

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Anna Mařová

Kritické zhodnocení psychoanalytických přístupů k řeckému náboženství

A Critical Review of Psychoanalytic Approaches to Greek Religion

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 8. 1. 2011

Anotace

Tato práce pojednává o dvou psychoanalytických výkladech řeckých mýtů. Autorem prvního výkladu je Richard Caldwell, který ve své knize *The Origin of the Gods* předkládá psychoanalytickou interpretaci řeckých teogonických mýtů. Autorem druhého výkladu je Philip E. Slater, který se ve své knize *The Glory of Hera* zabývá řeckou rodinou a jejím vlivem na řecké mýty. Caldwellův výklad se více drží klasické psychoanalýzy, zatímco Slater se spíše zabývá konkrétním schématem řecké rodiny, na které ovšem nahlíží psychoanalyticky.

Klíčová slova: psychoanalýza, řecká mytologie, řeční bohové, řecké náboženství, psychoanalytické interpretace.

Annotation

Two psychoanalytic interpretations are subjected to scrutiny in this thesis. Richard Caldwell, the author of the first interpretation, presents psychoanalytic interpretation of Greek theogonic myths in his book *The Origin of the Gods*. The Greek family and its influence on Greek myths is subject of the second interpretation presented in the work *The Glory of Hera* by Philip E. Slater. While Caldwell prefers classical psychoanalysis Slater is interested in specific schema of the Greek family which he of course interprets psychoanalytically.

Key words: psychoanalysis, Greek mythology, Greek gods, Greek religion, psychoanalytic interpretations.

Obsah

1	ÚVOD	5
2	CALDWELL A KLASICKÁ PSYCHOANALYTICKÁ TEORIE	7
2.1	SYMBIÓZA	10
2.2	ANÁLNÍ FÁZE	10
2.3	FALICKÁ FÁZE	12
2.4	KRITICKÉ SHRNUÍ	13
3	SLATERŮV KONTEXTUÁLNÍ PŘÍSTUP	14
3.1	POSTAVENÍ ŘECKÉ ŽENY	15
3.2	VZTAH MATKY A SYNA	17
3.3	KRITICKÉ SHRNUÍ	20
4	VÝKLADY MÝTŮ – ZEUS, HÉFAISTOS	21
4.1	ZEUS	21
4.1.1	<i>Caldwellův výklad</i>	21
4.1.2	<i>Slaterův výklad (jako odpověď na Caldwellovu interpretaci)</i>	25
4.1.3	<i>Srovnání</i>	29
4.2	HÉFAISTOS	30
4.2.1	<i>Caldwellův výklad</i>	30
4.2.2	<i>Slaterův výklad</i>	35
4.2.3	<i>Shrnutí</i>	38
5	ZÁVĚR	40
	BIBLIOGRAFIE	42

Jedním slovem tedy, kdykoli někdo uvidí něčí spisy, ať spisy zákonodárce v oboru zákonů, ať cokoli jiného v jiných oborech, měl by z uvedených důvodů soudit, že to nejsou nejvážnější myšlenky spisovatelovy - ač je-li to muž vážný - nýbrž ty že dlejí kdesi v nejkrásnějším místě jeho nitra; pakli však to přece uložil do knih jako vskutku vážné myšlenky, potom pochyby není, že - bohové sice ne, ale lidé - zmátli mu rozum.

Platón, *Listy*

Psychoanalytická teorie, jak ji vypracoval Freud, zůstává navzdory všem korekcím a různorodým – a mnohdy i kritickým – reakcím, jichž se mu během dvacátého století dostalo jak ze strany filosofů, tak ze strany psychoanalytická samých, v dějinách myšlení čímsi ojedinělým.

Josef Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*

1 Úvod

Psychoanalytické interpretace mýtů jsou často kritizovány za tzv. univerzalistický přístup, kdy je nejprve vykonstruována teorie a ta je poté aplikována na mytologickou látku. Antropolog Victor Turner dává psychoanalytické interpretace mýtů do kontrastu s interpretacemi antropologickými a tvrdí, že psychoanalytická metoda „zkoumá formu, obsah a způsob vnitřního propojení symbolických aktů a objektů popsaných etnografy, a interpretuje je prostřednictvím konceptů formulovaných v západoevropské klinické praxi.“¹ Také Bronislaw Malinowski zdůrazňuje, že při zkoumání odlišné kultury je nutné se zaměřit na to, jak daná kultura žije – rodinný komplex vzniká konkrétním rodinným uspořádáním, proto vypadá v každé kultuře jinak a není možné jej přenášet univerzálně z jedné kultury do druhé.

Komplex, který je známý ve freudovské škole a který je touto školou považován za univerzální, mám na mysli oidipický komplex, odpovídá především naší patrilineární árijské rodině s rozvinutou otcovskou mocí opře-

¹ Victor Turner, „Symbols in Ndembu Ritual“, in *The Forests of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1967, s. 34.

nou o římské právo a křesťanskou morálku a zvýrazněnou moderními ekonomickými podmínkami bohaté buržoazie.“²

Ráda bych v této práci ukázala, že je tato kritika do jisté míry oprávněná, avšak že existují přístupy, psychoanalýzou silně ovlivněné, kterým se břemena universalismu podařilo zbavit. Tato práce však nemá být obhajobou psychoanalýzy nebo jí inspirovaných přístupů, a platnost psychoanalytických interpretací je naopak jedním z předpokladů, bez kterých by tato práce nemohla být napsána. Mým cílem je ukázat, že psychoanalýzou ovlivněné přístupy mohou být různé a že záleží na tom, jak daný autor s psychoanalytickou teorií nakládá.

Svou práci jsem založila na dvou, dle mého názoru kontrastních, přístupech k řeckým mýtům. Autorem prvního přístupu je Richard Caldwell a já jsem pracovala s jeho knihou *The Origin of the Gods*. Caldwell ve své práci postupuje klasickým psychoanalytickým přístupem, nejprve vyloží teorii, tj. vývojové fáze dítěte a to, jak tyto fáze ovlivňují vztahy mezi členy rodiny a jak tyto vztahy ovlivňují další život jedince. Nezaměřuje se však na konkrétní rodinné uspořádání v antickém Řecku, nýbrž na jakousi „typizovanou“ rodinu. Ve druhé části svého díla Caldwell přistupuje k výkladu mýtů, přičemž se zaměřuje na kosmogonický mýtus tak, jak je popsán u Hésioda. S mytickou látkou zachází tak, že v podstatě přiřazuje jednotlivé části vyložené teorie na mýty, které dle této teorie vykládá. Naopak Philip E. Slater, autor druhého přístupu, ve své knize *The Glory of Hera* zvolil přístup odlišný. Knihu je možné rozdělit do tří částí, přičemž první dvě se dají přirovnat ke dvěma částem Caldwellova díla. Avšak Slater v první části své knihy nevykládá teorii tak, jak ji známe z řady psychoanalytických knih, nýbrž se zaměřuje na charakteristické aspekty antické řecké rodiny a na popis jejího fungování a jeho následků. Všimá si pozoruhodných rozdílů mezi uspořádáním této rodiny a klasickou psychoanalytickou představou rodinného uspořádání, a na základě těchto charakteristických rysů řecké rodiny ve druhé části své práce přistupuje k výkladu mýtů.

Ráda bych se v této práci pokusila ukázat, že s mytologickou látkou nelze zacházet Caldwellovým přístupem, nýbrž že je nutné se k ní chovat tak, jak se k ní chová Slater. Jinými slovy, pokud chci interpretovat mýty, nemohu vycházet ze zázemí své

² Bronislaw Malinowski, *Sex a represe v divošské společnosti*, přel. M. Hříbek a M. Trojanová, Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 18.

kultury a svých zvyků, ale musím se nejprve pokusit poznat zázemí té kultury, jejíž mýty zkoumám. Čím více budu toto zázemí chápat, tím více budu schopna myslet jako členka dané kultury, a tím více budu schopna rozumět mýtům. Pokud hovořím o *rozumění* mýtům, nemám na mysli racionální porozumění, ale jakési *soužití* s mýty, zacházení s nimi, jako by patřily do stejné kultury, do které patřím i já. Jedině pak je budu schopna interpretovat nenásilně, bez předsudků. Uvědomuji si, že je jedná o nespelnitelný úkol, protože se nikdy nemohu do dané (a v případě Řecka navíc zaniklé) kultury vžít natolik, abych byla jako její členka, ale myslím si, že je důležité se tomuto členství co nejvíce přibližovat. A jsem přesvědčena, že Slater se o to pokusil, a já tento pokus považuji za povedený.

2 Caldwell a klasická psychoanalytická teorie

Považuji za vhodné a užitečné začít s popisem Caldwellova postupu, protože on sám v první části své knihy přehledně vykládá potřebné části Freudovy nauky. V úvodu své práce se Caldwell zabývá významem mýtu. Zdůrazňuje, že „definice mýtu musí být rozšířena tak, aby zahrnovala psychologickou strukturu, které musí být dána priorita mezi jednotlivými funkcemi mýtu.“³ Toto upřednostňování psychologické funkce mýtu dává do protikladu s výklady Burkerta či Kirka, které považuje za nedostatečné, a jeho definice mýtu je tak vlastně rozšířením té Burkertovy o část v kurzivě: „mýtus je fiktivní tradiční příběh, který často vyjadřuje skrze symbolickou transformaci nevědomé ideje a konflikty.“⁴ Již tato základní Caldwellova definice mýtu je tedy ryze psychoanalytická, zdůrazňující nevědomé myšlenky a konflikty, a mýtus vlastně sám sebou umožňuje lidem jakési uvolnění nevědomých idejí, které by zůstaly potlačeny, kdyby ho nebylo: „Hlavní funkcí mýtu je naplnění řady lidských potřeb, avšak mezi všemi těmi potřebami, které nalézají v mýtu odezvu, jsou emocionální potřeby těmi primárními.“⁵ Caldwell v tomto bodě přímo odkazuje na Freuda a uvádí jeho definici mýtu – „mýty odpovídají zkomoleným pozůstatkům přání vyjadřujících fantazie celých národů, sekulárním snům mladého lidstva.“⁶ Freud touto definicí mýtu nepopírá náboženský charakter mýtů, nýbrž zdůrazňuje, že mýty mají pro lidstvo stejný vý-

³ Richard Caldwell, *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*, New York: Oxford University Press, 1993, s. 6.

⁴ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 6.

⁵ Tamtéž, s. 15.

⁶ Sigmund Freud, *Spisy z let 1906-1909*, přel. M. Kopal a O. Friedman, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999, s. 176.

znam, jako sny pro jednotlivce, tj. že plní psychologickou funkci a pomáhají lidstvu přežít a v tomto ohledu je možné je chápat jako sekulární sny. Mýty jsou tak dle Freuda fantazie, kterými si členové společnosti snaží plnit svá nevědomá přání, avšak nikoli na úrovni jedince, ale na úrovni společnosti. Tohoto rozšíření psychoanalytické teorie i mimo oblast patologie si ve svém díle *Psychoanalýza a francouzské myšlení* všímá také Josef Fulka:

Po jakýchsi teoretických nástinech, vznikajících při raných zkoumáních neurotických symptomů, Freud rozvíjí teorii symbolické transformační práce, již je vytěsněný obsah při návratu podrobován, v neobyčejně rozsáhlé podobě ve *Výkladu snů*. Jde o první velkou teoretickou práci, která překračuje rámec patologična směrem k rozšíření psychoanalytické teorie, jež by takto mezi předměty svého zkoumání měla zahrnout i jevy, jimiž se vyznačuje psychika „normálního“ jedince.⁷

Josef Fulka se ve své práci sice nezabývá „religionistickou“ tematikou, toto rozšíření se však jistě nevztahuje pouze na „normálního“ jedince, ale také na společnost. Caldwell je přesvědčen, že mýty mají na úrovni společnosti stejné vlastnosti jako sny na úrovni jedince. Takto například „sen není rušitelem spánku, jak bývá osočován, nýbrž jeho ochráncem, odstraňuje to, co spánek ruší.“⁸ Další vlastností snů je, „že se v nich opakují příhody z denního života nebo že na ně sny navazují.“⁹ V neposlední řadě je sen charakteristický tím, že „znázorňuje splnění přání formou halucinačního prožitku.“¹⁰ To znamená, že je člověk na snech závislý, sny mu umožňují nerušený spánek a zároveň splnění nevědomých přání, která by v reálném životě naprosto nebyla splnitelná. Pokud se vrátím k Freudově definici mýtu jako snu na úrovni společnosti, pak by podle této definice měly mít mýty stejné vlastnosti jako sny a měly by lidstvu sloužit stejným způsobem, jakým slouží sny jedinci. A Caldwell tuto teorii podporuje.

Nevědomé fantazie představované v mýtu můžeme nalézt také ve snech, ale pouze malé procento snových fantazií se objevuje v mýtu. Je zde několik důvodů pro tuto disproporci, hlavním a nejdůležitějším je požadavek,

⁷ Josef Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha: Hermann a synové, 2008, s. 76.

⁸ Sigmund Freud, *Vybrané spisy I*, přel. J. Pechar a E. Wišnovský, Praha: Avicenum, 1991, s. 95.

⁹ Tamtéž, s. 72.

¹⁰ Tamtéž, s. 95.

aby byl mýtus komunikovatelný a aby přání a obavy v něm obsažené bylo možné sdílet většinou jeho diváků. ... Mytický ekvivalent zbytků ze dne ve snu, tedy materiál, který sen používá k vyjádření nevědomého přání, je kolektivní minulost společnosti, historie společnosti stejně jako souhrn individuálních historií těch, kteří do dané společnosti náležejí. ... Mytický ekvivalent nahodilých podnětů¹¹, které jsou ve snu obsaženy, aby chránily před podněty ohrožujícími spánek, jsou velké události a náhlé změny, které ohrožují soudržnost a stabilitu společnosti: Trojská válka, záplavy, radikální politické nebo technologické změny.¹²

Caldwell tedy tvrdí, že mýty mají stejnou funkci jako sny, protože stejně jako ony plní nevědomá přání. Když člověk nespí, a tedy nesní, začne trpět úzkostí,¹³ a stejně tak by lidé začali trpět úzkostí, kdyby nemohla být jejich přání plněna prostřednictvím mýtů.

Po této teoretické části Caldwell přechází k psychoanalytickým koncepcím týkajícím se dospívání dítěte v rodinném kruhu. Zdůrazňuje význam dětských fantazií a událostí, které se v dětství odehrály, a vysvětluje, proč represi nejčastěji podléhají myšlenky z dětství: „V průběhu dětství se jedinec učí, co může a nemůže dělat, co by měl a neměl dělat, aby se stal přijímaným členem rodiny a širší společnosti.“¹⁴ Protože se dítě těmto věcem teprve učí, neví, že některé věci, které dělá a považuje je za přirozené, jsou společensky nepřípustné, a nechápe, proč je mu zakazováno tyto věci dělat. Často se zákazy týkají sexuality, která je společností silně korigována. Avšak pro dítě jsou tyto zákazy nepochopitelné, protože je pro ně přirozenější hračkou část jeho těla (ať už se jedná o penis nebo o výkaly) než nepřitažlivá gumová hračka.¹⁵ V dětství tak vzniká mnoho nevědomých přání, protože dítě chce dělat věci, které jsou mu zakázány, ale pro ně jsou tyto zákazy nepochopitelné.

¹¹ „Nahodilý podnět je jakékoli vyrušení, ať už vnější nebo vnitřní, které působí na spící osobu, zvláště když tento podnět ohrožuje kontinuitu spánku.“ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 49. Freud ve *Výkladu snů* vyjmenovává čtyři typy těchto nahodilých podnětů: vnější (objektivní) podráždění smyslů, vnitřní (subjektivní) podráždění smyslů, vnitřní (organické) tělesné pocity, ryze psychické zdroje podnětu. Sigmund Freud, *Výklad snů*, přel. O. Friedmann, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1994, s. 18 – 30.

¹² Tamtéž, s. 51 – 52.

¹³ Tamtéž, s. 16.

¹⁴ Tamtéž, s. 19.

¹⁵ Tamtéž, s. 19.

2.1 Symbióza

Caldwell nazývá symbiózou stav před tím, než dítě začne rozlišovat mezi sebou a ostatními, hlavně matkou. Dokud se dítě nachází ve fázi symbiózy, je spokojené a bez tužeb, protože je „spojeno“ s matkou, od níž všechno má, a neuvědomuje si, že matka je druhou osobou, odlišnou od něj samého. Když se jedinec z tohoto stavu blaženosti dostane, objeví se dvě protikladné touhy: „touha uniknout separaci a ztrátě a vrátit se do symbiotického stavu, a naopak touha, v podstatě neoddělitelná od pudu sebezáchovy, udržet oddělené identity a ponechat jasně definovanou hranici mezi „já“ a „ne-já“.“¹⁶ Na první touhu odpovídá strach ze ztráty identity, kdy by jedinec zůstal navždy součástí jiného jedince, z něhož by se nikdy neoddělil, na druhou touhu odpovídá strach z odcizení a samoty, protože se jedinec vzdává „tepla“ a jistoty druhého člověka, potenciálně se tak vzdává blízkosti všech lidí, protože už nikdy nebude žádnému člověku tak blízko jako matce ve stadiu symbiózy. Jakmile jedinec vystoupí ze stadia symbiózy, objevuje se u něj zásadní pocit: touha. Ta do té doby neexistovala, protože dítě žilo v domněnání, že má vše při sobě, avšak objevila se ihned po tom, co dítě poprvé okusilo pocit ztráty: matka odešla, ono má hlad, ale vnímá, že není v jeho moci svou potřebu ukojit. Nejedná se však o touhu po ukojení potřeby hladu, ale o touhu po návratu do stavu symbiózy, tj. stavu bez touhy: „Cílem symbiotické touhy není objekt, nýbrž stav, nerozlišený stav bez subjektu či objektu; protože v tomto all-inclusive stavu nemůže být nic požadováno, neexistuje zde žádná touha (která je závislá na vnímání nedostatku) a tak je touha po návratu do symbiózy paradoxní touha po netoužení.“¹⁷

2.2 Anální fáze

Jak Caldwell zdůrazňuje, tato fáze je pro vývoj dítěte nepostradatelná, protože „se v jejím průběhu dítě začíná učit jak se vztahovat ke svému okolí.“¹⁸ Když dítě vystoupí ze stavu symbiózy, uvědomuje si již, že není soběstačné, že potřebuje rodiče, kteří mu poskytnou vše potřebné pro život a co víc, že je na rodičích závislé. Rodiče jsou pro ně všemohoucí a dítě velmi rychle zjišťuje, že je pro uspokojení jeho tužeb žádoucí, aby bylo s rodiči v dobrém vztahu. Dítě se vlastně učí, že *nic není zadarmo*, a že svět je svým způsobem polarizovaný, jinými slovy „učí se rozpoznat rozdíl mezi

¹⁶ Tamtéž, s. 24.

¹⁷ Tamtéž, s. 24.

¹⁸ Tamtéž, s. 27.

dobrým a špatným, mezi ano a ne, mezi špinavým a čistým.“¹⁹ Pokud tedy chce, aby byly jeho touhy naplněny, aby se o ně rodiče láskyplně starali, musí jim za to něco dát. A tím něčím jsou jeho vlastní výkaly, přičemž dítě nechápe, proč by měl být střevní obsah něčím špatným, když vychází z jeho vlastního těla.

Dítě s ním nepokrytě zachází jako s částí svého těla, je to první „dárek“, jehož poskytnutím může vyjádřit povolnost, odepřením pak vzdor vůči svému okolí. Jako „dárek“ dostane později význam „dítěte“, neboť podle jedné z infantilních sexuálních teorií se dítě získává jídlem a rodí se střevem.²⁰

Dítě tedy výkaly chápe jako něco pěkného, co vychází z něj samého a co může rodičům věnovat, ale ukazuje se, že rodiče tímto darem nejsou potěšeni a že se jim jeho kladný vztah k výkalům nezamlouvá, takže se jich, resp. zájmu o ně, vzdává s cílem potěšit rodiče a tak dosáhnout svého. Caldwell trefně poznamenává, že „výkaly jsou jeho [tj. dítěte] prvními penězi, měnou jeho prvních transakcí.“²¹

Na konci anální fáze, případně na začátku následující, falické fáze, se dítě dostává do období kladení otázky *Proč?*

Touha dětí po vědění se zde neprobouzí vůbec spontánně, například pod vlivem vrozené potřeby vysvětlovat věci kauzálními vztahy, nýbrž pod tlakem je ovládajících sobeckých pudů, když se jich – například po dovršení druhého roku života, dotkne objevení se nového dítěte.²²

Caldwell, společně s Freudem, zdůrazňuje, že je v tomto období dítě nejvíce zaujato dvěma otázkami, „původem dětí a rozdílem mezi pohlavími.“²³ První z otázek je úzce spjata s anální fází, protože když dítě pátrá po tom, jak se lidé rodí, a tedy hlavně jak přišlo na svět ono samo, velmi brzy zjistí, „že se děti nacházejí uvnitř matčina těla“²⁴ a „že se od matky nějakým způsobem oddělují.“²⁵ Pozorujíc samo sebe dítě dochází k závěru, že je to s dítětem podobně jako s výkaly (viz výše vyslovená infantilní sexuální teorie): obojí vzniká v těle, obojí se z těla dostává ven a obojí je také milováno –

¹⁹ Tamtéž, s. 29.

²⁰ Sigmund Freud, *Spisy z let 1904-1905*, přel. M. Kopal a O. Friedman, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000, s. 73.

²¹ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 29.

²² Freud, *Spisy z let 1906-1909*, s. 137.

²³ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 29.

²⁴ Tamtéž, s. 30.

²⁵ Tamtéž, s. 30.

„proces rození musí být paralelní k procesu vyměšování.“²⁶ Tato paralela, která zdaleka není funkční, avšak je pro dítě jediným možným vysvětlením, je tedy důvodem dětského zájmu o vlastní výkaly a považování těchto výkalů za něco dobrého a milého, co je třeba mít rád.

2.3 Falická fáze

Jak jsem již uvedla výše, dítě si klade dvě otázky, přičemž ta druhá se týká rozdílu mezi pohlavími a úzce souvisí s tzv. falickým obdobím. Zvědavost dítěte je zpočátku soustředěna na jeho vlastní pohlavní orgány, avšak postupně se přesouvá ke genitálům rodičů a dítě si začíná uvědomovat, že rodiče nejsou stejní. Zpočátku si dítě myslí, nebo alespoň si chce myslet, že matka má penis – dle Freuda totiž dítě, ať už dívka či chlapec, „všem lidem, také osobám ženského pohlaví, přisuzuje vlastnictví penisu.“²⁷ Chlapec přisuzuje všem vlastnictví penisu, protože jej sám má. Když zjistí, že sestřička penis nemá, je přesvědčen o tom, že je to proto, že je ještě příliš malá, a že jí penis ještě doroste. Holčička se taktéž nejprve domnívá, že jí penis doroste a jeho absenci také omlouvá tím, že je malá.²⁸ Caldwell přidává ještě další důvody:²⁹ obecné smýšlení dítěte, že je lepší něco mít než nemít; dítě také velmi brzy zjistí, že být mužem je mnohem lepší a výhodnější, než být ženou, takže se snaží matce přisoudit tuto lepší roli; penis je přirovnáván k výkalům, které jsou zase připodobňovány k narozenému dítěti a jsou milovány. Postupně se však dítě smíří s tím, že matka, ta nejužasnější bytost, nemá penis, a začne se zajímat o sexualitu rodičů. Ví již, že jsou rodiče odlišní, že otec má penis a matka nikoli, a také pozoruje, že když jsou rodiče spolu v ložnici, je jim to příjemné, a navíc je s tím spojeno narození miminka, které je milováno.

Kombinací několika faktorů – objevení genitálií jakožto hlavní erotogenní zóny, fantazie o původu dětí, zvědavost ohledně rodičovských pohlavních orgánů a ohledně jejich sexuálního chování (zvědavost, jejíž intenzita je pouze jemně modifikována rozdíly v otevřenosti rodičů či naopak v jejich

²⁶ Tamtéž, s. 30.

²⁷ Freud, *Spisy z let 1906-1909*, s. 140.

²⁸ Když chlapec zjistí, že sestřička penis nemá a mít nebude, vzniká u něj tzv. kastrální komplex – chlapec se obává, že když bude zlobit, bude mu penis uříznut. U holčičky naopak vzniká závist penisu. Holčička na ní může reagovat různě a tyto reakce jsou podstatné pro další vývoj děvčátka. Jedná se však o komplexní Freudovu teorii, kterou není možné takto v krátkosti vyložit. K rozdílům mezi pohlavími a k jejich důsledkům viz např. stať Některé psychické důsledky anatomických rozdílů mezi pohlavími. Sigmund Freud, *Spisy z let 1925-1931*, přel. M. Kopal, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, s. 19–29.

²⁹ Tamtéž, s. 33.

tajnůstkářství) – vzniká v dítěti proslulý *oidipovský komplex*: tj., období, v němž dítě vyžaduje výhradní pozornost a náklonnost rodiče opačného pohlaví a zároveň vidí v rodiči stejného pohlaví rivala či nepřítele, jehož by mělo nahradit.³⁰

Přestože se nyní psychoanalýza zaměřuje více i na předoidipovská období, oidipovská fáze zůstává stále podstatnou: „je to právě tento komplex, který stvrzuje konečné, trvalé a v jistém smyslu kulturně přijatelné vzorce touhy a prohibice.“³¹ Oidipovský komplex je tedy jakousi poslední fází vývoje dítěte, jakýmsi zakončením tohoto vývoje.

Pokud se zaměřím na význam oidipovského komplexu, mohu si povšimnout, že se jím dítě svým způsobem snaží navrátit do stavu symbiózy – snaží se totiž o opětovné splnutí s matkou – a v této snaze nutně selže. Dítě se tedy v tomto svém posledním vývojovém stadiu naposledy snaží navrátit k matce, zjistí, že je to nemožné, a je vysvobozeno z tohoto „začarovaného kruhu“ vývoje a snahy o zrušení vývoje.

2.4 Kritické shrnutí

Výše uvedená teorie slouží Caldwellovi jako zázemí, od něhož přistupuje k výkladu mýtů. Předpokládá klasické, na přelomu 19. a 20. století na západě rozšířené rozdělení rolí a důsledky, které z něj plynou pro vývoj a výchovu dítěte. Řecké dítě podle něj tedy vyrůstá, podobně jako to západní, v rodině, kde v dominantní roli vystupuje muž, který nosí domů peníze a má v rodině autoritu, a kde je žena svému muži podřízena.

Domnívám se však, že právě zde, v teorii, je třeba zachovávat nejvyšší opatrnost. Bronislaw Malinowski si povšiml úzkého vztahu mezi psychoanalýzou a biologií a hlavně sociologií a zdůraznil, že to, jak se člověk chová v životě je dáno způsobem, jakým byl vychováván:

Psychoanalytická doktrína je v zásadě teorií o vlivu rodinného života na lidskou psychiku. Ukazuje nám, jak vášně, stresy a konflikty, které dítě prožívá ve vztahu k matce, otci, bratrovi a sestře, vyúsťují v určité trvalé duševní postoje nebo city, které k nim zaujímá. Tyto city částečně přežívají

³⁰ Tamtéž, s. 33.

³¹ Tamtéž, s. 34.

v paměti a částečně se usazují v nevědomí. Později mají dopad na to, jak se jedinec staví ke společnosti.³²

Psychoanalýza své výklady, ať už snů jedince či mýtů společnosti, zakládá na tom, že se snaží pochopit, jak člověk vyrůstal, jaké měl dětství apod. Proto je nutné tomuto dětství dobře porozumět. Když se však vrátím ke Caldwellovu přístupu, u jeho teorie mi chybí porozumění jedinečnosti řecké rodiny – proto také první část jeho knihy nazývám klasickým psychoanalytickým přístupem, zatímco Slaterův přístup budu nazývat přístupem kontextuálním. Caldwell se nezajímá o to, jak to v řecké rodině opravdu „chodilo“, kdo měl rozhodující právo, kdo vychovával děti a čím je ovlivňoval, nýbrž zůstává stát v bezpečí předpokladu, že psychoanalytická teorie je aplikovatelná na jakoukoli společnost.

3 Slaterův kontextuální přístup

Philip E. Slater již v úvodu své práce tvrdí, že považuje za podstatné se při výkladu mýtů zabývat ranou socializací dítěte: „Je to právě zde, kde jsou vzorce chování formovány a měněny, protože motivační tvárnost organismu rychle klesá s věkem.“³³ Podobně jako Malinowski se Slater zaměřuje na sociální aspekt psychoanalýzy a klasickou psychoanalytickou teorii tak významně rozšiřuje a dává jí nepostradatelný prvek volnosti. Psychoanalýza je osvobozena od neměnné a univerzalistické teorie a dostává možnost se proměňovat na základě společenského uspořádání:

V první kapitole se pokusím rekonstruovat ... ústřední mezilidský vzorec chování v řecké rodině klasické doby a ukázat, jak se tento vzorec chování vztahuje k některým typickým vlastnostem řecké kultury. Ve druhé kapitole se budu věnovat základnímu psychologickému konfliktu, univerzálnímu pro celé lidstvo, ale zvláště zostřenému vzorcem chování typickým pro řeckou rodinu.³⁴

Slater se tedy již od počátku svého výkladu zaměřuje na konkrétní rodinné uspořádání v Řecku a předpokládá, že s ním bude spojena také specifická mytologie. Pokud

³² Malinowski, *Sex a represe v divošské společnosti*, s. 15.

³³ Philip E. Slater, *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Boston: Beacon Press, 1971, s. X.

³⁴ Slater, *The Glory of Hera*, s. X.

přistoupím na Caldwellovo (a původně Freudovo) chápání mýtu jako snu na úrovni společnosti, pak je zjevné, že stejně jako sen vychází z konkrétního jedince a jeho specifických vlastností, tak i mýtus musí vznikat „na míru“ dané společnosti, aby jí mohl být nápomocen.

3.1 Postavení řecké ženy³⁵

Slater si všímá, že postavení ženy v Řecku bylo charakteristické svou ambivalencí. Ženy byly „legálními nickami, vyloučenými z politického i intelektuálního života, byly nevzdělané a v podstatě uvězněné ve svém vlastním domě.“³⁶ Avšak v řecké literatuře, konkrétně v řeckých tragediích, hrají ženy naprosto zásadní roli, protikladnou k té, kterou zastávaly v reálném životě. Jak tento rozpor vysvětlit? Jak mohla být žena zároveň tak bezvýznamná i tak významná? Pokusím se na tuto otázku společně se Slaterem odpovědět.

Mnoho autorů popisuje špatné postavení ženy ve společnosti, to, jak byla muži zanedbávána a jak neměla žádná práva: „dcera občana (mužského pohlaví) nemohla být (právoplatnou) občankou,“³⁷ a tito autoři pak zdůrazňují mužskou dominanci v řecké společnosti. Tak je vyzdvihováno, že ženám byly „přisuzovány různé formy nevhodnosti či podřadnosti, a že ženy byly často líčeny jako škodlivé projektům mužské dominantně založené kultury“³⁸ a proto je také zdůrazňována role svátků, v nichž se ženy oprostí „od každodenní rutiny a podřízenosti mužské dominanci, přesněji poslušnosti mužské *falokracie*.“³⁹ Jinými slovy, ženy jsou autory chápány jednostranně: nemají žádná práva, jsou nesvobodné, zavřené neustále doma bez jakékoli možnosti úniku. Je zde ale také druhá strana mince.

Ze studií týkajících se moderní americké rodiny víme, že účast a moc jdou ruku v ruce. Např. pracující matka má více moci co se týče ekonomických rozhodnutí, než nepracující matka, ale *méně* moci v rozhodnutích týkajících

³⁵ Jak uvádí Slater na str. 4, jedná se o dobu 5. a 4. stol. př. n. l.

³⁶ Slater, *The Glory of Hera*, s. 4.

³⁷ Louise Bruit Zaidman and Pauline Schmitt-Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, str. 67.

³⁸ Barbara Goff, *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004, s. 2.

³⁹ H. S. Versnel, „The Roman Festival for Bona Dea and the Greek Thesmophoria“, in *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II: Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 240.

cích se domácích aktivit – manžel nejen že více participuje na domácích aktivitách, ale také má nad nimi větší kontrolu.⁴⁰

Slater tedy dává do vzájemného vztahu společenský život a život v domácnosti a tvrdí, že čím více je rodič aktivní ve společenském životě, tím méně je aktivní v životě rodiny a vice versa. Pakliže řecké ženy byly nickami ve společnosti, znamená to, že oplývaly mocí v domácnosti. Naopak muži vládli ve společnosti, ale v domácnosti neměli žádné slovo. Muž byl tedy vládcem společnosti, žena byla analogicky vládkyní domácnosti. A dokázala být vládkyní velmi krutou.

Řecká společnost kladla důraz na muže a výchově ženy se více méně příliš nevěnovala, takže děvčátko si v dětství mohlo žít velmi svobodně, protože nebylo svázáno žádnými pravidly a nikdo si jej nevšímal. Zároveň dívky a chlapci vyrůstali odděleně a v domě také byly oddělené mužské a ženské části. Když se tedy dívka měla stát manželkou, sňatek byl pro ni traumatickou záležitostí,⁴¹ protože „byla nepřipravená pro dospělý heterosexuální vztah.“⁴² Dosud totiž neměla tu čest být v jakémkoli intimnějším vztahu s jakýmkoli mužem – v době svého dospívání byla oddělena od bratrů, otec se doma příliš neukazoval, takže se setkávala pouze s ženami. Muž byl tedy pro ni cosi cizího a neznámého. Dalším aspektem, který dívčinu pohledu na manželství příliš nepřidal, je to, že dívka se před svatbou s manželem nesetkala, natož aby jej měla ráda. „O právníckou stránku sňatku (sňatku vždy *dohodnutého*) bylo postaráno předem, a to někdy i o mnoho let“⁴³ – jednalo se tedy spíše o (výhodnou) dohodu mezi rodinami než o zpečetění láskyplného vztahu mezi dvěma jedinci. Dívka, „většinou čtrnácti či patnáctiletá, která právě dosáhla puberty,“⁴⁴ byla násilně vytržena z dětství plného svobody, aby získala místo v rodině nové, její. Ze dne na den se z holčičky stala ženou, manželkou a velmi brzy také matkou. Musela se přijmout svou novou roli, přestože si jí nevybrala, a rychle se jí naučit hrát. „Musela se vzdát svého náboženství, praktikovat jiné rituály a pronášet jiné modlitby. Musela se vzdát boha svého dětství, a uchýlit se pod ochranu boha, který byl pro ni naprosto neznámý.“⁴⁵ Také musela „doslova ‚odložit dětské věci‘ tím, že zasvětila své hračky, pramínky vlasů a další sym-

⁴⁰ Slater, *The Glory of Hera*, s. 8.

⁴¹ Slater, *The Glory of Hera*, s. 23.

⁴² Tamtéž, s. 26.

⁴³ Bruit Zaidman, Schmitt-Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, s. 68.

⁴⁴ Tamtéž, s. 68.

⁴⁵ Numa Denis Fustel de Coulanges, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, Kitchener: Batoche Books, 2001, s. 43.

boly svého dětství zpravidla Artemis.⁴⁶ Dívka tedy rozhodně neměla důvod mít kladný vztah ke svému manželovi – „cizinci, který [navíc] chápal manželství přinejlepším jako nutné zlo“⁴⁷ a nic nenasvědčovalo tomu, že by manželství mělo být něco příjemného, *hřejivého*. Žena v něm byla velmi osamělá a musela se naučit přežít a vydobýt si alespoň nějakou moc. Záhy zjistila, že děti jsou vhodným terčem, na kterém je možné si vybíjet negativní pocity z vlastního života a postavení.

3.2 Vztah matky a syna

Pokud by bylo nutné charakterizovat vztah matky a syna v Athénách klasické doby jedním slovem, nejvhodnější a tedy i nejvýstižnější by bylo slovo „ambivalentní“. Z předešlého výkladu je zřejmé, že žena nemohla a ani nechtěla mít dobrý vztah ke svému muži, cizinci, kterému byla prodána a kterému musela sloužit. Jelikož byla téměř nesvéprávná, byla navíc na muži přinejmenším finančně závislá, což jejímu vztahu k němu příliš nepomáhalo – žena se musela cítit ponížená a musela mít na muže obecně vztek. Na druhou stranu „měl mužský potomek stěžejní význam pro ženu – byl jejím hlavním zdrojem prestiže a uznání.“⁴⁸ „Na ženu, které se nepodařilo zplodit mužského dědice pro svého manžela, bylo pohlíženo jako na někoho, komu se nepodařilo splnit jeho elementární funkci, a manželství mohlo být rozvedeno z důvodu ženiny neplodnosti.“⁴⁹ Povinností ženy tedy bylo zplodit potomka mužského rodu. Nejenže byla žena závislá na svém žijícím choti, zároveň byla svým způsobem závislá na ještě nenarozeném dalším muži – pokud neprodila potomka mužského rodu, byla ještě bezvýznamnější než dříve, dokonce mohla přijít o manžela a o dům, který s ním sdílela. Žena se nemohla vymanit z moci mužů, které nenáviděla.

Když se konečně matce syn narodil, objevily se nové „potíže“. Žena měla dítě, které vlastně nenáviděla, protože to bylo dítě mužského rodu. Avšak také svému synovi jistým způsobem záviděla jeho mužství, protože si byla vědoma toho, že bude mít v životě mnohem lepší úděl, než má ona sama. Jinými slovy (slovy psychoanalýzy): žena záviděla svému synovi penis. Závist penisu se rozhodně netýká pouze oidiopovského období v dětství, kdy holčička zjistí, že chlapečci mají něco navíc, co ona nemá a chtěla by to: „Naděje na to, že přece jen jednou [žena] získá penis a tím se

⁴⁶ Bruit Zaidman, Schmitt-Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, s. 68.

⁴⁷ Slater, *The Glory of Hera*, s. 25.

⁴⁸ Tamtéž, s. 29.

⁴⁹ Tamtéž, s. 29.

vyrovná muži, se může udržet do neuvěřitelné pozdní doby.⁵⁰ V dospělosti se tato závist různými způsoby transformuje a ženina závist penisu se tak může proměnit v pocit, že díky synovi penis konečně získala. Syn proto plní dvě úlohy, „je obětním beránkem za manžela a lékem na matčinu závist penisu.“⁵¹ Matka k synovi promlouvá způsobem, kterému on nemůže porozumět a který je pro něj matoucí. Říká mu:

- (I) Musíš být silným a dospělým mužem, který mě jako ženu bude chránit, a který prostřednictvím svých významných mužských hrdinských činů vyjádří mé vlastní touhy.
- (II) Nesmíš se v mé přítomnosti snažit být mužem ani se chlubit svým mužstvím a tak mi připomínat, že jsem žena.
- (III) Nesmíš mě zradit ani nalézt jakoukoli rozporuplnost v mých požadavcích.⁵²

Ambivalentní postoj matky se však nemůže obejít bez důsledků. A jaké následky tedy jejím působením vznikají? K jakým změnám v synově chování dochází díky jejímu ambivalentnímu postoji? Co si matka svým chováním ze svého syna vychová? „Předchozí znalost psychopatologie nás opravňuje k vyvození dvou důsledků tohoto ambivalentního postoje řecké matky. Prvním z nich je celkově narcistická osobnostní struktura dítěte.“⁵³ „Druhým důsledkem, který může být vyvozován z ambivalence řecké matky, je nárůst výskytu schizofrenie.“⁵⁴ Jelikož matka chlapce opečovávala, jednak protože to byl mužský dědic, jednak protože v něm měla svůj penis, ale také odmítala jeho mužskost, u chlapce „se vyvinul abnormální zájem o to, jak se jeví druhým lidem ... Cítil, že pokud nebude velkým hrdinou, bude ničím, a hrdost a prestiž se pro něj staly důležitějšími než láska“⁵⁵. Chlapec se ponejvíce staral o to, jak vypadá, jak působí na druhé lidi a dával si záležet na tom, aby působil výtečně. Zde má také kořeny homosexuální láska a obdiv nahých mužských těl. Ženy, které nebyly občankami, musely být z denního života vyloučeny, a muži, kteří trpěli narcismem, se tedy obdivovali navzájem. Tak např. Alkibiadés se v dialogu *Symposion* snaží zaujmout samotného Sókrata svým zevnějškem, aby z něj vylákal tajemství jeho nitra: „Myslíl

⁵⁰ Sigmund Freud, *Vybrané spisy II-III*, přel. Bohodár Dosužkov, Otakar Kučera a Karel Kopřiva, Praha: AVICENUM, zdravotnické nakladatelství a UNIVERSE, nakladatelství a vydavatelství, 1969, s. 339.

⁵¹ Slater, *The Glory of Hera*, s. 31.

⁵² Tamtéž, s. 49 – 50.

⁵³ Tamtéž, s. 33.

⁵⁴ Tamtéž, s. 49.

⁵⁵ Tamtéž, s. 33.

jsem, že je vážně zaujat půvabem mého mládí, a ten jsem proto pokládal za svůj poklad a neobyčejné štěstí, v domnění, že mi stačí jen být Sókratovi po vůli a hned uslyším všechno, co on ví; zakládal jsem si totiž neobyčejně na své kráse.“ (Platón, *Symposion*: 217a)⁵⁶ Ale jak píše Slater, „řecká marnivost nebyla pouze fyzická.“⁵⁷ Důraz byl kladen také na slávu a věhlas, které bylo třeba si vydobýt. Proto byl Achilles ochoten obětovat svůj život za věčnou slávu:

Postavit se v bitvě nejudatnějším protivníkům, to znamená vystavit sám sebe zkoušce v té nejvyšší soutěži, kde každý musí ukázat, co v něm je, předvést se před očima všech ve své výtečnosti, která vrcholí válečnickým činem a je završena „krásnou smrtí“. Taková smrt zastihne hrdinu uprostřed boje a mladosti, v plné mužné síle, takže udatnost, síla a mladistvý pel zůstanou nedotčeny a nikdy nezvetšejí starobou. ... Achilles zvolil smrt ve slávě, v plné kráse mladého života. Ukrácený, okleštěný, smrsklý život a nehynoucí slávu.⁵⁸

Druhým zásadním důsledkem, k němuž vede matčin ambivalentní přístup k synovi je, jak jsem již zmínila, možný vznik schizofrenie. Podle Rycroftova Kritického slovníku psychoanalýzy

je dětství budoucích schizofreniků ... charakterizováno opakovanými prožitky dvojné vazby, především ze strany matky. Tyto prožitky spočívají v tom, že dítě je přinuceno být objektem inkompatibilních a rozporných emočních požadavků v situaci, kdy neexistuje úniková cesta, a kdy je žádný člen rodiny nezachrání z takové vazby buď kompenzací nebo korekcí matčina chování, či přímým vysvětlením.⁵⁹

Jedná se tedy přesně o typ chování, kterým disponovala řecká matka. A její děti tak byly náchylné k onemocnění schizofrenií či schizofrenii příbuznými chorobami. Šílenství však v Řecku nebylo chápáno jako (běžné) onemocnění, jak se jej minimálně snažíme chápat v dnešní době, nýbrž bylo jakýmsi zvláštním darem, často pocházejícím

⁵⁶ Platón, *Symposion*, přel. F. Novotný, Praha: OIKOYMENH, 2005, 85 s.

⁵⁷ Tamtéž, s. 35.

⁵⁸ Jean-Pierre Vernant, *Vesmír, bohové, lidé: nejstarší řecké mýty*, přel. Z. Dlabalová, Praha – Litomyšl: Paseka, 2001, s. 79.

⁵⁹ Charles Rycroft, *Kritický slovník psychoanalýzy*, přel. P. Votýpková, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993, s. 38.

od bohů. „Primitivní národy všude na světě sdílejí víru, že nadpřirozeným zásahem jsou způsobeny všechny typy duševních poruch.⁶⁰ Aplikovat tedy na život v antice naše psychologické či psychiatrické koncepce je složité a výsledky zřejmě nemohou být příliš hodnověrné. Avšak Slater si všímá, že šílenství většinou přichází od bytosti opačného pohlaví a přirovnává přenos šílenství z božské bytosti na člověka k přenosu vlivu či agresivity od rodiče k dítěti – matka má tedy větší vliv na syna a stejně tak bohyně na muže.⁶¹ Na základě průzkumů, jejichž výsledky Slater zveřejnil,⁶² je zřejmé, že i přes toto pravidlo přenášení napříč pohlavími, „jsou muži obětmi více než dvakrát častěji než ženy.“⁶³ Tyto výsledky potvrzují, že jsou ženy ve svých nezáviděníhodných pozicích nuceny k zoufalým činům.

3.3 Kritické shrnutí

Když se Slater zabývá řeckou rodinou, zabývá se opravdu touto rodinou, nikoli rodinou žijící v jiné kultuře či v jiné době. Pouze díky tomuto přístupu zjišťuje, že řecká rodina fungovala dle zvláštního a jedinečného vzorce a její hlavou nebyl muž, jak by se dalo usuzovat z jeho významného postavení ve společnosti, nýbrž žena, která byla jakousi *šedou eminencí* řecké rodiny. Byla ponechána doma, zdánlivá hlava rodiny – muž – se o ni nestarala, a v ženě se probouzely pocity a touhy různého a často protikladného charakteru. A také velmi záhy zjistila, že jelikož je ponechána sama sobě, může si vlastně dělat co chce, protože je doma samojedinou a mocnou vládkyní.

Britská antropoložka Mary Douglas, která se zabývá vztahem náboženských představ a sociálního kontextu,⁶⁴ tvrdí, že náboženské představy vždy odpovídají na konkrétní situace, které jedinci řeší, a pokud chceme porozumět náboženských představám dané společnosti, musíme se nejprve této společnosti pokusit porozumět. Slater zastává podobné stanovisko, avšak jeho přístup je více psychologický, protože se soustředí na jakési chorobné rysy společnosti, které vznikají na základě toho, jaká daná společnost je, a náboženské představy dle něj nejen že odpovídají na konkrétní situace, jako to tvrdí Mary Douglas, ale zároveň zrcadlí a snaží se řešit jakousi *společenskou patologii*.

⁶⁰ E. R. Dodds, *Řekové a iracionálno*, přel. O. Prokop, Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 72.

⁶¹ Slater, *The Glory of Hera*, s. 404.

⁶² Tamtéž, s. 403 – tabulka 2, s. 406 – tabulka 3.

⁶³ Tamtéž, s. 405.

⁶⁴ Douglas, Mary, „Cultural Bias“, in M. Douglas, *In the Active Voice*, London: Routledge, 1982, s. 183-254.

4 Výklady mýtů – Zeus, Héfaistos

Ráda bych se v této části své práce pokusila ukázat, jakým způsobem ovlivňuje výběr teoretického přístupu výklad mytologické látky. V předchozí části své práce jsem se věnovala dvěma, dle mého názoru, odlišným teoretickým koncepcím. Zatímco Caldwellův přístup považuji za univerzalistický, a konkrétní kultuře přizpůsobitelný jen do určité míry, Slaterův přístup je ryze kontextualistický, zdůrazňující jedinečné rysy každé kultury. Domnívám se, že takto odlišná pojetí musí nutně vést i k odlišným výsledkům při snaze o porozumění a výklady mýtů.

Budu se věnovat dvěma mytickým postavám, Diovi a Héfaistovi, a to převážně z toho důvodu, že se těmito dvěma postavami zabývají oba autoři a tak budou výklady lépe porovnatelné.

4.1 Zeus

4.1.1 Caldwellův výklad

Jako v předchozích kapitolách, i nyní začnu Caldwellovým výkladem. Kronos, kterému se podařilo přemoci svého otce, a tak získat vládu, se obává, že by se mu mohlo stát něco podobného, jako jemu samému. Aby se zachránil, musí nějakým způsobem uvěznit buď svou ženu, nebo své děti, které nemůže zabít, „protože jsou nesmrtelné, stejně jako je nesmrtelný on.“⁶⁵ Kronos se rozhodl, a „udělal špatné rozhodnutí“,⁶⁶ pro uvěznění svých dětí a za nejjistější způsob pokládal uvěznění potomků v sobě samém.

Veliký Kronos je polykal všecky, jak některý z lůna
posvátného se na kolena své matere dostal;
o to mu šlo, aby z obdivuhodných zplozenců nebes
nedostal královskou čest mezi nesmrtelnými jiný.

(Hésiodos, *Theogonie* 459-462)⁶⁷

Když měla Rheia porodit Dia, „tenkrát snažně své rodiče prosila milé, Úrana hvězd-
natého i Zemi, své rodiče vlastní, aby jí pomohli naléztí lest, jak udržet v skrytu zroze-

⁶⁵ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 162.

⁶⁶ Tamtéž, s. 162.

⁶⁷ Hésiodos, *Železný věk*, přel. J. Nováková, Praha: Odeon, nakladatelství krásné literatury a umění, 1980, 514 s. V této práci budu vždy používat překlad Julie Novákové.

ní milého syna“ (Hésiodos, *Theogonie* 469-472). Rodiče dceřino volání vyslyšeli a „poslali Rheu do Lyktu na ostrově Krétě. Tam se Gaia novorozeněte ujala. Za temné noci přinesla Rhea dítě do Lyktu a ukryla je v jeskyni na lesnaté hoře Aigaion. Úranovu synovi, prvnímu králi bohů, podala však balvan zavinitý v plenkách.“⁶⁸ Díky této lsti Zeus spokojeně vyrůstal a vyčkával na dobu, kdy se bude moci ujmout vlády. Když tato doba nastala, byl opět postaven před volbu, zda uvěznit své potomky nebo rovnou jejich matku a, jak píše Caldwell, „vybral si správně (to jest, spolkl svou manželku namísto svých dětí)“⁶⁹ a tak si zajistil nekonečnou vládu. Toto Divo správné rozhodnutí je možné chápat jako jistý stupeň dospělosti – Zeus dokázal učinit takové rozhodnutí, které ho povýšilo nad všechny ostatní a on sám se tak stal neohrožitelným. „Hésiodos ho nenazývá *basileus*, ‚král‘, nýbrž *anax*, ‚pán‘“⁷⁰ a toto označení jistě symbolizuje nikoli pouze moc, kterou oplývá právě král, nýbrž jakousi apriorní převahu, přirozenou dominanci.

Caldwell dále upozorňuje na to, že po tom, co se stal Zeus vládcem, byl svět rozdělen mezi tři Rheiny syny, přičemž Zeus zůstal nejvyšším. Rozdělení vlády popisuje Poseidón v *Íliadě* takto:

Tři jsme přec pokrevní bratři, jež Kronovi zrodila Rhea,

Zeus, pak já a třetí je Hádés, jenž v podsvětí vládne;

na tři části svět celý se dělí, má každý svou vládu.

Když se metaly losy, mně připadlo pěnivé moře

za věčné sídlo a Hádés zas obdržel podsvětí chmurné,

Diovi širé nebe zas připadlo v jasu i v mračnech;

mimo to společná všem je země a mohutný Olymp.

(Homér, *Ílias* 15.187-193)⁷¹

Toto rozdělení vlády mezi bratry je jistě možné interpretovat jako důsledek aktivity, kterou by psychoanalýza nazvala *přesun*, pro nějž je charakteristické, „že nějaký latentní prvek není nahrazen svou vlastní součástí, nýbrž něčím vzdálenějším, a je tedy

⁶⁸ Karl Kerényi, *Mytologie Řeků I: Příběhy bohů a lidí*, přel. Jan Binder, Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 27.

⁶⁹ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 162.

⁷⁰ Kerényi, *Mytologie Řeků I*, s. 27. Srov. Hésiodos, *Theogonie* 660: Κρόνου υἱὲ ἄναξ, ἀνάελπτα παθόντες.

⁷¹ Homér, *Ílias*, přel. R. Mertlík, Praha: Odeon, nakladatelství krásné literatury a umění, 1980, 514 s. V této práci budu vždy používat překlad Rudolfa Mertlíka.

vyjádřen narážkou.⁷² V kontextu Dia a jeho bratrů, Poseidóna a Háda, to znamená, že některé z podstatných Diových rysů byly přesunuty na jeho dva bratry a aby toto přesunutí bylo potvrzeno, všichni tři bratři se stali vládci, žádný z nich není umenšen, pouze Zeus zůstává svým způsobem nadřazen, protože je to právě on, od něhož k přesunu došlo.

Diovo jméno není zdobeno pouze epitetem *pán*, ale často je také doplněno přílastkem *otec*: „otce když Dia jsem bratr,“ (Homérské hymny, *Na Démétro* 359)⁷³ či „jedné jsouc myslí s otcem všemoudrým Diem“ (Homérské hymny, *Na Hestii* 4-5). Caldwell z tohoto epiteta usuzuje, že postava Dia symbolizuje otce. „Zeus je hlava rodiny tak, jak ji vidí dítě: v podstatě vševědoucí a všemocný.“⁷⁴ Zeus je tedy ztělesněním dominance a přirozené autority, stejně jako otec takto působí na dítě. Je to otec, který vychovává, ale zároveň ochraňuje – je bodem, o který se dítě vždy může opřít. Této teorii přitakává také E. R. Dodds ve své knize *Řekové a iracionálno*:

lidský otec měl od nejranějších dob svůj božský protějšek: byl jím Zeus, *father* ... I v kultu Zeus vystupuje jako nadpřirozená hlava rodiny ... Bylo přirozené, že lidé do božského otce promítali ony zvláštní protichůdné pocity, jež vzbuzuje otec lidský a k nimž se neodvážil přiznat ani dítě, a to dokonce ani samo před sebou.⁷⁵

Diův bratr, Hádes, *pán podsvětí*, „je otcem, který trestá, který má moc dítěti dávat i brát život“⁷⁶ – symbolizuje temnou stránku otce, stránku, které se dítě obává. Již se nejedná o přirozenou autoritu, ale o přímou moc ve smyslu ovládnutí. Hádovo jméno je pravděpodobně odvozeno od slova *aidés*, jehož význam je „Neviditelný“ nebo „Činící neviditelným“⁷⁷ a Caldwell z toho usuzuje, že Hádes symbolizuje otcovu moc „znát a trestat i ty nejtajnější přechyby“⁷⁸ dítěte. Otec v představách dítěte jako by oplýval mocí být neviditelný, a tedy kdykoli a kdekoli přítomný, aby mohl být přítomen při páchaní přechyby.

⁷² Freud, *Vybrané spisy I*, s. 128.

⁷³ *Homérské hymny; Válka žab a myší*, přel. O. Smrčka, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959, 159 s. V této práci budu vždy používat překlad O. Smrčky.

⁷⁴ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 165-166.

⁷⁵ Dodds, *Řekové a iracionálno*, s. 65.

⁷⁶ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 166.

⁷⁷ Viz Kerényi, *Mytologie Řeků I*, s. 174. Nebo také Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 166.

⁷⁸ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 166.

„Poseidón, bůh moře, primárně symbolizuje plodivou sexualitu otce.“⁷⁹ Jedná se tedy o živočišný aspekt otce, o otce – ploditele dětí a matčina milence.

Spojení s Démétrou, které je pravděpodobně také vyjádřeno ve jméně Poseidón nebo Poteidán, „Manžel bohyně Dá“, předpokládá dřívější těsnou spojitost s pevninou a světem. I kdyby základ *dá* ve jméně boha nebyl nejkratším tvarem od Démétér ve významu země, vypovídá by přívlastek Gaiaochos, „Manžel Země“, o Poseidónovi totéž.⁸⁰

Poseidónovu epitetu odpovídá také vztah moře a země, protože moře neustále do země naráží, obrábí ji, hloubí ji a zpracovává. Nikdy ji nenechá v klidu, nikdy na ní nezapomene. Přestože by bylo možné říci, že slaná voda je na rozdíl od sladké naprosto neživotadárná, Caldwell zdůrazňuje, že slanost vody zde slouží jako symbol: moře je „slaná tekutina a jako taková symbolizuje sexuální význam, který mnohé primitivní praktiky a náboženství připisují různým tělesným kapalným výměškům (např. pot, slzy, sliny, moč) – všechny tyto výměšky mají slanost a kapalnost společnou se semenem.“⁸¹

Aby se mohl Zeus stát vládcem světa, musel nejdříve dospět. První zkoušku dospělosti složil tím, že se dokázal poučit z historie a učinil správnou volbu a spolkl nikoli své potomky, ale rovnou svou ženu. Musel však předstoupit i před druhou zkoušku, která se týká každého chlapce či muže – musel přestat toužit po své matce, resp. musel se naučit nechtít zakázané ženy a vybírat si pouze z těch dostupných. Diovi se však tuto zkoušku podařilo úspěšně zvládnout: „ačkoli měl sexuální vztah se dvěma sestrami své matky [Themis a Mnemósyné] a s několika mateřskými bohyněmi [např. Démétér], rozlišoval alespoň na základní úrovni povolené a zakázané sexuální objekty.“⁸² Tuto obtížnou situaci tedy zvládl, a jako odměnu, nebo je také možné to nazývat neurózou, protože když něco stále opakuji a nemohu s tím přestat, toto chování již ovládá mě a ne já je, považoval zřejmě to, „že souložil téměř s každou ženou v řeckých mýtech.“⁸³ Zákaz tedy dodržel, vzdal se zakázaných žen, ale aby toto zapření se nějak vyvážil, povolil si naprostou sexuální otevřenost, co se týče žen povolených. Podařilo

⁷⁹ Tamtéž, s. 166.

⁸⁰ Kerényi, *Mytologie Řeků I*, s. 139.

⁸¹ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 167.

⁸² Tamtéž, s. 169.

⁸³ Tamtéž, s. 169.

se mu tedy, byť s jistými obtížemi, překlenout ve zdraví oidipské období a dospět do stavu genitální sexuality, a tedy dospělosti.

4.1.2 Slaterův výklad (jako odpověď na Caldwellovu interpretaci)

Slater si, stejně jako Caldwell, všímá Diovy dospělosti a jeho úspěšného překlenutí oidipského období. Zmiňuje orfický mýtus, který toto překlenutí dokládá.

Když mu jeho matka, Rhea, předvídajíc, jaké problémy s sebou může jeho žádostivost nést, zakázala se oženit, vztekle jí vyhrožoval zneuctěním. Ačkoli se okamžitě proměnila v hrozného hada, Zeus, kterého její proměna nezastrašila, se také převtělil v hada a omotaje se kolem ní v nerozpletnelný uzel vyplnil svou hrozbu. Bylo to v těchto dobách, kdy začaly dlouhé řady jeho sexuálních dobrodružství.⁸⁴

Rhea se v této pasáži pokusila Diovi hrozit tím, čím žena v Řecku hrozit mohla, svou děsivou rolí matky. Ukázala všechnu svou sílu a moc nad synem, stejně jako to dělaly řecké matky nebožského původu u svých synů. Avšak na rozdíl od lidských synů, kteří nebyli schopni matkám odolávat, dokázal Zeus Rheu přemoci, přestože mu vlastně říkala:

vzpomeň si, že když jsi byl bezmocným dítětem, já jsem tě obklopovala jako obryně; můj vztek a mou touhu jsi zakoušel jako něco trýznivého hrozného. Přemýšlej teď o svých dávných pocitech a uvědom si, že vstupem do mě se navrátíš tam, odkud jsi přišel a nalezneš smrt.⁸⁵

Tím, že Zeus dostal své hrozbě, učinil sice něco, co by mu mělo být zapovězeno, tedy zneuctění vlastní matky, avšak v kontextu řecké rodiny se mu podařilo nad matkou zvítězit, protože se od ní již nenechal zastrašovat – Zeus dosáhl dospělosti, protože se osvobodil od vlastní matky tím, že se s ní spojil. Již zde tedy je patrné, že se výklady obou autorů ubírají jiným, a to dokonce protikladným, směrem. Caldwell i Slater se shodují na tom, že se Diovi podařilo dospět a překonat oidipovské období, a také jsou přesvědčeni, že se Zeus vymanil z moci své matky. Avšak zatímco Caldwell je přesvědčen, že se Zeus ocitl uvězněn v klasickém oidipovském vzorci a jediné, co bylo

⁸⁴ Robert Graves, *The Greek Myths*, Baltimore: Penguin, 1955, s. 53. Srv. O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* 58;59. Nebo také Ovidius, *Metamorphoses* 6,114.

⁸⁵ Slater, *The Glory of Hera*, s. 127.

pro jeho překonání podstatné, bylo vyhnout se spojení s vlastní matkou, Slater na základě poznání řecké rodiny přiznává, že situace je mnohem složitější a Diovi nepomůže se své matce vyhnout, nýbrž jí dát z co nejtěsnější blízkosti pocítit jeho vlastní moc a převahu.

Slater jde v tomto důkazu o převaze Dia nad svou matkou ještě dál. Pozoruje, že Zeus byl jakýmsi *sexuálním atletem*,⁸⁶ a zdůrazňuje, že v Diově případě nešlo primárně o plození potomstva, jak by se mohlo z jeho epiteta *otec* zdát a jak také usuzoval Caldwell, nýbrž že „Diova milostná dobrodružství mají vždy konec samy v sobě, a čistě sexuální stránka jeho plodivých snah je vždy záměrně popsána do největších detailů.⁸⁷ V Diově případě nejde o plodnost, nýbrž čistě o sexuální aktivitu. A tou se také snaží ukázat svou převahu – nyní ne již pouze nad svou matkou, ale přímo nad zemsko-mateřskými bohyněmi, jako je Héra, Létó a Démétér.⁸⁸ V Íliadě je v Diově případě použito spojení *πόσις Ἡρης* (Homér, *Ílias* 7.411), *Héřin manžel*, ale také *Héřin pán* – Zeus je tedy pánem nad svojí manželkou, také se mu podařilo ji ovládnout a mít nad ní moc. Co však tato moc přesně znamená? Čeho tím Zeus docílil? Vždyť formálně byl muž vždy pánem své ženy, koneckonců to byl také jeden z důvodů jejího „neštěstí“. Slater je však přesvědčen, že se Zeus stal více než jen formálním vládcem své ženy – nejprve zvítězil nad svou matkou, nyní i nad svou ženou. Tuto situaci dokáže psychoanalýza dobře popsat jednou ze základních vlastností symbolu: *zhuštěností*, resp. *kondenzací*.

Manifestní obsah snu může být co do svého rozsahu velmi omezený. I v tom zdánlivě nejbezvýznamnějším snovém obraze však lze odhalit nepřeborné množství jakýchsi rozbíhajících se interpretačních vláken, vedoucích k velmi široké škále latentních snových myšlenek, které se v onom obraze prolínají.⁸⁹

Jinými slovy pojem kondenzace označuje to, že „v jednom nástroji symbolu je zastoupeno mnoho myšlenek, vztahů mezi věcmi, akcemi, interakcemi a transakcemi.“⁹⁰ Slater ve svém výkladu tak daleko nezachází, ale já jsem přesvědčena, že Zeus zde sym-

⁸⁶ Tamtéž, s. 128.

⁸⁷ Tamtéž, s. 128.

⁸⁸ Tamtéž, s. 128.

⁸⁹ Josef Fulka, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha: Hermann a synové, 2008, s. 79.

⁹⁰ Victor Turner, „Symbols in African Ritual“, *Science* 179 (1973): s. 1100.

bolizuje jednak dospělého muže, který se může jako dospělý ke své ženě chovat, jednak ale také malého chlapce, který je ženou-matkou trápen a týrán. V jednu chvíli je tedy synem, který by měl trpět „pocity bezmocnosti, nedostatečnosti, slabosti a teroru vzbuzované v řeckém muži mateřskou ambivalencí,“⁹¹ ale tyto pocity nezakouší, protože je dospělým, sexuálně aktivním, zdravým a silným mužem, kterému se podařilo zvítězit nad svou matkou a díky tomu i nad svou manželkou.

Diův příběh by však byl příliš ideální, kdyby Zeus dosáhl trvalého a absolutního osvobození od své matky, a zde se psychoanalýza odklání od tradičních výkladů, které zdůrazňují pouze Diovu dospělost, svrchovanost a jeho otcovství.⁹² Jak tvrdí Slater: „Fantazie se nikdy nevzdá bez boje a nikdy nezůstane úplně v defenzívě.“⁹³ Dosud byla vyzdvihována pouze stránka vítězství nad ženami, avšak je také nutné se ptát, jakým způsobem k tomuto vítězství došlo a jaké jsou důsledky tohoto vítězství. V klasickém Hésiodovském podání, kterým se jsem se zabývala výše, je Zeus postavem před rozhodnutí, zda pozřít své potomky nebo jejich matku, a zvolí druhou možnost.

Zeus, bohů král, měl nejdříve za ženu Métis,
Která z bohů i smrtelných lidí nejvíce znala.
Když ale sivoookou se chystala bohyni zrodit,
Athénu, tehdy Zeus jí úskočně ošálil mysl
Lichotivými slovy a vložil ji do vlastních útroh,
Tak jak to Země zosnovala a Úranos hvězdný.
Tak mu to vnukli ti dva, aby nedostal královskou hodnost
Z bohů, živoucích věčně, snad někdo jiný než Zeus.
(Hésiodos, *Theogonie* 886-893)

Pozření matky je však čin velmi zásadní a nemůže zůstat bez povšimnutí. Při výkladu Diova příběhu je jeho spolknutí Métidy většinou chápáno jednostranně – kladně. Zeus věděl, že Métis, lest, nebude snadné přelstít, proto použil k jejímu ovládnutí vlastní lest: vychytrale se Métidy zeptal, zda na sebe opravdu dokáže brát všechny podoby,

⁹¹ Slater, *The Glory of Hera*, s. 129.

⁹² Viz např. Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985, s. 125–131.

⁹³ Tamtéž, s. 129.

třeba i podobu kapky vody. Métis se proměnila v kapku vody, aby Diovi ukázala, jak je mocná, a Zeus ji okamžitě spolkl. Dle Vernanta tento čin ukazuje Diovu předvídavost a šikovnost: „Všemocný se nespokojil s polykáním svých případných nástupců. Napříště bude v běhu a toku času ztělesňovat onu lstivou předvídavost, která umožňuje předem vyvrát na plány každého, kdo by se ho snažil překvapit a doběhnout.“⁹⁴ Avšak psychoanalýza na tuto situaci pohlíží jinak. Samozřejmě také akceptuje Diovu vychytralost, ale zároveň se snaží zkoumat druhou stranu mince: spolknutí matky znamená až příliš podezřelé přiblížení se k ní, které pro muže musí mít neblahé následky. Zeus se nesnažil o přiblížení k matce prostřednictvím spojení s ní, resp. toho sice dosáhl, ale mělo to odlišný význam než navrácení se k matce jako k počátku, ke stavu symbiózy, ale celou matku dostal sám do sebe tak, že se ona stala jeho součástí. Slater tvrdí, že se k ní přiblížil z druhé strany a stavu symbiózy dosáhl tímto způsobem také a navíc „se stal ženou, zatímco zůstal mužem.“⁹⁵ Tímto skutkem tedy získal dvojí, jednak návrat do stavu symbiózy, jednak se ochránil před ženskými rodidly. Opět je sice potvrzena Diova nezávislost na ženách, ale psychoanalýza přichází s novou interpretací a zdůrazňuje, že spolknutí matky stálo Dia jistým způsobem jeho mužství, které muselo uvolnit část místa nově přibývšímu ženství. Tento Diův nový stav dokládají zrození jeho dětí. „Sám Zeus provedl rafinovaný trik spojením s Métidou, kterou neprodleně spolknul. Tak se musela Athéna narodit z Diova čela. Podle jiné verze zplodil Zeus Athénu úplně sám, bez matky.“⁹⁶ Také Dionýsos se narodil z Diova těla, jakoby to bylo tělo ženské.

Když Zeus prosbám Semely podlehl a stanul před ní ve své spalující kráse, žhavá záře a jas božského milence Semelu sežehly. Shořela. Protože již pod srdcem nosila Diova syna Dionýsa, nezaváhal Zeus ani na okamžik, dítě, které bylo v té době šestiměsíčním zárodkem, ze Semelina hořícího těla vyňal, naříz si stehno, ránu rozevřel a do ní jako do ženské dělohy Dionýsa vložil.⁹⁷

⁹⁴ Vernant, *Vesmír, bohové, lidé*, s. 32.

⁹⁵ Slater, *The Glory of Hera*, s. 130.

⁹⁶ Burkert, *Greek Religion*, s. 3. Jedná se o text, který je provizorní ukázkou z českého překladu připravovaného pro vydání nakladatelstvím Vyšehrad.

⁹⁷ Vernant, *Vesmír, bohové, lidé*, s. 124.

Ani Diův vztah s Hérrou nebyl tak jednoznačný a Zeus rozhodně nebyl za všech okolností jejím bezvýhradným pánem. V prvním zpěvu⁹⁸ Homérovy Íliady například Héra Diovi oponuje, jako by pro ni nebyl žádnou autoritou. Nazývá ho *úskočným mužem a přehrozným synem Kronovým* a rozhodně jí nečiní problém se na svého muže obořit.

Celkově však byl Zeus ve svém boji nad ženami úspěšný a jeho příběh pouze ukazuje a možná i zdůrazňuje, že nikdy není možné vyhrát na všech frontách – každý boj má své důsledky. Zeus přemohl ohrožující ženy ve svém životě, ale nebylo to zadarmo, protože přišel o část svého mužství a naopak musel přijmout nové a neznámé ženství. Stal se tak jistě do jisté míry plnějším a celistvějším, protože měl v sobě mužský i ženský prvek, ale zároveň byl ženami do jisté míry pokořen, protože se jich nikdy nezbavil.

4.1.3 Srovnání

Pokusím-li se srovnat Slaterův a Caldwellův výklad, zjišťuji, že Slaterův Zeus jakoby aktivně odpovídal na reálné řecké situace a snažil se je, samozřejmě svým božským, a tedy pro člověka odlišným a neuskutečnitelným způsobem, řešit. Mytologický Zeus si je vědom hrozby z matčiny strany, ví, jakou mají ženy nad svými syny moc a jaké důsledky to pro syny má, ale díky tomu, že je zároveň dospělým mužem i dítětem, může situaci alespoň trochu napravit a ulehčit tak svému mužství. Přesto je situace tak složitá, že ani Zeus si s ní není schopen poradit bez ztrát na své straně. A co teprve zmůže obyčejný člověk, resp. muž-syn-chlapec, ovládaný a trýzněný svou vlastní matkou, od které se nemůže utéci do dospělosti a s její pomocí se s matkou vyrovnat? Z Diova příběhu tak člověk zjišťuje, že jeho životní úděl je obtížný a příběh mu může poskytnout jistý druh útěchy, člověk si může říci: *i bůh, když se o to pokusil, uspěl jen částečně, jak bych potom mohl uspět já?* Není to řešení situace, ale řešení zde ani existovat nemůže, protože situace nastala proto, že řecká společnost je taková, jaká je.

Caldwellův výklad je těmito palčivým otázkám naprosto vzdálen, Zeus v jeho očích také ovládl ženy svého života a v pořádku dosáhl zdravé dospělosti, avšak jeho příběh by mohl být tradován v kterékoli kultuře a vždy by zůstal neměnný. Neodpo-

⁹⁸ Homér, *Ílias* 1.540 a 1.552.

vídá řecké zkušenosti, Zeus je v něm synem obecně a jako syn je ve vztahu s jakoukoli matkou či jakoukoli ženou. Řecký člověk v Caldwellově mýtu nenalezne sobě blízké prostředí ani nebude znát postavy v něm vystupující.

4.2 Héfaistos

4.2.1 Caldwellův výklad

Existuje několik příběhů týkajících se Héfaistova dětství. První z těchto příběhů je ten, který vypráví Hésiodos. Podle něj počala Héra Héfaista bez pomoci muže.

Slavného Héfaista Héré – leč nikoli z objetí lásky –
zrodila pak, neb se hněvala právě a s chotěm se přela;
mezi Úranovci byl největším umělcem ze všech.

(Hésiodos, *Theogonie* 927–929)

Oproti tomu v Odyssei se praví, že Héfaista počala Héra s Diem.

Však nikdo mi není tím vinen,
Než jen rodiče oba – ti nikdy mne neměli zrodit!

(Homér, *Odysseia* 8.311–8.312)⁹⁹

Další dvě verze Héfaistova příběhu jsou uvedeny v Íliadě a jsou to verze navzájem si protiřečící. Tak se v první knize Íliady praví, že Héfaistos vstoupil do sporu mezi svými rodiči, Hérrou a Diem, a zastal se matky. Zeus jej za to shodil na zem, k pozemšťanům.

Vždyť mě už jednou Zeus, když chtěl jsem ti pomáhat, zlostně
za nohu chytil a mrštil mnou dolů z božského prahu.

Po celý den jsem letěl a teprve k západu slunce
na Lémnos spad jsem – to byla už malá dušička ve mně.

Tam pak sinajští muži mě spadlého vzápětí zdvihli.

(Homér, *Ílias* 1.590-594)

Podle druhé verze obsažené v Íliadě, neshodil z Olympu Zeus, nýbrž jeho vlastní matka Héra a to proto, že Héfaistos byl ošklivý a chromý.

⁹⁹ Homér, *Odysseia*, přel. O. Vaňorný, Praha: Petr Rezek, 2007, 451 s.

[Thetis,] která mě v ochranu vzala, když dolů jsem sletěl a trpěl
z vůle své nestoudné matky, jež chtěla mě potají ukrýt
že jsem byl chromý; a tehdy bych v duši byl vytrpěl strasti,
Thetis však v mořském lůně mě přijala s Euronymou,
dcerou to Ókeanovou, jenž zpátky zas do sebe vtéká.
(Homér, *Ílias* 18.395-400)

Z výše uvedeného tedy jasně vyplývá, že kolem Héfaistova narození panují pochyby a je nutné se ptát, co tyto protikladné příběhy o Héfaistovi samotném vypovídají. Je třeba si zvolit pouze jednu verzi a ostatní vyvrátit? Nebo se pokusit všechny příběhy nějakým způsobem sloučit v jeden? Každý interpret se s touto mnohoznačností musí vyrovnat. Caldwell se snaží zachovat všechny verze Héfaistova příběhu, přičemž se hlavně soustředí na dvě protikladná vyprávění o Héfaistově shození z Olympu.

V jedné z verzí shodil Héfaista Zeus, po tom, co se Héfaistos postavil na matčinu stranu v její hádce s Diem. Jak uznává Caldwell, syn se v tomto příběhu zastává matky a bojuje proti otci – je tedy jakýmsi „rebelem vůči Diovi a je příkladem oidipského hrdiny, který vstupuje do konfliktu s otcem, aby se zastal matky.“¹⁰⁰ Projevují se zde typické rysy oidipské situace, kdy syn bojuje proti otci, aby dobyt vlastní matku. Héfaistova revolta je naprosto neúspěšná a Zeus se syna zbaví bez vynaložení větší námahy. Pokud se na situaci podívám z Diova pohledu (a pokud předpokládám, že Héfaistos byl Diovým synem),¹⁰¹ je také možné, že se Zeus svého syna obával, protože syn pro něj mohl představovat podobnou hrozbu, jakou představoval Zeus pro svého otce a ten zase pro svého otce. Sem by také zapadal příběh o jiném Héřině synovi, Týfónovi.

Nebylo ještě rozhodnuto, zda nebude Týfóeus vládnout nad bohy i lidmi. Zeus ho však z dálky srazil blesky a zblízka ocelovým srpem a pronásledoval ho až k hoře Kasion. Když viděl, že je drak raněný, pustil se s ním do

¹⁰⁰ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 170.

¹⁰¹ Avšak i pokud by Héfaistos nebyl Diovým synem a Héra by jej počala bez Diovy pomoci, stále by se jej Zeus mohl obávat, neboť Héra byla Diovou manželkou a její syn byl jistě alespoň zčásti i synem Diovým.

křížku. Naráz ho omotali obrovští svíjející se hadi. Drak se zmocnil srpu a vyřezal bohu šlachy na rukou i na nohou.¹⁰²

Příběh nakonec dopadl v Diův prospěch a Zeus se stal neomezeným vládcem. Caldwell dává oba Héřiny syny do úzké souvislosti – „Týfóeus je úzce spojený s Hérrou, s jejím nepřátelstvím k Diovi, a také (ať už přímo či nepřímo) s Héfaistem“¹⁰³ – či je dokonce ztotožňuje. Héfaistos by pak sice představoval pro Dia velkou hrozbu, avšak Zeus by nad ním definitivně zvítězil, ujal se vlády a navíc by potvrdil své otcovství. Héfaistos tedy na tomto poli prohrál.

Na první pohled by se mohlo zdát, že Héfaistos a Týfón nemají nic společného, že se ze strany Caldwellova jedná o nějakou nepřehlednou psychoanalytickou manipulaci, ale souvislost mezi Héfaistem a Týfónem je možné nalézt i u jiných, nepсихоanalytických autorů. Burkert, který v Héfaistově mrzáctví vidí jistý druh jedinečnosti, píše: „Héfaistos měl chromé nohy, které jej pasovaly na outsidera mezi dokonalými Olympany; ... výjimečná moc však bývá označena speciálními znaky.“¹⁰⁴ Vernant zase zdůrazňuje chtonický charakter Týfóna: „Tvor, kterého zplodila, a který ohrozil nejen Dia, ale celý olympský božský systém, patřil k podsvětí ve smyslu podzemí, *Chthón*, to je země ve své ponuřosti a temnotě, nikoli země matky a pevné jistoty pro všechny, kdo po ní chodí a spočívají na ní.“¹⁰⁵ Héfaistos je však také spojován se zemí, dokonce s vnitřkem země, tedy vlastně také s podzemím.¹⁰⁶ Oba také byli svým způsobem hroživí, Héfaistos byl mrzák, Týfón byl „jakési zpotvořené zvíře, které nese rysy lidské a rysy ne lidské.“¹⁰⁷ Mohlo by se zdát, že Týfón byl sice zrůdný, ale silný a hroživý, zatímco Héfaistos byl pouze neschopný mrzák, ale není tomu tak, protože Héfaistos se naučil kovářskému umění tak, že v něm byl mezi bohy nejlepší. Podobných souvislostí by bylo možné nalézt více, a jistě by zasloužily podrobnější výklad. Já bych však ráda vyzdvihla jednu z výhod psychoanalytické interpretace a teorie, která za touto interpretací stojí. Zatímco hledání souvislostí mezi oběma bohy by bylo jednak velmi nejisté, jednak zdlouhavé, psychoanalýza má k dispozici jednu z vlastností snu a přeneseně též mýtu, která může tuto dlouhou cestu hledání podobností zkrátit. Freud tuto vlast-

¹⁰² Kerényi, *Mytologie Řeků I*, s. 29-30.

¹⁰³ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 173.

¹⁰⁴ Burkert, *Greek Religion*, s. 168.

¹⁰⁵ Vernant, *Vesmír, bohové, lidé*, s. 33-34.

¹⁰⁶ Této tématice se podrobněji budu věnovat v dalším výkladu.

¹⁰⁷ Vernant, *Vesmír, bohové, lidé*, s. 34.

nost nazývá *zhuštění* a píše: „Vytváření souhrnných a smíšených osob je jedním z hlavních pracovních prostředků snového zhuštění.“¹⁰⁸ Na základě této vlastnosti mýtu již Diův strach z Héfaišta dává smysl, protože v chromém Héfaištovi je skryt hrůzostrašný Týfón.

Avšak není možné zapomenout na druhou verzi vyprávění, ve které není Héfaištos shozen svým otcem, nýbrž se o jeho pád postará vlastní matka, a to v podstatě z toho důvodu, že se za svého syna stydí. Tato verze příběhu je obsažena také v *Hymnu na Apollóna*, a je doplněna vyprávěním, že Héra počala Héfaišta ze vzteku na Dia, který zplodil Athénu, aniž by k tomu Héru potřeboval.

Poslyšte, bohové všichni a vy též, bohyně všechny,
jak mě oblačný Zeus sám začíná zlehčovat první,
ačkoli chotí svou si mě učinil, pečlivou družkou;
beze mne sám dal život Athéně jiskrných zraků,
která z blažených bohů smí vysoko předčítí jiné,
Héfaištos však, můj syn, mnou zrozený, mezi vším božstvem
musí mrzákem být, jenž na obě nohy je chromý.

(Homérské hymny, *Na Apollóna* 311–317)

Héfaištos tedy nemá otce a co víc, matka jej zplodila pouze ze vzteku na svého manžela, a když zjistila, jaký je ošklivý, rychle se ho vzdala. Héfaištos se ale nedal a u Thetis, která ho po pádu do moře zachránila, se naučil mistrně ovládat metalurgii a stal se „největším umělcem ze všech“ (Hésiodos, *Theogonie* 929) a opět se na Olymp vrátil. Caldwell přirovnává umění metalurgie k umění obdělávání země a to obojí sexuální aktivitě – kov je plodem země a práce s ním je analogická k práci zemědělce, který obdělává zemi. Avšak mezi těmito dvěma typy obdělávání země je jeden rozdíl. Když zemědělec zasévá semena, veškerá jeho práce se děje na zemi, případně nad zemí, naopak horník těží kov přímo v zemi. Héfaištos podle této interpretace není jednoduše představitelem sexuální aktivity, nýbrž symbolizuje to, co se děje po oplodnění v těle ženy. „Héfaištos nereprezentuje *vnější* sílu falu; ... představuje sílu falu uvnitř

¹⁰⁸ Freud, *Výklad snů*, s. 181.

těla ženy.¹⁰⁹ Jelikož byl Héfaistos zplozen ženou a vychováván byl také ženami, tedy bez jakéhokoli mužského vlivu, postrádá ve svém životě otcovskou či mužskou postavu – otec mu chybí, a tak si ho sám nahrazuje tím, že se stává pomyslným falem.

Důležitým rysem Héfaistova života jsou jeho neúspěšné vztahy se ženami. „Vyprávělo se, že Héfaistos žádal, aby mu odměnou za to, že byl při porodu nápomocen svým kladivem, dali Athénu za ženu.“¹¹⁰ Tento slib byl splněn, avšak když Athéna přišla, došlo k nepěkné příhodě.

Athéna přišla k Héfaistovi, aby jí zrobil zbraně. On, byv odmítnut Afrodítou, zatoužil po Athéně i jal se ji pronásledovat; ona však uprchla. Když se k ní s velkým strádáním přiblížil – byl totiž chromý – pokusil se jí zmocnit. Ježto však byla cudná a panenská, nestrpěla takovéto jednání, a on vypustil své sémě na nohu bohyně. Znechucena, setřela jeho sémě chomáčem vlny a odhodila jej na zem. Když utekla a semeno dopadlo na zem, narodil se z něj Erichthonios. (Apollodóros, *Bibliotheca* 3.14.6)¹¹¹

Nejen že Héfaistův pokus o spojení nebyl úspěšný, ale dokonce ani jeho volba ženy nebyla vhodná, vždyť si nevybral nikoho jiného než panenskou Athénu. Svým výběrem už dopředu zmařil svůj pokus o spojení, které tak bylo jen předpokládatelným důsledkem celé situace. A Héfaistovou manželkou byla půvabná Afrodité, avšak ani jejich vztah příliš nenahrával Héfaistovým sexuálním či mužným schopnostem: „Afrodité, provdaná za Héfaista, má tajný poměr s rychlým Areem; ale Héfaistos umně zhotoví síť a polapí oba *in flagranti*.“¹¹² Ani s vlastní manželkou ani s ženou, která byla Héfaistovi na vlastní žádost přislíbena, nevystupoval Héfaistos příliš mužně a Caldwell přisuzuje Héfaistovi roli muže-impotenty, který ve své mužské (a ne nutně sexuální) roli selhává.

Avšak jak tyto protikladné příběhy vysvětlit? Na jednu stranu je Héfaistos rebellem, který se postaví proti otci, je také symbolem mužského údu, ale zároveň je ve vztahu k ženám v podstatě neplodný. Obě verze popisující Héfaistovo sholení z říše Olympanů mají jeden společný prvek: Héfaistos-syn je odloučen od své matky.

¹⁰⁹ Caldwell, *The Origin of the Gods*, s. 182.

¹¹⁰ Kerényi, *Mytologie Řeků I*, s. 97. Podle Hyginus *Fabulae* 166.

¹¹¹ Apollodóros, *The Library*, tr. by J. G. Frazer, Cambridge: Heinemann, 1921.

¹¹² Burkert, *Greek Religion*, s. 3.

Caldwell toto odloučení zdůrazňuje a přirovnává ho k fázi separace, o níž jsem pojednala výše, kde jsem také uvedla, že existují dva typy reakcí na separaci. Prvním z nich je přechod k dalším fázím vývoje, setkání se s oidipským konfliktem a cesta do dospělosti, druhým je naopak pokus o návrat ke ztracené jednotě, k opětovnému spojení s matkou. Héfaistos se ve svém příběhu pokouší o obojí. Je rebelem, který vlastně soupeří s Diem, a tak bojuje o svou matku a je součástí oidipského dramatu, avšak tento boj definitivně prohrává tím, že jej Zeus svrhne z nebes a také tím, že Zeus porazí Týfóna (s nímž je Héfaistos sjednocován). Navíc je ještě impotentní, což je důkazem, že se mu nepodařilo dospět do období zralé sexuality. Když Héfaistos neuspěje v pokroku dopředu, rozhodne se navrátit se zpět k matce – to je pro něj mnohem úspěšnější cesta, protože jako patron metalurgie je vlastně falem v těle ženy, a tedy se s matkou spojuje přímo v jejím těle a dospívá k vytoužené jednotě.

4.2.2 Slaterův výklad

Podle Slatera se Héfaistos vyrovnává nejen s matkou, ale i s otcem. Matka je ta, která by mu měla vyčítat jeho mužskost, otec zase ten, ke kterému se nemůže přiblížit, a může s ním pouze soupeřit. Héfaistos se na obranu proti oběma rodičům skryje do role šaška, a tím si zvolí „stažení se ze seznamu těch, kterých se týká sexuální a manželská soupeřivost, roli šaška, vzdání se mužství.“¹¹³ Co jeho šaškovství znamená? Jak konkrétně jím Héfaistos opětuje chování rodičů? Společně se Slaterem se pokusím tyto otázky zodpovědět v následujícím výkladu.

Slater se, stejně jako Caldwell, orientuje podle dvou verzí Héfaistova příběhu. Když Héfaista shodí z nebes otec, znamená to, že je Héfaistos pro Dia rovnocenným soupeřem. Zeus projevuje tím, že se Héfaista zbaví, jistou obavu z toho, že by jej Héfaistos mohl ohrožit. Vždyť Héfaistos se jako syn rozhodl zastat matky před svým vlastním otcem. Zeus se však nadmíru soupeřivého syna velmi rychle zbavuje, a tím i možné hrozny z jeho strany. Héfaistos se stává šaškem a jeho šaškovství je orientováno i směrem k otci. Jak píše Caldwell:

Když se dívenka snaží zaujmout otce, doufajíc, že si získá jeho pozornost, jeho zájem a dobrý humor, jeho náklonnost, může tancovat, zpívat, nebo se obléknout do krásných šatů, a bezpochyby se jí podaří otce potěšit a ten je-

¹¹³ Slater, *The Glory of Hera*, s. 193. K Héfaistovu šaškovství viz např. Homér, *Ílias* 1.599–600.

jí jemně svůdný ženský projev odmění hřejivou vlídností. Ale cožpak může chlapec učinit něco, co by mělo stejný význam?¹¹⁴

Chlapec v Řecku opravdu neměl moc způsobů, jak oslovit otce, aniž by jeho chování nebylo vykládáno jako soupeřivé, a tedy nevhodné. Když se děvčátko před otcem předvádělo, vždy v tom byl obsažen jistý prvek svůdnosti, avšak nebylo to chápáno jako něco špatného, bylo to přirozené chování, které se otci zamlouvalo. Ale kdyby chlapec svým chováním naznačil soupeřivost vůči otci, otec by byl pobouřen: syn se přeci nemůže pokoušet rovnat se otci. A tak bylo pro chlapce šaškovské chování jednou z možností, jak otce zaujmout, pobavit, ale neohrozit. Proč si však Héfaistos zvolil zrovna roli šaška? Vždyť se s otcovým chováním mohl vyrovnat jiným způsobem, např. se proti otci silně postavit, nenechat se jím zastrašit, bojovat. To by jistě byl Héfaistos udělal, avšak neměl podporu ze strany matky, matka jej také shodila z nebes, i když v jiné verzi Héfaistova příběhu. Héfaistos byl synem rodičů, kteří se jej vzdali hned po narození, kteří jej ponížili, jakmile měli možnost. Héfaistos se tedy rozhodl, že v jistém ohledu zůstane poníženým, zůstane v té roli, kterou mu vlastně rodiče přiřkli. „Je pravděpodobné, že se sebe-ponižující či šaškovská odpověď v reálném životě nejpravděpodobněji objeví, když jsou oba rodiče netolerantní k synově mužskosti.“¹¹⁵ Pokud by mělo dítě podporu alespoň od jednoho z rodičů, může se o něj opřít a postavit se tomu druhému, avšak pokud jej oba rodiče ponižují a zbavují se ho, nemá kde vzít sílu na to, aby se jim postavilo.

V *Hymnu na Apollóna* (311–317) je uvedeno, že Héra zplodila Héfaista sama a ze vzteku na Dia, který sám zplodil Athénu. Když zjistila, že se jí narodil chromý a směšný syn, rozzuřila se a shodila jej dolů z nebes. Héra se zplozením Héfaista pokusila vyrovnat se svému muži, ale byl to neúspěšný pokus. „Héfaistos je prodloužením Héry, ukázkou její rovnosti s Diem, který zplodil Athénu. Ale zároveň je slabý, ošklivý a chromý, a je tedy žijícím důkazem její přirozené a reprodukční méněcennosti.“¹¹⁶ Héra se prostřednictvím Héfaista pokusila vystoupit ze své ženské role a vyrovnat se muži, avšak naprosto ve svém pokusu selhala a vědomí této méněcennosti bylo pravým důvodem pro zbavení se vlastního syna. Héfaistos se stal nemužným šaškem, v jistém ohledu vždy poníženým, protože šašek není nikdy brán vážně, a tak měl za

¹¹⁴ Tamtéž, s. 194.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 194.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 198.

každých okolností obranu před Héřiným vztekem. Avšak nebyl pouze šaškem, stal se také „největším umělcem ze všech“ (Hésiodos, *Theogonie* 929). Stal se mužem, který nebyl významný sám sebou, který nemusel předvádět své mužství a pyšnit se jím, mužem významným svými díly. Matka, která odmítala synovo mužství, by v něm mohla mít ideálního syna. „Protože je příliš nebezpečné pro něj samotného se sám předkládat jako objekt mateřského zájmu, naučil se vytvářet objekty, které v tomto kontextu fungují jako zástupné za něho samého.“¹¹⁷ Héfaistovo umění se tak stalo druhou obranou proti jeho vlastní matce, podařilo se mu totiž dvakrát popřít své mužství, poprvé šaškovstvím, podruhé zručností. Héra již proti němu nemohla nic namítat, nemohla na něj být zlostná, Héfaistos si dal pozor, aby jí nezavdal žádnou záminku k zlobě.

Héřino chování zanechalo na Héfaistovi následky – příliš se vžil do své ponížené role a nedovedl z ní již vystoupit, což se obrazí na jeho vztahu k ženám. O Héfaistově vztahu s Athénou a Afrodíté jsem již pojednala výše, nyní tedy nebudu opakovat podrobnosti, pouze zdůrazním, že Héfaistos v obou vztazích jako muž selhal. Jak by také ne? Vždyť je neustále ponížený a chybí mu mužnost. Slater zdůrazňuje, že ani jeho výběr žen není náhodný.

Mimo některé bezvýznamné zmínky o manželství se nám dochovaly pouze dva mýty týkající se Héfaistova erotického života: jeho neúspěšný pokus uchvátit Athénu a to, že jej Afrodíté podváděla. Je velmi obtížné si představit něco více sebedestruktivního než snahu o svedení proslulé panny, nebo svatbu s bohyní tak promiskuitní jako je Afrodíté, a pak ještě přizvat k nevyhnutelnému prozrazení všechny Olympany.¹¹⁸

Héfaistos si již zvykl na sadistické chování ze strany matky (i otce) a tento sadismus obrací proti sobě: „Často je možno rozpoznat, že masochismus je pouze pokračováním sadismu, který byl obrácen proti vlastní osobě, jež přitom zprvu zaujímá místo sexuálního objektu.“¹¹⁹ Héfaistos je tedy navždy poznamenán chováním vlastní matky a je v podstatě tragickou postavou – podařilo se mu sice se před matkou ubránit, avšak mělo to pro něj nedozírné následky, stal se totiž směšnou figurkou, která je přes veš-

¹¹⁷ Tamtéž, s. 199.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 200.

¹¹⁹ Freud, *Spisy z let 1904-1905*, s. 51. Je zjevné, že prvním sexuálním objektem malého chlapce je jeho vlastní matka.

keré své úžasné umění pro smích všem v okolí, neboť, jako v případě Afrodíté, i v případě, že je zostuzen svou vlastní ženou, nezůstane u toho, nýbrž ke své ostudě ještě přizve všechny, které přizvat může.

4.2.3 Shrnutí

I nyní se pokusím o shrnutí výkladů obou autorů a hlavně o uvedení těchto výkladů do souvislosti. Héfaistův příběh je silně determinován variantami, ve kterých je podáván, a které samozřejmě museli oba autoři do svých výkladů začlenit. V tom jsou si tedy jejich interpretace podobné a mohlo by se zdát, že Caldwell i Slater docházejí k podobným závěrům – Héfaistos byl opuštěn otcem, protože se choval jako rebel a zároveň také proto, že se jej otec bál. Héfaistos byl opuštěn matkou a mělo to pro něj celoživotní následky. Héfaistos také selhává ve vztazích se ženami. Na těchto závěrech se oba autoři víceméně shodují. I přes tyto shody se ale také v mnohém rozcházejí. Caldwell jako by byl uzavřený v Héfaistově příběhu bez možnosti vyhlédnutí ven, za jeho hranice. Upozorňuje pouze na ty prvky, které je možné z příběhu vyčíst, a ty interpretuje, opět pouze v kontextu daného příběhu. To, že se Zeus potřeboval zbavit syna, je pochopitelné, ale proč se syna potřebovala zbavit i jeho matka? Pouze proto, že byl ošklivý? To by přeci neměl být pro matku pražádný důvod, matka by měla svého syna milovat, alespoň podle standardního rodinného vzorce. Caldwell se touto otázkou nezabývá, avšak Slater zdůrazňuje skutečnost, že matka syna zplodila i počala sama. To by samozřejmě v lidské společnosti nebylo možné, ale bohové si mohou dovolit více, než obyčejní lidé. Héra se tak rozhodla, že ve své osobě spojí muže a ženu, bude soběstačná a navždy se tak vymaní ze závislosti na muži. Ale když se potomek narodí, Héra zjistí, že nesplňuje její očekávání a jistým způsobem zrcadlí její slabost a ženskost, a jelikož si nepřeje mít vedle sebe syna-muže, který by jí neustále připomínal skutečnost, že je nedostatečná žena, rozhodne se jej zbavit.

Caldwell si dále všímá Héfaistova kovářského umění, které přirovnává k síle penisu uvnitř ženy. V jedné z verzí Héfaistova příběhu se praví, že po tom, co Héra shodila Héfaista z nebes, ujala se jej Thetis a u ní se Héfaistos naučil svému umění. Symbolem falu se tedy Héfaistos stal následkem toho, že jej matka zplodila bez otce a poté se jej zbavila. Synovi totiž otec chyběl a tak přišel na to, jak se jím přímo stát. Zároveň ale Héfaistos představuje svůj vlastní opak – ve vztazích se ženami je totiž impotentní. Dle Caldwelly jsou sexualita i impotence odpověďmi na synovo rané odloučení od

matky. Héfaistos se nejprve pokusí o dospělou sexualitu, ale otec jej na této cestě srazí tak, že se z toho syn již nevzpamatuje a rozhodne se navrátit se do těla matky jako (otcův) penis. Období separace tak, jak je Caldwell popsal, samozřejmě prožívá každé dítě, každé dítě jím trpí, musí se s ním nějakým způsobem vyrovnat, a ne vždy je úspěšné. Avšak když si uvědomím, že syn v řecké rodině po narození žil s matkou a byl to otec, který byl pryč a od kterého byl syn odcizen, Caldwellův výklad v této souvislosti přestává dávat smysl. Vztah matky a syna samozřejmě také nebyl jednoduchý a matka k synovi nemusela mít zrovna blízko, ale rozhodně to byla ona, kdo byl vždy v synově přítomnosti a kdo jej vychovával. Proč se tedy Héfaistos v Caldwellově interpretaci vyrovnává s odloučením od matky? Caldwell na tuto otázku nenabízí odpověď.

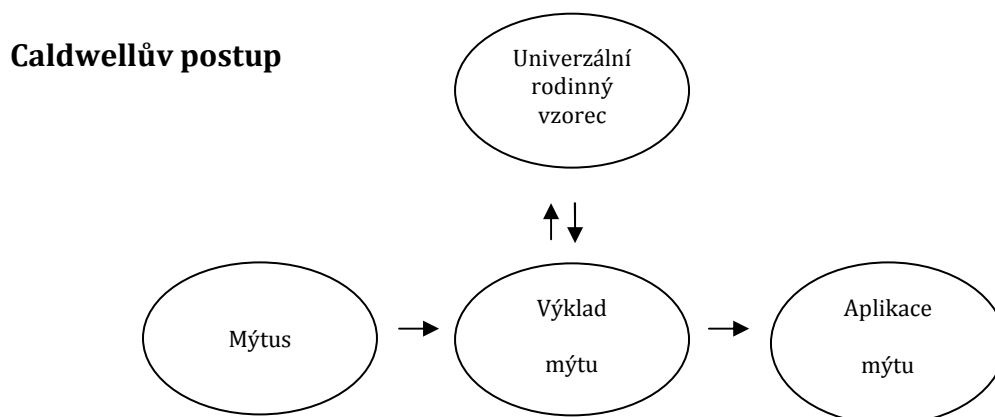
Slater si sice tuto otázku přímo neklade, jeho výklad ale působí v kontextu řecké společnosti mnohem smysluplněji a *funkčněji*. Neklade totiž takový důraz na to, že se syna zbavila právě matka, nýbrž obě verze jakoby slučuje dohromady a tvrdí, že se Héfaistos stal sirotkem, protože jej odvrhli oba rodiče. Jeho reakcí na odloučení a hlavně ponížení, kterého se mu odloučením od rodičů dostalo, je přivlastnění si role někoho směšného, někoho, kdo vzbuzuje smích, kdo *je* pro smích a kdo je tedy ponížený stále – Slater tuto roli nazývá rolí *šaškovskou*. Ta má pro řeckého syna několik výhod. Jednak může syn svým vtipným chováním zaujmout a pobavit otce, aniž by mu hrozilo, že otec pochopí jeho chování jako snahu a konkurenční souboj, jednak mu tato role slouží jako obrana proti vlastní matce. Jak jsem uvedla výše, matka byla svrchovanou vládkyní domu, a když měla dítě, neomezeně mu vládla. Když to byl syn, mohla si na něm vybíjet své negativní emoce, které měla vůči mužům obecně. Ale když se syn choval jako šašek, a tedy ne jako muž, nemohla vůči němu matka vlastně žádné negativní emoce cítit. Navíc Héfaistos byl jedinečný v tom, že se naučil opracovávat kov a být známý svými výrobky, a ne svou mužskostí. To, že se Héra syna vzdala tak zjevným a krutým způsobem, vyvolalo zřejmě v synovi strach z ní, a rozhodl se celý svůj život zasvětit obraně proti matce a jejímu chování. Tohoto cíle Héfaistos dosel bezesbytku – jeho život nebyl ničím jiným, než obranou proti matce, což mělo samozřejmě negativní následky: choval se sám k sobě destruktivně, a tak si byl sám sobě vlastní matkou. Ponížil se tak, že jej již více nešlo ponížít, a aplikoval na sebe masochismus stejnou měrou, jako na něj matka po jeho narození aplikovala sadismus. Tento závěr je tedy v podstatě opačný než závěr Caldwellův – zde se stal Héfaistos mat-

kou, v Caldwellově interpretaci otcem. Slaterův výklad je také mnohem nápomocnější pro člověka, resp. syna či muže žijícího v Řecku. Říká mu vlastně toto: „Ano, tvá matka je zlá a nebezpečná, musíš proti ní bojovat, ale nesmíš to přehánět, protože pak se jí nezbavíš po celý svůj život. Když to nepřezeneš, dospěješ a z matčiny moci se vymaňuješ.“

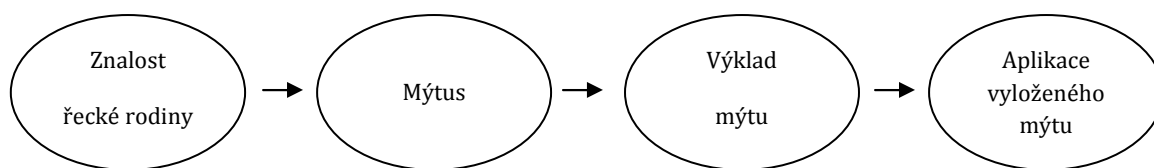
5 Závěr

V této práci jsem vycházela ze svého předpokladu, a zároveň také z předpokladů Caldwelly i Slatera a v neposlední řadě také Freuda, že mýty mají ve společnosti *terapeutickou* funkci, stejně jako sny plní tuto funkci na úrovni jedince. Má-li sen pomáhat jedinci a chránit jej, musí se k němu bezprostředně vztahovat. U jedince se v tomto ohledu nesetkáváme s problémem, protože je zde mezi jedincem a snem bezprostřední vztah – sen je vždy pouze *jeho* a vychází pouze z jeho nevědomí. Na úrovni mýtů je situace složitější, protože jeden mýtus musí být možné vztáhnout ke všem obyvatelům dané společnosti, nebo alespoň k určitým skupinám (např. mýtus o Démétér a její unešené dceři Persefoně je vztažen převážně k ženám). Mýtus tedy musí pomáhat velké skupině lidí a do jisté míry musí být univerzální.

Caldwell a Slater se k této skutečnosti postavili různými způsoby a já jsem se pokusila ukázat, že pouze Slater dostává onoho předpokladu terapeutické funkce mýtu. Pokud bych měla postupy obou autorů graficky zaznamenat, vypadaly by záznamy takto:



Slaterův postup



Toto znázornění ukazuje, že Slater oproti Caldwellovi dělá o jeden krok navíc. Když vytváří svou interpretaci, nejprve se snaží dostat do nitra řecké společnosti, aby pochopil, jak funguje řecká rodina, a teprve když má co nejpodrobnější znalost řecké rodiny, vychází vstříc mýtu, který čte a následně vykládá pod vlivem této znalosti. Takto vyložený mýtus, který se přímo vztahuje k řecké rodině, je poté možné aplikovat na společnost, ve které figuruje tak, aby jí byl nápomocný. Caldwell vypouští první krok, tedy znalost kontextu, v němž mýtus vznikl, a přistupuje rovnou k mýtu. Při jeho výkladu si dopomáhá obecnými psychoanalytickými předpoklady o fungování rodiny a o vztazích mezi jejími členy. Takto vyložený mýtus by dle jeho názoru měl být aplikovatelný na řeckou rodinu a společnost, a měl by být také nápomocný jejím členům. Avšak dle mého názoru to není možné, protože při jeho postupu nebyla vůbec řecká rodina či řecká společnost vzata v potaz, a pevně doufám, že se mi tento závěr podařilo v této práci názorně podpořit.

Bibliografie

Bruit Zaidman, Louise, Pauline Schmitt-Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, tr. by Paul Cartledge, Cambridge University Press, 1992, 302 p. (fr. orig. *La Religion Grecque*, Paris: Armand Colin, 1989)

Burkert, Walter, *Greek religion*, tr. by John Raffan, Cambridge: Harvard University Press, 1985, 443 p. (něm. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1977¹)

Caldwell, Richard, *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*, New York: Oxford University Press, 1993, 206 p.

Dodds, Eric Robertson, *Řekové a iracionálno*, přel. Ondřej Prokop, Praha: OIKOYMENH, 2000, 350 s. (angl. orig. *The Greeks and the Irrational*, California: California University Press, 1951)

Douglas, Mary, „Cultural Bias“, in M. Douglas, *In the Active Voice*, London: Routledge, 1982, p. 183 – 254

Freud, Sigmund, *Spisy z let 1904-1905*, přel. Miloš Kopal a Ota Friedman, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000, 258 s. (něm. orig. *Werke aus den Jahren 1904-1905*, London: Imago Publishing, 1952)

Freud, Sigmund, *Spisy z let 1906-1909*, přel. Miloš Kopal a Ota Friedman, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1999, 379 s. (něm. orig. *Werke aus den Jahren 1906-1909*, London: Imago Publishing, 1950)

Freud, Sigmund, *Spisy z let 1925-1931*, přel. M. Kopal, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2007, 466 s. (něm. orig. *Werke aus den Jahren 1925-1931*, London: Imago Publishing, 1948)

Freud, Sigmund, *Vybrané spisy I*, přel. Jiří Pechar a Eugen Wiškovský, Praha: Avicenum, 1991 (něm. orig. *Gesammelte Werke*, svazek XI., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, a svazek XV., *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1961)

Freud, Sigmund, *Vybrané spisy II-III*, přel. B. Dosužkov, Otakar Kučera a Karel Kopřiva, Praha: AVICENUM, zdravotnické nakladatelství a UNIVERSE, nakladatelství a vydavatelství, 1969, 479 s. (něm. orig. *Gesammelte Werke*, svazek I. A V., Frankfurt a. M.: S. Fischer Verlag, 1969)

Freud, Sigmund, *Výklad snů*, přel. Ota Friedmann, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1994, 398 s. (něm. orig. *Die Traumdeutung*, Leipzig – Wien: Franz Deuticke, 1929)

Fulka, Josef, *Psychoanalýza a francouzské myšlení*, Praha: Hermann a synové, 2008, 286 s.

Fustel de Coulanges, Numa Denis, *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, Kitchener: Batoche Books, 2001, 369 p. (fr. orig. *La Cité Antique: Etude sur Le Culte, Le Droit, Les Institutions de la Grèce et du Rome*, Paris: Paris Hachette, 1920)

Goff, Barbara, *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2004, 401 p.

Graves, Robert, *The Greek Myths*, Middlesex: Penguin, 1955, 370 p.

Kerényi, Carl, *Mytologie Řeků: Příběhy bohů a lidí*, přel. Jan Binder, sv. 1, Praha: OIKO-IMENH, 1996, 247 s. (něm. orig. *Die Mythologie der Griechen*, Zürich: Rhein-Verl, 1951¹⁾)

Malinowski, Bronislaw, *Sex a represe v divošské společnosti*, přel. Martin Hříbek a Markéta Trojanová, Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, 245 s. (angl. orig. *Sex and Repression in Savage Society*, London – New York: Routledge, 2001)

Rycroft, Charles, *Kritický slovník psychoanalýzy*, přel. Petra Votýpková, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1993 (angl. orig. *A Critical Dictionary of Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin Books, 1972)

Slater, Philip E., *The Glory of Hera: Greek Mythology and the Greek Family*, Boston: Beacon Press, 1971, 513 p.

Turner, Victor, „Symbols in Ndembu Ritual“, in *The Forests of Symbols*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1967, p. 19–47

Vernant, Jean-Pierre, *Vesmír, bohové, lidé: nejstarší řecké mýty*, přel. Zuzana Dlabalová, Praha – Litomyšl: Paseka, 2001, 183 s. (fr. orig. *L'univers, les dieux, les hommes*)

Versnel, Henk S., „The Roman Festival for Bona Dea and the Greek Thesmophoria“, in *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II: Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden: E. J. Brill, 1994, s. 235 – 260