

**Universita Karlova v Praze**

Fakulta humanitních studií



**Delfská věštírna jako dějiště lidské individuace**

Bakalářská práce

**Vypracovala:** Lenka Jůnová

**Vedoucí práce:** Mgr. Hynek Bartoš, Ph.D.

**V Praze 2008**

Mé díky patří Mrg. Hynkovi Bartošovi Ph.D., jenž se laskavě ujal vedení mé práce a všem, kteří se na jejím vzniku podíleli.

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 16.9.2008

.....  
podpis

## OBSAH

<b>1. ÚVOD</b> .....	<b>4</b>
<b>2. METODA</b> .....	<b>5</b>
<b>3. APOLLÓN A DIONÝSOS</b> .....	<b>6</b>
3. 1 APOLLÓN.....	6
3. 1. 1 SHRUTÍ .....	11
3. 2 DIONÝSOS.....	11
3. 2. 1 SHRUTÍ .....	15
<b>4. MYTOLOGICKÉ POČÁTKY DELF</b> .....	<b>16</b>
4. 1 DELFY.....	16
4. 2 MÝTY O ZALOŽENÍ DELFSKÉ VĚŠTÍRNY .....	16
4. 3 PŮVOD NÁZVU DELFY .....	18
4. 4 PŘEVZETÍ VĚŠTÍRNY APOLLÓNEM.....	19
4. 5 APOLLÓN JAKO DÍTĚ .....	20
4. 6 OSTROV DÉLOS .....	20
4. 7 APOLLÓN A DAFNÉ .....	21
4. 8 PŘÍCHOD DIONÝSA DO DELF.....	21
4. 9 HOMÉRSKÝ HYMNUS NA DIONÝSA .....	23
4. 1. 1 SHRUTÍ .....	24
<b>5. APOLLÓN A DIONÝSOS PODLE PLÚTARCHA Z CHAIRÓNIE</b> .....	<b>24</b>
5. 1 „O DELFSKÉM E“ .....	24
5. 1. 1 SHRUTÍ .....	33
5. 2 TRIÁDA APOLLÓN, DIONÝSOS A HÁDES .....	33
5. 3 MÝTUS O ÚNOSU PERSEFONY .....	37
5. 2. 1 SHRUTÍ .....	38
<b>6. GENIUS LOCI DELF</b> .....	<b>38</b>
<b>7. ZÁVĚR</b> .....	<b>44</b>
<b>8. BIBLIOGRAFIE</b> .....	<b>45</b>

# 1. Úvod

Proces lidské individuace<sup>1</sup> je jev, jehož počátky kladou někteří autoři do starověkého Řecka<sup>2</sup>. Objev individuality souvisí s duchovní proměnou, která se obvykle popisuje jako „přechod od mýtu k logu“. Člověk se postupně začal vymaňovat z kolektivní síly mythu, která definovala jeho lidství. Na konci této proměny uviděl sám sebe jakožto smrtelnou jedinečnost, která je zodpovědná za celek svého vlastního života.

Profesor Jan Bouzek například vidí příčiny vzniku procesu individuace v působení tzv. „Národů z moře“ na sklonku doby bronzové. Jednalo se o vojenské družiny složené z mnoha kmenů a etnických skupin, jejichž vztahy nebyly určovány pokrevně, ani podle postavení ve struktuře despotické vlády, nýbrž byly ustaveny na základě svobodné dohody mezi jedinci. Členové těchto družin jednali jako svébytní jedinci, neboť se dobrovolně rozhodovali ke společným akcím.<sup>3</sup>

Plútarchos spatřuje objev individuality jako důsledek působení delfského kultu. Delfy byly důležitým duchovním střediskem již na konci doby bronzové a postupně nabývaly panhelénského významu. Byla zde jedna z nejvýznamnějších řeckých věštíren, kde podle tradice ústy pýthie promlouval sám Apollón.

Podle Plútarcha došlo ke vzniku individuální bytosti na základě sloučení dvou vnitřních protichůdných aspektů lidství, totiž apollónského a dionýského. Cílem lidského života je podle Plútarcha dosáhnout vyššího poznání, tedy uvědomění si vlastní jedinečnosti. K tomu je podle něj potřeba jak apollónského modu zkušenosti, tak dionýského. Delfský kult je podle něj místem, kde ke spojení těchto dvou mocností dochází, jsou místem, které vyzývá člověka, aby „poznal sám sebe“.

V řecké mytologické tradici je možné vystopovat několik po sobě následujících vrstev božství. Spolu se změnami ve společnosti docházelo totiž k proměně představ bohů. Ta

---

<sup>1</sup> (Z lat. záporového *in a dividere*, dělit). Označuje doslova to, co je nedělitelné, poslední složka skutečnosti z hlediska daného základu dělení. (BLECHA, IVAN A KOL. *Filosofický slovník*. Fin, Olomouc, 1995, s. 196). Je to proces, při němž se obecné stává jedinečným. (AUDI, ROBERT, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge University Press, New York, 1996, s. 367). Lidská individuace označuje proces, na jehož konci stojí konkrétní člověk jakožto svébytná jedinečnost.

<sup>2</sup> Např. KRATOCHVÍL, ZDĚNĚK, BOUZEK, JAN *Od mýtu k logu*, Hermann & synové, Praha, 1998.

<sup>3</sup> *Ibid.* s. 14.

nejmladší vrstva řeckého božstva je známá pod označením „olympijský pantheon“, jehož členy byli mezi jinými Apollón a Dionýsos. Původně byli rovnocennými členy olympijského pantheonu, ale postupně se z něj začali vyčleňovat. Nevládli již nad přírodními silami, ale začalo se na ně pohlížet jako na bohy, jenž vládou nad vnitřní stránkou lidství. Apollón a Dionýsos se ustavili jako bozi, jenž vládou nad protikladnými silami uvnitř naší duše. Ze vzájemného pnutí mezi apollónským a dionýským v lidské duši se podle Plútarcha zrodil člověk jakožto jedinečná individualita.

Mým záměrem bude ukázat, jakým způsobem se apollónský a dionýský modus pojí k legendě o delfské věštině jakožto dva principy, které stojí v základu procesu lidské individuace.

## 2. Metoda

Východiskem mé práce mi byly překlady antických textů i sekundární prameny. Základními primárními texty mi byly Plútarchův spis „O delfském E“<sup>4</sup> a Pausániova „Cesta po Řecku“<sup>5</sup>. Přidržel jsem se též textů řeckých tragiků, zejména Euripidových „Bakchantek“<sup>6</sup> a Sofoklova „Krále Oidipa“<sup>7</sup>. Dále jsem čerpala z „Homérských hymnů“<sup>8</sup>.

Stěžejními sekundárními prameny mi byly studie od R. Chlupa, která byla vydaná spolu s Plútarchovým spisem „O delfském E“, kniha *Greek Religion* od W. Burkerta<sup>9</sup> a „Ancient Greek Cults“ od J. Larsonové<sup>10</sup>. Dalšími důležitými sekundárními prameny, které jsem ke své práci využívala mi byly publikace „Od mýtu k logu“ J. Bouzka a Z. Kratochvíla<sup>11</sup> a „Řeč umění a archaické filosofie“<sup>12</sup> od týchž autorů. V závěrečné části mé práce se zejména držím textu Ch. Norberga-Schultze „Genius Loci“<sup>13</sup>.

Své poznatky jsem získala na základě porovnávání výše uvedených textů.

---

<sup>4</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel. a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997.

<sup>5</sup> PAUSÁNIAS. *Cesta po Řecku II*. Přel. HELENA BUSINECKÁ. Antická knihovna, Praha, 1974.

<sup>6</sup> EURIPIDES. *Bakchy*. Přel. OTOKAR JIRANI. Antická knihovna, Praha, 1925.

<sup>7</sup> SOFOKLES. *Tragédie*. Přel. FERDINAND STIEBITZ. Antická knihovna, Praha, 1975.

<sup>8</sup> *Homérské hymny, Válka Myší a žab*. Přel. OTOKAR SMRČKA. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959.

<sup>9</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000.

<sup>10</sup> LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007.

<sup>11</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, 1994.

<sup>12</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Řeč umění a archaické filosofie*. Hermann & synové, Praha, 1995.

<sup>13</sup> NORBERG-SCHULZ, CHRISTIAN. *Genius Loci: k fenomenologii architektury*. Praha, Odeon, 1994.

### 3. Apollón a Dionýsos

Jak již bylo řečeno, budu se mezi jinými zabývat vztahem apollónského a dionýského aspektu božství. Považuji proto za důležité přiblížit původ, vývoj a hlavní rysy těchto bohů. V této části mé práce jsem čerpala zejména z knihy W. Burkerta „Greek Religion“<sup>14</sup> a doplňkově z „Ancient Greek Cults“ od J. Larsonové.<sup>15</sup>

#### 3. 1 Apollón

Řecká představa tělesné a duchovní dokonalosti našla své zhmotnění v sochách mladíků zvaných kúroi. A právě Apollón je bohem, který je více než ostatní řečtí bohové, zobrazován jako kúros. Skrze tuto ideu dokonalosti, očištěnou a povznesenou, se zjevuje božské.

Apollón byl uctíván po celém řeckém světě. Byl společným bohem pro mnoho řeckých obcí, nicméně jeho uctívání zasáhlo i soukromou sféru. Mužská jména jako Apelles, Apollonios či Apollodorus jsou v řeckém světě celkem běžné. Jedna ze zvláštností jeho kultu spočívala v tom, že Apollón měl dvě stejně významná centra: Délos a Delfy. Vyslanci řeckých států byli slavnostně vysíláni do těchto kultovních míst, což hrálo důležitou roli v komunikaci mezi řeckými státy a což podporovalo pocit společné identity. Zejména Delfy se od 8. století staly významným panhelénským centrem. Na Délu byla společná svatyně pro celé Kyklady, Delfy získaly věhlas díky své věštírně.<sup>16</sup>

Kolem roku 700 se objevují první písemné dokumenty. Zdá se, že v této době je rozšíření Apollónova kultu již víceméně kompletní. V epice je Apollón jedním z nejdůležitějších bohů. Apollón nejen představuje boha mládí, ale je také považován za mladšího řeckého boha. V lineárním písmu B, které už ve 12. stol. př. Kr. přestává existovat, o něm není ani zmínka.<sup>17</sup> Na Délu byla Apollónova svatyně postavena kolem r. 700 př. nl. a stálo zde několik pozlacených monumentálních soch. Archeologové určili dataci Apollónova chrámu v Delfách do 8. stol. př. Kr.. Archaická víra v existenci svatyně Velké matky Země Gé či Gaie v Delfách je záležitostí, která je známá pouze z mytologie. Archeologové nenalezli nic, co by dokazovalo existenci této svatyně.

---

<sup>14</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000.

<sup>15</sup> LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007.

<sup>16</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s.143.

<sup>17</sup> HOŠEK, RADISLAV. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha, 2004, s. 69.

Dlouhou dobu se předpokládalo, že byl Apollón původně maloasijským bohem, konkrétně bohem z Lýkie. Jeden z jeho nejčastějších epitet<sup>18</sup> je *Lykeios*, dokonce Ílias ho spojuje s Lýkií. Kromě toho vystupuje v Íliadě a Odyssey jako bůh, který je nepřítelem Achájů. Panoval názor, že je možné v Apollónovi rozpoznat chetitské prvky. Nicméně rostoucí znalosti o chetitském a starém lykijském jazyce nám odkryly, že není možné jeho jméno od těchto jazyků odvozovat. Ve starém Řecku existovalo úzké spojení mezi Délem a Lýkií a na pobřeží Malé Asie stálo několik Apollónových věštíren. Místní bůh se často označoval za Apollóna, ale zda bůh jako takový, jeho jméno, jeho kult a mýty o Apollónovi jsou cele mimořeckého původu, to je skutečně obtížné prokázat.

Nicméně v nejstarší době můžeme rozeznat nejméně tři složky Apollónova uctívání. Jsou jimi dórsko-severozápadně řecká složka, krétsko-mínojská a syrsko-chetitská složka. Předhomérská forma jeho jména „Apellon“ je odvozena od instituce „*apellai*“. Jednalo se o každoroční shromáždění kmenů a fratrií, jehož název vznikl podle měsíce, kdy se shromáždění konalo: Apellaios. Shodný název pro tento měsíc měla celá dórsko-severozápadní oblast Řecka. Jeden z nejstarších Apollónových chrámů se nacházel v Thermónu, který byl místem každoročního shromáždění obyvatel Aitólie. Zde bylo důležitým prvkem shromáždění přijetí chlapců mezi muže. Tato iniciační slavnost se nazývala „*apellai*“. Chlapci stáli na prahu dospělosti, nicméně stále měli dlouhé vlasy, které byly znakem mládí. Z Íliady víme, že dlouhé neostříhané vlasy byly atributem Apollóna. Apollón byl tedy ztělesněním prahu mezi mládím a dospělostí a představoval tak počáteční fázi přijetí chlapců do společnosti. Se shromážděním kmenů a společností dospělých mužů lze také spojit přídomek *Lykeios*<sup>19</sup> a možná i přídomek *Phoibos*<sup>20</sup>. Přídomek *Delphidios/Delphinios*<sup>21</sup> patří nepochybně do této souvislosti.<sup>22</sup>

Paján je oslavná píseň na Apollóna. V Knóssu, který byl v této době již pod nadvládou Řeků, měli lidé boha Paiwona, který vystupoval jako samostatný bůh. Ílias spojuje paján s Apollónem a zároveň je „*paieon*“ hymnus spojený s uzdravováním, který má zmírnit

---

<sup>18</sup> *Epiteton* je tzv. přídomek. Někdy se užívá i termín *epiklésis*, tj. přezdívka. (HOŠEK, RADISLAV. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha, 2004, s. 15).

<sup>19</sup> Tj. „podobný vlku“ (BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s.145).

<sup>20</sup> W. Burkert tento přídomek překládá jako „podobný lišce“. (BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s.145) Nicméně častější překlady tohoto přídomeku jsou „zářící“ či „jasný“. (HOŠEK, RADISLAV. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha, 2004, s. 70).

<sup>21</sup> Tj. „podobný delfinu“ (BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s.145).

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 145.



Apollónův hněv. Blízké spojení boha a chvalozpěvů tedy zřejmě pochází z mínojské tradice. Písemné prameny hovoří o tom, že se krétský paján dostal do Sparty na začátku 7. stol. př. Kr.

Nicméně dórská ani krétská tradice nevysvětlují, jak je možné, že je Apollón zobrazován se šípem a lukem, i když není bohem lovců a proč jsou v jeho družině jeleni, srnci a dokonce i lev. V první knize Íliady symbolizuje Apollónův šíp mor. Bůh, který umí léčit, je zároveň bohem, který nemoc vyvolává. Tato představa spojuje Apollóna se semitským bohem Rešepem. V Ugaritu a na Kypru se tento bůh nazýval „Bohem šípů“ a na obou místech je doprovázen lvem. Apollónova svatyně v Amyklai zřejmě uchovává jméno semitského Rešepa „(A)mukal“, který byl uctíván na Kypru. Kořeny mimořádného postavení čísla sedm v Apollónově kultu je třeba hledat v semitské tradici<sup>23</sup>. Bronzové sošky, které se dostaly do Řecka během tzv. „temného období“ zobrazují nejen Rešepa, ale i chetitského „Boha ochránce“<sup>24</sup>, který je spojován s jelenem. Po roce 1200 figuroval Kypr jako „tavící kotelné“ anatolských, semitských a řeckých prvků.<sup>25</sup>

Ve východní Krétě, v místě zvaném Dreros, objevili v třicátých letech archeologové zachovalé zbytky chrámu. U zadní stěny chrámu našli kamennou jámu naplněnou kostmi a kozími rohy. Celý prostor jim nápadně připomínal „keraton“,<sup>26</sup> který znali z Délu. Na tomto oltáři stály tři bronzové sošky. Největší z nich, téměř metr vysoká, je socha nahého Apollóna. Další dvě sošky mají ženské tělesné proporce. Soudí se, že jde o Artemidu a Létó. Tito tři jsou známí jako apollinská triáda<sup>27</sup>. Tyto pozdně geometrické figury pocházejí stejně jako chrám z 8. stol. př. nl.. Sošky jsou unikátním svědectvím raně řeckých představ o bozích. V chrámu se našly lampy, hrnce a terakotové figurky. Chrám byl využíván po staletí až do helénské doby, kdy byl náhle opuštěn. Chránové nápisy nám prozrazují, že zde měl Apollón významný kult, kult Apollóna Delphinia.

Kmeny v Aitólíi na severozápadě Řecka uctívaly Apollóna a Artemidu více než jiné bohy. V Thermónu objevili archeologové malou vesnickou svatyni, která patřila kultu Apollóna. Možná, že se jedná o nejstarší chrám na řecké pevnině vůbec. Aitólie postrádala

<sup>23</sup> Na číslo sedm se tradičně pohlíželo jako na číslo zasvěcené Apollónovi. „Vždyť jen Apollónova posvátná Sedmička by zabrala celý den, než bychom slovy probrali všechny její schopnosti.“ (PLÚTARCHOS. *O delfském E.* Přel. a komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 52). Necht' si zde připomeneme alespoň některé významy, které se s číslem sedm vzhledem k Apollónovi pojí: Apollón se podle tradice narodil sedmý den měsíce února. Tradice uvádí, že mudrců, kteří zasvětili chrám v Delfách prvotiny své moudrosti, bylo sedm. Jedná se o symbolické vyjádření nikoliv konkrétní počet. Víme asi o třiceti jménech, kteří se považují za mudrce. Původně se věštilo jen sedmého dne měsíce.

<sup>24</sup> Chetitského „boha ochránce“ je možné spojit s bohem „Irra“ (LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 88).

<sup>25</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 145.

<sup>26</sup> Tj. prostranství mezi dvěma chrámy, kde stál oltář. Byl součástí slavností.

<sup>27</sup> Není známo, kde a jakým způsobem se apollinská triáda ustavila (BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 145).

centrální vládu a byla považována za jakéhosi „kulturního zpozdilce“ klasického období. Proto zde nevyrostla prosperující polis. V pozdní době bronzové patřila k mykénské civilizaci. Aitólie se však vyhnula civilizačním zvrátům, které následovaly po pádu Mykén. Nacházela se zde poněkud záhadná budova zvaná Megaron B, kterou archeologové datují ještě před rok 800. Ta sloužila zřejmě jako centrum svátečních rituálů a možná i jako chrám. Dochovaly se zde terakotové metopy znázorňující apollinskou triádu.<sup>28</sup>

Obnova mládí při výročních setkáních, odhánění nemocí zpěvem a tancem a představa „boha ochránce“, který s sebou stále nosí šíp, všechny tyto prvky se zásluhou poezie spojily do jednotné představy Apollóna. V první knize Íliady je Apollón představen ve dvou rolích. V jedné podobě hrozivě přichází Apollón sesílat na lid a zvěř mor. Ale v druhé podobě přichází na Olymp, nádherně hraje na lyru a je doprovázen zpěvy múz. V Hymnu na Apollóna je možné také rozeznat jeho podvojnou podobu.<sup>29</sup>

Bůh, který sesílá mor, je zároveň bohem, který je opěvován jako léčitel. Spojení luku a lyry vykryštovalo do jedné podoby: luk zpívá a lyra vysílá zvuky. Jednotu lyry a luku vyslovil Herakleitos ve zlomku B 51: „*Nechápou, jak neshodné se sebou souhlasí; spojení, které se obrací zpátky, tak jako u luku a lyry*“<sup>30</sup>. Na Délu stála monumentální kultovní socha Apollóna. V pravé ruce držel grácie a v levé luk. Podle interpretace Kallimacha<sup>31</sup> socha symbolizovala, že přízeň boha je silnější než jeho ničivá síla.

Šíp je něco, co je vysíláno z dálky. Skrze tuto distanci, skrze to, jak Apollón jedná, je rozuměno jeho přídomekům *hekatebolos*<sup>32</sup>, *hekabolos*<sup>33</sup> a *hekatos*<sup>34</sup>. Apollón je bůh, který není neustále hmotně přítomen podobně jako socha. Z tohoto důvodu je mýtus o jeho narození velice závažný. Mýtus hovoří o tom, jaké obtíže doprovázely Apollónovo narození. Žádné místo nechtělo přijmout zrod Apollóna jakožto zrod zjevnosti, až ho nakonec přijal ostrov, který byl částečně nezakotvený a tudíž nezjevný.<sup>35</sup> Mýtus ukazuje na obtíže spojené se zjevností. Apollón je znovu a znovu přivoláván zpět mezi lidi, neboť se často nachází ve vzdálených místech – v Lýkii, či u severských Hyperborejců. V Delfách se slavil svátek příchodu Apollóna ze země Hyperborejců.

<sup>28</sup> LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 88 – 90.

<sup>29</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 146.

<sup>30</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Délský potápěč K Hérakleitově řeči*. Hermann & synové, Praha, 2006, s. 263 .

<sup>31</sup> Řecký básník a kritik žijící 3. stol. př. nl. Sepsal tzv. „*Alexandrii*“, v které sepsal dosavadní literární dějiny. (BRIGGS, ASA. *The Longman Encyclopedia*. Longman, London, 1992, s. 170).

<sup>32</sup> „Ten, který působí na dálku“.

<sup>33</sup> „Ten, který je vzdálený.“

<sup>34</sup> „Ten, který zabíjí mnohé“ (zejména tak, že sesílá mor).

<sup>35</sup> *Homérské hymny, Válka myši a žab*. Přel. OTOKAR SMRČKA. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959, s. 40 – 42).

Opěvován díky svým léčitelským schopnostem může být kterýkoliv kouzelník. Ale Apollón je pravým opakem. Je bohem očisty a tajemných věštb. „*Nosos*“, nákaza a kletba v nejširším slova smyslu, je interpretováno jako poskvrnění. Kletba nebyla personifikována, ale objektivizována, to znamená, že do hry se dostalo vědomí osobní zodpovědnosti. Osoba, která zapříčila poskvrnění, musí odhalit, jaké jeho jednání vedlo k poskvrnění. Takový člověk poté musí snížit *miasma* tím, že zopakuje jednání, které vedlo k poskvrnění.<sup>36</sup> To však pochopitelně vyžaduje nadpřirozené znalosti, proto bůh, který umožňuje očistu, musí být zároveň bohem-věštcem. V archaické době nepřispělo Apollónově dobré pověsti nic tak jako jeho věštírny. Již v Íliadě je věstec pod ochranou Apollóna. Apollón dává nepřímé a nejasné věštby, proto je jeho přídomek *Loxias*<sup>37</sup>. Ačkoliv se v tomto případě jeví božské jako téměř hmatatelné, Apollón nadále zůstává bohem odstupu.

Kultické delfské předpisy navrhly univerzální morálku, která překračovala tradici i zájmy jednotlivců. Delfy ustanovily, že vražda je poskvrnění, proto vyžaduje usmíření a zároveň potvrdily, že je možné vyhnout se prokletí odčiněním hříchu<sup>38</sup>. Apollón je sám příkladem této nové morálky. Po té, co zabije draka Pythóna, musí opustit Delfy a dojít očisty ve vzdáleném údolí Tempé v Thessalii. Člověk má možnost zabránit pohromám, dokonce může začít jednat a žít znovu od začátku, ale s vědomím, že jeho konání má hranice.

V 6. stol. př. Kr. byly na chrámu v Delfách vyryty nápisy známé jako výroky sedmi mudrců. Univerzální moudrost se zakotvila ve formě těchto nápisů, jejichž autorství bylo teprve později připsáno sedmi mudrcům. Obzvláště dva z těchto nápisů, které jsou sloučením moudrosti a morálky, vyjadřují ducha Apollóna. „*Méden agan*“, „*ničeho příliš*“, a „*gnothi seauton*“, „*poznej sám sebe*“.

Apollón je „*bohem, který je vzdálený*“. Člověk poznává sám sebe díky vzdálenosti, která ho dělí od boha. To je vyjádřeno v Íliadě: „*Jistě bys, Poseidone, mě nenazval rozumným, kdybych s tebou se do boje dal jen kvůli těm smrtelným lidem...*“<sup>39</sup> Bůh se odvrací od všech lidí v gestu nekonečné nadřazenosti. Když člověk rozpozná své meze, pak

<sup>36</sup> Pro ilustraci nechť poslouží následující příběh. Kdysi v Delfách vypukl hladomor. Mezi obyvateli Delf, kteří přišli prosit o potraviny, byla dívka Charila, kterou král odmítl podarovat. Charila se poté oběsila. V Delfách propukly nemoci a město se hnalo do záhuby. Pýthie vydala věštbu, že se musí usmířit Charilina obětí. Král svým jednáním zapříčinil poskvrnění, které si sám neuvědomoval. Proto bylo potřeba zopakovat čin, aby král došel pochopení svého činu. Proto se zopakovala celá situace s prosebníky o jídlo. Charilu zde zastupovala loutka jí podobná. Skrze pýthii Apollón sdělil lidu, co mají činit, aby došlo k nápravě. Příběh nám dochoval Plútarchos (CALASSO, ROBERTO. *Svatba Kadma s Harmonií*. Přel. ALENA HARTMANOVÁ. Mladá Fronta, Praha, 2000, s. 114 – 116).

<sup>37</sup> Tj. „*nepřímý*“ (BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 148).

<sup>38</sup> Viz „*Král Oidipús*“. Ten se dopustil poskvrnění města vraždou krále Láia. Dokud Oidipús nepoznal své provinění, byl Apollón připraven zahubit celé Théby tím, že na ně seslal mor: „*...bůh ohněnosný, hrozný, hrozný mor pad' na město a štve je v záhubu.*“ (SOFOKLES. *Tragédie*. Antická knihovna, Praha, 1975, s. 160).

<sup>39</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 148.

pochopí, že díl, který mu byl dán, není tím jediným, co má. Všichni lidé mohou čerpat světlo a formu ze vzdálenosti, která je od boha dělí. Od 5. století dále se začal Apollón chápat jako bůh slunce.<sup>40</sup>

### 3. 1. 1 Shrnutí

Viděli jsme, že pro Apollóna je charakteristická mnohvrstevnost jeho božství. Podstatné je však to, že se vyvinul do podoby boha, který nevládne přírodním silám, ani částem světa, ale je vládcem něčeho uvnitř člověka. Apollón postupně začal symbolizovat část lidské duše. To apollónské, co je v nás, nás vybízí k uměřenosti a k rozumové reflexi našeho vlastního jednání. Apollón je tím, co v nás nabádá k tomu, abychom „poznali sami sebe“.<sup>41</sup>

### 3. 2 Dionýsos

Nejjednodušší charakteristika boha Dionýsa by mohla znít, že je bohem vína a extáze vyvolané intoxikací. Intoxikace jako změna stavu vědomí je vykládána jako vpád něčeho božského. Nicméně skutečná dionýská náboženská zkušenost je něco více. Dionýsos je příčinou šílenství. Řecký výraz pro šílenství, „*mania*“, označuje jakousi posedlost, zešílení, nikoliv však ve významu pomatení smyslů či změní halucinací, ale díky své etymologické svázanosti se slovem „*menos*“ označuje zkušenost zesílených duševních schopností. Dionýská extáze není nic, čeho by mohl jedinec docílit sám. Jedná se o skupinový jev, který se šíří téměř nakažlivě. V mýtech je tato skutečnost ztvárněna jako skupina běsnících mužů a žen, kteří doprovázejí Dionýsa.<sup>42</sup> „Celičká zem se v tanec dá hned, jak jen povede Bromius<sup>43</sup> do hor svou družinu, do hor, kde zástup žen čeká naň jásavý“<sup>44</sup>. Každý, kdo doprovází Dionýsa riskuje, že ztratí svoji každodenní identitu. Ztráta identity je interpretována také jako zásah božského, ale zároveň se jedná o zkušenost, která je z hlediska záměru užitečná. Sice cestou chtonickou, nicméně Dionýsos přivádí člověka k božskému. V archaické době s Dionýsem souvisí proces individuace. Pomocí vytržení vyvádí totiž Dionýsos člověka z pokrevního společenství tak, „aby mohl samostatně či spolu s jinými jemu pokrevně nepříbuznými

---

<sup>40</sup> Ibid. s.149.

<sup>41</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, 1994, s. 82.

<sup>42</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 162.

<sup>43</sup> Tj. jiné označení pro Dionýsa.

<sup>44</sup> EURIPIDES. *Bakchy*. Přel. OTOKAR JIRANI. Antická knihovna, Praha, 1995, s. 21.

působit.<sup>45</sup> Mezi účastníky dionýských rituálů se ustavuje nové pouto, které není závislé na poutech pokrevních. Vnější symbolem této přeměny je maska. Při této přeměně dochází ke sloučení boha a jeho vyznavače, což je zkušenost, která nemá v řeckém náboženství obdoby. Postava, v níž je manifestována jednota boha a jeho vyznavače, se označuje jako bakchus.

Toto porušení formy, které vede k rozpadu osobnosti, je něco, co stojí v přímém kontrastu k tomu, co je považováno jako typicky řecké. Dobrá forma a jednota, *kouros*, je ryze apollónský prvek.<sup>46</sup> Historici se nejprve pokusili postihnout, jak se jejich vztah vyvíjel z hlediska dějinného vývoje. Na Dionýsa pohlíželi jako na poměrně mladého boha, který emigroval z Thrákie do Řecka. Hlavní představitel této teze byl Erwin Rohde. Jeho teorie se opírala o několik Hérodotových zlomků a o to, že v Homérovi je jen málo zmínek o Dionýsovi. Do své teorie také zahrnul mýty o odporu vůči Dionýsovi. Nicméně několik badatelů jeho teorie zpochybnilo. Walter F. Otto v Dionýsovi rozpoznal, že je zejména „bohem epifanie“<sup>47</sup> a že mýty o jeho příchodu nemají nic společného s jeho historickým příchodem do Řecka.<sup>48</sup> Kromě toho nalzáme v Euripidových Bakchantkách: „Až zde vše řádně zřídím, pak do jiné zas země krok svůj obrátím, všem zjevuje se“.<sup>49</sup> Později poskytly dva nové objevy nový pohled na přítomnost Dionýsa v Řecku. Dionýsovo jméno se objevilo na tabulkách lineárního písma B z Pylu a to v souvislosti s vínem. Dalším objevem byly děkovné nápisy v Dionýsově svatyni v Ayia Irini na ostrově Keos<sup>50</sup>. Tato svatyně vykazuje kontinuitu Dionýsova kultu od patnáctého století až do časů klasického Řecka. Lidé v době bronzové tu postavili chrám a naplnili ho množstvím terakotových sošek žen, které na sobě mají typické mínojské oblečení. Nicméně archeologové se shodli na tom, že sošky nepředstavují zdejší zbožnost. Do chrámu byly umístěny posléze a z nám dosud neznámého důvodu. Je možné, že sem byly sošky umístěny jako doživotní svědci boží epifanie, nebo je možné, že sloužily jako děkovné dary. Ve 12. stol. byl chrám silně poškozen a lidé z města odešli. Kolem r. 750 začínají lidé opět do chrámu přinášet děkovné dary. Přinášejí je do stejné budovy, jakou používali lidé doby bronzové. Noví příchozí vykopali zasypané předměty a opět je umístili v chrámu. Mezi nimi byly i geometrické kantharoi<sup>51</sup>. Podle vázových maleb ze 6. stol. je patrné, že byl Dionýsos bohem zdejší svatyně. Je možné, že svatyně dříve patřila

---

<sup>45</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, 1994, s. 78.

<sup>46</sup> Jak spolu apollónský a dionýský aspekty souvisí, je otázka, kterou se mimo jinými zabýval i Friedrich Nietzsche ve své knize „Zrození tragédie z ducha hudby“. Nietzscheův výklad apollónského a dionýského v mé práci neuvažuji.

<sup>47</sup> „Der kommende Gott“ v terminologii W. F. Otta.

<sup>48</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 162.

<sup>49</sup> EURIPIDES. *Bakchy*. Přel. OTOKAR JIRANI. Antická knihovna, Praha, 1925, s. 17.

<sup>50</sup> Souostroví Kyklady, 4 km od attické pevniny.

<sup>51</sup> Dionýsův pohár na víno.

mínojské bohyni, ale stejně tak je možné, že patřila Dionýsovi doby bronzové, který tu byl obklopen tančícími ženami, podobně jak tomu bylo v historické době. Kyklady obecně byly známé díky svému vínu, které je atributem Dionýsa. Ostrov Naxos byl Dionýsovi zasvěcen nejpozději v 7. stol. První zdejší mince z roku kol. 600 znázorňují kantharos a jiné atributy Dionýsa.<sup>52</sup>

Tento nový pohled na přítomnost Dionýsa v Řecku podpořily nové poznatky o svátku Anthesteria, které Thukydides nazývá „starými Dionýsiemi“. Tento svátek byl společný jak pro Ióny, tak pro Athénany, a proto tyto svátky musely předcházet iónskou migraci. Toto tvrzení zároveň podporuje ta skutečnost, že z hlediska lingvistického je mykénský jazyk blízký iónsko-attickému. Původ jeho jména a hlavní prvky jeho kultu je tedy zřejmě možno nalézt v mínojsko-mykénské tradici. Jednotu boha a extatického hymnu, *dithyrambu*, můžeme proto tedy také přičítat k těmto prastarým prvkům.<sup>53</sup>

Jeho jméno je skutečně hlavolam. Za prvé obsahuje jméno Dia<sup>54</sup>. Jeho jméno znamená „syn Dia“, Dios Dionýsos. Za druhé, Dionýsův kult s určitostí obsahuje i neřecké prvky. Slova jako *Semélé*<sup>55</sup>, *Bakchus*<sup>56</sup>, *thyrsos*<sup>57</sup> a *thriambos* a *dithyrambos*<sup>58</sup> jsou slova prokazatelně neřeckého původu. Řecká tradice spojuje Dionýsa s Frýgií a s Lýdií, tedy s královstvím v Malé Asii z přelomu 8. a 7. stol. a 7. a 6. stol. a zároveň s *Kybélé*, frýžskou matkou bohů : „I veliké matky Kybélé ctné, on obřady řádně slaviti zná, i thyrsos svůj vznést a mávati jím, zná břečťanem věnčit si skrář a úctu tak Dionýsovi vzdát“<sup>59</sup>. Nicméně tak jako není možné prokázat, že *Semélé* je thrácko-fryžský název pro Velkou matku Zemi, tak není možné prokázat, že se slovo *bakchus* pojí s lýdskou příponou *baki-*. *Thyrsos* má zřejmě nějakou souvislost se slovem „*tirsu*“, což byl opojný nápoj v Ugaritu, nebo s pozdně chetitským názvem pro víno *tuwarsa*. Na pozdně chetitském skalním reliéfu v Ivrizi je zobrazen bůh, který drží v jedné ruce klasy kukuřice a v druhé trsy vína. Je proto možné, že Dionýsos nějak souvisí s chetitským bohem vegetace. Tradičně se Dionýsos pojí s vládou nad životní plodivou silou. Je možné, že slovo *Bakchus* je původně semitské slovo označující „naříkání či truchlení“. Řecké ženy, které následovaly Dionýsa, by pak vykazovaly totožnost

<sup>52</sup> LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 128.

<sup>53</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 162.

<sup>54</sup> Dionýsos je také nazýván Deunysos či Zonnysos. ( BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 162).

<sup>55</sup> V tradičním podání je *Semélé* Dionýsova matka (KOL. AUTORŮ. *Mytologie*. Přel. DUŠAN ZBAVITEL. Fortuna Print, Praha, 2006, s. 90).

<sup>56</sup> Slovem *Bakchus* se označuje vyznavač Dionýsa, který je s tímto bohem identifikován.

<sup>57</sup> Tj. „posvěcená větývka“.

<sup>58</sup> Tj. kultovní hymny.

<sup>59</sup> EURIPIDES. *Bakchy*. Přel. OTOKAR JIRANI. Antická knihovna, Praha, 1925, s. 19.

s izraelskými ženami, které nařikaly o svátcích v měsíci Tammuzu. Je docela možné, že starší kilijsko-syrské konotace byly později překryty frýžskou a lýdskou tradicí.<sup>60</sup> Kromě toho musíme do našeho výčtu zahrnout ještě souvislost s egyptským bohem Osiridem, jehož vliv po roce 660 zesílel. Osiris, stejně jako Dionýsos, byl roztrhán na kousky a byl znovu vzkříšen.<sup>61</sup>

Dionýsos přináší smrtelníkům potěšení a zábavu. Přináší spánek a dává zapomenout každodenním strastem. Dal lidem víno, po jehož požití lid zapomíná na své strasti a raduje se: „Mok révy našel tekutý a smrtelným jej přinesl; ten bédné lidi zbavuje jejich hoře, když se šťávou révy napojí, i zapomnění denních útrap ve spánku jim skýtá, ten je v trudech lékem jediným“<sup>62</sup> Nicméně mýtus, který se váže k Dionýsovu daru vína, má temné pozadí. Ikarios byl venkovan, kterému Dionýsos odhalil tajemství pěstění vína. Ikarios podal svým druhům víno a ti ho zabili, neboť se domnívali, že je chtěl Ikarios otrávit. Jeho dcera Erigona našla mrtvého otce a ze zoufalství se oběsila. Oběť otce a jeho dcery ukazuje na temnou stránku vína.<sup>63</sup>

Je několik verzí mýtu o narození Dionýsa. Avšak tradičním místem narození Dionýsa jsou Théby. V tomto mýtu je běžný sled událostí obrácen naruby. Zeus miluje Semélu, ale sesílá na ni za její drzost hromoklín a zabíjí ji. Nedonošeného Dionýsa si Zeus zašije do svého stehna. Takto se Dionýsos podruhé narodí. Hermes přinese malé božské dítě nymfám do vzdáleného záhadného místa, do Nyse, aby ho tu vychovaly. Když Dionýsos vyrostl, vrací se pln božské síly. I v Euripidových *Bakchantkách* máme o Dionýsově dvojitém narození zmínku: „To boha myslíš, který dvakrát zrozen byl?“, přičemž v následujícím řádku se dovídáme: „Ta výtká Dionýsu jenom ke cti jest“<sup>64</sup>

Mýtus o narození Dionýsa z Diova stehna má svůj protějšek v mýtu o narození Athény. Ta vyskočí Diovi z hlavy. Zatímco tedy Athéna jako ozbrojená panna vyskočí z hlavy, tj. z vyššího, tedy duchovnějšiho místa, Dionýsos se rodí z části těla, která má erotické a homosexuální konotace. V obou případech dochází ke zranění Dia, tedy jeho oslabení, což ohlašuje vládu nových božstev. Stehno se staví do souvislosti s kastrací a smrtí. Narození Dionýsa se oslavuje v dithyrambu. Jeho první epifanie vyžaduje oběť, proto Dionýsos mizí do vzdáleného místa, ale znovu a znovu se vrací a požaduje, aby byl uctíván.<sup>65</sup>

---

<sup>60</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 162.

<sup>61</sup> LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 126.

<sup>62</sup> *Ibid.* s. 29.

<sup>63</sup> CALASSO, ROBERT. *Svatba Kadma s Harmonií*. Přel. ALENA HARTMANOVÁ. Mladá Fronta, Praha, 2000, s. 32.

<sup>64</sup> EURIPIDES. *Bakchy*. Přel. OTOKAR JIRANI. Antická knihovna, Praha 1925, s. 51.

<sup>65</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 165.

Mezi jinými je Dionýsův atribut bubínek. Jedná se o rytmický hudební nástroj, jehož zvuky povzbuzují Dionýsovy stoupence k divokému tanci a tím k dosažení extatického stavu. „Bakcha oslavte písní při zvuku dunivém bubínků“<sup>66</sup>. Při dionýských slavnostech se též používala píšťala k navození vytržení: „...zvučná tůž píšťala a posvátná k posvátným zavzní hrám, vedouc sbor těkavý do hor.“<sup>67</sup> Většina dionýských slavností se konala v horách.<sup>68</sup>

Dionýsos má mnoho podob. Někdy je zobrazován jako maska. Na Naxu jsou dva druhy masek. Maska extatického boha, Bakcha, je vyrobena z vína a dřeva, maska klidného boha, Meilichia, je vyrobena z fíkového dřeva, což zřejmě odkazuje k podsvětí.<sup>69</sup> Vázová malba 7. a 6. století ukazuje Dionýsa jako starého, vousatého muže, který má na sobě dlouhý oděv a drží v ruce svůj kantharos. Od 5. stol. je Dionýsos omlazován a často je zobrazován nahý.

Tato změna ve vyobrazování přenesla Dionýsa do skutečně erotické atmosféry, což bylo odrazem stále rostoucího individualismu ve společnosti. Víno a erotika patří od počátku k sobě. Je možné, že tajné dionýské slavnosti byly orgie v pravém slova smyslu. Ruku v ruce s narůstajícím individualismem, navrací se temnější stránka Dionýsova kultu. S růstem individuace ve společnosti narůstá pocit marnosti života, a tak se objevují Dionýsovy mystéria, která slibují blažený posmrtný život. Mytologie a ikonografie koncem 5. století ustálila podobu boha, nicméně za tímto vnějším obalem zůstali bůh a jeho činnost neustále záhadné a nepochopitelné.<sup>70</sup>

### 3. 2. 1 Shrnutí

Do poměrně nedávné doby se předpokládalo, že je Dionýsos v Řecku mladým bohem. Poznatky archeologů však odkryly, že je možné Dionýsovu přítomnost vystupovat již na sklonku doby bronzové. Původně byl Dionýsos částečně i bohem vegetace a tedy od samého počátku měl co dočinění s nestálostí a přeměnou. Neboť příroda se projevuje v cyklických návratech.

Díky dochovaným tabulkám s lineárním písmem B z Pylu víme, že již v dávných dobách byl Dionýsos spojován s vínem. A právě víno bylo vždy jedním z prostředků

---

<sup>66</sup> EURIPIDES. *Bakchy*. Přel. OTOKAR JIRANI. Antická knihovna, Praha 1925, s. 23.

<sup>67</sup> Ibid. s.23.

<sup>68</sup> Dionýsovy slavnosti se konaly i na hřebenech Parnasu v okolí Delf. Tuto skutečnost máme dochovanou u tragiků z 5. stol. př. nl. (LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 138).

<sup>69</sup> Dionýsos je ztotožňován mezi jinými také s Hádem (Larson, J., *Ancient Greek Cults*, s. 141).

<sup>70</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 167.



k navození extatického stavu a následnou ztrátou identity. Přijetí proměny umožňuje poznání vlastní jedinečnosti. Dionýské vybízí k poznání cestou extatickou a porušením formy.

## 4. Mytologické počátky Delf

V této části mé práce se zaměřím na mýty, které se týkají vzniku delfské věštírny, na mýty o původu názvu „Delfy“ a na mýty, které spojují Apollóna a Dionýsa s delfskou věštírnou. Pokusím se ukázat, zda mytologie nějak poukazuje na to, že v Delfách byli od počátku přítomní oba bozi, tedy jak Apollón tak Dionýsos a zda je z mýtů možné odvodit jejich dávné delfské spojenectví.

### 4. 1 Delfy

Delfy leží ve Fókidě, na jižní straně pohoří Parnasos. Chrám v Delfách leží ve výšce zhruba 600 m n.m. na nižším svahu Parnasu na krásném místě, zhruba 17 km od Korintského zálivu. Pohoří Parnasos je vysoké 2 500 m n.m. a místu propůjčuje dojem bázně a náboženské velikosti. Díky své poloze a okolní krajině jsou Delfy místem jakoby stvořeným pro náboženské zanícení. Místo samo na člověka dýchá posvátností.

Řekové v době antiky věřili, že počátky delfské věštírny sahají do mytologického dávnověku. Archeologové prokázali, že osídlení v Delfách sahá minimálně do 14. stol. př. Kr.<sup>71</sup>. Vykopávky v Delfách zároveň ukázaly, že zde byla prosperující mykénská vesnice, kterou na sklonku doby bronzové lidé z neznámých důvodů opustili, ale v polovině 9. stol. se sem zase vrátili. Zhruba o půl století později se již místo stalo střediskem uctívání Apollóna.<sup>72</sup>

### 4. 2 Mýty o založení delfské věštírny

Pausánias nám dochoval tradiční řecké pojetí historie delfské věštírny: „Původně náležela prý věštírna bohyni Zemi (Gé), která také ustanovila při ní vykladačku Dafnidu, jednu z horských nymf. Řekové mají básnický epos jménem Eumolpia a ony verše přisuzují Antiofěmovu synovi Músaiovi. V nich pak je řečeno, že věštírna byla ve společném vlastnictví Poseidóna a Země, bohyně pak že věštila sama, kdežto Poseidon měl vykladače Pyrkóna. Tak hlásají ony verše: *hned jim Chtonia řekla svůj moudrý věštecký výrok, vykladač*

<sup>71</sup> PLÚTARCHOS. O delfském E. Přel. a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 167.

<sup>72</sup> LARSON, JENIFFER. Ancienit Greek Cults. Routledge, New York, 2007, s. 93.

*Zemětřasův též promluvil, poslušný Pyrkón.* Teprve později darovala Země svůj podíl věštírny Themidě a od ní přijal dar Apollón. Poseidónovi pak daroval tento bůh místo věštírny Kalaurei, ležící před Troizénem.“<sup>73</sup>

Nicméně existuje několik verzí mýtu o založení Delf a o tom, komu patřila místní svatyně a věštírna. Stejně tak je mnoho verzí, kdo byl první boží vykladačkou, či vykladačem věštek.<sup>74</sup> Jinou verzí o založení delfské věštírny nám předkládají Homérské hymny. Podle nich místo patřilo původně bohyni Země Gé. Ta zda měla svou svatyni, kterou střežil drak Pythón se šupinatým hadím tělem. Pythón byl synem bohyně Héry. Když Zeus zplodil se smrtelnicí Létó dvojčata Apollóna a Artemidu, Héra se na něj rozhněvala, že ji zostudil před ostatními bohy a že zplodil tak mocné potomky s prostou smrtelnicí. A tak se mu chtěla pomstít. Chtěla, aby se jí též narodil syn, který by „vynikal nad nesmrtelnými bohy“.<sup>75</sup> Z Tartaru vyvolala Titána a s ním počala Pythóna, aby byl pro lidi krutou trýzní a svěřila ho zlé sani, aby ho přijala k sobě.<sup>76</sup> Podle některých verzí je Pythón synem samotné bohyně Země Gé.<sup>77</sup>

Pythón byl přiveden na svět, aby lidi trýznil, ale zejména proto, aby zabil Létó. Když Létó porodila Apollóna na ostrově Délu,“ vydal se hledat místo, kde by lidem věštírnu zřídil a předával tak lidem Diovu vůli“.<sup>78</sup> Prošel mnoho míst, až došel do místa zvaného Pythó. Zde šípem zabil draka Pythóna, po němž převzal přídomek pýthický. Na tomto místě pak nechal postavit chrám.<sup>79</sup>

Jinou verzí o původu věštírny nám předkládá Diodorus Sicilský, Strabón a Plútarchos. Tento příběh hovoří o tom, že zde byla puklina, z níž vycházely omamné výpary. V této krajině žil muž jménem Koretas, který sem přivedl kozy na pastvu. Jedna z jeho koz se přiblížila k puklině a nadýchala se výparů, načež začala nezvykle skákat a podivně mečet. Když to Koretas uviděl, sám se šel podívat k puklině a nadýchal se výparů, načež byl zachvácen věšteckou extází. Začal se chovat jako člověk, jenž byl postižen božským šílenstvím a začal předpovídat budoucnost. Sousedé začali poslouchat jeho věštby a když se

<sup>73</sup> PAUSÁNIAS. *Cesta po Řecku II.* Přel. HELENA BUSINECKÁ. Antická knihovna, Praha, 1974, s. 271-272.

<sup>74</sup> Některé zdroje uvádějí jako první vykladačku Dafnidu či Femonoé Např. (MANAS, JOHN H. *Divination Ancient and Modern.* Pythagorean Society, New York, 1947 s. 80 ), nebo Dokonce Dionýsa (PLÚTARCHOS. *O delfském E.* Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 172).

<sup>75</sup> *Homérské hymny, Válka Myší a žab.* Přel. OTOKAR SMRČKA. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959 s. 51.

<sup>76</sup> *Ibid.*, s. 51.

<sup>77</sup> ZÁMAROVSKÝ, VOJTĚCH. *Bohové a hrdinové antických bájí.* Mladá Fronta, Praha 1982, s. 401.

<sup>78</sup> *Homérské hymny, Válka Myší a žab.* Přel. OTOKAR SMRČKA. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959, s. 43.

<sup>79</sup> Na počest této události založili delfští Pýthijské hry. V rámci těchto her se předváděl mytologický souboj Apollóna s drakem Pythónem. PAUSÁNIAS. *Cesta po Řecku II.* Přel. HELENA BUSINECKÁ. Antická knihovna, Praha, 1974, s. 275.

poté tyto věštby naplnily, začalo se na puklinu pohlížet jako na místo, kde je věštírna Bohyně matky Země.<sup>80</sup>

Mnoho lidí následovalo Koretase. Často se prý stalo, že když byli omámeni, ztratili kontrolu nad svým jednáním a spadli do pukliny. Aby se zabránilo těmto častým úmrtím, postavila se zeď kolem pukliny. Poté si místní vyvolili jednu vesnickou dívku, aby pouze ona sama předpovídala budoucnost. Aby ani ona nespadla do pukliny, vyrobili trojnožku, ke které dívku připevnili. Tato metoda věštění prý přetrvala do historického období.<sup>81</sup> Tato verze mýtu hovoří o extatickém způsobu věštění. Extatické vytržení je stav, který se obvykle posuzuje jako působení boha Dionýsa.

Třetí původ věštírny: Díky archeologickým vykopávkám víme, že v Kirrze stál oltář do r. 2000 př. Kr. Kirrha byla námořním přístavem města Krisy. Víme, že zde byly nápisy zasvěcené Apollónovi Delphiniovi. Říká se, že tento oltář postavili muži z krétského Knóssu, které sem přivedl Apollón v podobě delfína. Podle tohoto příběhu, který můžeme nalézt v Homérských hymnech na Pythijského Apollóna, založil Apollón věštírnu v místě zvaném Pythó, které později přejmenoval na Delfy.<sup>82</sup>

V Delfách i v Knóssu se našly mince, které zobrazují Apollóna v podobě delfína. Existuje teorie, že do Delf přijela kolonie z Knóssu a dovezla sem uctívání Apollóna Delfinia, který měl na Krétě svůj chrám. Archeolog Sir Arthur Evans prováděl v Knóssu výkopy a došel k závěru, že tradice uchovaná v Homérském hymnu na Apollóna se zakládá na historické skutečnosti. Potvrzuje krétský původ delfského kultu, jakož i existenci svatyně Apollóna Delfinia v Knóssu.“ Muži z Knóssu pak přivezli do Delf krétská mystéria a ustavili nový typ božského uctívání v Delfách. Na upomínku této události přejmenovali místní obyvatelé název věštírny z jména Pythó na Delfy. V delfském chrámu se našly dvojité sekery, což byl symbol božstva v Knóssu. Vykopávky z Knóssu tyto závěry potvrdily.<sup>83</sup>

### 4. 3 Původ názvu Delfy

Stejně jako je mnoho odlišných verzí původu delfské věštírny, je i mnoho verzí původu jména Delfy. Podle Pausánie získaly Delfy své jméno následovně: „Apollónovi se narodil z nymfy Kórykie syn Lykóros a po tomto muži bylo městu dáno jméno Lykóreia a jeskyni Kórycká zase po oné nymfě. Dále tu říkají i tuto zkazku: Lykórovu synu Hyamovi se

---

<sup>80</sup> MANAS, JOHN H. *Divination Ancient and Modern*. Pythagorean Society, New York, 1947 s. 84-85.

<sup>81</sup> *Ibid.* s. 85.

<sup>82</sup> *Ibid.* s. 87.

<sup>83</sup> *Ibid.* s. 95.

narodila dcera Kelainó, syn pak této Hyamovy Kelainy byl Delfos, po němž zůstalo město pojmenováno až do mých časů.“ Nicméně Pausánios v zápětí pokračuje. „Jiní opět tvrdí, že zdejšímu člověku Kastaliovi přišla na svět dcera Thyia, která první konala bohoslužbu na počest Dionýsa a první pořádala slavnosti. Ženy, jež se oddávají vášnivě oslavám Dionýsovým, byly prý později nazývány po této kněžce Thyijskými. Ty také považují Delfa za dítě Apollóna a Thyie.“<sup>84</sup> Podle Pausánia jméno Delfy předcházelo jménu Pýthó. Pýthó byl prý Delfův syn, který zde panoval a po sobě pojmenoval město. Zároveň i připojuje tradiční podání, že totiž „Pýthón zastřelený Apollónem zde zetlel, a proto osadu pojmenovali Pýthó. Tenkrátě totiž slovesu zetlíti říkali *pýthestai*.“<sup>85</sup>

Jiný výklad názvu Delf se opírá o řecké slovo „*adelfoi*“, které znamená „bratři“, neboť tu byl uctíván jak Apollón, tak jeho bratr Bakchus. Každému byl prý zasvěcen jeden z vrcholků Parnassu.<sup>86</sup> Tento výklad názvu Delfy více než jiné podporuje teorii, že Apollón a Dionýsos byli v Delfách již v dávných dobách rovnocennými partnery.

#### 4. 4 Převzetí věštírny Apollónem

Bohyně země Gé byla podsvětní bohyní, bohyní černoty a tmy.<sup>87</sup> Podle Aischyla bylo převzetí věštírny Apollónem z vlastnictví Bohyně matky Země Gé pokojné a bez boje. Euripides nám však předává jinou verzi, snad starší. V *Ifigenii z Tauru* hovoří o násilné bitvě, která proběhla mezi bohyní Země a Apollónem. Bohyně Země prý byla první věstkyní. Podle Euripida bohyně Země přičarovala spícím sny a noční vize, které jim odhalovaly minulost, přítomnost i budoucnost.<sup>88</sup> Apollón byl ztotožněn se sluncem, kdežto bohyni matce byla připisována tma a podsvětí.<sup>89</sup> Zeus tedy povolal svého syna, aby porazil bohyni Zemi a osvobodil tak lid od temnoty.

Verze toho, kdy a jakým způsobem převzal Apollón věštírnu, se tedy liší. Mýtus, který hovoří o tom, že Apollón získal věštírnu zabitím draka Pythóna, v sobě nese význam vypořádání se s archaickými chtonickými silami. Aby mohl Apollón získat v Delfách své výsadní postavení, musel staré síly nejprve překonat. Nicméně i když Apollón získal v Delfách výsadní postavení, chtonické síly neodstranil zcela. V rámci apollónského kultu

---

<sup>84</sup> PAUSÁNIAS. *Cesta po Řecku II*. Přel. HELENA BUSINECKÁ. Antická knihovna, Praha, 1974, s. 274.

<sup>85</sup> *Ibid.* s. 275.

<sup>86</sup> MANAS, JOHN H. *Divination Ancient and Modern*. Pythagorean Society, New York, 1947, s. 77.

<sup>87</sup> COSTE-MESSELIÈRE, PIERRE DE LA. *The Treasures of Delphi*. Éditions du Chêne, Paris, 1955, s. 6.

<sup>88</sup> FLACELIERE, ROBERT. *Greek Oracles*. Book Club Associates, London, 1976, s. 34-35.

<sup>89</sup> COSTE-MESSELIÈRE, PIERRE DE LA. *The Treasures of Delphi*. Éditions du Chêne, Paris, 1955, s. 6.

nadále přetrvává chtonický prvek. Svědčí o tom fakt, že byl Pythón poblíž Apollónovy jeskyně pohřben a dostávalo se mu i po smrti náležitých poct.<sup>90</sup> Nicméně než byl pohřben, nechal ho Apollón vysušit na slunci, tedy za pomoci boha Héliá.<sup>91</sup> Apollón je později pokládán za boha slunce a světla. Zdá se tedy, že vysušení draka Pythóna pod přímým sluncem symbolizuje, že nyní v Delfách bude mít převahu světlo a jas, tedy Apollón Foibos.

#### 4. 5 Apollón jako dítě

Apollón zakládá svou delfskou svatyni ještě jako dítě. Hned po té, co ho Létó porodila, vydal se na cesty až došel do Delf. To, že Apollón zakládá Delfy ještě jako dítě, není životopisný prvek. Jeho věk má zde symbolickou hodnotu a znamená prvotní oblast mytologie. Apollón se krétským námořníkům zjevuje jako delfín. „Jako je „delfín“ lůnem mezi rybami, jsou Delfy lůnem mezi místy. To je význam jeho jména. Pro Řeky byl delfín symbolem lůna a počátku věcí. Lůno bylo symbolem prapočátku věcí, nebytí, které přišlo před bytím, a života, jenž přišel potom, symbol původního stavu.“<sup>92</sup> Proto se zjevil Apollón v podobě delfína. Původ názvu Delfy tak Kyrénij odvozuje od delfína.

#### 4. 6 Ostrov Délos

V homérském mýtu na Apollóna se uvádí, jak Létó marně hledala místo, kde by mohla porodit svého synka. Pátrala dlouho, až dorazila k ostrovu Délos. Tento ostrov volně a nezakotveně plaval po moři. Teprve po tom, co zde Létó porodila Apollóna, se ostrov pevně ukotvil v moři. Mýtus symbolizuje přechod od neohraničitelnosti k tvaru a jasné formě. Zkušenost moře je totiž zakoušena jako zkušenost bezmezna. „Spolehlivá je země, nespolehlivé je moře“, „*piston gé, piston thalassa*“.<sup>93</sup> Ostrov tedy našel své meze a ohraničenost po té, co se na něm narodil Apollón. Tento mýtus symbolicky vyjadřuje, že s Apollónem přicházejí na svět tvary, ucelenost a vymezenost. Snad třeba ještě dodat, jak ostrov nahlíží Ch. Norberg-Schultz: „Ostrov je místem par excellence, vyhlížejícím jako

---

<sup>90</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 168.

<sup>91</sup> *Homérské hymny, Válka Myší a žab*. Přel. OTOKAR SMRČKA. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959 s. 52.

<sup>92</sup> KERÉNIY, KARL, JUNG, CARL GUSTAV. *Věda o mytologii*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno, 1997, s. 66.

<sup>93</sup> Výrok Pittaka, jednoho ze sedmi mudrců: KRATOCHVÍL, ZDĚNĚK, BOUZEK, JAN *Od mýtu k logu*, Hermann & synové, Praha, 1998, s. 114.

izolovaná, jasně definovaná figura. Z existenciálního hlediska nás ostrov přivádí zpět k počátkům; vystupuje z živlu, z něhož původně vše vzniklo.“<sup>94</sup>

#### 4. 7 Apollón a Dafné

Apollón se ještě jako chlapec zamiluje do Dafné, jedné z horských Nymf. Tu podle tradice stanovila Bohyně matka Země za svou první vykladačku.<sup>95</sup> Dafné však Apollónovu lásku neopětovala a utíkala před ním. Aby ji Apollón nedostihl, proměnila se ve vavřín. Zabití hada Pythóna a proměnění Dafné ve vavřín – tyto skutky jsou si navzájem stínem. V Pythónovi lze možno rozeznat Dafné. „Neboť sotva se mýtu chopíme, rozevře se do vějíře o mnoha žebrech. V mýtu je originálem varianta.“<sup>96</sup>

Jestliže je v mýtu originálem varianta, pak Dionýsova pluralita a mnohost odkazuje k právě mýtům, zatímco Apollón odkazuje k jednotě a jasně vymezené formě. Apollón tudíž symbolizuje přechod od rozvrstvenosti mýtu k Jednotě. Tato apollónská jednota je jednotou souvislostí. „Každý skutek se odehrál tak nebo onak, anebo jinak. V každém z rozličných příběhů se odrážejí ostatní, všechny se dotýkají jako cípy téže látky.“<sup>97</sup> Touto látkou je mytologický tvar jako takový.

#### 4. 8 Půchod Dionýsa do Delf

Nemáme jediný doklad, který by dokládal Dionýsův půchod do Delf. Na vázách ze 6. stol. spolu Apollón a Dionýsos prokazatelně úzce souvisí. V helénské době je jejich partnerství již věc zřejmá. Plútarchos mluví o tom, že jen moudří vědí, že když uctívají boha, tak uctívají i Apollóna i Dionýsa, zatímco většina si myslí, že uctívají pouze Apollóna.<sup>98</sup> Pausánias hovoří o štítu delfského chrámu, kde jsou zobrazeni oba.<sup>99</sup>

V nejvnitřnější části svatyně vedle sebe stála Apollónova zlatá socha a zároveň Dionýsův hrob. Je zajímavé, že přijetí bouřlivého Dionýsa pod ochranu Apollóna nezanechalo

---

<sup>94</sup> NORBERG-SCHULTZ, CHRISTIAN. *Genius Loci: k fenomenologii architektury*. Praha, Odeon, 1994, s. 39.

<sup>95</sup> „Původně náležela prý věštírna bohyni Země (Gé), která také ustanovila při ní vykladačku Dafnidu, jednu z horských nymf“ ( PAUSÁNIAS. *Cesta po Řecku II*. Přel. HELENA BUSINECKÁ. Antická knihovna, Praha, 1974, s. 271).

<sup>96</sup> CALASSO, ROBERTO. *Svatba Kadma s Harmonií*. Přel. ALENA HARTMANOVÁ. Mladá Fronta, Praha, 2000, s. 103.

<sup>97</sup> Ibid. s. 103.

<sup>98</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 41.

<sup>99</sup> Ibid., s. 171.

stopy v řecké literatuře. Na druhé straně jsou doklady, které hovoří o Dionýsově dávném příslušenství k Delfám. Pindaros hovoří o tom, že jako první vydával věštby Dionýsos.<sup>100</sup>

Plútarchos hovoří o tom, že Dionýsos má v Delfách stejný podíl jako Apollón. Všeobecně se předpokládá, že Dionýsos přišel do Řecka až poměrně pozdě, odkudsi z Thrákie. Homér už o Dionýsovi ví. O definitivní přijetí Dionýsova kultu se zasloužila právě delfská věštitelna. Dochovalo se totiž mnoho věštek, které přikazují Dionýsovo uctívání přijmout, a tím je oficiálně kodifikují.<sup>101</sup>

Euripides a Aischylos hovoří o tom, že zde byl před příchodem Apollóna Dionýsos již přítomen.<sup>102</sup> Apollón a Dionýsos byla zřejmě původně dvě božstva, která v Delfách působila zároveň a k jejich převratnému spojení došlo až později. Nicméně tu před Apollónem s určitostí přebývala i jiná božstva. Delfy vždy byly místem chtonickým a divokým, a proto vždy nějak ve své podstatě souvisely s dionýstvem.

Nicméně dávnou spojitost Dionýsa a Delf lze nalézt v příběhu o roztrhání Dionýsa Zagrea. Dionýsos Zagreus je synem Dia a Persefony. Dionýsa Zagrea žárliví titáni zabijí a uvaří v bronzovém kotli. Na příkaz Dia jeho ostatky uloží Apollón v Delfách k nohám trojnožky.<sup>103</sup> Mýtus o Dionýsovi Zagreovi patří k těm starším. Lze proto usuzovat na dávné příslušenství Dionýsa k Delfám.

Ve 4. století byl už Dionýsos v Delfách prokazatelně uctíván. Archeologové objevili na Svaté cestě vedoucí k Apollónovu chrámu pohřební stélu z r. 340/339. Na této stéle je vyryta oslavná píseň, která naléhá na Dionýsa, „aby se objevil ve svatém období jara“. Stéla potvrzuje dávnou tradici, že se totiž Apollón v zimě a na jaře zdržoval ve vzdálených krajích a v době jeho nepřítomnosti v Delfách vládl Dionýsos. Tento náhrobní nápis obsahuje důležité poznatky o Dionýsově uctívání v Delfách. Říká nám, že se zde během svátku Theoxenia konaly soutěže v dithyrambech a že se zde vztyčila během svátků socha Bakcha „ve voze taženém zlatými lvy.“<sup>104</sup>

Dionýsův kult vnesl do řeckého duchovního života nový prvek, a proto se šířil s takovým zanícením a rychlostí. Druhé rozšíření Dionýsova kultu spadá do 9. – 8. stol., což je doba kmenových posunů a společenských proměn. R. Hošek tvrdí, že v počáteční fázi šíření jeho kultu vystupovaly jeho orgiastické rysy nejsilněji, neboť své stoupence

---

<sup>100</sup> Ibid., s. 172.

<sup>101</sup> Ibid., s. 169.

<sup>102</sup> Ibid., s. 172-173.

<sup>103</sup> HOŠEK, RADOSLAV. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha, 2004, s. 149.

<sup>104</sup> LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 138.

podněcovaly k vymanění se ze životní skutečnosti. Jakmile se kult usadil na některém místě, ztrácel záhy svůj počáteční impuls. Zejména tomu napomáhalo, že se stával součástí dosavadních struktur, tj. byl přijat mezi tradiční bohy. Je tedy možné, že byl dionýský prvek v Delfách přítomen již před Apollónem, nejpozději zároveň s ním. Počáteční síla spojená s příchodem Dionýsa postupně ochabovala a byla zatlačena Apollónem a jeho důrazem na formu, tvar a uměřenost.<sup>105</sup> Nicméně Delfy nikdy neopustila ona divoká božská síla, která se obvykle pojí k Dionýsovi. To si delfští kněží uvědomovali, proto raději Dionýsa přikázali veřejně uctívat a tak ho oficiálně kodifikovali.

V pozdější době považovali stoupenci orfismu za „prvního Dionýsa“ boha Zagrea, Velkého lovce, jehož jméno se téměř s jistotou překrývá s mykénským tvarem „*Sa-ke-re-u*“. Právě s tímto „Velkým lovcem“ byl spojován Diův kult existující v okolí Knóssu. Je tedy pravděpodobné, že Dionýsos Zagreus nějak souvisí s mystérii, které byly do Delf dovezeny z Kréty. Z toho je patrné, že dionýský aspekt sahá do hluboké historie Delf. Z násilné smrti Zagrea roztrhaného Titány se vyvozuje, že je jedním z daimonů vegetace, protože tento násilný druh smrti je typický pro vegetativní božstva.<sup>106</sup>

#### 4. 9 Homérský hymnus na Dionýsa

V homérských hymnech na Dionýsa se uvádí, že se Dionýsos objevil „při břehu moře, na skalnatém mysu výběžku“.<sup>107</sup> Místo jeho narození odkazuje k tomu, jaký má nový bůh být. Má být mostem mezi bezmezností a tokem neustálých proměn, neboť moře nemá tvar a neustále se mění a ohraničeností, tedy jistou, kterou poskytuje pevnina.

Když námořníci spatřili Dionýsa, domnívali se, že to je jakýsi král, chtěli ho spoutat a požadovat za něj výkupné. Spoutat se jim ho nepodařilo, neboť spoutaný bůh, je bůh poražený. A Dionýsos se pokořit nenechal. Mýtus by mohl vypovídat o tom, že není možné zcela spoutat a pokořit to dionýské v nás. Jsou to ty síly, o kterých se domníváme, že jsou nám známé, nicméně v okamžiku, kdy se domníváme, že tyto síly máme zcela pod kontrolu, se nás nečekaně zmocní, podobně, jako se Dionýsos zmocnil námořníků.

Mýtus vypráví o tom, jak se poté Dionýsos proměňuje ve lva a následně v medvěda. Dionýsos je totiž to, co se mění, je nestálostí a pluralitou, je mnohým. V závěru mýtu

---

<sup>105</sup> HOŠEK, RADOSLAV. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha, 2004, s. 67.

<sup>106</sup> *Ibid.*, s. 69.

<sup>107</sup> *Homérské hymny, Válka Myší a žab*. Přel. OTOKAR SMRČKA. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959 s. 91.



proměňuje Dionýsos námořníky v delfiny. Znamená to tedy, že bez Dionýsa, který odkazuje k mýtickému bezmeznu, by proměna nás samých, nebyla možná.

#### **4. 1. 1 Shrnutí**

Původní delfská božstva byla chtonické povahy. Nejčastěji se hovoří o Velké matce Zemi Gé. Právě chtonické síly jsou tím co je později spojováno s Dionýsem. Nicméně jednoznačnou mýtickou převahu má v Delfách Apollón. Symbolizuje zde přechod od neohrazených divokých sil k jasné formě. Zároveň se však ukazuje, že souběžně s Apollónem zde nadále přetrvávaly chtonické síly.

Mýtus, který hovoří o dávném spojení Dionýsa k Delfám, je mýtus o Dionýsu Zagreovi. Kořeny tohoto mýtu je možné hledat na Krétě. Díky archeologickým poznatkům Sira A. Evanse víme, že původ delfského kultu je skutečně možné vystopovat právě na Krétě. Apollónovo příslušenství k Delfám je možné odhalit již od 8. stol., nicméně se zdá, že i síly, které se obvykle pojí k Dionýsovi, měly v Delfách od počátku silné zastoupení.

## **5. Apollón a Dionýsos podle Plútarcha z Chairónie**

### **5. 1 „O delfském E“**

Na následujících několika stránkách se budu zejména věnovat rozboru Plútarchova spisu „O delfském E“. Východiskem následujícího rozboru mi byl jak samotný Plútarchův spis „O delfském E“, tak studie od Radka Chlupa přiložená k tomuto spisu.<sup>108</sup>

Filosofickou reflexi sloučení apollónského a dionýského prvku do celku smysluplné lidské existence, jakožto vynoření lidské individuality, uskutečnil Plútarchos z Chairónie. (zhruba 45-125 nl.). Po většinu života byl vrchním knězem Apollónova chrámu v Delfách, kde došlo k sloučení oněch domněle protichůdných aspektů lidství.

Základním spisem, v kterém Plútarchos pojednává o sloučení těchto aspektů do jednoho celku, je spis „O delfském E“. Zde je pramenem stará tradice, dle které se kdysi sešlo v Delfách sedm mudrců, aby tu Apollónovi zasvětili pilíře své moudrosti v podobě výroků.

---

<sup>108</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997.

Ve skutečnosti zde byly nápisy vyryty v 6. století a teprve později byly připsány sedmi mudrcům. Tato tradice se nám dochovala díky Protagorovi. Kromě notoricky známých výroků „Poznej sám sebe“ a „Ničeho příliš“ zde bylo vyryto i mnoha dalších nápisů, mezi nimi i písmenko „E“.<sup>109</sup> O čem toto „E“ vypovídá je předmětem diskuze uvedené ve spise.

Formálně je spis postaven na rozboru možností významů písmene „E“. V řečtině se písmeny označovaly zároveň i číslice a v tomto případě znamená písmeno „E“ číslici pět. Další výklad písmena „E“ se opírá o starořecký název písmene „E“, který zněl „ei“. Toto slovo pak nese významy dva: buď jako druhá osoba singuláru od slovesa „*einai*“ (být), tedy ve významu „*Jsi*“<sup>110</sup>, nebo nese význam částic *jestli*, *jestliže*, *kéž*. Písmeno „E“ by pak v takovém případě odkazovalo k hypotetickému sylogismu. Nicméně protiklad a souznění apollónského a dionýského ukáže Plútarchos na výkladu pouze prvních dvou významů, tedy „E“ znamenající číslici pět a „E“ jakožto nesoucí význam ve tvaru „*jsi*“.<sup>111</sup>

Ve spise vystupuje Plútarchos sám jako zastávce výkladu delfského „E“ jako číslice pět. Oponuje mu Ammónios se svým výkladem „E“ jakožto „*jsi*“. Již v samé protikladnosti jejich řeči můžeme nahlédnout rozdílnost uchopení apollónského a dionýského modu zkušenosti. Plútarchos zde vystupuje jako nerozvážný ukvapený mladík, z jehož řeči je patrné, že není schopen držet se linie výkladu. Neustále utíká od tématu a jeho řeč zní poněkud nerozvážně. Jakoby byl uvnitř tématu a nebyl schopen nahlédnout svoji myšlenku z odstupu. Na samém počátku rozmluvy Plútarchos prohlašuje, že přistupuje k matematickému výkladu písmene „E“, „neboť se kdysi matematikou „vášnivě“ zabýval“. Postoj k látce, jaký zde Plútarchos zaujímá, představuje samotné dionýské uchopování, pro které je právě vášnivě jednání typické. Dionýsos je bohem prožívání a nadšení (*enthusiosmos*), je bohem, který neumí své jednání prožívat, neboť Dionýsos sám je nerefektovaným prožíváním. Všechny tyto dionýské atributy jako vášeň, přímé zakoušení a prožitek, vystihuje řecké slovo *pathos*. Dionýsos sám je tedy *pathos*. Jak už bylo řečeno výše, dionýský kult byl v celém Řecku jediný, v jehož rámci se účastníci se svým bohem zcela ztotožnili. Během obřadů účastníci postupně ztráceli svoji identitu, aby se naplnili bohem. V dionýských mystériích zasvěcenci sami sebe nazývali bohem – bakchem. Řeč mladého Plútarcha nese všechny dionýské

---

<sup>109</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, s. 109-115.

<sup>110</sup> Jedná se o odpověď na Apollónův příkaz „poznej sám sebe.“ To, co „*jest*“, je nezničitelné a čas tomu nepřivodí žádnou změnu. Skutečně „*jest*“ je tedy jen Apollón jakožto věčný a jsoucí. Člověk, který pozná sám sebe, pochopí, že není věčný a tudíž není bohem. Pochopí, že je smrtelný a že se na něj vztahuje čas. Na Apollóna se čas nevztahuje, neboť je věčný, a proto pouze Apollón skutečně „*jest*“. (PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 55).

<sup>111</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 17.

atributy.<sup>112</sup> Zdeněk Kratochvíl tvrdí, že právě ono ztotožnění se s bohem otevírá možnost individuality. V rámci dionýských slavností totiž účastníci nosili masky. Masky byly tím, co je zbavovalo jejich identity, neboť právě prostřednictvím masky se člověk identifikuje s bohem. Možnost sejmutí masky pak otevírá možnost individuality.<sup>113</sup>

Ammóniův projev ztělesňuje naproti tomu apollónský modus existence. Jeho proslov začíná reakcí na Plútarchovu řeč. Upozorní ho, že celý jeho proslov postrádá nosný základ, „že totiž při svém blahoslavení čísla pět zapomněl na to, že pravým posvátným číslem Apollóna je sedm.“<sup>114</sup> Proč by tedy mudrci zasvětili Apollónovi číslo pět, když s ním má Apollón málo co společného? Ammóniova řeč nepostrádá uměřenost a odstup od své látky. Jeho řeč je jakékoliv vášně a entusiasmu daleka. Je to právě Apollón, kdo je bohem odměřenosti a distance. Ne náhodou je jeho symbolem luk. Luk je totiž zbraň, která působí na dálku, tedy z odstupu. Apollón je bohem rozumové reflexe, zároveň však probouzí vědomí omezenosti rozumové reflexe. Pojmy myšlení, ačkoliv jsou schopny dávat věcem jas a tvar, jsou svým způsobem omezené, neboť vždy předkládají pouze jedno hledisko, jsou vymezením z celku. V Apollónovi se pak slučují protiklady jasnosti a dvojznačnosti, jak můžeme vypořádat z jeho nejednoznačných věštb.<sup>115</sup>

Napětí mezi apollónským a dionýským způsobem výkladu delfského „E“ není patrné pouze z tónů promluv Plútarcha a Ammónia, ale vyvstává, a to mnohem zřetelněji, ze samotných jejich výkladů. Plútarchos přednáší svoji promluvu o čísle pět v tom smyslu, že toto číslo odpovídá Fysis. Fysis se neustále proměňuje, v cyklech uskutečňuje podoby a tvary, aby se v jejich dovršení vrátila zpět na svůj počátek. Způsobem, jakým Plútarchos vysvětluje význam pětky, vlastně předkládá pojetí celé skutečnosti. Tu chápe jako věčně se proměňujícího boha, který se střídavě rozvíjí a nakonec sám v sobě završuje, přičemž proměňující se aspekt nelze chápat pouze z hlediska časovosti, ale zahrnuje v sobě i dvě souřadné tendence Kosmu, které jsou v neustálém vzájemném napětí. Možná, že bychom očekávali, že takto vypovídá Plútarchos o pojetí skutečnosti z hlediska dionýského. Jeho pravý bůh však obnáší něco mnohem více. Dionýsa a Apollóna totiž chápe jako dva aspekty jednoho božství.<sup>116</sup> Plútarchos však neustále zohledňuje spíše dionýský prvek, totiž jeho potřebu proměn a střídání jednoty s mnohostí. Apollóna chápe jako jeden moment dionýského cyklu. Klíčovým momentem v jeho pojetí boha je motiv roztrhání, rozpad celku do

---

<sup>112</sup> Ibid., s. 97-98.

<sup>113</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Řeč umění a archaické filosofie*. Hermann & synové, Praha, 1995, str. 132.

<sup>114</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 98.

<sup>115</sup> Ibid., s. 98-101.

<sup>116</sup> Ibid., s. 103.

jednotlivin. V mytologii této povaze boha odpovídá příběh o „Dionýsu Zagreovi“, kterého titáni roztrhali, nicméně části jeho těla byly posbírány a Dionýsos se podruhé narodil. Verze mýtu se pochopitelně různí. Podle byzantského učenice Tzetze byly dokonce Dionýsovy údy svěřeny Apollónovi po té, co se považily v delfském bronzovém kotlíku. Apollón pak údy svého bratra uložil k nohám trojnožky. Tuto verzi potvrzuje historik Filochoros, jenž tvrdí, že „v Delfách je vidět Dionýsova hrobka u zlatého Apollóna“<sup>117</sup>. Od Pausánia zase víme, že Apollónova socha se nacházela v nejnižší části svatyně, kde stála i trojnožka.<sup>118</sup> Celek veškerenstva pak spočívá v tom, že je dělen a zároveň zpět přiváděn v soulad. Roztrhání Dionýsa Zagrea je mytologickým obrazem dělení veškerenstva. Dionýsos je tedy bohem, který je zodpovědný za dělení celků do částí. Ten, kdo tyto celky dává v opětovný soulad je Apollón.<sup>119</sup>

Podle Plútarcha představuje Dionýsos možnost pro spojení tělesného a božského. To umožňuje již samotný původ Dionýsa. Je synem nesmrtelného Dia a smrtelné Semelé. Dionýsos je božským, ale ve svém roztrhání na části je sestupem k tělesnému, nebo-li k pozemskému a tělesnému takto tedy dovoluje nazírat božské.

Dionýsos je u Plútarcha pojmově zachycen jakožto Bytí. Nejedná se však o Bytí v jeho dovršujícím aspektu apollónského sjednocení, ale ve svém neustálém tvoření. Bez roztrhání by nemohlo dojít k projevení Bytí v tělesném. Předpokladem pro to, aby mohl být Dionýsos opět zrozen, je jeho roztrhání. Teprve poté může následovat apollónské dovršení v jednom.

Klíčovým bodem v dionýském je vynoření individuality. Taková nově vynořená individualita je ztrátou nesmrtelnosti, obratem k pozemskému, ale zároveň umožňuje cosi, co by v rámci prapůvodní celistvosti nebylo možné. Jak již bylo řečeno, Dionýsos je bůh změny, nestálosti a proměn. Takové roztržení stálosti Bytí nemusí být nahlíženo záporně. Právě naopak. V přeměně se totiž otevírá možnost, abychom ji vědomě přijali.<sup>120</sup> Stejným způsobem pohlíží na dionýskou proměnu i Zdeněk Kratochvíl. Účastníci dionýských slavností nosili masky. V možnosti sejmutí masky se naskýtala možnost opětovného, tentokrát vědomého přijetí sebe sama.<sup>121</sup> Dionýské pathos tudíž při správném, tedy apollónském, uchopení dává příležitost ke znovuzrození.

---

<sup>117</sup> Ibid., s. 108.

<sup>118</sup> PAUSÁNIAS. *Cesta po Řecku II*. Přel. HELENA BUSINECKÁ. Antická knihovna, Praha, 1974, s. 316.

<sup>119</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 108.

<sup>120</sup> Ibid., s. 110-113.

<sup>121</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Řeč umění a archaické filosofie*. Hermann & synové, Praha, 1995, s. 132.

Vynoření individuality, tzn. vznik Člověka, je tedy určitým „vytržením“ z prapůvodní jednoty, kterou můžeme chápat jako roztrhání a rozkouskování. Zároveň však v člověku může dojít ke spojení pozemského a božského, tedy k nové proměně – ve spojení v Jedno.

K dionýskému třeba ještě dodat, co bylo tím, co ztělesňovali Titáni, kteří rozkouskovali Dionýsa? Stejně jako drak Pythón, představují Titáni chthonický protipól božstev Apollóna a Dionýsa. Tyto síly jsou z jistého pohledu temným stínem obou božstev. Dionýsovo rozkouskování je nedělitelnou součástí jeho samého, jeho rozkouskování je nutné pro jeho úplnost.<sup>122</sup>

Apollónské hledisko je v Plútarchově spisu, jak už bylo řečeno, představeno Ammóniovou řečí. Ammónios tu představuje Bytí jakožto věčnou a neměnnou Jednotu. Ve srovnání s ní je náš pozemský svět nepřetržitý tok vznikání a zanikání, který je charakteristický svou neustálou změnou a který si nikdy nepodržuje svoji identitu. Takto je tedy ve spise rozvrženo napětí protikladů, které je reprezentováno jako protiklad Bytí a Fysis. Apollón již svým jménem představuje Jednotu. Jakožto „A-pollón“ je ten, který popírá mnohost. Apollónská jednota tu stojí v protikladu k dionýské neustálé proměně Fysis. Dionýsos je bohem, který má mnoho tváří. Představuje přirozenost, pro kterou je typická změna a nestálost. Apollón je Jedním, tedy identitou.<sup>123</sup>

V čem ale spočívá identita člověka? Člověk již má apriorně nějaký pocit identity. Tento pocit však většinou spočívá v tom, že se člověk nevědomě ztotožní s nějakou ze svých mnoha podob a tu pak považuje za svou „identitu“. Ty podoby, které se člověku na sobě samém nelíbí, ty popře, nebo je promítne do ostatních. Identita však není nic samozřejmého. Je to apollónský úkol. Apollónovým nárokem je objev vlastní identity, která směřuje k věčnosti. Jde o život ve věčné Přítomnosti, jde o to být v každém okamžiku tím, čím jsme. Nalezení identity není možné uskutečnit cestou odmítnutí rozmanitosti všech našich podob, naopak přijetím a sjednocením všech podob do jednoho celku. Identita je apollónským sjednocením všech dionýských stavů a prožitků.<sup>124</sup>

Apollón představuje počátek všeho, je stálostí Bytí, která má odstup od všeho smrtelného a měnícího se. Nicméně v Apollónovi je zároveň obsažen i aspekt dovršení. Apollónské završení se neděje nikde jinde než v Jevovém. Jeho epiteta jako *Délios*<sup>125</sup>, *Foibos*<sup>126</sup> a *Fanáios*<sup>127</sup> poukazují k tomuto jeho aspektu. Že je totiž bohem světla Bytí, ale

---

<sup>122</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s.114.

<sup>123</sup> Ibid., s. 116.

<sup>124</sup> Ibid., s 123-124.

<sup>125</sup> Tj. „zřetelný“ (Ibid., s. 125).

<sup>126</sup> Tj. „zářící“ (Ibid.,s. 125).

i bohem veškeré zjevnosti. Jako každý líc potřebuje rub, aby měl nějaký smysl, tak duchovno potřebuje zjevné. Skrze zrození ve zjevném dává příležitost duchovnosti nalézt své dovršení.

Zrození není zrozením z ničeho. Je ukázáním toho, co do té doby, než se zrodilo, bylo, ale bylo nezjevně, tedy nedostatečně. Podle Plútarcha je Bytí v nezjevném stav, který se podobá dionýskému roztroušení. Apollónské je pak to, „když se člověk setká se sebou samým a zazáří ve zjevném.“<sup>128</sup> Jakékoliv stvoření je dionýským roztríštěním Jednoty. Stvoření je sice úpadkem, ale má možnost opětného sjednocení. Tato událost odpovídá povstání Člověka, vynoření lidského vědomí z hlubin nevědomí.<sup>129</sup> Lidské vědomí je tím božským v nás, ale zároveň v něm stvoření manifestuje svoji vzpouru vůči božské Jednotě. Apollónský paradox je paradoxem vědomí, že totiž původní Jednota, která je počátkem všech věcí, může nalézt své dovršení jedině skrze částečné, tj. skrze jedinečné lidské vědomí jednotlivce.<sup>130</sup>

Toto však není jediný apollónský paradox. Apollón je sice tradičně bohem odstupu, který vykazuje člověka do jeho mezí, ale je také bohem sblížení, neboť člověka skrze výzvu „Poznej sám sebe!“ nabádá k přijetí své smrtelnosti, ale zároveň ho ponouká k uskutečnění svého vnitřního božství. Na jedné straně tedy člověku připomíná jeho malost, na straně druhé mu pomáhá učinit se velkým skrze péči o sebe sama, tedy skrze péči o vnitřní božství.

Tato druhá tendence se v Apollónově kultu objevuje kolem 6. stol. Apollón je bohem smířených protikladů. Jak jsme viděli, jeho atributy jsou luk a lyra. První z nich je symbolem jeho odměřenosti, druhý je symbolem jeho schopnosti uvádět v soulad lidské a božské.<sup>131</sup>

Můžeme tedy snad jednoznačně shrnout, čemu Apollón a Dionýsos na pojmové rovině odpovídají? Bohové jsou příliš celiství, než abychom je mohli pojmově uchopit. Každé jejich uchopení způsobí výsek jedné části z celku. Jakékoliv pojmové uchopení pouze nabídne jedno z mnoha možných hledisek. Plútarchos si je toho vědom, proto se zdržuje jakékoliv jednoznačnosti. Nabízí více částečných hledisek, které se vzájemně doplňují.

Ačkoliv si Plútarchův i Ammóniův proslov na stěžejních místech odporují, nelze ani jeden z nich považovat za špatný. Zároveň nelze tvrdit, že by jeden z nich byl lepší. Pro Plútarcha bylo vědomé směřování k nejednoznačnosti a předkládání plurality výkladů součástí apollónského kultu, projevem k delfské výzvě „ničeho příliš“.<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Tj. „zjevující“ (Ibid., s.125).

<sup>128</sup> Ibid., s. 131.

<sup>129</sup> Vynoření vědomí z oblasti nevědomí je blízké mýtu o narození Apollóna (*Homérské hymny, Válka Mýší a žab*. Přel. OTOKAR SMRČKA. Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959 s. 41).

<sup>130</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 134.

<sup>131</sup> Ibid., s. 137-141.

<sup>132</sup> Ibid., s. 26.

To, o co Plútarchovi jde především, je ukázat, že v lidském životě jde zejména o kultivaci duše v tom smyslu, aby se v nás probudilo to božské. Klíčovým motivem v tomto procesu je přeměna, změna, kterou lze chápat jako opak toho, co se ukazuje jako stálé a neměnné. Podle Plútarcha je v každém z nás potenciálně obsažen božský aspekt. Nazývá ho tím daimónským v nás. Daimónské je jakýsi mezistupeň mezi lidským a božským, jedině skrze nějž je možné docílit božského.<sup>133</sup>

Jak je možné docílit božského v nás skrze daimónské? Jak již bylo řečeno výše, děje se tak skrze proměnu, která je možná cestou očisty, katarze. Myšlenka očisty je jednou z hlavních rysů Apollónského kultu. Je třeba, aby si člověk uvědomil, že vše, co ve svém tělesném životě prožívá, není pouze možné, ale je nutné třídít, kultivovat a pozvednout tyto prožitky do duchovní roviny.<sup>134</sup>

Apollón je bohem, který nás vyzývá, abychom si uvědomili svoji smrtelnost, a tak pochopili, že náš život nese omezení, které není možné popřít. Na druhou stranu je však bohem, který v nás umí probouzet božské, které v nás třímá ve stavu daimónském. Prvním krokem ke kultivaci duše je tedy uvědomění si své omezenosti. Když již duše přijala svoji smrtelnost, pak se zklidní a konečně je schopna vidět, že je řízena prostřednictvím symbolů a prostřednictvím slova. Je důležité, že Plútarchos považuje symboly za odpovídající mýtu a náboženskému rituálu. Prostřednictvím mýtů, které jsou lidem vystavovány na pohled během náboženským rituálů, se spojuje každodenní lidský život s věčným a dokonalým božstvím.

Božské nás tedy prostřednictvím daimónů vyzývá k proměně. Podle Plútarcha totiž to božské a dokonalé kdysi bývalo pouze daimónském a tvrdě si muselo své božství vydobýt. Božské nám je tedy příkladem, který máme následovat. Bohové, o nichž nám vypráví mýtus, jsou zároveň bohy epického polyteismu, daimóny, ale zároveň i bohy filosofie, totiž bohy věčnými a dokonalými, kteří již završili svoji proměnu. Proměnu těchto bohů v bohy filosofie, popisuje Plútarchos jako přijetí místa v řádu. To, co nám mýty chtějí sdělit, je pouze a jenom příběh o tom, jak dospět od nesouladnosti k řádu podle vzoru bohů. Jde tedy především o toto překročení, od daimónského k božskému, tedy jak bychom řekli dnes, jde o „přechod od mýtu k logu.“<sup>135</sup>

Ono překročení se podle Plútarcha děje v mystériích, v jejichž rámci jde především o povzbuzování smrtelníků, aby usilovali o dovršení v božském. Mystéria jsou výzvou k smrtelníkům, aby si uvědomili, že v rovinně každodennosti prožívají v nejrůznějších

---

<sup>133</sup> Ibid., s. 73.

<sup>134</sup> Ibid., s. 75.

<sup>135</sup> Ibid., s. 78.

obměnách podobné zápasy jako mýtičtí daimóni a že je tedy podle vzoru bohů možné božského docílit.

Jak mýty, katarze i mystéria jsou však schopny k onomu překročení pouze poukazovat. Oné kýžené proměny je možné dosáhnout pouze vědomým přijetím božského v nás a integrováním ho do osobnosti. Konečná fáze procesu přechodu od pozemského, přes daimónské k božskému, je tedy úkolem jednotlivce, individua.

Plútarchos tedy neukazuje, že přechod od mýtu k logu se udál tak, že by filosofie v určitém historickém momentě nahradila mýtus a žila pak svoji cestou netřeba mýtu. Naopak nám ukazuje, že mýty mají každodenní platnost v naší každodenní zkušenosti. Jsou pravzory toho co s předfilosofickou zkušeností neustále prožíváme. Zkušenost mýtického je naopak pro filosofii, kterou Plútarchos chápe jako péči o duši, nezbytná, neboť je to právě ona, která vybízí k vědomému uchopení.<sup>136</sup>

Tedy bez mýtů by oné transformace nebylo možné. Náboženské symboly jsou nám vodítkem. Musíme se je naučit správně číst, třídít a nakonec integrovat. V onom osamoceném delfském písmeně „E“ se ukrývá cesta proměny. V písmenu „E“ se totiž zrcadlí apollónské božství, jehož je toto „E“ symbolem. „Apollónské symboly jsou úplné a celistvé, proto je obtížné, pochopit je pomocí logu. Jsou čímsi, co naše myšlení překračuje, co představuje jeho hranice. Náboženské symboly jsou tedy tím, co teprve umožňuje myšlení.“<sup>137</sup>

Avšak Plútarchos v zápětí dodává, že nemusí jít pouze o náboženské symboly, ale jedná se stejně tak o symboly každodenní zkušenosti. Symbolon souvisí se slovem „*symbolein*“, což znamená svádět dohromady. Symbola jsou pak takové události, v nichž se zvláštním způsobem scházejí významy, které poukazují k nějakému hlubšímu společnému smyslu, jenž však není bezprostředně uchopitelný. Symbol je symbolem poukazujícím k něčemu. Symbol je navozením určitého typu vztahů, je poukazem, který vybízí.<sup>138</sup>

Na tomto místě bychom si měli připomenout Hérakleitův zlomek B 93:

*Vládce, jehož věštírna je v Delfách, ani nemluví, ani neskrývá, nýbrž dává znamení.*<sup>139</sup>

Výrazem „Vládce“ je ve zlomku označen Apollón. Jedná se o jednu z jeho titulací. Zlomek hovoří o tom, jakých způsobem Apollón v Delfách vládne. Jeho vláda nespočívá

---

<sup>136</sup> Ibid., s. 81-84.

<sup>137</sup> Ibid., s. 84.

<sup>138</sup> Ibid., s. 86.

<sup>139</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Délský potápěč K Hérakleitově řeči*. Hermann & synové, Praha, 2006, s. 232.



v jednoznačném podávání nějakých informací, nicméně nelze tvrdit, že by něco zatajoval. Vládne tak, že dává znamení. Výraz lze zároveň chápat jako „naznačuje“, nebo dokonce i „dává pokyn.“

Cokoliv prožíváme, jakákoliv věc nebo děj ve světě je možno pochopit jako znak. Nicméně není to tak, že by každý uměl znaky číst. Podstatou znaků je, že se ukazují, nelze tedy tvrdit, že jsou skryté. Jestliže se znakům nerozumí, pak to není záležitostí jejich skrytosti, nýbrž problém spočívá v rozpoznatelnosti znaků jakožto znaků a v uchopení znaků ve správném kontextu.

Ve schopnosti vnímat kontexty se ukrývá pochopení, že vše je nakonec Jedno. Pouze ten, kdo „má znalosti mnohých věcí“ dokáže správně mezi znaky rozlišovat a správně je třídit. Apollónův způsob vlády je pak takový, že nabízí kontexty a poukazuje na souvislosti. Apollón nevládne nutností nebo náhodou, ale ukazováním samotným, poskytováním významů. Apollón uvádí jednotlivosti do kontextu a tak odkazuje na souvislost všeho se vším, na Jednotu.<sup>140</sup>

Plútarchův život pak představuje naplnění jeho vlastní filosofie tak, jak ji chápe – jako „péči o duši“. Není náhodou, že byl zhruba od r. 96 do konce svého života vrchním knězem Apollónova chrámu v Delfách. Ve svých „Pythijských pojednáních“ víceméně reflektoval situaci, kde které podle něj došlo právě v Delfách, totiž že právě zde došlo ke sloučení dionýského a apollónského principu.<sup>141</sup>

V archaické době byl člověk ovládán nevědomými kolektivními silami. Postupně však řecký člověk začal kultivovat svoje pojetí skutečnosti, a zároveň s tím se začal měnit charakter starých epických božstev polyteismu. Dionýsos a Apollón začali postupně představovat dva protichůdné aspekty lidské bytosti, které byly neustále vůči sobě ve vzájemném napětí.<sup>142</sup> Toto napětí dalo podle Plútarcha povstat člověku jako jedinečné lidské individuální bytosti.

Podle R. Chlupa byla pýthie v delfské věštírně spodobněním spojení těchto dvou bohů. V době Homérově byla již delfská věštírna známá v celém Řecku. Nicméně Homér o pýthii ještě nehovoří. Dokonce ani v o něco mladších homérských hymnech na Apollóna není o pýthii ani zmínka. Původní Apollónovo věštění bylo zřejmě klasickým věštěním z bohem zjevených znamení. Chtonický způsob věštění, který byl vlastní Dionýsovi, byl však zřejmě

---

<sup>140</sup> Ibid., s. 232-235.

<sup>141</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E. Přel a Komentář* RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 11-12.

<sup>142</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, 1994 s. 76.

přítomný nejen v původní věštírně matky Gaie, ale provozoval se paralelně s Apollónovým typem věštění. Nicméně chtonický způsob věštění měl pouze lokální význam a nemohl dosahovat věhlasu Apollónova věštění. Pýthie tak vznikla jako důsledek spojení apollónské uměřené zjevnosti s dionýskou nespoutanou chtoničností. Vzhledem k tomu, že homérský hymnus na Apollóna pochází ze 7. století a v 5. století je již klasická podoba pýthie v Delfách doložena, pak ke spojení obou božstev v postavu pýthie došlo zřejmě na přelomu 7. a 6. stol.<sup>143</sup>

Profesor Bouzek tvrdí, že se samostatná řecká osobnost projevovala politicky. Homérská společnost byla silně stratifikovaná a nedávala jedinci možnost vlastního projevu. Nicméně v 7. a zejména v 6. století se objevili samostatně myslící jedinci, kteří si velice dobře uvědomovali výjimečnost své individuality. Jednalo se o neurozené jedince, kteří přesáhli rodová pouta. Byli to tyrani.<sup>144</sup> Je velice zajímavé, že doba tyranů spadá zhruba do období, v kterém R. chlup vidí zrod pýthie jakožto sloučení apollónského a dionýského.

### 5. 1. 1 Shrnutí

Plútarchos chápe Apollóna a Dionýsa jako dva protikladné principy jednoho boha. Apollón je pro něj Jednotou a rozumem, Dionýsos je roztroušením a prožitkem. Aby duše dospěla k celistvosti, je však potřeba obou. Jedině jejich vzájemným působením se může člověk vytrhnout z původní neohraničenosti a dojít k poznání o své jedinečnosti. Takové poznání mu umožňuje dotýkat se božského. Podle Plútarcha je právě přítomnost obou božských principů tím, co činí delfský kult místem lidské individuace.

### 5. 2 Triáda Apollón, Dionýsos a Hádés

Vztah mezi apollónským a dionýským uchoopil Plútarchos i z jiné perspektivy. Ke konci spisu „O delfském E“ totiž ztotožňuje zcela jednoznačně Dionýsa s Hádem. Etymologie jména Hádés vychází ze spojení *a-idés*, což znamená, že Hádés je ten, který je nezjevný a neviditelný. Hádés je tedy pro Plútarcha opakem apollónské zjevnosti a zřetelnosti. Na souvislost Háda s nezjevným poukazuje i předfilosofická zkušenost. Například „nezjevnou zemí“ se označovalo obydlí Hádovo.<sup>145</sup>

Na souvislost Dionýsa s Hádem poukázal již Hérakleitost ve svém zlomku B 15:

<sup>143</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 176.

<sup>144</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Řeč umění a archaické filosofie*. Hermann & synové, Praha, 1995, s. 56.

<sup>145</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 178.

- 1 Mystickou připomínkou tohoto zážitku jsou fylly,  
které se po obcích pozvedávají Dionýsovi na počest.
- 3 *Kdyby to nebylo Dionýsovi,*  
*pro kterého konají průvod a zpívají píseň pro pohlaví,*
- 5 *zaměstnávali by se nanejvýš nestydatými věcmi říká Herakleitos;*  
*Hádes a Dionýsos je však tentýž,*
- 7 *kterému šlí a běsní.*  
Ne tolik kvůli opilosti těla, řekl bych,
- 9 jako kvůli zavrženíhodné hierofanti bezuzdnosti.<sup>146</sup>

Zlomek hovoří o fallickém průvodu, který by mohl vzbudit pohoršení, ovšem *kdyby to nebylo Dionýsovi*. Fallické průvody se týkají jedné mýtické události kolem Dionýsa. Ten toužil vkročit do podsvětí za svou matkou Semélé, ale jakožto nesmrtelný, nemohl nalézt cestu. Tu mu poradil jistý Prosymnos, však výměnou za akt spojení. Během doby, kterou Dionýsos trávil v podsvětí, chlapec zemřel. Fallické průvody jsou vzpomínkou na tuto mýtickou událost a tyto průvody zde zastupují mrtvého.

Výraz „pro pohlaví“ souvisí s výrazem „stydlivosti“, doslova „stydlosti“. Ty lze vyložit jako „Hádovy symboly“, popřípadě „Hádovy věci“. Výraz „nestydaté“ leží na rozhraní úcty k životodárnému tajemství, prostopášnosti a podsvětní moci Hádovy. Význam zlomku zde poukazuje na spojení podsvětní moci a smrti. Zde je rozdíl života a smrti odkázán na *jednotu* života a smrti. To, že bujnost účastníků fallických průvodů pramení v záležitostech podsvětních, je pak stěžejním významem zlomku.

Účastníci se ve svém nevědomí domnívají, že konají zbožnou věc, ale ve skutečnosti se odevzdávají Hádovi. Hérakleitos v podstatě ve zlomku konstatuje, že zdrojem veškeré životní bujnosti je podsvětí. Paradoxem je, že účastníci průvodu vlastně uctívají boha, kterého se nejvíce obávají a od kterého z každodennosti utíkají do průvodů. V nevědomém vztahu k tomuto bohu ožívají duše účastníků průvodu touhou po božském. Účastníci mohou usilovat o proměnu směřováním touhy po božském ve vědomém stavu.

Hádes a Dionýsos jsou tedy pro Hérakleita týž bohem. Představují stejnou sílu, tedy touhu po ex-centrickém pohybu, po rozplynutí, rozkouskování či roztrhání. Kdo běsní pro Dionýsa, běsní i pro Háda.<sup>147</sup>

<sup>146</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Hermann & synové, Praha, 2006, s. 319.

<sup>147</sup> *Ibid.*, s. 319 – 321.

Hérakleitos nebyl jediný, kdo ztotožnil tyto bohy. V mýtech se vypráví, jak Dionýsos několikrát navštívil podsvětí<sup>148</sup> O souvislosti Dionýsa s Hádem vypovídá také jeden z jeho přídomek „*Isodatés*“, což znamená buď „rozdělený“, nebo také „rozdělující na stejné díly“. Tento přídomek evokuje představu, že se jedná o spravedlivého vládce, který každému dává spravedlivý díl. Každý z nás musí jednou zemřít. To je ta spravedlnost pro všechny, která je tolik spjata s Hádem.<sup>149</sup>

Pojetí Dionýsa jako boha podsvětí bylo v řeckém světě v pozdní archaické době celkem rozšířené. Nápis na pohřební komoře v Kýmé prikazuje, že v ní může být pohřben pouze zasvěcenec dionýských mystérií. V Olbii u Černého moře našli archeologové zrcadlo ze 6. stol. př. nl., které má na sobě nápis „*euai*“, což byl rituální pokřik bakchů a bakchantek. Ve stejné oblasti se našli i kostěné tabulky z 5. stol. př. nl., na jedné z nich je napsáno: „*život, smrt, život, pravda...Dio(nysoi), Orphik(oi)*“.<sup>150</sup>

V průběhu vývoje duchovních dějin Řeků došlo k proměně představy Háda. Za časů Anaximandrových byl Hádes temným bohem archaické doby. V jeho postavě se odrážela atmosféra Kosmu před Olympem, v kterém vládly kolektivní nevědomé síly a kde nebylo místo pro vědomí a individualitu. Avšak v okamžiku, kdy se Hádes spojil s Dionýsem, prošel proměnou celé své původní přirozenosti. V proměněné podobě má ono hádovské nezjevné blíže k oblasti idejí, než k temné krajině stínů.<sup>151</sup>

Nicméně Dionýsos není jediný, kdo byl ztotožněn s Hádem. Mezi jinými to je dokonce i Apollón, u kterého je možné objevit prvky Háda. V archaickém pojetí Apollóna je možné odkrýt temné rysy, které jsou daleko představy Apollóna coby zářícího Foiba. V prvním zpěvu Iliady nalezneme scénu, jak hrozivý a rozhněvaný Apollón bez ustání metá na lid a zvěř své šípy. Je zde vykreslen jako hrůzu nahánějící mstitel. V pasáži se o Apollónovi dokonce mluví, jak je „podoběn noci“.<sup>152</sup> Lze tedy vytušit, že původní Apollónova podoba byla velice temná. U Římanů, u kterých se kulty Apollóna vyvíjely velmi pomalu, můžeme nalézt kulty Apollóna coby boha podsvětí. Nutno dodat, že některé z jeho atributů vypovídají o jeho podsvětních rysech – například, že jeho posvátným ptákem je i havran. Přídomek *Lykeios*<sup>153</sup> dává opět tušit souvislost s nocí, temnotou a podsvětím.

---

<sup>148</sup> Orfíkové věřili, že Dionýsos byl synem Dia a Persefoné, která se tradičně považuje za choť Hádovu. LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 142.

<sup>149</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 192.

<sup>150</sup> LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007, s. 142.

<sup>151</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 195.

<sup>152</sup> BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000, s. 145.

<sup>153</sup> „podobný vlku“.

Apollón Foibos, který je známý z klasické doby nebyl zřejmě časnějším Řekům vůbec známý. Apollón Foibos je výsledkem duchovní transformace a kultivace řecké duše. V rámci tohoto procesu došlo k proměně původně temného božstva v boha duchovnějši podoby, v boha filosofie. Apollón začal postupně být tím zastřešujícím principem pro řeckou *polis*, filosofii i umění.<sup>154</sup> Proto je zván „největším z Řeků“, navzdory tomu, že jeho původ byl s největší pravděpodobností neřecký.

Mýtus nám vypráví o tom, jak Apollón po té, co zabil draka Pythóna, musel opustit Delfy a vydat se do vzdáleného údolí Tempé v Thessalii. Zde pásl stáda krále Admeta, o němž se vypráví, že byl původně podsvětním bohem.<sup>155</sup> Do Delf se mohl vrátit teprve, když se očistil z poskvrny zabití. Akt zabití draka Pythóna nám vypovídá o tom, že se Apollón musel nejprve vypořádat s temnými chtonickými silami, než se mohl ustavit jako bůh zřetelnosti. Apollón tedy sám musel projít jistou transformací, aby mohl zosobňovat možnost této proměny. Na svůj temný původ však nezapomíná. Celou svoji postavou stojí mezi dvěma světy – mezi archaickým světem a světem Olympanů. Apollón ve své postavě umožňuje přechod mezi těmito světy a jejich následné smíření. V apollónském kultu jde o to, aby duše nastoupila cestu proměny podobnou, jakou prošel Apollón. Očištěná duše se snaží dostat Apollónově výzvě „Poznej sám sebe“. Důležitost péče o duši se ozřejmí teprve, když si člověk uvědomí svoji smrtelnost.<sup>156</sup>

Platón ve svém Faidónu dává touhu duše po očistě do souvislosti s mystérii v Eleuzíně, kde hrál klíčovou roli pávě Hádes. Zasněnci zde dochází očisty skrze aspekt dionýský, ačkoliv rámeček celé proměny je apollónský. Apollón a Dionýsos představují v platónské tradici vzájemně se doplňující komponenty celku. Ve Faidónu však Platón ukazuje, že aby mohl být tento celek skutečně kompletní, je třeba ho rozšířit o Háda. Původní představa Háda jako ztělesnění nesmrtelnosti celku se ve spojení s apollónským a dionýským aspektem proměňuje v představu nesmrtelnosti jedince, který dovršil cestu individuace. Dionýsos je zde bohem, který umožňuje přesun od bezmeznosti celku k jednotlivci. Je sice bohem „vytržení z celku“, ale zároveň dává záruku, že bude navzdory svému vytržení spojen s celkem. Takto umožňuje nástup na cestu individua právě Dionýsos, neboť umožňuje vytržení z archaických rodových vazeb a napomáhá novému ustavení vztahů na individuální bázi.<sup>157</sup> Podobně vykládá odkrytí individuality i Jan Bouzek. Ten spojuje objev individuality

---

<sup>154</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, 1994., s. 80.

<sup>155</sup> KOL. AUTORŮ. *Mytologie*. Přel. DUŠAN ZBAVITEL. Fortuna Print, Praha, 2006, s. 43.

<sup>156</sup> PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha, 1997, s. 202.

<sup>157</sup> *Ibid.*, s. 203-204.

s nástupem „mořských národů“<sup>158</sup>. Jednalo se o vojenské družiny, v jejichž rámci byly svazky zakládány na dobrovolné dohodě, nikoliv pokrevně. Dělo se tak při společných hostinách, kde účastníci konzumovali víno, které osamostatňuje člověka z jeho normální vázanosti a dovoluje mu tedy uzavřít nové svazky. Společné pití vína patří do dionýské sféry. Teorii profesora Bouzka podporují archeologické hromadné nálezy picích nádob, které byly do země uloženy po skončení slavnosti.<sup>159</sup>

Apollón představuje zastřešující integraci dionýských jednotlivin v Jednom. Představuje cestu k jedinečnosti, při níž se individuální stává nesmrtelným.

### 5. 3 Mýtus o únosu Persefony

Souvislost mezi Apollónem, Hádem a Dionýsem je možné rozpoznat v mýtu o únosu Persefony. V okamžiku, kdy trhala Persefona-Koré pod Ennou květiny, zem se rozestoupila a z ní se vyřítilo Hádomo čtyřspřeží. Hádes Persefonu – Koré unesl do podsvětí, kde se stala jeho ženou. Než se objevil Hádes, Persefona právě hleděla na Narcis, který chtěla utrhnout. Narcis je jméno chlapce, kterého zahubil pohled na sebe samého.

„Koré“ neznamena pouze „dívka“, ale také „panenka“, tedy zornice. „Nejlepší část oka je“, jak říká Sokrates Alkibiadovi, „zornice, neboť nejenže to je ta část oka, která vidí, ale protože i ten, kdo se dívá, nalézá v zornici druhého obraz sebe, které se dívá.“<sup>160</sup> Jestliže z tohoto úhlu pohledu pochopíme Apollónovu delfskou zásadu „Poznej sám sebe“ jako „Podívej se na sebe“, pak jediným prostředkem poznání se stane zornice – Koré, Persefona.

Kdysi Teresias<sup>161</sup> předpověděl, že Narcis bude žít dlouho, pokud nepozná sám sebe.<sup>162</sup> Jednoho dne se chlapec zadíval na odraz ve vodní hladině, v kterém uviděl sám sebe. To, co však ve skutečnosti uviděl, byla nekonečná mnohost sebe samého. V odraze viděl sám sebe. Ale v oku svého odrazu, které se dívá, opět uviděl sám sebe, které se na sebe dívá. Každý odraz se znovu a znovu odrážel. Uviděl nekonečnou mnohost svých možností, která se nekonečně dívá, ale nikdy nedohlédne. Jediné, po čem Narcis od té chvíle toužil, bylo, aby se mohl oddělit od sebe samého. Když se na sebe díval, nemohl dohlédnout konce svých možností. Poznat sám sebe znamená pochopit, že jsou nám dány meze a že jsme sami v sobě

---

<sup>158</sup> Viz také BARTONĚK, ANTONÍN. *Zlatá Egeis*. Mladá Fronta, Praha, 1969.

<sup>159</sup> KRATOCHVÍL, ZDĚNĚK, BOUZEK, JAN *Od mýtu k logu*, Hermann & synové, Praha, 1998, s. 14.

<sup>160</sup> CALASSO, ROBERTO. *Svatba Kadma s Harmonií*. Přel. ALENA HARTMANOVÁ. Mladá Fronta, Praha, 2000, s. 143.

<sup>161</sup> Slavný thébský věštec.

<sup>162</sup> KOL. AUTORŮ. *Mytologie*. Přel. DUŠAN ZBAVITEL. Fortuna Print, Praha, 2006, s. 73.

Jedním. Že tomuto požadavku Narcis neporozuměl, začal se nad sebou trápit až k smrti. A právě v onom hraničním okamžiku smrti Narcis pochopil, že umírá sám a jediný. Co se do okamžiku jeho smrti událo, bylo neporozuměním. Aby se na tuto událost nezapomnělo, bohové ho proměnili v krásnou, ale smutnou květinu.

Krátce před tím, než se Hádes Koré zmocnil, chtěla Koré narcis utrhnout. Stála na prahu bezmezného pohledu na sebe samou. Událost se měla opakovat, ale v rozhodujícím okamžiku do děje vstoupil Hádes. Ve zlomku času se panenka Koré setkala s panenkou Hádovou. Jenže tato panenka patřila neviditelnému. Koré tak v Hádově zornici spatřila sebe samu. Tváří v tvář smrti, poznala Koré sama sebe. V té chvíli přestoupila Koré práh Eleuzíny. „Byla unesena Neviditelným do Neviditelného“.<sup>163</sup>

Od tohoto okamžiku se změnil řád smrti. Hádova říše se otevřela světu. Podstatou mystérií, zvláště pak mystérií v Eleuzíně, ale i Dionýsových mystérií, byla ona prostupnost mezi říší nezjevnosti a říší zjevnosti.

### 5. 2. 1 Shrnutí

Jeden z nejvýznamnějších výkladů Apollónova příkazu „Poznej sám sebe“ se týká uvědomění si vlastní smrtelnosti. Člověk se nemůže stát ucelenou jedinečností, pokud vědomě nepřijme svoji smrtelnost a neintegruje ji do smysluplnosti své existence. Bez uvědomění si své smrtelnosti není možné dovést proces individuace. Smrtelnost původně symbolizoval Hádes, nicméně během duchovního vývoje řecké duše se představa Háda měnila, až došlo ke sloučení Háda a chtonického Dionýsa.

## 6. Genius loci Delf

Podle R. Chlupa došlo ke spojení dionýského a apollónského modu lidství, jak bylo řečeno výše, někdy na přelomu 7. a 6. století př. nl. v Delfách. Bylo to spojení rozhodující neboť dalo povstat člověku jako individu. Proč k této převratné události došlo právě na místě zvaném Delfy? Pokusme se nyní podívat na ráz Delf pohledem architekta Christiana Norberga-Schultze.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> CALASSO, ROBERTO. *Svatba Kadma s Harmonií*. Přel. ALENA HARTMANOVÁ. Mladá Fronta, Praha, 2000, s. 144.

<sup>164</sup> NORBERG-SCHULZ, CHRISTIAN. *Genius Loci: k fenomenologii architektury*. Praha, Odeon, 1994.

Christian Norberg-Schultz zkoumá prostředí, krajinu i architekturu fenomenologicky. Vychází z toho, že člověk vždy už nějakým způsobem na světě je, že se vždy nějakým způsobem vztahuje ke svému prostředí. Místo je tedy integrální součástí lidské existence a je vnímáno jako totalita bytí. Každá taková totalita místa, složená z konkrétních jednotlivých věcí, se vyznačuje charakterem, tedy *Geniem loci*.<sup>165</sup>

Již ve svých počátcích člověk poznal, že se příroda skládá z prvků, které ve vzájemných vztazích vyjadřují základní podoby bytí. Člověk pochopil, že krajina není jen prouděním fenoménů a neustálá změna, ale že má i strukturu a je nositelem významů. Tyto struktury a významy krajiny podnítily vznik mytologií. Člověk tedy od počátku porozuměl světu, do kterého byl „vržen“ skrze prostředí, v kterém se pohyboval. Pochopení přírodního místa vyrostlo ze zkušenosti o přírodě, která se člověku jevila jako mnohost živých sil. Člověk se od počátku vztahoval k přírodě jako k něčemu, co odpovídá na jeho existenci. S rozvojem mentálních sil začal člověk chápat jednotlivé síly a části přírody jako vzájemně působící v rámci jednoho celku.<sup>166</sup>

V mýtickém pochopení přírody podávají krajinné prvky vysvětlení, jak došlo ke stvoření. Základními prvky přírody, jejichž sloučením došlo ke stvoření, je nebe a země. Nebe a země jsou totiž základními elementy naší orientace v prostoru, tedy na světě. Pochopení toho, že je nějaké „nahore“ a „dole“, je zakládající možností existence. V mytickém smyslu dává nebe člověku kosmické a duchovní významy, zatímco země poskytuje člověku stabilitu, ochranu a možnost důvěrných vztahů. Přírodním prvkem ukazující význam par excellence je hora. Ta spojuje nebe se zemí, umožňuje tak přechod z jedné sféry do druhé. Spojení nebe a země našlo své vyjádření také ve stromu. Vyrůstá ze země a míří k nebi. Ve smyslu, že je živý a roste, představuje snad výrazněji než hora akt stvoření.<sup>167</sup>

Řekové pochopili charakteristické vlastnosti krajiny tak, že je personifikovali jako antropomorfní bohy. Každé místo, které mělo nějaký výrazný krajinný ráz, chápali Řekové jako projevení nějakého boha. Zároveň přikládali prostředí Řekové ve svém nahlížení existence velký význam.<sup>168</sup>

Každá krajina je tedy charakteristická něčím jiným. Z hlediska fenomenologie místa se řecká krajina obecně jeví jako „individuální světy“. Tyto krajinné celky jsou ohraničeny nějakým přírodním elementem, přičemž tyto hranice lze chápat jako to, „odkud zjevující se

---

<sup>165</sup> Ibid., s. 5-6.

<sup>166</sup> Ibid., s. 23.

<sup>167</sup> Ibid., s. 24.

<sup>168</sup> Ibid., s. 28.



věci získávají svůj počátek.<sup>169</sup> Řecká krajina je charakteristická silným rovnoměrně rozptýleným světlem, které svoji intenzitou dává jasně povstat formám a tvarům. Takto je možné krajinu chápat jako shluk jednotlivých hmotných prvků vystávajících ve světle. Celek řecké krajiny je možné vnímat jako významuplný řád odlišných individuálních míst. Někteří autoři, například Ludwig Curtius, tvrdí, že řecký smysl pro formu, ohraničení a jednotlivost vychází z vnímání jejich krajiny. V okamžiku, kdy začal řecký člověk antropomorfizovat krajinné prvky, našel úzký vztah mezi přírodními a lidskými vlastnostmi, a tak se krajině postavil jako rovnocenný partner. V krajině našel sám sebe. Proto je specifický charakter řecké krajiny tím, co zakládá možnost uvnitř celků uchovávat identitu. Řecká krajina se jeví jako harmonický celek jednotlivin, v jehož středu stojí člověk.<sup>170</sup>

Každé prostředí tedy nese významy. Z naší přirozené zkušenosti vyplývá, že některé prostředí se nám jeví více významuplné než jiné. Jak se to má s krajinným prostředím v okolí Delf? Delfy dodnes působí na přichozícího impozantním dojmem, člověk zde zakouší dotek božského, které se dotýká pozemské existence. Z jedné strany jsou Delfy ohraničeny pohořím Parnasu a jak víme, hora je krajinným prvkem umožňující přechod mezi nebem a zemí. Zde božské promlouvá k člověku.

Mýtus nám vypráví o tom, jak se Apollón zamiloval do Dafné, která zde, podle jedné verze mýtu, jako první vykládala věštby.<sup>171</sup> Když se jí chtěl zmocnit, proměnila se ve vavřín. Od té doby se Apollón korunuje vavřínem a od té doby je vavřín symbolickým stromem Delf. Vidíme, že i Delfy mají svůj strom, v kterém je symbolizován akt stvoření.

Podle tradice inhalovala pýthie omamné výpary, které stoupaly z pukliny v zemi. O existenci pukliny v Delfách se dodnes vedou spory.<sup>172</sup> Klonila bych se k takovému závěru, že i kdyby zde taková puklina, z které by stoupaly omamné výpary nebyla, zřejmě zde jakási průrva v zemi byla, nebo zde bylo něco, co ji připomínalo. Tradice je příliš silná na to, aby ji bylo možné z jakýchkoliv důvodů jednoduše zavrhnout a učinit ji nevěrohodnou. Důležitá je podle mého názoru v tomto případě ta skutečnost, že zde byl s největší pravděpodobností nějaký krajinný prvek, který připomínal průrvu v zemi, a tedy zastupoval spojnici země s podsvětím. Z tohoto úhlu pohledu snad není ani tak podstatné odkrýt, zda byla pýthie domnělými omamnými plyny pocházejícími z pukliny intoxikována, jako spíše vyložit existenci pukliny z tohoto symbolického hlediska. Vezmeme-li v úvahu pohoří Parnasu jako spojnice nebe a země a existenci pukliny jako spojnici země s podsvětím, pak nás neudiví, že

---

<sup>169</sup> Ibid., s. 13.

<sup>170</sup> Ibid., s. 45.

<sup>171</sup> KOL. AUTORŮ. *Mytologie*. Přel. DUŠAN ZBAVITEL. Fortuna Print, Praha, 2006, s. 39.

<sup>172</sup> Ibid., s. 48.

byly Delfy považovány za střed světa. Podle mýtu vyslal Zeus své dva orly na opačnou stranu země a v místě, kde se setkají, je střed země. Nesetkali se nikde jinde, než v Delfách. Dráha letu orlů byla jistě horizontální, uchopení Delf jako středu světa z perspektivy nebe-země-podsvětí je vertikální. Přírodní skutečnost místa tedy doplnil mýtus a tak došlo k propojení obou směrů. Delfy jsou tedy středem světa dvojným způsobem. Symbolickým vyjádřením této skutečnosti se stal *omfalos*<sup>173</sup>, který byl umístěn v nejvnitřnější části Apollónova chrámu.

Krajina v okolí Delf v sobě podržuje dva protichůdné principy, které se však vzájemně doplňují a umožňují tak vnímat krajinu jako individuální harmonický celek. Stálost a bytí, jež lze vyložit jako apollónský prvek v krajině, zde zastupuje pohoří Parnasu. Hory člověku zpřítomňují věčnost, jsou tím, co člověka tak výrazně přesahuje a tím, co člověku dává zakusit jeho malost, jeho nekompromisní omezení smrtelností. Krajinný prvek protikladný, prvek, jež je zakoušen jako neustálá změna a plynutí, je nejvýrazněji tekoucí voda. Zde v Delfách je několik pramenů, z nichž nejznámější je pověstný Kastilský pramen. Tak tekoucí voda, obnova vegetace a jakýkoliv přírodní pohyb zastupuje dionýský prvek v krajině. Krajinné prostředí v okolí Delf dávalo zřejmě člověku od počátku zakoušet harmonické propojení protikladných prvků. Jednotný ráz krajiny, jakožto i jasné sluneční světlo, propůjčil Delfám Apollón. Krajina v okolí Delf zřejmě člověku imponovala silou svého Genia loci a člověk tomuto místu chtěl zřejmě odpovědět svým vlastním geniem.

Příchod člověka do krajiny a jeho zakotvení v ní si žádá specifické vztahování k místu. Člověk chce krajinu především zpřesnit. Své pochopení vizualizuje, což znamená, že se pokouší své pochopení krajiny zhmotnit do staveb. Vyjadřuje tak existenciální oporu, kterou v krajině našel. Dále krajinu obohatí o něco, co jí chybí. Dodá jí nějaký prvek, který podtrhne její celkový charakter. Nakonec člověk usiluje o symbolizaci svého pochopení přírody. A vzhledem k tomu, že se jedná o *jeho* vlastní pochopení přírody, pak dochází k symbolizaci sebe samého. Tímto vztahováním se ke krajině chce člověk konkretizovat svět, do kterého byl vržen. Potom je existenciálním účelem stavění odhalit významy či symboly, které jsou v prostředí již obsažené.<sup>174</sup>

Jak již bylo řečeno, každé místo má svého genia loci. Zároveň se však prostředí neustále mění, jak je potom možné docílit stability prostředí? Člověk má schopnost uchovat a dokonce i zesílit genia loci. Činí tak konkretizováním podstaty místa, tzn. že do místa vkládá umělý prvek – stavbu.

---

<sup>173</sup> Tj. "pupek světa" v podobě kamene.

<sup>174</sup> NORBERG-SCHULZ, CHRISTIAN. *Genius Loci: k fenomenologii architektury*. Praha, Odeon, 1994, s. 17.

Když člověk přišel do té krajiny, která dnes nese název Delfy, zřejmě pocítil nutkavou touhu uchovat *genia loci*. Takové neobyčejné místo však nemohl zabalit do pláště všednosti. Tím by charakter místa zcela negoval. Naopak dávný člověk zcela pochopil poslání místa, které nejprve ztvárnil do podoby mýtů o božském původu Delf.

Následně zde začal stavět chrámy, tj. božské příbytky. U Pausánie se nám dochovala tradice, která hovoří o tom, že zde před kamenným chrámem Apollónovým stálo několik chrámů, které byly stavěny z takových materiálů, jako např. vosk a peří. Tyto mýty zřejmě hovoří o tom, že jediná stavba, která může odpovídat na výzvu delfské krajiny, může být jedinečně z materiálů stejně věčného, jako se jeví prostředí samo, tedy z kamene. Kámen totiž symbolizuje stálost a pevnost hor a skal, trvání, nikoliv změnu. Předešlé chrámy zanikly, neboť nevypovídaly náležitě o podstatě místa.

Obecně lze shrnout, že na místech, která se jeví jako uspořádaný celek, se stavěly chrámy právě Apollónovi. Zatímco tedy na vrcholcích Parnasu šlely Dionýsovy bakchantky, pod horami lidé postavili chrám Apollónovi jakožto odpověď na výzvu místa, který se dával jako celek. Nikde jinde nedošlo k smíření člověka s přírodou jako v Delfách. Například se zdejší starodávné symboly týkající země, „*omfalos*“ a „*bothros*“<sup>175</sup>, ocitly uvnitř Apollónova chrámu, uvnitř lidského výtvaru. Takto byly staré symboly novým bohem Apollónem převzaty a integrovány do ucelené vize přírody a člověka.<sup>176</sup>

Jestliže vytvořit místo znamená vyjádřit podstatu bytí, pak to znamená, že do struktury místa je zapotřebí vestavět i časovost. Život, jehož základní strukturou je čas, má směr a rytmus. Jedním z nepodstatnějších existenciálních symbolů je cesta.<sup>177</sup> V cestě se tedy člověku podařilo vestavět čas způsobem, jímž přeložil základní časové struktury do prostoru. Cesta může směřovat k významuplnému cíli, jako to bylo v případě Delf, kdy Svatá cesta vedla k Apollónovu chrámu. V tomto cíli se všechen pohyb zastavil a čas se stal stálostí.

Jedním z nejdůležitějších prvků struktury budovy je ten, v němž se stýkají horizontální a vertikální články. Vertikální články se vztahují k nebi a zároveň zhmotňují přání přijímat světlo. Proto vertikálnost a náboženství k sobě tolik patří. Ne jinak tomu bylo v případě Apollónova chrámu v Delfách. Sloupy se vztahovaly k nebi. Podobně jako hora vyjadřuje chrám spojnici nebe a země. Apollónův chrám, jako ostatně téměř všechny budovy klasické řecké architektury, charakterizuje zpřítomnění a také to, že každý z jeho prvků je zvláštní osobností. Forma chrámu není ani statická, ani dynamická. Je jaksi „těhotná organickým

<sup>175</sup> Tj. Obětní jeskyně velké bohyně země.

<sup>176</sup> NORBERG-SCHULTZ, CHRISTIAN. *Genius Loci: k fenomenologii architektury*. Praha, Odeon, 1994, s. 31.

<sup>177</sup> *Ibid.*, s. 56.

životem.“<sup>178</sup> Stálost je v chrámu zpřítomněna látkou, tedy v použití kamene jako stavebního materiálu. Chrám je uvědomělou kompozicí individuálních prvků, které člověku nabízejí pocit přináležitosti.

Jednotlivé budovy v Delfách, jako např. chrám, pokladnice států aj., vykazují geometrický řád, který tvoří základnu pro jejich identitu, přitom však jejich organizace vykazuje volnost. Prostorové uspořádání budov v Delfách vykazuje zároveň individuální seskupení. Každá budova tu ve vztahu ke svému okolí působí jako jedinečné a individuální dílo. Stejně tak všechny články budov tu mají vlastní identitu, přičemž zároveň zhušťují a dávají ráz obecného charakteru celku. Stavby jako Apollónův chrám polidšťují prasy, které jsou v chrámu představeny jako individuální účastníci všeobslhlého a individuálního světa. Světlo zde zdůrazňuje přítomnost částí a celku v dokonalé hře světél a stínů.<sup>179</sup>

Apollónův chrám byl vystavěn zároveň tak, aby odpovídal osám sever-jih a západ-východ tak, aby základní struktura budovy odpovídala rozvržení krajiny. Řecké chrámy totiž zviditelňovaly fyzické síly, které tvořily světový řád, v němž bohové žili, neboť ti žili především v silách, a zároveň byli sami silami.<sup>180</sup> Na štítu tohoto chrámu byly reliéfy Apollóna se svými múzami a Dionýsos se svými mainadami a bakchantkami. Není náhodou, že Apollón je umístěn na východní části štítu. S východem slunce jakoby ohlašoval, že nadchází jeho vláda. Na západním štítu byl reliéf Dionýsa, který západem slunce otevíral bránu do temna noci.<sup>181</sup>

Řekové tedy zvýraznili podstatu krajiny v okolí Delf tím, že zde založili kultovní centrum. Profesor Bouzek je zastáncem názoru, že Řekové více než jiné národy zobrazovali své abstraktní ideje do konkrétních forem a že jejich kreativní duch měnil prostředí, které je obklopovalo, do staveb a uměleckých děl.<sup>182</sup>

Není divu, že reverend T. Dempsey ve své knize „Delphic Oracle“ píše: „Okolí Delf se vyznačuje naprosto neobyčejnou impozantností svých krajinných prvků, což jistě vedlo k pozvednutí lidské duše a umožnilo srdci hovořit s bohem. Divoká krása a členitost scenérie, do nebe se tyčící sněhem pokryté hřebeny Parnasu, temná a záhadná rokle, potůčky, které

---

<sup>178</sup> Ibid., s. 74.

<sup>179</sup> Ibid., s. 75.

<sup>180</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Řeč umění a archaické filosofie*. Hermann & synové, Praha, 1995, s. 45.

<sup>181</sup> „...duše za duši ulétá na Západ k Hádovu břehu smrti.“ SOFOKLES. *Tragédie*. Přel. FERDINAND STIEBITZ. Antická knihovna, Praha, 1975, s. 166.

<sup>182</sup> KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, 1994, s. 12.

záhadně pramení kdesi hluboko ve skalách, ozvěna, která se odráží od skal, časté záchvěvy půdy, náhlé střídání jasného světla s temnými stíny – všechny tyto jevy působily na mysl lidí dob dávných. Dokonce i dnes je celé místo zahaleno do hávu tajemna a za příznivých podmínek může stále vzbuzovat *enthusiasmus* blízky dávnému věštění. Dokonce i na současného návštěvníka Delf působí tato scenérie závažnou majestátností. Návštěvník pak dojde k závěru, že žádné jiné místo v Evropě nemá tak uspořádanou přírodu, která by vzbuzovala tak velké náboženské zanícení a že pro dávné lidi bylo okolí Delf místem nanejvýš vhodným pro božskou inspiraci.<sup>183</sup>

## 7. Závěr

V mé práci jsem se snažila ukázat, jakým způsobem se apollónský a dionýský princip pojil k delfské věštírně. Apollón a Dionýsos se během řeckého duchovního vývoje vyvinuly v bohy, kteří reprezentovali dvě protichůdné části lidské duše. Podle Plútarcha se jak apollónský tak dionýský modus lidství zapříčinil, každý jiným způsobem, o vznik jedinečné lidské bytosti. Plútarchos popisuje spojení Apollóna a Dionýsa jako důsledek působení delfského kultu, v jehož rámci se oba tito bozi uctívali. Spis „O delfském E“ píše ke konci 1. stol. nl. a reflektuje v něm situaci, v níž došlo ke spojení apollónského a dionýského principu. Kořeny tohoto spojení je možné podle R. Chlupa hledat na přelomu 7. a 6. stol. př. nl. V Řecku to je zároveň doba prvních tyranů. Prof. Bouzek vidí v postavách tyranů projev lidské individuality jakožto svébytnost svobodné politické bytosti.

Snažila jsem se ukázat jak významné a významotvorné bylo pro řeckého ducha napětí mezi apollónským a dionýským principem. Význam tohoto napětí jsem se snažila předvést na fenomenologické interpretaci Delf jakožto krajiny zvýrazněné zásahem člověka.

---

<sup>183</sup> MANAS, JOHN H. *Divination Ancient and Modern*. Pythagorean Society, New York, 1947, s. 76-77.

## 8. Bibliografie

AUDI, ROBERT. *The Cambridge Dictionary Of Philosophy*. Cambridge University Press, New York, 1996.

BARTONĚK, ANTONÍN. *Zlatá Egeis*. Mladá Fronta, Praha, 1969.

BLECHA, IVAN A KOL. *Filosofický slovník*. Fin, Olomouc, 1995.

BRIGGS, ASA. *The Longman Encyclopedia*. Longman, London, 1992.

BURKERT, WALTER. *Greek Religion*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000.

CALASSO, ROBERTO. *Svatba Kadma s Harmonií*. Přel. Z It. ALENA HARTMANOVÁ. Mladá fronta, Praha, 2000.

COSTE-MESSELIÈRE, PIERRE DE LA. *The Treasures Of Delphi*. Éditions du Chêne, Paris, 1955.

EURIPIDES, *Bakchy*. Přel. OTOKAR JIRANI. Antická knihovna, Praha, 1925.

FLACELIERE, ROBERT. *Greek Oracles*. Book Club Associates, London, 1976.

*Homérské hymny, Válka myší a žab*. Přel. OTAKAR SMRČKA, Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, Praha, 1959.

HOŠEK, RADOSLAV. *Náboženství antického Řecka*. Vyšehrad, Praha 2004.

KERÉNYI, KARL, JUNG, CARL GUSTAV. *Věda o mytologii*. Nakladatelství Tomáše Janečka, Brno, 1997.

KOLEKTIV. *Mytologie*. Přel. DUŠAN ZBAVITEL. Fortuna Print, Praha, 2006.

KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Od mýtu k logu*. Hermann & synové, Praha, 1994.

KRATOCHVÍL, ZDENĚK, BOUZEK, JAN. *Řeč umění a archaické filosofie*. Hermann & synové, Praha, 1995.

KRATOCHVÍL, ZDENĚK. *Délský potápěč k Hérakleitově řeči*. Hermann & synové, Praha, 2006.

LARSON, JENNIFER. *Ancient Greek Cults*. Routledge, New York, 2007.

MANAS, JOHN H. *Divination Ancient And Modern*. Pythagorean Society, New York, 1947.

NORBERG-SCHULTZ. CHRISTIAN. *Genius Loci: K fenomenologii architektury*. Odeon, Praha, 1994.

PAUSANIÁS. *Cesta po Řecku II*. Přel. Helena Businská. Antická knihovna, Praha, 1974.

PLÚTARCHOS. *O delfském E*. Přel. a Komentář RADEK CHLUP. Hermann & synové, Praha 1995.

SOFOKLES. *Tragédie*. Přel. FERDINAND STIEBITZ. Antická knihovna, Praha 1975.

ZÁMAROVSKÝ, VOJTĚCH. *Bohové a hrdinové antických bájí*. Mladá fronta, Praha 1982.

Poznámka: Všechny anglické texty byly přeloženy autorkou bakalářské práce.