

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky
Religionistika

Diplomová práce

**Srovnání olympských a chthonických aspektů v mýtu a kultu boha
Asklépie**

Bc. Ivana Oberhofnerová

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

.....

Ráda bych na tomto místě poděkovala svému vedoucímu práce, doc. Mgr. Radku Chlupovi, Ph.D., za velkou ochotu, trpělivost a četné cenné rady poskytnuté při konzultacích k diplomové práci.

Ve své práci se zaměřím na srovnání olympských a chthonických aspektů v mýtu a kultu boha Asklépia v období klasického Řecka. Východiskem mi bude diskuse o rozlišení mezi olympským a chthonickým. Budu se snažit ozřejmit, co pro několik vybraných badatelů tyto termíny představují a jakým způsobem s nimi tito autoři pracují. Dále se pokusím ukázat, zda a jak lze dichotomii olympského a chthonického aplikovat na konkrétní postavu, a sice léčebného boha Asklépia. Budu se věnovat Asklépiovým mýtům i formám jeho kultického uctívání. Důraz bude kladen jak na Asklépiovy božské, olympské aspekty, tak i na jeho vlastnosti hérójské, řadící se do sféry chthonického. Na základě rozboru teoretického pozadí dichotomie mezi olympským a chthonickým i analýzy konkrétního případu figury Asklépia se budu v závěrečné syntetické části práce snažit ukázat, že zachování dichotomie mezi olympským a chthonickým je významným způsobem přínosné pro interpretaci této božské postavy.

Klíčová slova:

olympské, chthonické, mýty o Asklépiovi, Asklépiov kult, interpretace Asklépia

In my work, I focus on a comparison of Olympian and chthonic aspects of the myth and cult of the god Asclepius in Classical Greece period. The starting point is a discussion concerning the distinction between Olympian and chthonic. I will try to clarify what these particular terms represent in works of selected authors and how those authors consequently apply them. Furthermore, I will try to show whether and how the dichotomy between Olympian and chthonic can be applied to a specific figure, namely the healing god Asclepius. I will focus on Asclepius myths and forms of his cultic worship too. Emphasis will be put on Asclepius divine, Olympian aspects, as well as on his heroic features, which belong to the realm of chthonic. On the basis of theoretical analysis of dichotomy between Olympian and chthonic and examination of a particular case figure of Asclepius, in the final synthetic part of my work I will try to demonstrate that the adherence to the dichotomy between Olympian and chthonic is significantly beneficial to the interpretation of the divine figure of Asclepius.

Key words:

Olympian, chthonic, Asclepius myths, cultic worship of Asclepius, interpretation of Asclepius

1. ÚVOD	11
2. OLYMPSKÉ A CHTHONICKÉ	14
2.1 Stručný úvod do historie problému	14
2.2 Tradiční pojetí dvou polarit: olympské versus chthonické.....	14
2.3 Antické prameny a dichotomie mezi olympským a chthonickým.....	16
2.4 Dva pokusy o reformulaci dichotomie	18
2.5 Tekuté pojetí dichotomie	20
2.6 Burkert: důraz na rituál a jiný úhel pohledu.....	22
2.7 Shrnutí a další perspektivy.....	23
3. MÝTY O ASKLÉPIOVI	26
3.1 Homérský Asklépios.....	26
3.2 Mýty o héróovi Asklépiovi	26
3.3 Srovnání „hérojských“ verzí mýtu a pokus o interpretaci.....	28
3.4 Modifikace příběhu: božský mýtus.....	33
3.5 Koexistence různých verzí mýtu o Asklépiovi.....	35
4. ASKLÉPIŮV KULT: JEHO CHARAKTER A INTERPRETACE	38
4.1 Počátky Asklépiova kultu, důležité posvátné okrsky a jejich specifika	38
4.2 Převládající charakter Asklépiova kultu.....	39
4.3 Chthonické prvky v rámci božského kultu	40
4.3.1 Hroby a podzemní konstrukce	40
4.3.2 Oltáře a typy obětí.....	44
4.3.3 Ikonografie	45
4.3.4 Věštění a rituál inkubace	48
4.3.5 Závěr: chthonické prvky Asklépiova kultu.....	50
5. ZÁVĚR	51
5.1 Shrnutí struktury práce.....	51
5.2 Náhledy vyplývající z rozboru Asklépiova kultu.....	51
5.3 Mýty o Asklépiovi a jejich přínos k interpretaci	53
5.4 Syntéza a závěrečné perspektivy.....	55
BIBLIOGRAFIE	58
SEZNAM OBRÁZKŮ	64

1. Úvod

Jako téma své diplomové práce jsem zvolila „Srovnání olympských a chthonických aspektů v mýtu a kultu boha Asklépia.“ Ve své práci se zaměřím na interpretaci olympských a chthonických aspektů, které se nacházejí v rámci mytických verzí a činností vykonávaných v kultu boha Asklépia v období klasického Řecka.

Východiskem mi bude diskuze o rozlišení mezi olympským a chthonickým. V první, teoreticky laděné části práce, se budu krátce věnovat otázce vzniku tohoto myšlenkového konceptu a poněkud detailněji tradiční podobě, ve které je dichotomie mezi olympským a chthonickým obvykle pojímána. Zastavím se u členění božstev, kategorizace kultických míst i specifických řeckých termínů užívaných v té či oné souvislosti. Dotknu se také otázky aplikovatelnosti moderních badatelských konstruktů na antický materiál.

Dále se budu snažit stručně zmapovat debatu, která se ohledně dichotomie olympského a chthonického mezi badateli odehrává. Na základě článků Arthura Fairbankse¹ a Arthura Darbyho Nocka² se budu zabývat snahami o přeformulování této dichotomie. Poté přejdu k několika vybraným pokusům o její hlubší reinterpetaci. Renate Schlesier³ v tomto ohledu zastává krajní pozici, když kategorie olympského a chthonického považuje za pouhý umělý, moderními badateli vytvořený konstrukt, který nemá dostatečnou oporu v antickém materiálu. Vůči těmto ostrým názorům se pak vymezuje Scott Scullion,⁴ který si sice uvědomuje úskalí ostré kategorizace mezi olympským a chthonickým, ale přesto tento konstrukt považuje za užitečný. Z poněkud jiné perspektivy pak k celému problému přistupuje Walter Burkert.⁵ Na pozadí analýzy různých interpretačních přístupů k dichotomii olympského a chthonického, se posléze zaměřím na to, zda nám zohledňování dané dichotomie bude nějakým způsobem přínosné v interpretaci mýtu a kultu konkrétní postavy, a sice léčebného boha Asklépia.

Asklépiův kult zaznamenal podstatný rozvoj v 5. století př. n. l., kdy se nejvíce proslavily posvátné okrsky tohoto léčebného boha v Epidauru a na Kóu. Od té doby se jeho kult nezadržitelně šířil po celém řecko-římském světě, těšil se přízni mnoha významných mužů a v největších městech mu byly vystavěny nádherné chrámy. Právě míra úspěchu, jaký Asklépios nepochybně měl, a díky kterému jeho uctívání značně prosperovalo během helénismu a na některých místech přetrvalo až do definitivního nástupu křesťanství, fascinovala již velkou řadu badatelů, kteří se snažili objasnit vítězné tažení Asklépia řeckým světem.⁶

Přestože Asklépiův kult lze v jeho hlavních rysech skutečně charakterizovat jakožto božský, a tedy olympský, v rámci mýtů, které se o něm vyprávějí, a v rámci kultu, který je mu předkládán, překvapivě často narážíme na prvky, které bychom naopak mohli označit za

¹ Arthur Fairbanks, „The Chthonic Gods of Greek Religion“, *The American Journal of Philology* 21.3 (1900), s. 241-259.

² Arthur Darby Nock, „The Cult of Heroes“, *The Harvard Theological Review* 37.2 (1944), s. 141-166.

³ Renate Schlesier, „Olympian versus Chthonian Religion“, *Scripta Classica Israelica* 11 (1991-92), s. 38-51.

⁴ Scott Scullion, „Olympian and Chthonian“, *Classical Antiquity* 13.1 (1994), s. 75-119.

⁵ Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical*, tr. by John Raffan, Oxford: Blackwell Publishing, 2011, [něm. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1977]; Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, tr. by Peter Bing, Berkeley: University of California Press, 1983.

⁶ Detailně se tomuto tématu věnuje Bronwen Wickkiser ve své monografii o Asklépiovi (Bronwen Lara Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: Between Craft and Cult*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008).

hérojské (chthonické). V další části práce se proto pokusím tyto prvky identifikovat, detailněji je analyzovat a následně interpretovat. Základní pramen informací o Asklépiovi představuje rozsáhlá dvousvazková monografie manželů Edelsteinových vydaná poprvé v roce 1945.⁷ První svazek obsahuje sebraná, přeložená a uspořádaná antická literární a epigrafická svědectví týkající se Asklépia a druhý svazek představuje na těchto zdrojích založenou interpretaci oné božské postavy. Přestože toto monumentální dílo zůstává klíčovým zdrojem informací, je třeba si dobře uvědomovat též jeho limity. Edelsteinovi se kupříkladu téměř výhradně věnují pouze literárním dokladům a jen relativně zřídka poukazují i na zdroje materiální. V tomto ohledu je tudíž třeba brát v úvahu takové prameny, které nám chybějící informace doplní.⁸ Zejména v interpretaci mýtů o Asklépiovi se pak Edelsteinovi dopouštějí řady zjednodušujících racionalizací a i jejich přístup je podle mého názoru vzhledem k moderním interpretačním postupům již poněkud zastaralý.

V kapitole zabývající se mýty vyprávěnými o Asklépiovi budu pracovat především s primárními prameny, tedy s jednotlivými dochovanými mytickými verzemi. Při rozboru mytických příběhů si budu všimnout témat, vztahů a významových rovin, které se v nich objevují a vzájemně interagují, a pokusím se jejich výklad obohatit o vlastní interpretační návrhy. Olympské a chthonické pak budu pojímat jako jednu z důležitých kontrastních dvojic protikladů, které nám smysluplným způsobem pomáhají mýty strukturovat a interpretovat. Pro lepší pochopení motivů, které se v rámci Asklépiova příběhu objevují, se také zaměřím na jiné, tematicky příbuzné mýty. Jako velice přílehlavé se ukazuje zejména srovnání Asklépia s Dionýsem, které ve svém článku „Coronis Aflame“ sofistikovaně rozpracovává Jonathan Burgess.⁹

Členění mezi olympským a chthonickým v Asklépiově kultu zhruba odpovídá rozlišení mezi božským a hérojským, a přestože Asklépiov kult je do velké míry analogický s kulty olympských božstev, domnívám se, že lze v jeho rámci rozpoznat pravidelně se opakující prvky a motivy, které bychom mohli označit jako chthonické. Rozboru právě těchto prvků pak bude věnována převážná část kapitoly pojednávající o Asklépiově kultu. Stranou nezůstane ani ikonografie, která nám podle mého názoru poskytuje cenné náhledy. Vzhledem k šíři tématu přihlížím vedle Edelsteinových v této části práce k řadě různorodých materiálů, ze kterých bych ráda zmínila kupříkladu knihu Jennifer Larson „Ancient Greek Cults,“ Parkeho „Festivals of the Athenians“ nebo Farnellovo dílo „Greek Hero Cults and Ideas of Immortality.“¹⁰

V závěrečné syntetické kapitole se pokusím stručně shrnout, k jakým výsledkům nás přivedly konkrétní rozboru Asklépiova mýtu a kultu a zamyslet se nad tím, jak lze tyto získané

⁷ Emma Jeannette Edelstein and Ludwig Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Vols. 1-2, New York: Arno Press, 1975, [*Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945].

⁸ V tomto ohledu zejména: Sara B. Aleshire, *The Athenian Asklepieion: The People, Their Dedications, and The Inventories*, Amsterdam: J. C. Gieben, 1989; Jürgen W. Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle: The Heroon of Asclepius in Athens“, in: Robin Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm: Paul Åströms Förlag, 1999, s. 123-143.

⁹ Jonathan S. Burgess, „Coronis Aflame: The Gender of Mortality“, *Classical Philology* 96.3 (2001), s. 214-227; Průběžně si také vypomáhám užitečnou mytologickou příručkou Robina Harda (Robin Hard, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London and New York: Routledge, 2004).

¹⁰ Jennifer Larson, *Ancient Greek Cults: A Guide*, New York and Abingdon: Routledge, 2007; Herbert William Parke, *Festivals of the Athenians*, Ithaca: Cornell University Press, 1990; Lewis Richard Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford: Clarendon Press, 1921, [přednášky uskutečněné na University of St. Andrews v roce 1920].

náhledy vztáhnout ke kategoriím olympského a chthonického. Dále se budu snažit zaujmout stanovisko k tomu, zda nám udržování dichotomie mezi těmito dvěma kategoriemi nějakým způsobem přispívá k celkovému pochopení postavy Asklépie nebo zda nás alespoň vybavuje nějakými zajímavými interpretačními možnostmi. V neposlední řadě se pak pokusím smysluplně vyrovnat se skutečností, že v rámci Asklépiova převážně božského, a tedy olympského, mýtu i kultu konstantně narážíme na takové motivy a aspekty, které spadají do kategorie chthonického.

2. Olympské a chthonické

2.1 Stručný úvod do historie problému

Distinkce mezi olympským a chthonickým je koncept, který se na scéně dějin náboženství objevil již na počátku 19. století a alespoň ve svých obecných rysech byl a je přijímán velkou většinou odborné veřejnosti. Konkrétní názory na to, kteří z řeckých bohů mají být zařazeni pod tu kterou kategorii a které z kultů můžeme považovat za jedny nebo druhé, se už přirozeně značně rozcházejí.

Z badatelů, kteří stáli u vzniku této antiteze, můžeme jmenovat kupříkladu Georga Friedricha Creuzera (1771-1858), který v duchu evolucionismu pokládal uctívání chthonických bohů za ranější fázi ve vývoji řeckého náboženství,¹¹ Karla Otfrieda Müllera (1797-1840)¹² či Erwina Rohdeho (1845-1898).¹³ Kategorie olympského a chthonického klade do přímé souvislosti se společenským přechodem od matriarchátu k patriarchátu Jane Ellen Harisson. Chthonické pak charakterizuje jako ženské, náboženské, původní a lokálního, zatímco olympské pro ni představuje mužské, nenáboženské, novější a univerzální.¹⁴

Dichotomie mezi olympským a chthonickým už od doby svého vzniku přirozeně čelila mnoha pokusům o její přehodnocení a ke konci 20. století se pak potřeba tradiční pojetí přeformulovat ještě více stupňovala v souvislosti s novými objevy.¹⁵ V současné době už na olympské a chthonické není nahlíženo jako na dvě fáze ve vývoji náboženství. Takové evolucionismem poznamenané teorie mohou být současnými historiky náboženství jen stěží přijímány a ani koncepty tematizující proměnu matriarchálního uspořádání společnosti v patriarchální dnes nejsou považovány za legitimní.¹⁶

2.2 Tradiční pojetí dvou polarit: olympské versus chthonické

Ještě předtím, než se v souvislosti s problematikou dichotomie olympského a chthonického budeme věnovat názorům jednotlivých autorů, se pokusím detailněji popsat a vyložit tradiční chápání olympského a chthonického.¹⁷ Na tomto místě se chci zdržet jakékoli možné kritiky, neboť cílem několika následujících odstavců je vykreslit obě zmíněné polarity a zasadit je do jakési základnější struktury. Také otázku, zda s těmito pojmy a dělením zacházeli již samotné Řekové, nebo zda se jedná spíše o pozdější konstrukt moderních badatelů, v tuto chvíli opomenu a vrátím se k ní v následující kapitole.

¹¹ Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig: C.W. Leske, 1822.

¹² Karl Otfried Müller, „Eleusinen“, in: E. Müller (ed.), *Kleine deutsche Schrifften über Religion, Kunst, Sprache und Literatur, Leben und Geschichte des Alterthums II*, Breslau: J. Max, 1848.

¹³ Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, London and New York: Ares Publishers Inc., 1987.

¹⁴ Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London: Merlin Press, 1980.

¹⁵ V této souvislosti lze zmínit kalendář dému Erchia. Viz Georges Daux, „La grande démarchie: Un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)“, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 87.2 (1963), s. 603-634.

¹⁶ Stella Georgoudi, „Creating a Myth of Matriarchy“, in: Pauline Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the West: From Ancient Goddesses to Christian Saints*, tr. by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994, s. 449-463.

¹⁷ Tradiční chápání dichotomie viz Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 75-76; Harrison, *Prolegomena*, s. 1-31; Burkert, *Greek Religion*, s. 199-200.

Rozlišení mezi nebeskými a zemskými božstvy souvisí s vertikálním rozvržením světa na to, co se nachází nahoře na nebi, a to, co je situováno dolů pod zem. Termín χθών (chthón) znamená zemi, po které chodíme, i Zemi jakožto živou bytost, bohyni. Z toho odvozené adjektivum χθόνιος (chthonický) pak označuje něco spodního, něco z pod povrchu zemského. S opačnou sférou se pojí výrazy Ὀλύμπιος (Olympan, prodlévající na Olympu) nebo οὐράνιος (nebeský, žijící v nebi). Kosmos je tak polarizován, na nebesích nebo vrcholcích hor žijí olympští bohové a do podzemí jsou situována božstva chthonická. Prostor mezi oběma póly je pak obýván lidmi.¹⁸

Olympané jsou velcí, hlavní bozi. Nejřednějším z nich je svrchovaný vládce Zeus a jeho božská manželka Héra, dūmyslná Athéna, dvojčata Apollón a Artemis, dále bůh moří a vod Poseidón, Démétér, Afrodité, Héfaistos, Hermés, Hestia, Árés a Dionýsos. Jejich chthonické protějšky obývají podsvětí či řiši stínů na západě, která je protikladem blyštivých a světlých výšin Olympu. Chthonické, zemské bytosti jsou hněvivé, nevyzpytatelné, umí být kruté a destruktivní, a je proto třeba si je předcházet a udobřovat oběťmi. Mezi chthonické bytosti jsou obvykle řazený duše zemřelých nacházející se v podsvětí, héróové a podsvětí božstva. Patří sem vládci podsvětí, Hádés a Persefoné, temné bytosti jako Títáni, Erínye nebo tajemná Hekaté.¹⁹

Oběť nebeským olympským bohům probíhala podle tradičního popisu během dne. Zvíře určené k oběti bylo pečlivě vybráno, mohlo být světlé barvy a zkrášleno pentlemi. Zvíře bylo obětovááno na vyvýšeném oltáři z kamene. Byla mu proříznuta krční tepna a krev volně plynula na oltář. Kostí a tuk zvířete byly následně spáleny na oltáři jako oběť bohům a maso bylo naporcováno, uvařeno, rozděleno a zkonsumováno při společné hostině účastníky oběti. Celý obřad byl často započat slavnostním průvodem, doprovázen hudbou a tancem a vyznačoval se atmosférou veselí a radosti, účastníci byli ozdobeni stuhami a věnci. Libace, tedy úlitby bohům, byly podobně participační. Malá část tekutiny, nejčastěji vína, byla ulita na počest bohů, většina však v poháru zůstala a byla zkonsumována účastníky oběti.²⁰

Povaha obětí adresovaných chthonickým zemským božstvům, héróům a mrtvým, byla dle tradiční kategorizace dosti odlišná. Zvířata určená k oběti byla často černé barvy srsti, samotný obřad probíhal v noci nebo za tmy. Zvíře bylo obětováno nad nízkým oltářem nebo obětní jámou, do které byl sváděn proud krve. Tělo oběti pak bylo celé spalováno na oltáři a žádné jeho části tak nebyly pojídány participanty. Ani libační tekutiny, nejčastěji mléko nebo med, neboť tyto úlitby byly bezvinné, nebyly konzumovány, nýbrž byly beze zbytku vylévány na zem. Chthonická oběť nebyla radostnou událostí, účastníci nebyli zdobeni a atmosféra obřadu byla spíše pochmurná.²¹

Dokladem odlišnosti dvou typů obětní praxe může být i rozdílná terminologie používaná pro jednotlivé úkony vzhledem k tomu, zda se jedná o oběť olympskou nebo

¹⁸ Členění božstev podle toho, jakou sféru obývají, není u Řeků originální koncepcí. Už v Mezopotámii se rozlišovalo mezi dvěma druhy bohů, mezi nebeskými a podzemními. Chetitité mluvili o horních bozích a dolních bozích a podobné pojetí se objevuje i v mínójské kultuře (Burkert, *Greek Religion*, s. 201).

¹⁹ Do kategorie chthonických božstev můžeme řadit i bytosti, které jsou někdy na pomezí obou kategorií, jako třeba Herma Psýchopompa, průvodce duší na cestě do podsvětí. Chthonickým je v některých svých aspektech dokonce i nebeský bůh Zeus, v tomto případě Zeus Chthonios nebo Zeus Meilichios, někdy zobrazovaný jako had (*Ibid.*, s. 200-201). Právě takové postavy předjímají problémy dichotomie mezi olympským a chthonickým probírané v následujících kapitolách.

²⁰ Viz např. Burkert, *Greek Religion*, s. 199-200.

²¹ *Ibid.*, s. 199-200.

chthonickou. Pro klasickou participační, v našem případě olympskou, oběť se používá termínu *hiereuein* (ἱερεύειν – zasvětit, věnovat bohu) nebo *thyein* (θύειν – obětovat, nabídnout oběť), vysoký kamenný oltář při ní používaný je označován jako *bómos* (βωμός) participační libace jako *spondé* (σπονδή). Na počest bohů jsou stavěny chrámy, *náos* (ναός). Pro chthonickou oběť užíváme termíny odlišné, a to *enagizein* (ἐναγίζειν – obětovat mrtvým)²² nebo *entemnein* (ἐντέμνειν – podříznout oběť, obětovat) pro činnost oběti jako takovou, *eschara* (ἐσχάρα) pro nízký obětní oltář, *bothros* (βόθρος) pro obětní jámu a *choé* (χοή) pro libaci určenou chthonickým božstvům.²³ Obětní jáma může být obestavěna kruhovou stavbou zvanou *tholos* (θόλος).²⁴

2.3 Antické prameny a dichotomie mezi olympským a chthonickým

V předchozích odstavcích jsme se v souvislosti s olympským a chthonickým seznámili s řadou členění, charakteristik a terminologií, jejichž výskyt lze přesvědčivým způsobem doložit. Zůstává však otázkou, jak takovou evidenci interpretovat a kam až je možné v usuzování zajít, abychom do antického materiálu nevkládali své vlastní kategorie a rozlišení.

V této části si rozhodně nekladu za cíl zmapovat nějakým způsobem dobové názory na distinkci olympského a chthonického a z důvodu omezeného rozsahu práce se nebudu pokoušet ani o detailní analýzu dobových textových dokladů. V souvislosti s ostrými názory Renate Schlesier pouze zmíním několik pasáží, které se vztahují k rozlišení mezi olympským a chthonickým, a stručně se vyjádřím k otázce, jak se údaje z antických pramenů vztahují k modernímu pojetí olympského a chthonického a zda nám skutečně mohou dopomoci k nějakému smysluplnému zhodnocení toho, jak Řekové tuto dichotomii chápali.

Mezi pasážemi z antických pramenů, které nějakým způsobem pracují s rozlišením mezi olympským a chthonickým,²⁵ můžeme uvést kupříkladu řečníka Isokrata (436-338 před n. l.):

„...také v případě bohů se jakožto nebeských dovoláváme těch, kteří nám žehnají dobrými věcmi, zatímco těm, kteří jsou původci neštěstí a trestů, dáváme mnohem horší přívzviska; na počest těch prvních stavějí jednotliví lidé i obce chrámy a oltáře, ty druhé neuctíváme ani v modlitbách, ani oběťmi, nýbrž vykonáváme rituály, které mají odehnat jejich zlovůli přítomnost.“²⁶

Zdá se, že tento text potvrzuje schematickou opozici mezi olympským a chthonickým. Schlesier však namítá, že vzhledem k povaze a účelu textu (Isokratés se snaží přesvědčit

²² Termín *enagizein* ἐναγίζειν etymologicky souvisí s termínem ἄγος, což znamená zasvěcení nebo ještě častěji prokletí. Obecně se tento pojem vztahuje k negativnímu, zakázanému aspektu posvátna. Od tohoto pojmu pak odvozujeme slovesa ἀγίζω, καθαγίζω nebo ἐναγίζω čili zasvětit nějaké problematické síle, proklít (Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*, Paris: Klincksieck, 1999).

²³ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 76.

²⁴ Burkert, *Greek Religion*, s. 200.

²⁵ V této kapitole se věnuji jen třem krátkým pasážím tematizujícím olympské a chthonické. Vedle těchto pasáží patří mezi nejčastěji citovaná místa zejména: Porfyrios, *Jeskyně nymf*, 6; Platón, *Zákony*, 717 a-b, 828c; Porfyrios, *Pýthagorás ze Samu*, 38; Právě tyto intelektuální pasáže reflexivnějšího rázu jsem se rozhodla vynechat a zaměřit se spíše na ty úryvky, které mají poněkud blíže k rituální praxi. Schlesier se všem těmto textovým dokladům detailně věnuje (Schlesier, „Olympian versus Chthonian“, s. 44-51).

²⁶ Isokratés, *Ad Philippum*, 5.117.

makedonského krále o řecké jemnosti a kultivovanosti) nemůžeme považovat takovou politicko-ideologickou pasáž za výpověď historické hodnoty.²⁷

Další vybranou pasáží je úryvek z athénské tragédie, z Aischylova Agamemnóna. Sbor promlouvá ke Klytáiméstře, která se chystá obětovat bohům:

„Všech bohů výšin i podsvětní tmy,
co nad městem bdí,
co na nebi sídlí a chrání nám trh,
všech oltáře obětmi planou.“²⁸

Aischylova pasáž nám poskytuje další možné rozlišení. Tragik mluví o bozích nejvyšších (ὐπάτων), bozích podsvětních (χθονίων), o bozích dlejších v nebi (οὐρανίων) a o bozích agory (ἀγοραίων). Možná takto rozlišuje čtyři třídy bytostí, možná spíše mluví o dvou kategoriích božských bytostí, a sice nejvyšších bozích dlejších v nebi a podzemních bozích spojených s agorou. Aischylos nám tedy bohužel předkládá jen jakýsi výčet bohů či jejich typů, ze kterého nelze bezpečně rozpoznat nějaký systém nebo uspořádání.

Nakonec se z jiné Aischylovy tragédie, tentokrát z Prosebnic, dozvídáme, jak se chorus modlí k bohům obce a bohům země, k horním bohům (ὕπατοι τε θεοί) i k obavu vzbuzujícím chthonickým bohům (καὶ βαρύτεμοι χθόνιοι), kteří obývají hroby.²⁹

Renate Schlesier se vůči antickým pramenům, které mají údajně stvrzovat distinkci mezi olympským a chthonickým, staví dosti pochybovačně. Podobné schematismy podle ní nejsou doloženy ani archeologicky, ani epigraficky.³⁰ Schlesier upozorňuje na to, že ačkoli je z dobových dokladů patrné, že Řekové skutečně rozlišovali mezi určitými typy kultických míst a bohy členili do určitých tříd, nemůžeme předpokládat, že rituální praxe artikulovala ostré rozlišení mezi olympským a chthonickým.³¹ Objevuje se sice opozice mezi nebeskými a podsvětními bohy či bytostmi horními a spodními, která by, zdá se, mohla odpovídat naší dichotomii olympského a chthonického, ale to zda byly tyto termíny chápány jako protikladné a neslučitelné nebo naopak smíšené a nerozlišované, už asi nelze s jistotou říci. Písemné doklady nám totiž podávají zejména jakési výčty bohů bez dostatečného kontextu a mnohem méně nebo téměř nic se pak dozvídáme o charakteristikách těchto božských bytostí, o vztazích mezi nimi a celkovém systému. Celkově lze říci, že klasifikace, kterou antičtí autoři používali, se s tou moderní nemusí překrývat a Schlesier se tak snaží prosadit názor, že dichotomie mezi olympským a chthonickým je především umělým akademickým konstruktem, který je zavádějící a nemůže být kvůli nedostatečné evidenci legitimně prosazován.³²

Celá situace je navíc značně zkomplikována tím, že řecké náboženství nedisponuje žádnou sdílenou normativní naukou nebo závazným kánonem. Jednotlivé městské státy měly značnou samostatnost a představy o panhelénských kultech a náboženských koncepcích sdílených všemi Řeky nejsou v drtivé většině víc než pouhou fikcí. Kultická realita představovala spíše bohatý konglomerát olympských a chthonických elementů, v rámci kterého docházelo k mnoha subtilnějším rozlišením.³³

²⁷ Schlesier, „Olympian versus Chthonian“, s. 45.

²⁸ Aischylos, *Agamemnón*, 89-91.

²⁹ Aischylos, *Prosebnice*, 23-26.

³⁰ Schlesier, „Olympian versus Chthonian“, s. 45.

³¹ *Ibid.*, s. 47-48.

³² *Ibid.*, s. 38, 50.

³³ Burkert, *Greek Religion*, s. 202.

2.4 Dva pokusy o reformulaci dichotomie

Radikální názory Renate Schlesier vnesly do diskuse otázku po aplikovatelnosti dichotomie olympského a chthonického na fenomén řeckého náboženství i limitech této koncepce. První známky toho, že celá situace ohledně olympského a chthonického bude asi poněkud komplikovanější, se ale projeví již v první polovině 20. století. Z této doby vzešly dva pokusy o reformulaci tradiční podoby distinkce mezi olympským a chthonickým, s kterými se v rámci této kapitoly stručně seznámíme. Jejich autoři se nesnaží tuto distinkci vyvrátit, považují ji za platnou a usilují o její udržení. Právě proto se jí snaží poněkud zpřesnit a přeformulovat, aby byla schopná čelit četným problematickým příkladům reálné kultické praxe.

Prvním badatelem, kterého bych v této souvislosti ráda zmínila, je Arthur Fairbanks, jehož vlivný článek „The Chthonic Gods of Greek Religion“ vyšel na samém počátku 20. století.³⁴ Fairbanks si všímá, že termín chthonický je u různých badatelů aplikován přinejmenším různě. Jednotliví autoři pracují s často odlišnými vymezeními tohoto pojmu, v důsledku čehož pak výčet množiny chthonických bohů variuje a někdy se v něm dokonce objevují postavy, které jsou běžně chápány jako typičtí Olympani.³⁵ Fairbanks je s tímto přístupem celkem pochopitelně nespokojen a nabízí reformulaci problému. Domnívá se, že termín „chthonický“ je často mylně aplikován na jiné skupiny bohů či bytostí (především mrtvé a héróy), přičemž ve skutečnosti označuje pouze božstva spojená s dušemi zemřelých.³⁶

Do kategorie chthonických bohů pak Fairbanks řadí vládce duší zemřelých (Háda a Persefonu, Gé, Hekaté, Erínye) a bohy, kteří jsou svým charakterem sice Olympané, ale taktéž mají s dušemi zemřelých co do činění (Herma, Démétér a Dia).³⁷ Spolu s héróy a zemědělskými božstvy pak chthoničtí bohové náleží ještě do širší skupiny božstev „hněvivých.“ Hněviví bohové jsou obávané hrozivé bytosti, vrtkaví spojenci, jejichž hněv je vzbuzován často a snadno. Tyto bytosti pak podle Fairbankse stojí proti bohům univerzálního, panhelénského kultu, tj. Olympanům.³⁸

Hněvivým bohům jsou vzhledem k jejich ambivalentní povaze často přinášeny usmiřující oběti. Fairbanks si ale všímá, že usmiřující oběti jsou stejně tak prováděny i v kultech panhelénských olympských božstev a v podobném duchu je i chthonickým božstvům někdy obětováno obvyklým, tedy participačním způsobem přesně tak jako Olympanům.³⁹ Děje se tak například v kultu Erínyí v Megalopoli. Zde byly tyto hněvivé bytosti uctěny nejprve obětí černé ovce (ἐναγίζεται), po které následovala participační oběť bílého zvířete (θυσία).⁴⁰ Fairbanks z těchto dokladů vyvozuje, že rituál není relevantním kritériem pro rozlišení mezi olympskými a chthonickými bohy a v souvislosti s tím nelze o žádném typu kultické praxe s jistotou tvrdit, že je příznačný pouze pro božstva chthonická.⁴¹

Přestože Fairbanksova snaha o prozkoumání a přesnější vymezení kategorií olympského a chthonického je jistě na místě, domnívám se, že jeho postup i závěry, ke kterým dochází, jsou

³⁴ Fairbanks, „The Chthonic Gods of Greek Religion“, s. 241-259.

³⁵ To se objevuje kupříkladu u K. O. Müllera (*Ibid.* s. 241, pozn. 3).

³⁶ *Ibid.*, s. 242-243.

³⁷ *Ibid.*, s. 243-244.

³⁸ *Ibid.*, s. 249-253.

³⁹ *Ibid.*, s. 253-259.

⁴⁰ Pausaniás, 8.34.3.

⁴¹ Fairbanks, „The Chthonic Gods of Greek Religion“, s. 255, 259.

poněkud problematické. V první řadě bych se chtěla vymezit vůči rozlišení mezi Olympany, jakožto univerzálními postavami řecké mytologie a příjemci všeobecného národního kultu, a chthonickými bohy, kteří jsou oproti nim ve své působnosti omezeni na sféru lokální.⁴² Jednotlivý a souhrnný obraz řeckých bohů tak, jak jej podává Homér, není rozhodně odrazem reálné náboženské situace v jednotlivých nezávislých městských státech, nýbrž spíše literární fikcí.⁴³ Z toho důvodu se nelze držet Fairbanksovy opozice mezi chthonickými bohy a olympskými bohy údajného panhelénského kultu.

Fairbanks dále chthonické bohy identifikuje jako jen a pouze ty bytosti, které mají co do činění s dušemi zemřelých, zatímco zemědělské aspekty, které se u těchto postav často objevují, nepovažuje za víc než pouhá „lokální specifika.“⁴⁴ Tyto názory podkládá Fairbanks pouze několika aluzemi na řecké prameny. Tyto pasáže mohou podle mého názoru ilustrovat souvislosti chthonických bohů s dušemi zemřelých žijících v podsvětí, avšak jakým způsobem dokazují, že chthoničtí bohové nejsou stejně tak významně spojeni s jinými motivy, například se zemí nebo zemědělstvím? Tvrdit, že pro chthonické bohy je příznačnější jejich spojení s dušemi zemřelých spíše než souvislost se zemí a zemědělstvím, a tudíž, že kategorii chthonických bohů a kategorii božstev zemědělských nelze ztotožnit, je podle mne příliš silným tvrzením, pro které autor neposkytuje žádné přesvědčivé doklady.

Druhým autorem, kterému bych se chtěla v této kapitole věnovat, je v první polovině dvacátého století působící Arthur Darby Nock.⁴⁵ Nock pohlíží na kultickou praxi z poněkud jiné perspektivy a hlavní rozdíl mezi olympským a chthonickým spatřuje ve způsobu participace účastníků oběti na oběti samé. Zatímco v případě typické olympské oběti dostávají účastníci při obětní hostině maso z oběti a bohům náleží kosti a tuk, během chthonické oběti, která je vykonávána pro podsvětní bohy nebo héra, účastníkům z oběti jako takové obvykle nic nepřináleží.⁴⁶ I přesto však evidujeme celou řadu případů, které se takovému rozlišení explicitně protíví.⁴⁷ Nock se pak ve svém článku uchyluje k ještě přesnější typologii krvavé oběti a tematizuje také zvláštní typ krvavé neparticipační oběti zvané „heilige Handlungen“ čili obřad, který má za cíl ovlivnit božskou vůli nebo síly přírody. Pod tuto kategorii pak spadají zvláštní a často poněkud magické rituály jako očištné oběti, rity spojené s přísahou, oběti v krizových situacích, rituály pro odvrácení zla nebo lidské oběti.⁴⁸

Nock si zcela jasně uvědomuje, že i přes propracovanou typologii různých typů krvavé oběti stále narážíme na situace, kdy jsou různé božské bytosti uctívány různými typy obětí napříč všemi kategoriemi. V kletbách jsou vzýváni Olympané i chthoničtí bohové, orákula přicházejí od bytostí spojených se zemí, stejně jako od Dia a Apollóna, jako ochranitelé před zlem jsou vzýváni Apollón, Zeus, Gé, Hekaté i héraové. Nock tedy poukazuje na to, že pro řecké bohy je typické mít více než jeden aspekt povahy a mnoho typů božské aktivity je olympským i chthonickým bohům společné.⁴⁹ V návaznosti na to pak tvrdí, že forma uctívání vyplývá „...z

⁴² Fairbanks, „The Chthonic Gods of Greek Religion“, s. 250.

⁴³ Viz např. Burkert, *Greek Religion*, s. 202.

⁴⁴ Fairbanks, „The Chthonic Gods of Greek Religion“, s. 245-7.

⁴⁵ Nock, „The Cult of Heroes“, s. 141-166.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 141-142.

⁴⁷ Většina příkladů, které Nock eviduje, pochází z hérajského kultu (*Ibid.*, s. 144-147).

⁴⁸ *Ibid.*, s. 158.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 160-161.

účelu a atmosféry rituálu a z dispozice nebo aspektu, které jsou božstvům připisovány v dané situaci, spíše než z božské identity a předpokládané přirozenosti.“⁵⁰

Nockův pokus přeformulovat dichotomii olympského a chthonického tedy v závěru vede k zpochybnění platnosti přímé korespondence mezi formou uctívání a charakterem uctívaného boha. Forma uctívání není určena předpokládaným a „přirozeným“ charakterem božského příjemce kultu, nýbrž jednak účelem, za kterým je rituál prováděn, jednak tím aspektem boha, který je v konkrétním rituálu zrovna evokován. Tento jednotlivý konkrétní aspekt je pak třeba chápat v kontrastu s představami o jednotné identitě či charakteru boha.

2.5 Tekuté pojetí dichotomie

Většina autorů pozdního 19. a raného 20. století se shodovala v tom, že tradiční distinkci mezi olympským a chthonickým je třeba zachovat, přestože určitým způsobem také zpřesnit a přeformulovat. Od Fairbanksova pokusu o přesnější vymezení kategorie chthonického jsme se dostali až k Nockově napadnutí teze, že je to právě identita boha, co determinuje podobu jemu předkládané kultické činnosti. Jsou však autoři, kteří se tak daleko pouštět nechtějí. Jedním z nich je i Scott Scullion, badatel působící ve druhé polovině 20. století, jehož vybranými myšlenkami se budu zabývat v následujících odstavcích.

Scullion považuje tradiční kontrast spatřovaný mezi olympským a chthonickým za oprávněný a důležitý koncept, který významným způsobem ovlivňoval a ovlivňuje naše chápání řeckého náboženství. Přesto nás na několika místech upozorňuje, že požadovat po nějakém obecném konceptu, aby byl schopen do sebe pojmout veškerá reálná kultická data a vždy je dokázal bezrozporně zařadit pod tu či onu kategorii, by bylo přinejmenším naivní. Teoretické koncepty však mohou být užitečné i přesto, že se jejich klasifikaci některé reálné kultické činnosti či náboženské představy vzpouzejí.⁵¹

Scullion zastává názor, že charakter božstva skutečně významně ovlivňuje typ oběti, která mu bude předkládána. Oponuje tak Nockovi a určitým způsobem je tak spíše nakloněn původnímu pochopení problému, přestože se stejně jako většina ostatních autorů zasazuje o nutné zpřesnění tradiční kategorizace.⁵² Scullion se domnívá, že: „Pokud objevíme takové případy rituálů, které vyžadují charakteristickou atmosféru a typickou kombinaci prvků a které se pravidelně vyskytují v kultu jediného boha či v kultech očividně podobných bohů, a nikoli v kultech ostatních božstev, podaří se nám tím prokázat, že rituál je přinejmenším někdy šitý na míru individuální božské figuře.“⁵³ Tento pro svoji tezi žádoucí případ rituálu se pak Scullion domnívá spatřovat v rituálu na počest Dia Poliea odehrávajícího se na ostrově Kós, jehož interpretaci věnuje ve svém článku nemalý prostor.⁵⁴ Zeus Polieus je podle Sculliona tím případem božské postavy, která ve své charakteristické identitě kombinuje naráz jak olympské, tak chthonické, což je stejně tak evokováno kulticky.⁵⁵ Podobnou kombinaci kategorií

⁵⁰ Nock, „The Cult of Heroes“, s. 159.

⁵¹ Např. Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 118.

⁵² *Ibid.*, s. 77.

⁵³ *Ibid.*, s. 82.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 80-90.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 89-90; Pro Sculliona představuje společný rys všech chthonických bytostí jejich spojitost se zemí a jejími zemědělskými a plodnostními aspekty (*Ibid.*, s. 98), což je přesně v opačné tendenci vůči Fairbanksově snaze tyto souvislosti z kategorie chthonického vyloučit.

olympského a chthonického a jasnou konzistenci mezi charakterem boha a jeho kultem pak můžeme pozorovat také na příkladu kultu Erínyí či Héraklea.

Pausaniás vypráví o kultu Erínyí (Eumenid) nedaleko Megalopole, že právě na tomto místě zešílel Orestés poté, co zabil svoji matku, a i tam byl uzdraven. Když Erínye pronásledovaly Oresta a usilovaly mu o jeho zdravý rozum, zjevovaly se mu jako černé bytosti, jako uzdravující a spásu přinášející se zjevovaly jako bílé. Orestés pak v návaznosti na to obětoval celopálně černým Erínyím a participační obětí uctil bílé Erínye neboli Eumenidy.⁵⁶ Podobně Héraklés je dobře známý jako postava, která ve své identitě směšuje naráz božské a hérójské. Z Hérodota a Pausania⁵⁷ se dozvídáme o tom, že v Hérakleově kultu byla běžně prováděna jak participační oběť určená olympskému bohu, tak celopálná oběť hérójská.

Podle Sculliona nemůžeme jedné z těchto charakteristik (mstivé / blahodárné; hérójské/ olympské) přisoudit pouze roli jakéhosi náhodného, přidavného či jednorázového aspektu, který je zrovna vyžadován vnitřní logikou rituálu tak, jak se o to pokouší Nock, nýbrž musíme uznat, že oba tyto protikladné aspekty jsou součástí identity daného božstva, jeho bytostným rysem. Charakter boha tudíž odpovídá variacím na straně kultického dění a taktéž rituál nepřidává k povaze těchto bytostí nic, co by tam dříve nebylo. Jednotlivý akt uctívání nemusí zrcadlit identitu boha jakožto celku, nýbrž spíše postaví do popředí takový aspekt jeho charakteru, který je zrovna za daných okolností žádaný.⁵⁸

Héraklés je částečně olympský, částečně chthonický a obě varianty kultické činnosti tak budou přítomny v každodenním uctívání, zatímco ve zvláštních situacích může být upřednostněn či evokován jeden či druhý z nich. Erínye jsou chthonické bytosti, nikoli olympské, ale pokud budou v jednom konkrétním případě nahlíženy jako prospěšné, bude i v kultu evokována možnost určitého oslavování, přestože obvykle je k těmto temným bytostem přistupováno velice obezřetně a ponejvíce jsou usmiřovány celopálnou obětí a bezvinnými libacemi.⁵⁹

Tváří v tvář takovým kultickým dokladům pak nezbyvá než položit si zásadní otázku, jak naložit s dichotomií olympského a chthonického, pokud jsme skutečně narazili na příklady takových postav, které jsou ze své vlastní povahy i z hlediska kultického uctívání kombinací obou kategorií.

Scullion nechce postupovat jako Nock a Fairbanks, kteří podle něho označili tyto příklady za odchylky proti platné normě a více se jimi nezabývali.⁶⁰ Vyostřená podoba dichotomie mezi olympským a chthonickým, tedy že bohové jsou buďto olympští, nebo chthoničtí a podle tohoto určení je jim předkládán jen a pouze příslušný typ oběti, prostě nemůže čelit výše uvedeným příkladům reálné kultické činnosti. Ta se totiž tímto elegantním rozlišením nenechá příliš svazovat. Přesto bychom podle Sculliona neměli tuto typologii kvapně odmítnout. „Problémy se objeví pouze v tom případě, když pohlédneme na olympské a chthonické jako na dvě navzájem se vylučující kategorie.“⁶¹ Pokud nebudeme s těmito kategoriemi pracovat tak mechanicky, ukáže se tato základní typologie jako smysluplná a užitečná.

⁵⁶ Pausaniás, 8.34.1-3.

⁵⁷ Hérodotos, 2.44; Pausaniás, 2.10.1.

⁵⁸ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 91.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 91-92.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 91. Scullion nás také odkazuje na relevantní pasáže: Nock, „The Cult of Heroes“, s. 160.; Fairbanks, „The Chthonic Gods of Greek Religion“, s. 258.

⁶¹ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 90.

V závěru článku Scullion znovu opakuje, že distinkci mezi olympskými a chthonickými bohy a jim příslušnými kultury považuje za užitečný koncept, přestože se nelze snažit zachránit jeho tradiční a již poněkud zastaralou podobu. Scullion zastává tezi, že charakter božstva významným způsobem ovlivňuje podobu jeho kultického uctívání.⁶² Chthonickému božstvu odpovídá povětšinou chthonický kult a olympští bohové jsou uctíváni zejména olympsky. Autor si je však dobře vědom toho, že reálná náboženská praxe je komplexní a nekonečně různorodá a ani sebelepší klasifikace nedokáže nikdy postihnout všechny její jemné nuance. To se ukazuje v případě smíšených kultů nebo zvláštního rituálu participace „na místě“ οὐ φορά, který činí kompromis mezi participací na oběti a jejím odmítnutím.⁶³ Může se tedy stát, že i přes pečlivou kategorizaci narazíme na božské bytosti, které nejsou v žádném smyslu chthonické, a přesto v důsledku své ambivalentní povahy vyžadují podobný typ uctívání, jakého se dostává chthonickým bohům. Binární opozice mezi olympským a chthonickým tak musí zůstat do jisté míry tekutá.⁶⁴

2.6 Burkert: důraz na rituál a jiný úhel pohledu

V této kapitole se v souvislosti s názory Waltera Burkerta krátce vrátím ke Scottu Scullionovi a pokusím se ukázat, že přístupy těchto dvou autorů se, třebaže to tak na první pohled nemusí vypadat, v jistém zajímavém ohledu doplňují.

Scullion se ve svém článku zabývá řadou případů, kdy se reálná kultická praxe vzpírá vyhrocené podobě distinkce mezi olympským a chthonickým. Uvádí zvláštní případy bohů nebo héróů, kteří ve své identitě kombinují olympské a chthonické prvky naráz, kupříkladu Héraklea nebo Dia Poliea, a zmiňuje i neobvyklý rituální úkon konzumace masa na místě (*ú forá*), který podle něho představuje jakýsi kultický kompromis mezi celopalnou a participační obětí. I Walter Burkert mluví o tom, že reálná kultická praxe je plná nejrůznějších mezistupňů a konglomerátů a v rámci božských charakterů i jednotlivých rituálů je nutné očekávat hybridní případy.⁶⁵

Burkert si všímá, že v mnoha řeckých posvátných okrscích se vedle oltáře a chrámu zasvěcenému některému z olympských bohů nacházel také nízký oltář nebo obětní jáma, tedy místo určené pro chthonickou oběť. Takové místo je v mýtech často popisováno jakožto hrob héróa, přestože tělo v něm nutně nemuselo být uloženo.⁶⁶ Jedním z takových typů uspořádání je Díův okrsek v Olympii.⁶⁷ Součástí tohoto posvátného okrsku bylo kromě Diova oltáře, který představovala co do svých rozměrů impozantní hromada popela z nesčetného počtu vykonaných obětí,⁶⁸ také posvátné místo ohraničené kameny a zasvěcené héróovi Pelopovi, tzv.

⁶² Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 118.

⁶³ Scullion v souvislosti s Nockovou kategorizací krvavých obětí tematizuje zvláštní typ oběti - participaci na oběti, avšak „na místě“ οὐ φορά (Daux, „La grande démarchie“, s. 628; Daux uvádí výčet celkem 22 případů, kdy se vyskytuje výraz οὐ φορά). Tato oběť spočívá v konzumaci masa oběti účastníky na místě, tj. v posvátném okrsku, přičemž možnost odnést maso domů nebo jej dokonce prodávat na agoře, tedy obvyklý způsob zacházení s masem z běžné participační oběti, je přísně zakázán (Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 99). Scullion sesbíral přes čtyřicet příkladů takového rituálního opatření, které jistým způsobem prostředkuje mezi slavnostní hostinou a společným jídlem na jedné straně a úplným odmítnutím masa a pochmurnou atmosférou na straně druhé, a došel k přesvědčení, že toto kultické omezení můžeme považovat za element, který vedle celopalné oběti, nekrvavých obětí plodin a bezvinné libace figuruje v chthonickém typu kultického uctívání (*Ibid.*, s. 101, 103).

⁶⁴ *Ibid.*, s. 118.

⁶⁵ Burkert, *Greek Religion*, s. 202.

⁶⁶ Burkert, *Homo Necans*, s. 9-10, n. 41.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 93-103.

⁶⁸ Pausaniás, 5.13.8-11.

Pelopion.⁶⁹ Zeus byl nejčastěji ctěn obětí býka a typickou obětinu Pelopovi představoval v tomto hérójském kultu černý beran. Kdo se však podílel na oběti Pelopovi, nemohl se po určitou dobu přiblížit k oltáři nebeského Dia ani se účastnit obětí na jeho počest.⁷⁰

Burkert na základě Pausaniova svědectví shrnuje, že zatímco vstup do Pelopia byl ze západu, k Diovu oltáři se přistupovalo z východu, zatímco na počest Pelopa proudila krev dolů do obětní jámy, rostl Diův oltář do výšky díky hromadícímu se popelu z obětí. Chthonické a olympské, hérós a bůh jakožto příjemci kultu vůči sobě navzájem protichůdní jsou zde jednoznačně v úzké souvislosti.⁷¹ Burkert si všímá celistvosti, kterou se vyznačuje koexistence héróa a boha i jim náležející kultury. I když si je dobře vědom napětí, které pramení z jejich opačného charakteru, nepovažuje jej za překážku, nýbrž zdůrazňuje jejich funkční propojenost a jednotu v rozmanitosti. Podle Burkerta zde nejde o dvě zásadně odlišné a proti sobě stojící věci, nýbrž o antitezi v rámci rituálu.⁷²

Podobné funkční propojení prvků, které vůči sobě stojí v napětí, dokládá Burkert i v mnoha dalších případech. Hérós Erechtheus a bohyně Athéna sdílí na athénské Akropoli chrám a oba jsou pro město extrémně důležití, v posvátném okrsku v Delfách můžeme kromě Apollónova chrámu nalézt také Pyrrhův hrob, místo chthonických obětí.⁷³ Dále hérós Palaimón, na jehož počest byly ustaveny Isthmické hry, byl uctíván na vlastním kultickém místě, tzv. Palaimoni, které sestávalo z obestavěné obětní jámy (*tholos*), v posvátném okrsku boha Poseidóna.⁷⁴ Podobně v Korintu vedle sebe stály sochy dvou Diů, Dia Chthonia (zemského, spodního) a Dia Hysista (nejvyššího).⁷⁵

Zdá se tedy, že Burkert spatřuje odlišnost mezi olympským a chthonickým aspektem, neboť ve svém výkladu každému z nich zcela v souladu s tradiční kategorizací souvisle přiřazuje odpovídající atributy.⁷⁶ Tyto dvě polarity jej zajímají především ve své kombinaci. Podobně také Scullion zkoumá případy takových kultických uctívání, které nějakým způsobem kladou olympské a chthonické do souvislosti. Zatímco Sculliona zajímá především kombinace olympského a chthonického typu uctívání v kultu jediného boha, Burkert se v uvedených příkladech zaměřuje spíše na funkční propojení dvou různých kultů dvou různých bytostí v rámci jediného rituálu a snaží se ukázat jejich funkční propojenost a celistvost překračující napětí mezi protiklady. Zajímá ho jednota rituálu jakožto celku, jeho vnitřní logika, smysl a funkčnost. Oba autoři tak na celou situaci pohlížejí z poněkud jiné perspektivy, jádra jejich přístupů se však zajímavě doplňují.

2.7 Shrnutí a další perspektivy

V této kapitole, která uzavírá první část práce, se již nebudu znovu zabývat detailnějším shrnutím názorů jednotlivých badatelů, pokusím se spíše na celý problém podívat z širšího hlediska a vyrovnat se s některými interpretačními přístupy. Nakonec se zamyslím nad možnými

⁶⁹ Pausaniás, 5.13.1-2.

⁷⁰ *Ibid.*, 5.13.2-3.

⁷¹ Burkert, *Homo Necans*, s. 56, 97.

⁷² *Ibid.*, s. 9, n. 41.

⁷³ Pausaniás, 1.4.4; Pro Burkertův výklad viz: Burkert, *Homo Necans*, s. 116-130.

⁷⁴ Pausaniás, 2.2.1; Pro Burkertův výklad viz: Burkert, *Homo Necans*, s. 196-204.

⁷⁵ Pausaniás, 2.2.8.

⁷⁶ Např. Burkert, *Greek Religion*, s. 199-203.

perspektivami distinkce olympského a chthonického, a to zejména v ohledu ke druhé části mé práce týkající se konkrétního příkladu kultu a mýtu boha Asklépia.

Scott Scullion chce ve svém článku „Olympian and Chthonian“, jak už jsme se několikrát přesvědčili, obhájit oprávněnost distinkce mezi olympským a chthonickým a staví se proti jejímu úplnému rozmělnění, neboť je v jádru přesvědčen o její přínosnosti.⁷⁷ Scullion si dobře uvědomuje neudržitelnost příliš ostrého pojetí této polarity, sám popisuje reálné případy smíšeného kultického uctívání i ambivalentní božské postavy, které se této kategorizaci protiví. Pokusy o zpřesnění či přeformulování dichotomie mezi olympským a chthonickým u Fairbankse a Nocka, které měly přispět k zachování tohoto konceptu, se však z jeho pohledu neukázaly jako příliš přesvědčivé. Viděli jsme pak, jak Scullion pracuje s vlastním pojetím „tekuté distinkce mezi olympským a chthonickým.“

Oním radikálním směrem, který vede k úplnému zřeknutí se typologizace olympského a chthonického, se vydává právě Renate Schlesier. Tato autorka tvrdí, že dichotomie mezi olympským a chthonickým je především umělým, ad hoc vytvořeným akademickým konstruktem, který se snaží napasovat rozmanitou formu řeckého náboženského života do uspořádaných kategorií a kterému se dostává jen málo opory ve starořecké kultické praxi a reáliích. Tato distinkce nám navíc podle autorky nijak zásadně nepřispívá ve snaze kultické praxi Řeků porozumět.⁷⁸

Scullion rozhodně nechce tento radikální pohled přijmout a vznáší otázku po oprávněnosti a úplnosti výběru textových dokladů, který Schlesier ve svém článku předkládá. Tvrdí jednak, že vybrané pasáže nejsou dostatečně průkazné vůči závěru, který autorka činí, jednak podle něj Schlesier ignoruje ty doklady, které naopak danou dichotomii potvrzují.⁷⁹

Jako potenciálně nebezpečné spatřuje Scullion v ohledu k platnosti dichotomie mezi olympským a chthonickým také vlivné názory Waltera Burkerta. V Burkertově myšlení totiž převládá tendence chápat rituál jako fakt, jako primární skutečnost řeckého náboženského života a kultu, zatímco bohy jako proměnlivé a sekundární.⁸⁰ Nebezpečí, které zřejmě Scullion v Burkertově tezi spatřuje, nespočívá ani tak v možném vyvrácení tradiční dichotomie. Viděli jsme totiž, že Burkert skutečně pracuje s kategoriemi olympského a chthonického i jim odpovídajícími kvalitami. Scullion se podle mého názoru spíše obává, aby v důsledku jednostranného vyzdvihnutí rituálu a upozadění role bohů nedošlo k jinému extrému, tj. k úplnému odmítnutí jakékoli podstatné souvislosti mezi olympským či chthonickým charakterem božstva a typem jeho kultického uctívání. Tyto tendence, které podle Sculliona nacházejí své vyjádření ve výroku, že „charakter božského příjemce nepodmiňuje to, jaký typ oběti je božstvu předkládán,⁸¹“ můžeme spatřit už u Nocka, který odmítal jednotný charakter božské postavy a pracoval spíše s rozmanitými dílčími aspekty její povahy, které jsou pak kulticky evokovány při různých příležitostech a za různými účely.

Scullion se zkrátka chce držet názoru, že přirozený charakter daného božstva nějakým způsobem určující vzhledem k typu kultu, který je tomuto božstvu předkládán, a právě v Burkertových názorech spatřuje tendenci dokonce i tuto spojitost upozadit.⁸² Přestože

⁷⁷ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 77.

⁷⁸ Schlesier, „Olympian versus Chthonian“, s. 38-51.

⁷⁹ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 119.

⁸⁰ Burkert, *Homo Necans*, s., xv.

⁸¹ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 76.

⁸² *Ibid.*, s. 76-77.

Scullionovy postřehy jsou jistě do určité míry oprávněné, pokoušela jsem se v předchozí kapitole ukázat, že ani Burkert se nevyhýbá určité typologizaci charakteru božstev a kultické praxe a jeho výklad některých typů rituálů nám naopak zajímavým způsobem dotváří pohled na chápání olympského a chthonického.

Domnívám se, že perspektivy obou autorů jsou vlastně dosti podobné. Zdá se, že ani jeden z nich nemá problém s koncepty olympského a chthonického jako takovými a je ochoten jim přisoudit jisté ustálené charakteristiky. V centru jejich zájmu se pak nacházejí ty případy, kdy se kategorie olympského a chthonického prolínají. Z jejich perspektivy pak nejde ani tak o hybridy jako vlastně relativně běžné výskyty. Scullion podotýká, že řecká náboženská praxe je natolik rozmanitým fenoménem, že je vlastně jenom přirozené v jejím rámci narážet na nejrůznější konglomeráty a problém nastává pouze v případě, když na kategorie olympského a chthonického začneme pohlížet jako na navzájem se vylučující.⁸³ Pokud budeme tyto kategorie ochotni chápat méně mechanicky, spíše jako dvě doplňující se polarity, ukáže se tato základní typologie jako smysluplná a užitečná.

Také Burkert poznamenal, že „...opozice mezi olympským a chthonickým vytváří polaritu, ve které jeden pól nemůže existovat bez toho druhého a svůj plný význam získává jedině skrze něj.“⁸⁴ Oba póly dohromady tak tvoří univerzum a jedna sféra není plně určitelná bez té druhé, neboť právě díky sféře opačné je definován její vlastní význam a povaha. Jedna sama bez druhé je pouze poloviční a nejasně definovatelná.⁸⁵ Dalším zajímavým znakem proti sobě stojících polarit je také to, že se do sebe navzájem překlápějí, každá v sobě obsahuje zárodek té druhé. Jako nebe a země, den a noc, ani olympské a chthonické nemohou existovat jedno bez druhého, přestože jsou fundamentálně odlišné.⁸⁶ I když se v reálné kultické praxi setkáváme s hybridními příklady rituálů, s dvojakou identitou božských bytostí, smíšeným typy obětí i posvátnými okrsky, kde vedle sebe koexistují oltáře Olympanů i obětní jámy temných bytostí, je přesto distinkce mezi olympským a chthonickým konceptem, který prokazuje svoji užitečnost.

V návaznosti na Burkerta a Sculliona bych se chtěla v dalších částech své práce držet názoru, že, bez ohledu na status dichotomie olympského a chthonického v rámci božských typů a kultické praxe, bez ohledu na to, zda byla dostatečně rozpoznávána a akcentována v antickém Řecku, může být distinkce mezi olympským a chthonickým, pojímaná jakožto strukturální model dvou proti době stojících polarit, přínosnou pro pochopení některých kultických a mytických materiálů. V druhé části mé práce se proto budu snažit zhodnotit, jak a jestli nám práce s tímto strukturálním modelem dokáže přinést nějaké osvětlující pohledy na mýtus a kult boha Asklépia.

⁸³ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 90.

⁸⁴ Burkert, *Greek Religion*, s. 202.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 202.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 202.

3. Mýty o Asklépiovi

3.1 Homérský Asklépios

Vůbec poprvé je Asklépios zmíněn v Iliadě, kde o něm Homér mluví jako o vznešeném aristokratickém héroovi dávných dob podobném slavnému Meneláovi nebo Agamemnonovi.⁸⁷ Zmínky, které máme k dispozici, jsou však velice útržkovité a o Asklépiovi samotném nebo jeho rodičích či předcích se toho z nejstarší epiky příliš nedozvídáme.

Homérský hérós Asklépios pocházející z thessalské Trikké⁸⁸ se podle některých svědectví sám mohl jakožto lékař účastnit Trójské války,⁸⁹ podle jiných byl v té době již mrtev.⁹⁰ Zatímco jeho účast na trójském tažení je tedy pochybná, jeho synové Macháón a Podaleirios shromáždili své muže a vedli je k Tróje.⁹¹

Asklépios se spíše než válečným aristokratickým rekem, zdá být už od nejstarších dob spojen se sférou lékařství. Mezi jeho hrdinskými skutky figuruje už jen účast v dobrodružství Argonautů a výprava na lov Kalydónského kance.⁹² Obě svědectví však pouze zmiňují Asklépia jakožto účastníka těchto dobrodružství a nikterak se nevyjadřují o tom, nakolik aktivní jeho účast byla.⁹³ Již v nejstarších svědectvích je však Asklépios označován jako lékař a jeho pevné spojení s léčebným uměním je pravděpodobně již předhomérské.⁹⁴ Je nazýván „ušlechtilým lékařem“ ἀμύμων ἰατρός.⁹⁵ Mezi jeho nejslavnější pacienty měli patřit kupříkladu Héraklés⁹⁶ či Filoktétés,⁹⁷ přičemž výčet všech héróů, které měl Asklépios léčit, se s rostoucím vlivem epiky postupně dále rozšiřoval.⁹⁸ Také Asklépiovi synové, Macháón a Podaleirios jsou v homérské i posthomérské epice známí především jako velice mocní a schopní lékaři, a jenom tak posilují Asklépiovu spojitost s lékařským uměním.⁹⁹

3.2 Mýty o héroovi Asklépiovi

Existuje vícero mytických verzí, které vyprávějí o zrození Asklépia, jeho předcích, o jeho schopnostech a vykonaných skutcích a o jeho smrti. Edelsteinovi rozlišují tyto mýty na mýty hérojské, tj. vyprávějící o héroovi Asklépiovi, a mýty božské, které hovoří o Asklépiovi jakožto o bohu. V tomto okamžiku se nebudu snažit zpochybnit tento úmysl a budu v této kapitole

⁸⁷ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 1.

⁸⁸ Již antická svědectví jsou však ohledně původu Asklépia mezi sebou často v rozporu. Nejčastěji se hovoří o městech Trikké v Thessalii, dále o Ithómé či Oichalii v Messénii (Homér, *Ílias*, 2.729-733 [T135]). Trikké, která se jako rodiště Asklépia uvádí asi nejčastěji, potvrzuje také Strabón (Strabón, *Geographica*, 14.1.39 [T 11]).

⁸⁹ Sofoklés, *Filoktétés*, 1437-1438 (T 92).

⁹⁰ Quintos Smyrnaios, *Posthomerica*, VII, 58-65 (T 184).

⁹¹ Homér, *Ílias*, 2.729-733 (T135).

⁹² Argonauti: Theodórétos, *Graecarum Affectionum Curatio*, III, 19-23 (T 5); výprava na Kalydónského kance: Hyginus, *Fabulae*, CLXXIII, 1 (T 65).

⁹³ Autory svědectví jsou navíc pozdější autority, alexandrijské učenci, a Edelsteinovi se proto zabírají myšlenkou, že Asklépios mohl být do těchto slavných thessalských příběhů přidán až později (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 38-39); Farnell autenticitu svědectví také zpochybňuje (Farnell, *Greek Hero Cults*, s. 244).

⁹⁴ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 16.

⁹⁵ Homér, *Ílias*, 4.194 (T 164), 518 (T 165).

⁹⁶ Pausaniás, 3.19.7 (T 87), 3.20.5 (T 88).

⁹⁷ Sofoklés, *Filoktétés*, 1436-1440 (T 92).

⁹⁸ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 42.

⁹⁹ Homér, *Ílias*, 2.729-33 (T 135), 4.192-219 (T 164), 11.504-520 (T 165).

víceméně sledovat postup Edelsteinových. K oprávněnosti členění mytických variant na hérójské a božské se pak dostanu až poté, co se s jednotlivými mýty či mytickými verzemi vyprávějími o Asklépiovi seznámíme.

Jedno z nejstarších a nejuplnějších svědectví, které se nám o Asklépiovi dochovalo, je vedle homérské epiky mytický příběh vyprávěný Pindarem, boiótským lyrickým básníkem narozeným kolem roku 520 př. n. l. Ve svých Pýthijských zpěvech nám Pindaros vypráví, že matkou héróa Asklépia byla Korónis, dcera Flegya, a jeho otcem byl božský Apollón. Ještě než však mohla Korónis dítě porodit, byla smrtelně zasažena zlatými šípy Artemidinými. Artemis vykonala tento čin na rozkaz svého bratra Apollóna jako trest za Korónidino provinění. Korónis se totiž, ačkoli se stala milenkou Apollónovou a nesla v sobě jeho božské semeno, rozhodla provdat za smrtelníka, cizince Ischyda, a to proti vůli svého otce. Apollón se dozvěděl o všem, co se stalo, a rozzuřen poslal Artemis, aby Korónidu ztrestala. Když dívku uložili na pohřební hranici a zapálili oheň, přihlížející Apollón se náhle rozhodl, že nenechá svého potomka zhynout kvůli vině matky. Vstoupil do hranice a oheň se před ním rozestupoval. Vyňal nedonošené dítě z Korónidina těla a svěřil je Cheirónovi, aby je naučil, jak léčit lidi a pomáhat jim od bolesti. Asklépios pak úspěšně léčil lidské neduhy – vrozené nemoci i zranění údů, horkost i zimu, všelijaké utrpení – jedněm ulevoval od bolesti laskavými písněmi,¹⁰⁰ jiným podával utišující nápoje a obvazoval jejich údy léčivými bylinnými zábaly, další léčil chirurgickými zákroky. Avšak i Asklépios se nakonec nechal zlákat zlatem. Kvůli své chamtivosti souhlasil přivést zpět k životu toho, kdo už dávno po právu náležel Hádu. Nato Zeus oba dva opovážlivce zabil bleskem.¹⁰¹

S další verzí toho samého mýtu nás seznamuje Bibliotheca, kompendium řecké mytologie dochované pod jménem athénské mytografa a historika Apollodóra, avšak ve skutečnosti pocházející od jiného autora přibližně z 1. nebo 2. století n. l. Pseudo-Apollodórova Bibliotheca nás informuje o dvou možných variantách Asklépiovy genealogie. Vedle Korónis, dcery Flegya z Thessalie, se jako o možné matce Asklépia zmiňuje také o Arsinoé, dceři Leukippa. Jisté je, že otcem zůstává v obou případech božský Apollón. Korónis se pak stejně jako u Pindara provdala za Ischyda, tentokrát však po vůli svého otce Flegya.¹⁰² Velmi rozzuřený Apollón pak Korónidu zabil a havrana, který mu neblahou zprávu donesl, proklet a změnil barvu jeho peří z původní bílé na černou. Když pak Korónidino tělo leželo na hořící hranici, vyňal z jejího těla dítě a svěřil je kentauru Cheirónovi, aby je naučil umění lovu a lékařství. Asklépios se tak stal lékařem a toto umění zdokonalil do té míry, že byl nejen schopen zachránit člověka před smrtí, nýbrž jej mrtvého přivést zpět k životu. Asklépios měl totiž od Athény zázračnou Gorgóninu krev. Zatímco tu krev, která proudila z levé strany, užíval pro zkažené lidi, krev proudící z pravé strany používal jako prostředek ke spáse. Tímto způsobem dokázal oživovat mrtvé. Pseudo-Apollodóros nás informuje, že mezi takto oživené měli patřit například Kapaneus, Lykúrgos, Hippolytos, Tyndareós nebo Glaukos. Zeus sám nakonec srazil Asklépia bleskem. Vládce bohů se totiž obával, že lidé se od Asklépia naučí mezi sebou vzájemně oživovat. Apollón nelibě nesl synův trest a pomstil se na Kyklópech, kteří Diův blesk vytvořili. Zeus ho za tento přečin chtěl

¹⁰⁰ Řecké slovo ἐπαιοιδαίς „písněmi“ bychom mohli přeložit také jako „zařkáváním, inkantacemi.“

¹⁰¹ Pindaros, *Pýthijské zpěvy*, 3.1-58 (T1).

¹⁰² V tomto místě se objevují interpretační rozpory. Zatímco Edelsteinovi překládají τὴν δὲ παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς γνῶμην ἐλομένην Ἴσχυϊ συνοικεῖν „ona (tj. Korónis) si pak ve shodě s vůlí svého otce zvolila Ischyda a provdala se za něj,“ Frazer překládá to samé místo jako „ona (tj. Korónis) proti vůli svého otce upřednostnila Ischyda a žila s ním“ (Pseudo-Apollodóros, *The Library*, tr. by James George Frazer, Vols. 1-2, Cambridge: William Heinemann Ltd., 1921).

uvrhnout do Tartaru, ale na přímluvy jeho matky Létó jej nakonec nechal za trest sloužit rok smrtelníkovi.¹⁰³

Třetí verzi Asklépiova mýtu, která se z velké části shoduje s předešlými příběhy, je verze Hésiodova. Tato verze boiótského básníka, představitele rané epiky, podle některých možná Homérova současníka žijícího pravděpodobně na přelomu 8. a 7. století př. n. l.,¹⁰⁴ je ze všech tří zmíněných verzí nejstarší, a přestože se nám dochovala pouze ve fragmentech, podařilo se ji relativně dobře rekonstruovat ze zmínek jiných autorů. Hésiodos zmiňuje obě genealogie Asklépia, jak Korónis, tak Arsinoé.¹⁰⁵ Korónis byla mladá thessalská dívka, která se provdala za Ischyda.¹⁰⁶ O jejím poměru s Apollónem a ani o tom, že by v době svatby již byla těhotná, se sice nic nedozvídáme, ale je jisté, že havranova zpráva o jejím sňatku s Ischydem boha velice rozhněvala. Na Apollónův příkaz Artemis zabila Korónidu, Ischyda zabil bůh sám a Asklépia svěřil Cheirónovi.¹⁰⁷ Hésiodos tedy musel předpokládat, že Asklépios byl z matčina těla nějakým způsobem vyňat a zachráněn. Pak už se z dochovaného materiálu dozvídáme pouze to, že Zeus zabil Asklépia, což velmi rozrušilo Apollóna.¹⁰⁸ Apollón ve mstě zabil Kyklópy a Zeus pak chtěl Apollóna za trest svrhnout do Tartaru. Na přímluvy Létó ho ale nechal rok pracovat jako nádeníka u člověka.¹⁰⁹

3.3 Srovnání „hérojských“ verzí mýtu a pokus o interpretaci

V následující části této kapitoly se pokusím nějakým způsobem shrnout a okomentovat výše převyprávěné (hérojské) verze mýtu o Asklépiovi. Nepůjde mi však o prosté shrnování, nýbrž se pokusím do výkladu zapojit i zmínky z dalších jiných zachovaných verzí, poznámky antických autorů či příbuzná mytická témata, a celý výklad tak obohatit o interpretační moment.

Pokud budeme postupovat lineárně po ose příběhu, nejprve se v jednotlivých verzích mýtu objeví neshody ohledně původu a rodiště Asklépia. V případě tohoto tématu nechci příliš zabíhat do detailů, neboť jednotlivé variace slouží zejména k tomu, aby tomu či onomu městu zaštitily nárok na zvláštní vztah vůči slavnému Asklépiovi, což pro nás, na rozdíl od Řeků, není až tak zásadní. Homér lokalizuje Asklépia do Trikké, tedy do Thessalie¹¹⁰ a pro tuto lokalitu mluví i fakt, že Asklépios byl už v raných mytických verzích spojován s Cheirónem, který obýval thessalskou horu Pélion, známou díky mnoha druhům léčivých bylin, které rostly na jejich svazích.¹¹¹

Jako Asklépiova matka je nejčastěji uváděna Korónis. Právě o ní vyprávějí Pindaros i Hésiodos. Pseudo-Apollodóros se zmiňuje jak o Korónis, tak o alternativní verzi, kdy je matkou Asklépia dívka jménem Arsinoé. Z jedné inskripce plyne, že matkou Asklépia mohla být dokonce i dívka jménem Aiglé, dcera Flegya z Epidauru.¹¹² Ohledně jména a původu Asklépiovy matky

¹⁰³ Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 3.10.3-4 (T 3).

¹⁰⁴ Martin Litchfield West, „Hesiod“, in: Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

¹⁰⁵ Hésiodos, *Fr.* 50.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 122, 123 (T 21,22).

¹⁰⁷ Ferekydova parafráze Hésioda: *Scholia in Pindarum, Ad Pythias*, 3, 59 (T 24).

¹⁰⁸ Hésiodos, *Fr.* 125 (T 105).

¹⁰⁹ *Ibid.*, 88 (T 107 pozn. 2).

¹¹⁰ Homér, *Ílias*, 2.729-731 (T 10).

¹¹¹ Pindaros, *Pýthijské zpěvy*, 3.45-46 (T 1).

¹¹² *Inscriptiones Graecae*, IV², 1, no. 128, iv, 40-50 (T 32).

tedy sice převládají jisté pochybnosti, náš výklad to nicméně příliš nezatěžuje. Mateřská postava je totiž v mýtu vždy zmiňována pouze jako ta žena, která Asklépia nosila ve svém těle, a dál už nehraje žádnou podstatnější úlohu. Mnohem důležitější je její božský milenec, Apollón, skrze kterého získává Asklépios nadlidské schopnosti a jehož totožnost zůstává ve všech nám dostupných mytických verzích stejná.

Korónis se, ačkoli byla milenkou Apollóna, rozhodla provdat za smrtelníka. Podle některých náznaků možná ani nečekala do svatebního dne, aby ulehla s Ischydem.¹¹³ Jisté je, že Apollón se rozzuřil, způsobil Korónidinu smrt a Ischyda zabil sám.¹¹⁴ Mohli bychom se sice ptát, tak, jak to dělají Edelsteinovi, čím na sebe Korónis přivolala tak krutý trest a jaké důvody vedly Apollóna k tomu, že nechal svoji milenkou takto krutě potrestat, a mohli bychom dostávat odpovědi, že Korónis byla zasvěcena bohu a styk se smrtelníkem byl pro ni i pro dítě, které v sobě v té době nosila, poskvřující nebo že se sňatek odehrál proti vůli dívčina otce. Tyto otázky a odpovědi jsou však spíše naivními racionalizacemi, které nás odvádějí od pointy příběhu. Apollóna jakožto zásadní postavu v Asklépiově mýtu je třeba chápat v kontextu typických mytických vzorců, ve kterých figuruje. Apollón je totiž co do své povahy vzdálený bůh a situace, kdy se dostává do blízkosti lidí či dokonce do úzkého vztahu s nimi, jsou pro tyto smrtelníky extrémně nebezpečné. Nezřídka kdy pak takovéto epizody končí smrtí lidského aktéra.¹¹⁵

Apollónův hněv stihl nejen Korónidu, ale podle některých verzí i havrana, který mu zprávu o nevěře donesl.¹¹⁶ Jeho sněhobílé ptačí peří bylo změněno na černé.¹¹⁷ Někteří autoři, jako třeba Pindaros, se naopak o existenci havrana vůbec nezmiňují. Ve scholiu k Pindarovi je pak tato skutečnost poněkud vyhrocená. Autor tohoto naivního intelektualistického výkladu tvrdí, že verze s havranem musí být zavržena, neboť popírá Apollónovu vševědoucnost. Apollónově pronikavé myslí nemůže být nic skryto a není mu proto zapotřebí žádných poslů nebo zvědů.¹¹⁸ Nám stačí v tomto bodě podotknout, že havran jakožto jeden z Apollónových božských atributů¹¹⁹ může být přirozeně součástí některých mytických verzí, a nepotřebujeme dále pátrat po příčinách jeho výskytu v příběhu. Ze stejných důvodů je prchající Dafné proměněna právě a jen ve vavřín, další typický Apollónův atribut.

Jedna z klíčových epizod celého mýtu je příběh Asklépiova narození. Asklépiův příchod na svět se odehrál velice zvláštním způsobem a jako zásadní se ukazuje jeho srovnání se

¹¹³ Zdá se, že něco takového snad naznačuje Pindaros (Pindaros, *Pýthijské zpěvy*, 3.45-46 [T 1]).

¹¹⁴ Scholia in Pindarum, *Ad Pythias*, III, 59 [T 24]; V jiné verzi je Ischys sražen Diovým bleskem (Hyginus, *Fabulae*, CCII, 1-2 [T 48]).

¹¹⁵ Kupříkladu Marpésia, dcera krále Eunea, byla tak krásná, že se jí dvořili v tutéž dobu jak Ídás, messénský princ, tak samotný Apollón. Zeus nechal na Marpésii, aby si sama zvolila mezi nápadníky. Ta však před Apollónem dala přednost smrtelníkovi (Hard, *The Routledge Handbook*, s. 153). Další milostné vzplanutí pocítil Apollón vůči Kassandře, dceře trójského krále Priama. Apollón Kassandře výměnou za její přízeň slíbil, že ji obdaruje věšteckými schopnostmi. Kassanda se ale vzpírala dodržet dohodu a nechtěla se bohu podvolit. Apollón ji tudíž proklel. Nikdo nikdy nebude věřit její proroctvím bez ohledu na to, jak pravdivá ve skutečnosti budou (*Ibid.*, s. 154). Dafné, dcera spartského krále, se prchajíc před Apollónem, který se jí chtěl zmocnit, modlila k Diovi, aby ji uchránil před dychtivým bohem. Zeus proměnil dívku ve vavřín (*Ibid.*, s. 155). O moc lépe nedopadá ani Hyakinthos. Přízeň, která se mu od boha dostává, je příčinou toho, že je nešťastně zabit letícím diskem, jehož let Zefyros ze žárlivosti ovlivní (*Ibid.*, s. 155-156).

¹¹⁶ Jako nositele neblahé zprávy zmiňuje havrana už Hésiodos (Hésiodos, *Fr.* 123 [T 22]).

¹¹⁷ Doplněk o změně peří je pozdní, ale v helénismu se stal velice oblíbeným detailem. Viz Ovidius, *Proměny*, s. 2.534-541 (T 45).

¹¹⁸ Scholia in Pindarum, *Ad Pythias*, III, 52 b (T 41).

¹¹⁹ Havran je posvátné zvíře zasvěcené Apollónovi (Plútarchos, *O Ísidě a Osírdovi*, 379d).

zrozením Dionýsovým.¹²⁰ Oba mýty tematizují přinejmenším neobvyklé zrození těchto bohů a mají mnoho styčných ploch.¹²¹ V následujících odstavcích se pokusím k sobě oba mýty vztáhnout a poukázat na důležité vztahy a motivy, které se v nich objevují.

Asklépiovými rodiči jsou Apollón a Korónis, Dionýsa zplodil Zeus se Semelé, dcerou thébského krále Kadma. Na straně otce tedy stojí bůh a na straně matky smrtelnice. Z takového spojení se typicky rodí polobožští héroové, kteří zakládají významné hérójské rody, avšak Asklépios a Dionýsos tvoří význačné výjimky z tohoto pravidla, neboť se z nich stanou opravdoví bohové.¹²²

Asklépiu přivedl na svět Apollón sám, když vkročil do hořící hranice a vyňal nenarozené dítě z Korónidina mrtvého těla.¹²³ O tomto aktu se většina autorů blíže vyjadřuje jako o otevření dělohy rozříznutím,¹²⁴ spíše než o jakémsi magickém vniknutí do nehybného těla. Detailnější informace však o tomto zákroku bohužel nemáme. Dionýsovo zrození proběhlo přinejmenším stejně podivně. Za Semelou jednoho den zavítala Héra v podobě staré chůvy a vnukla Semelé, aby přesvědčila Dia zjevit se před ní na důkaz lásky ve své plné podobě a síle. Vládce bohů neochotně souhlasil. Jakožto smrtelnice Semelé nemohla ustát takové zjevení, strnula děsem a byla spálena na popel.¹²⁵ Těsně předtím, než bylo její tělo sežehnuto, vyňal Zeus z její dělohy nedonošené dítě a zašil si je do stehna. Tam pak muselo dítě pobýt ještě nějakou dobu, než se mohlo konečně zrodit.¹²⁶

Při Asklépiově i Dionýsově zrození se tak nápadně objevuje stejný vzorec. Smrtelná milenka boha, která ve svém lůně chová potomka, se dopouští nějakého nešťastného přehmatu, který ve svém důsledku vede k jejímu usmrcení. Těsně před tím, než je Korónidino tělo definitivně zničeno ohněm na zapálené pohřební hranici, zasahuje božský otec a nedonošené dítě o vlások zachraňuje před jistou smrtí. Stejně tak Zeus okamžik před tím, než je Semelé spálena bleskem, vyjímá z jejího těla svého nedonošeného syna. Důležitý je moment destrukce matky ohněm (respektive bleskem, avšak blesk je jen ohněm v jiné formě) a nadpřirozený zásah božského otce. Otec poté předává potomka do adekvátních rukou, kde

¹²⁰ Mitchell-Boyask si všimá, že Asklépiův mýtus se podobá nejen mýtu o narození Dionýsa, ale také mýtu o smrti Ariadné. Stejně jako Apollón způsobil smrt své nevěrné milenky Korónidy, také Dionýsos zapříčinil Ariadninu smrt kvůli nevěře. V obou případech vykonala pomstu na žádost bohů Artemis, když neloajální ženy zabila svými šípy (Robin Mitchell-Boyask, *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*, New York: Cambridge University Press, 2008, s. 107-109). K Ariadné viz Hard, *The Routledge Handbook*, s. 347-348.

¹²¹ Burgess, „Coronis Aflame“, s. 214-227.

¹²² *Ibid.*, s. 225; Přestože v této části práce pracuji s mytickými verzemi, které Edelsteinovi nazývají hérójskými, Asklépios je později skutečně a prokazatelně považován za boha a příběh o jeho zrození hraje ve výkladech jeho božského statutu zásadní roli. Zatímco v hérójských verzích mýtu se Asklépios bohem teprve stane, v božské verzi mýtu, která bude probírána později, je bohem již od svého narození stejně jako Dionýsos.

¹²³ Pindaros, *Pýthijské zpěvy*, 3.40-46 (T 1).

¹²⁴ Hyginus, *Fabulae*, CCII, 1-2 (T 48). Všechny děti, které přijdou na svět tímto způsobem, tedy rozříznutím dělohy, jsou zasvěceny Apollónovi, bohu lékařství, protože právě skrze lékařství přišly na svět (Servius, *Commentarii in Aeneidem*, X, 316 [T 47]).

¹²⁵ Pindaros jako první uvádí, že Semelé byla usmrcena bleskem (Pindaros, *Olympijské zpěvy*, 2.25-6). Dle jiné dochované verze se Zeus zjeví na voze doprovázen hromy a blesky a jeden z blesků vypustí (Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 3.4.3). Ovidius mluví o tom, že pohled na boha spálil Semelé na popel (Ovidius, *Proměny*, 3.298-315) a Euripidés nám sděluje, že Semelé byla bleskem zasažena (Euripidés, *Bakchantky*, 83-98).

¹²⁶ Hard, *The Routledge Handbook*, s. 170-171. Podle jedné verze figuroval v Dionýsově zrození také Hermés (Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 3.4.3). To jenom potvrzuje souvislost příběhu s Asklépiem. Dle jedné verze totiž přivedl Asklépiu na svět právě Hermés (Pausaniás, 2.26.6. [T.26]).

doroste a je vychován. Asklépios je předán Cheirónovi a Dionýsos je nejdříve donošen v Diově stehni a poté svěřen do péče nymfám žijícím na hoře Nýsa.¹²⁷

Všechny tyto detaily přítomné při narození Asklépie a Dionýsa významně ovlivňují jejich povahu i osud. Matce je znemožněno dítě donosit i podílet se aktivním způsobem na zrození svého potomka, její vliv na jeho přirozenost je eliminován. Roli aktivního činitele přebírá otec, potomek se rodí skrze něho. Zásadní orientace na božského otce pak z této perspektivy připomíná podobný vztah mezi Diem a Athénou.¹²⁸ Odstranění lidské matky je ještě umocněno její skutečnou destrukcí. Korónis i Semelé zemřou ohněm. Tentyž oheň se však v kontrastu k tomu před Apollónem rozestupuje a Zeus jej buď třímá v ruce, nebo se snad sám jako blesk zjevuje. Potomek boha je pomocí transformační funkce ohně oddělen a očištěn od ženského těla a spolu s ním odkládá i svoji smrtelnou složku,¹²⁹ zatímco jeho nesmrtelná část v něm převládne a on se tak definitivně stává božským.¹³⁰

Asklépios byl tedy příznačně zrozen Apollónem, bohem lékařství, skrze zázračný boží akt a lékařský zákrok, díky kterým unikl smrti a přežil. Je dobré si povšimnout, že v Asklépiově zrození převládají mužské, racionální prvky. Zrození skrze lékařské umění je sofistikované a intelektuální, chybí syrovost porodu. Asklépiovu předurčenost k lékařství pak zpečetilo Apollónovo rozhodnutí svěřit dítě do péče kentauru Cheirónovi, aby jej naučil lékařskému umění.¹³¹ Kentaur Cheirón, který žil na hoře Pélion v Thessalii, byl totiž pověstný svou moudrostí a vynikajícími dovednostmi v mnohých oborech, zejména pak v lékařství.¹³²

V mýtech se nám dochovaly zmínky o jakýchsi zázračných lécích, které měl mít Asklépios k dispozici. Někdy se hovoří o zázračné bylinné masti či léku od Cheiróna.¹³³ V jiné verzi se dozvídáme o cenném daru od bohyně Athény – Gorgónině krvi. Tu Asklépios užíval k tomu, aby buď ničil, nebo oživoval.¹³⁴ Gorgóna sama mohla symbolizovat dvojakou povahu léku – lék i jed – sama byla totiž kdysi výjimečně krásná, tak posléze hrozná a smrtící.¹³⁵ Ať už se Asklépios spoléhal pouze na své vlastní dovednosti, nebo si vypomáhal zázračnými léky, svými lékařskými úspěchy výrazně předčil běžné lékaře a jako jediný dosáhl cíle veškeré medicíny, a sice zachránit člověka před smrtí. Uniknout smrti byl vytoužený cíl, avšak pro běžného lékaře to byl cíl nedostižný a marný. Jedině Asklépios dokázal uspět tam, kde ostatní selhali. Podařilo se mu vzdorovat smrti a oživovat mrtvé.¹³⁶

¹²⁷ Hard, *The Routledge Handbook*, s. 170-172.

¹²⁸ Při Athénině zrození nebyl stejně jako u Asklépie přítomen ženský prvek. Athéna se zrodila z Diovy hlavy za pomoci Héfaista, který musel hlavu vládce bohů rozseknout sekerou (*Ibid.*, s. 181).

¹²⁹ Souvislost mezi ženou a smrtelností Burgess dále vysvětluje v druhé části svého článku, kde se věnuje roli ženy v plození a dědičnosti v řeckém kontextu (Burgess, „Coronis Aflame“, s. 222-224).

¹³⁰ *Ibid.*, s. 218, 225. Diodóros dokonce v jedné zachované verzi tvrdí, že Zeus ve skutečnosti zamýšlel odstranit Semelé, aby svému potomku zajistil nesmrtelnost (Diodóros, *Bibliotheca Historica*, 5.52.2).

¹³¹ Pindaros, *Nemejské zpěvy*, 3.54-56 (T 51).

¹³² Cheirón byl potomkem Krona a Filyry a jeho ušlechtilý charakter kontrastuje s násilnickou a nevypočitatelnou náturou ostatních kentaurů (Hésiodos, *Theogonia*, 1001-2; Pindaros, *Olympijské zpěvy*, 6.20-25; Hard, *The Routledge Handbook*, s. 554). Byl považován za znalého v lékařství (Filostratos, *Heroicus*, 9 [T 57]) i za objevitele léčebné síly bylin (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 5).

¹³³ Homér, *Ílias*, 4.215-220 (T 50).

¹³⁴ Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 3.10.3 (T 2); Stejný prostředek poskytla Athéna i Erechtheovi (Hard, *The Routledge Handbook*, s. 181).

¹³⁵ *Ibid.*, s. 59; Gorgóna byla vyobrazena v Asklépiově chrámu v Epidauru (Pausaniás, 2.27.2 [T 739]).

¹³⁶ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 45.

Všechny mytické verze se shodují co do způsobu, jakým Asklépiův příběh skončil, a sice že byl sražen bleskem, který seslal samotný vládce bohů Zeus.¹³⁷ Jednotlivé verze se pak ale už značně rozcházejí v tom, jaké důvody vedly Dia k seslání blesku a jaké důsledky tato skutečnost měla pro Asklépia.

Pindaros mluví o tom, že se Asklépios nechal zlákat zlatem a s vidinou zisku oživil ty, kteří již byli právoplatnou kořistí Hádovou. V jiném svědectví, které se racionalizujícím způsobem pokouší vysvětlit Diův zásah, se dozvídáme, že vládce podsvětí Hádés si stěžoval Diovi, že jeho moc slábne, neboť Asklépios vyrval smrti již tolik lidí, že se jejich počty v podsvětí začaly snižovat.¹³⁸ Také Pseudo-Apollodóros dosvědčuje, že se Zeus obával, že se lidé pomocí Asklépiových znalostí mezi sebou naučí oživovat a nebudou už déle podléhat smrti. Skrze tyto verze se Asklépios jeví jako narušitel řádu přírody a obvyklého chodu věcí, kterého Zeus jakožto ochránce kosmického řádu musel odstranit. Přestože i takové motivy jsou v Asklépiově mýtu nepochybně přítomny, vykazují tyto výklady opět zřetelné racionalizující tendence,¹³⁹ když se snaží vysvětlit obsah mýtu, avšak činí tak pouze povrchově a zanedbávají vnitřní logiku, kterou se mýtus řídí a dle které se rozvíjí. Existuje však ještě jedno vysvětlení, které na logiku mýtu hlubším způsobem navazuje, a které je zároveň klíčovým faktorem pro úvahu nad důsledky, které měla pro Asklépia ona Diova intervence. Tento výklad chápe sražení bleskem jakožto přímý prostředek zbožštění.¹⁴⁰

V několika následujících odstavcích se pomocí srovnání s obdobnými mytickými motivy pokusím ukázat, že dle vnitřní logiky mýtu byla Asklépiova smrtelná část usmrcena bleskem, aby jeho nesmrtelná složka mohla očištěna pokračovat ve své existenci.¹⁴¹

Burges klade Asklépiovo sežehnutí bleskem do souvislosti se zbožštěním Achillea a Héraklea skrze oheň na pohřební hranici. Jak Achilleus, tak Héraklés byli původně co do své přirozenosti polobožskými bytostmi, z poloviny smrtelníci a z poloviny bozi.¹⁴² Už krátce po Achilleově narození se Thetis, Achilleova matka, snažila syna učinit nesmrtelným. Během noci jej opalovala nad ohněm, aby ho zbavila smrtelnosti těla, a přes den jej potírala ambrózií, aby jej učinila nesmrtelným a věčně mladým. Avšak Péleus jedné noci spatřil své dítě svíjet se nad ohněm a křičet bolestí a přinutil Thetidu, aby přestala.¹⁴³ Podle jiné verze se snažila Thetis dosáhnout Achilleovy nesmrtelnosti tak, že jej ponořovala do řeky Styx. Při tom jej však držela za patu a jedině na tomto místě tak mohl být Achilleus raněn.¹⁴⁴

Achilleus byl skutečně zabit v boji a na jeho počest byl vystrojen velkolepý pohřeb. Dle Homéra odešel Achilleus do podsvětí, podle jiné verze byl však svou matkou Thetidou vyňat z pohřební hranice a přenesen na Leukadu či do Élysia, na mytické místo, kde nesmrtelní

¹³⁷ Pindaros, *Pýthijské zpěvy*, 55-58 (T 1); Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 3.10.4 (T 3); Eurípidés, *Alkéstis*, 1-5 (T 107); Hésiodos, *Fragmenta*, 125 (T 105).

¹³⁸ Diodóros, *Bibliotheca*, 4.71.2 (T 4).

¹³⁹ Asi nejkřiklavějším případem takového intelektualistického výkladu je Hérakleitovo podání. Podle něho ve skutečnosti Asklépios onemocněl vážnou horečnatou nemocí a zemřel. Lidé si pak rozsáhlý zánět vyložili jako následek zásahu bleskem (Hérakleitos, *De Incredibilibus*, 26 [T 115]).

¹⁴⁰ Minucius Felix, *Octavius*, XXIII, 7 (T 236); V Ovidiovi pronáší nymfa Charikló věsteckou řeč o tom, že Asklépios se zprotiví bohu a bude nejprve sražen bleskem a stane se neživým tělem, avšak posléze znovu nabude svého božství a bude oživen: ...deo corpus fies exsangue, deusque, qui modo corpus eras, et bis tua fata novabis (Ovidius, *Proměny*, 640-648 [T 2]).

¹⁴¹ Burgess, „Coronis Aflame“, s. 215.

¹⁴² Achilleovými rodiči byli smrtelný thessalský král Péleus a bohyně Thetis, jedna z Néréid (Hard, *The Routledge Handbook*, s. 54, 456). Héraklés byl potomkem Dia a smrtelnice Alkmény (*Ibid.*, s. 244).

¹⁴³ Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 3.13.6.

¹⁴⁴ Maurus Servius Honoratus, *Servii grammatici in Vergilii Aeneidos librum commentarius*, 6.57.

prodlévají v blaženosti. Obecně pak bylo přijímáno, že získal nesmrtelnost.¹⁴⁵ Achilleus je tedy jednak pohřben, jednak zbožštěn. Podle Burgesse tato skutečnost není rozporná, naopak dobře ilustruje, že zatímco na pohřební hranici byla ohněm spálena smrtelná část hrdiny, která byla následně pohřbena, nesmrtelná božská složka Achillea byla ohněm očištěna a pozvednuta k božství.¹⁴⁶ Z této perspektivy lze pak usuzovat, že na pohřební hranici bylo dokonáno to, čeho se Thetidě nepodařilo dosáhnout během Achilleova dětství: Achilleus se konečně stal nesmrtelným.¹⁴⁷

Podobným způsobem funguje podle Burgesse i Hérakleovo zbožštění. Také zde funguje oheň jako prostředek oddělení smrtelné a nesmrtelné složky a definitivní orientace hrdiny na božskou sféru.¹⁴⁸ Ovidius se jasně vyjadřuje v souladu s touto tezí, když tvrdí, že Hérakleova nesmrtelná část nemůže být ohněm nikdy zničena, nýbrž očištěna od pozemského života směřuje k božskému.¹⁴⁹

Z perspektivy výše popsaných motivů je podle mého názoru dobře patrné, že Asklépiovo sražení bleskem lze skutečně vnímat jako akt zbožštění. Pomocí očištné síly ohně (blesku) byla jeho smrtelná složka oddělena od složky nesmrtelné. Zatímco smrtelná část byla definitivně zničena, část nesmrtelná, božská mohla pokračovat ve své existenci. Sražení bleskem lze chápat buď jako reduplikaci zbožštění, ke kterému došlo již při narození činností ohně a zásahem otce, nebo jako definitivní zbavení se smrtelnosti a potvrzení Asklépiova božského statutu předznamenávaného zvláštním příchodem na svět.

Posledním z důležitých motivů, kterým se mytické příběhy o Asklépiovi zabývají, jsou události, které následují po jeho smrti. Asklépiova smrt měla totiž neblahé následky. Jeho otec Apollón byl stržen hněvem ze synovy smrti natolik, že smrtí ztrestal Kyklópy, kteří vytvořili Diovy blesky. Tak troufalý čin musel vyvolat Diovu reakci. Vládce bohů se velice rozzlobil a chtěl dokonce i Apollóna srazit bleskem. Na přímluvy Apollónovy matky Létó však své rozhodnutí zmírnil a potrestal Apollóna rokem služby v područí smrtelníka.¹⁵⁰

3.4 Modifikace příběhu: božský mýtus

V souladu s dělením jednotlivých verzí mýtu o Asklépiovi na verze hérójské a varianty božského mýtu, se Edelsteinovi dále věnují rozboru těch příběhů vážících se k postavě Asklépia, jenž byl považován za boha a jako bůh kulticky uctíván.

Nejstarší zachovaná verze, která se zmiňuje o Asklépiovi jako o bohu, je zaznamenána v homérském hymnu na Asklépia asi z konce 5. st. př. n. l. Z tohoto hymnu se nám do dnešních

¹⁴⁵ Hard, *The Routledge Handbook*, s. 469; Filostratos, *Heroicus*, 741; O stejném tématu měla pojednávat i ztracená Proklova báseň Aithiópolis.

¹⁴⁶ Burgess, „Coronis Aflame“, s. 215-216.

¹⁴⁷ *Ibid.*, s. 216; Burges si také všímá, že pro motiv božské záchranu před nebezpečím, jakési vyjmutí či odebrání, se často používá sloveso ἀσπάζειν (*Ibid.*, s. 220). Tento termín je použit pro vyjmutí Achillea z pohřební hranice (Filostratos, *Heroicus*, 741) a figuruje i v popisech Asklépiova (Pindaros, *Pýthijské zpěvy*, 3.44) a Dionýsova zrození (Eurípídés, *Bakchantky*, 288).

¹⁴⁸ Burgess, „Coronis Aflame“, s. 217.

¹⁴⁹ Ovidius, *Proměny*, 9.239-258.

¹⁵⁰ Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 3.10.3. (T 2); Přestože pro ostatní olympské bohy by byl tento trest prapodivným, v mýtech spojených s Apollónem se podobné motivy objevují a jsou pro něho spíše typické. Například poté, co zabil draka Pýthóna, se musel očistit ještě před tím, než se definitivně usadil v Delfách (Pausaniás, 2.7.7; Timothy Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Vols. 1-2, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996, Vol. 1, s.92).

dnů dochovalo jen několik veršů, a přestože slovo θεός se v nich nevyskytuje, můžeme vzhledem k povaze pramenu, tedy homérskému hymnu na božskou bytost, usuzovat, že se zde skutečně pojednává o božském Asklépiovi.¹⁵¹ Básník mluví o Asklépiovi jako o synovi Korónidy a Apollóna, velké radosti lidstva a utěšovatelé bolestí.

Mnohem lépe se pak zachovala Pausaniem zaznamenaná podoba mýtu, která byla s velkou pravděpodobností běžná ve 2. století n. l.¹⁵² Pausaniás vypravuje, jak se král Flegyás, doprovázen svou dcerou Korónidou, vydal na Peloponnés. Korónis celou dobu svému otci úspěšně tajila, že je těhotná, že v ní je Apollónovo dítě. Když pak nedaleko města Epidauru nastal její čas, tajně porodila a dítě odložila. Koza, která se pásala na té samé horské pastvině, dítě nakrmila mlékem a pes hlídající stádo dítě střežil a ochraňoval. Když si pastýř Aresthanás povšiml, že mu ve stádu chybí jedna koza a pes není k nalezení, rozhodl se je najít. Tak našel i odložené dítě. Když se však k dítěti přiblížil, spatřil, jak z něho vyšel blesk. Pastýř správně pochopil, že se jedná o projev božství a poodstoupil. V té samé době bylo všude rozhlášeno, že Asklépios, bůh medicíny a zachránce nemocných, je dokonce schopen oživovat mrtvé.¹⁵³

Tento příběh odloženého božského dítěte je na první pohled úplně jiným mýtem než ten, který vypráví Pindaros nebo Hésiodos, ale při detailnějším zkoumání nalezneme mezi zmíněnými verzemi styčné plochy. Asklépiovým otcem je jako vždy Apollón a jeho matkou zůstává, stejně jako ve většině jiných verzí, Korónis. Zatímco dívčino jméno i její rod zůstaly v božské verzi mýtu zachovány, Asklépiovo spojení s Thessalií ustupuje do pozadí. Asklépios se narodil v Epidauru, a jedině toto město tak na něho má zvláštní nárok.

Zásadní změnou prošla epizoda Asklépiova zrodu. V příběhu nevystupuje žádný lidský milenec, Korónis se ničím neproviňuje a ani není trestána smrtí.¹⁵⁴ Asklépios tentokrát přichází na svět přirozenou cestou, porodem, a bez nutného zásahu božského otce. Podle jiné dochované verze Apollón přece jen při porodu asistoval, spolu s Fátés a Lachesis pomáhal zmírňovat Korónidiny bolesti. Tato verze příběhu navíc zřetelně odráží nestandardní charakter obvykle spojovaný s Asklépiovým zrozením. Porod se totiž odehrál přímo v chrámu,¹⁵⁵ což bylo vzhledem k všeobecně platnému zákazu porodu nebo smrti v posvátných okrcích značně neobvyklé.¹⁵⁶

Mimořádné jsou i události, ke kterým dochází bezprostředně po narození dítěte. Božský potomek je odložen, ponechán svému osudu. Možná jen díky náhodě přežívá. Je nakrmen kozou popásající se nedaleko a střežen pastýřským psem. V dřívějších verzích je oproti tomu zaopatřen více než dobře - je svěřen kentauru Cheirónovi, aby jej vychoval a naučil mnohým uměním. Jakousi prostřední propojující verzí je údajná pozdní parafráze Apollodóra

¹⁵¹ Homér, *Hymnus na Asklépia* (T 31).

¹⁵² Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 67.

¹⁵³ Pausaniás, 2.26.3-5 (T 7).

¹⁵⁴ Edelsteinovi si nepřítomnost násilí páchaného Apollónem v božské verzi mýtu vykládají jako jakousi etickou proměnu této božské bytosti. Rozlišují mezi Apollónem, který se v Asklépiově mýtu opovažuje vzdorovat Diově vůli, a delfským „poreformním“ Apollónem, který interpretuje Diovu vůli, je uchovavatelem práva a pořádku (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 26-27). Tento výklad se zdát být poněkud naivní a je třeba se od něj distancovat. Absence násilných prvků, tak výrazných v Pindarově verzi, by mohla být spíše důsledkem napojení dané mytické verze na reálnou kultickou činnost. Zatímco samostatné mýty totiž z rozkolů, ostrých kontrastů a temných stránek božstev těží a plně jich využívají, mytické příběhy napojené na kultickou činnost jsou mnohdy o poznání méně problematické a celkově umírněnější.

¹⁵⁵ *Inscriptones Graecae*, IV², 1, no. 128, iv, 40-50 (T 32).

¹⁵⁶ O zákazu těchto aktivit v posvátném okrsku v Epidauru viz Pausaniás, 2.27.6.

zaznamenaná Theodórétem. Ten nám sděluje, že Asklépios byl po odložení nakrmen psem, nalezen lovci a předán Cheirónovi na výchovu.¹⁵⁷

Asklépios byl tedy opuštěn rodiči a odložen v cizí zemi na pastvině někde v horách, to znamená ve značně liminálním prostředí. Hory se totiž nacházejí mezi nebem a zemí, jejich vrcholky jsou často zahaleny v mracích, a po určitý čas tak do nebe skutečně zasahují. Vrcholky kopců a hor jsou typicky spjatý s božskou činností, na Olympu dokonce sídlí bohové. Zdá se tedy příznačné, že Asklépios, potomek boha a lidské ženy, se zrodil právě na horských pastvinách, na pomezí mezi lidmi a bohy samými. Asklépia nakrmila podle Pausania koza, podle Theodórétovy verze to mohl být i pes (respektive asi spíše fena, pokud tedy budeme předpokládat, že šlo o kojení) a před možným nebezpečím jej ochraňoval pastýřský pes. Zvířata tak v nouzi zastoupila absentující rodiče a poskytla Asklépiovi základní potravu a ochranu.

Pes ve Farnellově výkladu poukazuje spíše na lidskou stránku Asklépia, neboť toto zvíře je podle něho zejména pomocníkem člověka a jeho přítelem.¹⁵⁸ Podle mého názoru lze ale spíše v motivu psa zahlížet další potvrzení liminální povahy Asklépia. Odložíme-li stranou emocionální vztah, který Řekové možná měli ke svým psům, zůstane nám jistě pes jako pomocník člověka. Psi hlídají majetek svého pána. Střeží hranici mezi jeho a cizím a dokáží tuto hranici dobře rozpoznat. Vedle toho jsou psi velkými pomocníky při lovu, vydávají se spolu s muži ven z domu a pohybují se v lesích a horách a zabíjejí. Z lesů nosí domů úlovky, divoká zvířata, která jsou pak uvařena a zkonsumována. Pes je tudíž zvíře, které se velmi zřetelně pohybuje na hranici mezi námi a cizími a přírodou a kulturou. Pes nadto představuje velice specifický druh v tom ohledu, že dává přednost životu s lidmi, tedy jinými druhem bytosti, než je on sám.

Lovci nebo pastýř, tedy postavy, které odložené dítě naleznou, jenom znovu posilují motiv liminality přítomný v příběhu. Lovec je postava, která se stejně jako pes, který jej doprovází, pravidelně vydává mimo obec, do hor, zabíjí a přináší si zpět domů úlovek. Součást přírody přetváří na kulturní potravu. Pastýři žijí se svými stády trvale mimo obec, stojí mimo její sociální i rodinné struktury a navíc se pohybují v horách, liminální oblasti mezi nebem a zemí.

Třebaže o Asklépiově dalším působení nebo o jeho smrti se v božském mýtu už nic dalšího nedozvídáme, všechny výše zmíněné zázračné motivy, které Asklépiovo zrození provázejí, prozrazují Asklépiovu výjimečnost. I blesk, který se objevuje v bezprostřední blízkosti dítěte nebo z něho snad dokonce vychází, jasně poukazují na přítomnost božského elementu.

3.5 Koexistence různých verzí mýtu o Asklépiovi

Na začátku této části práce, která měla za úkol vyložit, shrnout a okomentovat důležité dochované verze mýtu o Asklépiovi, jsem se rozhodla zprvu bez možné kritiky sledovat postup uplatňovaný Edelsteinovými, a sice členění jednotlivých verzí mýtu na mýty hérójské, které mluví o Asklépiovi, ač potomku boha a lidské ženy, jako o smrtelníkovi, a mýty božské, které vyprávějí příběh o zrození boha. V následujících odstavcích bych se chtěla vůči tomuto postupu vymezit a pokusit se vysvětlit, proč podle mého názoru nepotřebujeme s mytickými verzemi takto zacházet i proč nám takovéto členění může v pochopení mýtu naopak překážet.

Edelsteinovi chtějí sledovat lokální a časové transformace mýtu a z toho vyvodit jeho význam.¹⁵⁹ Domnívají se, že různé verze mýtu jsou výsledkem přizpůsobování mytického

¹⁵⁷ Theodórétos, *Graecarum Affectionum Curatio*, VIII, 19-23 (T 5).

¹⁵⁸ Farnell, *Greek Hero Cults*, s. 241.

¹⁵⁹ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 34.

obsahu dobovým názorům. Snaží se dokonce identifikovat původní verzi mýtu a tvrdí, že „všechny ostatní verze musí být považovány za pokusy usmířit nepřipustné prvky původní verze s měnícími se představami pozdějších generací.“¹⁶⁰ Edelsteinovi se snaží nalézt „původní jádro mýtu a jeho původní význam.“¹⁶¹ Na jednom místě dokonce předkládají pravděpodobnou originální verzi Asklépiova mýtu.¹⁶²

Nikdo by asi nepochyboval o tom, že pro řádné zhodnocení postavy Asklépia je třeba zahrnout do rozboru mýty týkající se hérójské postavy i mýty týkající se boha nebo že brát v potaz lokální a časové transformace mýtu může být pro celkovou interpretaci přínosné. Zvažování všech těchto údajů nám jistě může odhalit nové souvislosti a pomoci nám v hlubším porozumění mýtu. Mnohem větší problém však nastává s postupem Edelsteinových ve chvíli, kdy chtějí určit originální verzi mýtu a její původní význam. Jednak je velmi ambiciózní se domnívat, že můžeme zpětně zrekonstruovat původní jádro mýtu, jenž je jakožto významový systém ve své komplexnosti a vzájemné koexistenci s mluvčími jazyka velice těžko uchopitelným fenoménem. Jednak se podle mého názoru jedná o metodu, která vzhledem k bytostné povaze řeckého náboženství nemůže být považována za legitimní.

Řecké náboženství nikdy netvořilo žádný systematický koherentní celek. Nemělo žádný závazný kánon ani náboženskou autoritou disponující instituci. Naopak bylo pevně navázáno na konkrétní lokalitu. Každý městský stát měl vlastní náboženské představy, kultický kalendář i své bohy. Je známo, že jednotné pojetí řeckých bohů je pouhá literární fikce, a že bohové ve skutečnosti existovali v desítkách různých kultických variant, ve kterých nabývali rozmanitých funkcí a atributů. Je přirozené, že taková roztržštěná situace musela vést i k paralelní existenci jedinečných mytických příběhů. Usilovat o nalezení jediné a správné varianty jakéhokoli mýtu znamená tudíž jít proti bytostné povaze řeckého náboženství a nelegitimním způsobem pracovat s dostupným materiálem.

Výše uvedené teze je možné podpořit odkazem k objevům a výsledkům strukturální analýzy. Claude Lévi-Strauss přišel s názorem, že jednotlivé mytické verze jsou všechny zároveň stejně platné a není legitimní snažit se některé z nich upřednostnit nebo dokonce vyloučit jako nesprávné.¹⁶³ Dokonce i protikladné verze mohou bez problémů koexistovat, neboť mýtus je mnohovýznamový fenomén. Při interpretaci mýtu se nám pak mnohem spíše vyplatí jednotlivé verze střídat a hromadit, než se podle nějakého pochybného klíče snažit jejich množství omezit na jedinou.

Edelsteinovi však všem verzím nepřikládají stejnou hodnotu, neuznávají je všechny za stejně platné, a když se snaží rekonstruovat vývoj mýtu nebo odhalit tendence, které by mohly proměny způsobovat, docházejí často k znepokojujícím generalizacím a naivním racionalistickým interpretacím. Takto podle nich musela být Hésiodova verze mýtu odmítnuta, neboť odporovala náboženskému přesvědčení daných generací. Mýtus byl nesmiřitelný s představami zbožných, kteří nemohli uvěřit, že Korónis si vzala smrtelníka a že Apollón, který si ji vybral jako hodnou toho, aby s ní počal božského potomka, ji poté zabil.¹⁶⁴ Na jiném místě Edelsteinovi tvrdí, že božská legenda není ničím jiným než transformací hérójského příběhu.

¹⁶⁰ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 49.

¹⁶¹ *Ibid*, s. 34.

¹⁶² *Ibid*, s. 52.

¹⁶³ Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtů“, in: *Strukturální antropologie I*, př. J. Vacek, Praha: Argo, 2006, s. 191, [ang. orig. „The Structural Study of Myth“, *Journal of American Folklore* 68 (1955), s. 428-444].

¹⁶⁴ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 72.

„Staré znaky byly opomenuty jenom potud, pokud nebyly kompatibilní k božskému statutu nyní připsovanému Asklépiovi; nová data byla dodána pouze tehdy, když jich bylo nezbytně třeba pro příběh boha.“¹⁶⁵ Přestože by tyto výpovědi mohly být v něčem pravdivé, Edelsteinovi podle mého názoru jednoduše nemají a ani nemohou mít takovou evidenci, ze které by mohli takto závažné závěry vyvozovat. V případě Apollóna jednoduše ignorují povahu tohoto boha a typy příběhů, které se v jeho mýtech opakují, a nechávají se vést plochým morálním výkladem, který celou interpretaci značně ochuzuje.

Ve snaze dojít k jediné správné verzi se dále objevují problémy s takovými variantami a detaily, které si do jisté míry protiřečí. Pokud chceme Asklépia považovat za boha, jak je pak možné, že jinde umírá zasažen bleskem jako smrtelník? Jak to bylo s Asklépiovým zrozením? Byl spíše vyňat z Korónidy nebo odložen po porodu v horách? Pomáhají Asklépiovi v léčbě spíše zázračné dary nebo jsou jeho úspěchy pouze výsledkem jeho vlastního vědění? Je patrné, že na tyto otázky nelze najít jednoznačnou odpověď. Obě varianty se totiž zdají smysluplné a záleží na tom, z jaké perspektivy na problém nahlížíme. Navíc se objevují i takové mytické verze, které jakýmsi zvláštním způsobem prostředkují mezi verzemi protikladnými tak, že je částečně směřují. Tak například Theodórétos vypráví, že Asklépios byl odložen, nakrmen psem, nalezen lovci a následně předán Cheirónovi na výchovu¹⁶⁶ a jindy se dozvídáme, že Korónis dala Asklépiovi život při porodu, kde asistoval Apollón.¹⁶⁷

Zatímco Edelsteinovi se tak vyhýbají existenci více mytických verzí naráz a snaží podle jistých kritérií zrekonstruovat původní verzi mýtu o Asklépiovi, mým přístupem je spíše brát koexistenci paralelních verzí mýtu jako fakt, který přirozeně plyne z bytostné lokálnosti řeckého náboženství. Dále se pokouším zohlednit také přístup Clada Lévi-Strausse. V rámci jeho strukturální analýzy není jedna mytická verze více platná než jiná, starší verze nemusí být věrohodnější. Rozmanitost mytických verzí nás nemusí žádným způsobem znepokojovat, ba naopak, je pro nás výhodou, neboť větší množství materiálu nám pomáhá snáze nahlédnout důležité strukturální motivy, které se v příbězích vyskytují. Právě ty důležité motivy se totiž často v nejrůznějších variacích v příběhu znovu a znovu opakují.¹⁶⁸ Domnívám se tedy, že členění mytických verzí na hérójské a božské je možná užitečné z hlediska seskupení podobných variant, ale v žádném případě by nemělo sloužit k vyloučení některých verzí, upřednostnění verzí jiných nebo k hledání vývojových proměn. Všechny dochované mytické verze o Asklépiovi jsou stejně platné a jejich srovnáváním a uspořádáváním je možné v nich zahlédnout důležité motivy a témata, která se v příběhu vyskytují.

¹⁶⁵ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 76.

¹⁶⁶ Theodórétos, *Graecarum Affectionum Curatio*, VIII, 19-23 (T 5).

¹⁶⁷ *Inscriptones Graecae*, IV², 1, no. 128, iv, 40-50 (T 32).

¹⁶⁸ Lévi-Strauss, „Struktura mýtů“, s. 192-193.

4. Asklépiův kult: jeho charakter a interpretace

4.1 Počátky Asklépiova kultu, důležité posvátné okrsky a jejich specifika

V první části práce jsem se zabývala vymezením kategorií olympského a chthonického a názory některých badatelů na oprávněnost této dichotomie. Položila jsem si pak otázku, zda nám zachování dichotomie mezi olympským a chthonickým bude nějakým způsobem přínosné pro interpretaci postavy Asklépia. V předchozí kapitole pojednávající o mytických příbězích vážících se k Asklépiovi jsem se pokusila přiblížit povahu této postavy a hérójské (chthonické) či božské (olympské) motivy s ní spjaté. Také v této kapitole, jejímž tématem je podoba a charakter Asklépiova kultu, se budu snažit poukázat na olympské a chthonické motivy a tendence přítomné v kultu této postavy.

V této části práce si rozhodně nekladu za cíl zmapovat do detailu veškerá kultická místa spjatá s Asklépiem či konkrétní projevy a podoby jeho uctívání, které se nám dochovaly. Mojí snahou bude spíše stručně popsat celkový charakter kultu a soustředit se na ty aspekty a projevy kultické činnosti, které jsou nějakým způsobem zajímavé vzhledem ke kategoriím olympského a chthonického. Na tomto místě je také třeba podotknout, že některým tématům souvisejícím s Asklépiovým léčebným charakterem, konkrétně rituálem inkubace nebo otázkou reálné účinnosti léčby, bude v této práci věnováno jen tolik prostoru, kolik bude nezbytně třeba. Jsem si dobře vědoma, že léčení je jakýmsi Asklépiovým *raison d'être*, avšak plně porozumět tomuto komplexnímu fenoménu a dostatečným způsobem jej zhodnotit by za prvé bylo úmyslem příliš ambiciózním, za druhé ne úplně korespondujícím s povahou mé práce. Léčebná funkce Asklépia i konkrétní způsoby léčení mají jistě své místo v klasifikaci kultických projevů, kterou se zabývám, a budu se jim do té míry věnovat, ale mou hlavní snahou přesto zůstává identifikovat olympské a chthonické aspekty v mýtu a kultu Asklépia a snažit se objasnit, zda nám zachování těchto kategorií bude nějakým způsobem přínosné pro pochopení této postavy.

Úplně první zmínky o Asklépiovi se nám dochovaly v *Íliadě*, ale nejstarší doklady kultické činnosti lze datovat teprve na konec 6. století př. n. l.¹⁶⁹ Možná nejstarším posvátným okrskem byla Trikké v Messénii, dosud neobjevené Asklépiovo rodiště.¹⁷⁰ Také na Peloponnésu, v Epidauru, se nejstarší počátky kultu datují na konec 6. století př. n. l. a první chrám tam byl postaven asi o dvě století později.¹⁷¹ Ani na Kóu nelze uctívání Asklépia datovat zásadně odlišně a chrám, který se tam nachází, je asi z druhé poloviny 4. století př. n. l.¹⁷²

V následujících staletích však Asklépiův kult začal značně sílit a rozšířil se do mnoha oblastí řecko-římského světa. Expanze, jejíž intenzita a vytrvalost fascinovala řadu badatelů,¹⁷³

¹⁶⁹ Richard Allan Tomlinson, „Epidaurus“, in: OCD.

¹⁷⁰ Strabón, *Geographica*, IX, 5, 17 (T 714).

¹⁷¹ Richard Allan Tomlinson, „Epidaurus“.

¹⁷² Holger Sonnabend, „Cos“, in: Hubert Cancik and Helmuth Schneider (eds.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World, Antiquity*, Vols. 1-15, Leiden and Boston: Brill, 2002-2010 [pro účely práce bylo využíváno online verze: Brill Online 2016].

¹⁷³ Detailně se tomuto tématu věnuje Bronwen Wickkiser ve své monografii o Asklépiovi (Wickkiser, *Asklepios*). Edelsteinovi přičítají masivní rozmach Asklépiova kultu zejména údajnému posunu v řeckém náboženském myšlení, kdy stoupala potřeba o zájmy jednotlivce a jeho individuálního osud, zatímco obecní kult upadal do formalistického ritualismu (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 212-213). Fritz Graf vnímá skutečnost, že Asklépios postupně nahradil Apollóna na postu nejoblíbenějšího léčebného boha, spíše jako změnu v pojetí nemoci a kosmologie, která se s ní pojí (Fritz Graf, *Apollo*, Abingdon and New York: Routledge, 2009, s. 80-83).

začala v 5. století př. n. l. a většina autorů se shoduje na tom, že jejím centrem byl Epidauros.¹⁷⁴ Vedle Epidauru a Kóu lze mezi nejdůležitějšími Asklépiovými kultickými místy zmínit zejména Athény, Pergamon, Belargy, Smyrnu a Lebenu¹⁷⁵ nebo Epidauros Limeru, Sikyón, Korinth či Řím.¹⁷⁶ Zakládání nového kultu mohlo být iniciováno obcí, ale velmi často byly nové okrsky zakládány jednotlivci.¹⁷⁷ Typická pak byla situace, kdy se takový jedinec z vděčnosti za vyléčení rozhodl založit kult boha ve svém vlastním městě.

Asklépiovy posvátné okrsky, Asklépeia, se v základních rysech podobaly běžným posvátným okrskům ostatních bohů, vyznačovaly se však dvěma ojedinělými znaky.¹⁷⁸ Asklépeia měla za prvé speciální budovy, které poskytovaly potřebné zázemí pro pacienty pobývajících během léčebného procesu v okrsku, a za druhé zde stály další stavby nebo místnosti určené pro rituál inkubace. Tyto prostory byly nazývány abaton¹⁷⁹ nebo adyton¹⁸⁰ a představovaly hned po vnitřní celle chrámu nejposvátnější části okrsku, neboť se tam se zjevoval bůh a uzdravoval spící prosebníky.

4.2 Převládající charakter Asklépiova kultu

Jak jsme již uvedli výše, Asklépios byl jeden z relativně pozdních bohů a nejstarší počátky jeho kultického uctívání lze datovat až na konec 6. století př. n. l. Viděli jsme také, že mytické příběhy o něm hovoří jednou jako o hérovi, podruhé jako o bohu. Je pak vcelku přirozené, že stejně tak jako ohledně charakteru této nadpřirozené figury, tak i ohledně typu kultu, který jí byl přinášén, mezi moderními badateli zdaleka nepanuje jasný konsenzus. Jádro sporu je ztělesněno v otázce, zda byl Asklépios, pokud vůbec někdy, uctíván jakožto hérós.

Asklépios byl alespoň od určitého období prokazatelně uctíván jakožto bůh. Zmiňují se tak o něm antičtí autoři a je tak označován na mnoha inskripcích.¹⁸¹ Přestože v řeckém náboženství neexistovalo nic jako všeobecně akceptovaný prototyp uctívání jednotlivých bohů a konkrétní kultická pravidla, podoba i načasování prováděných obřadů se pravděpodobně odlišovala v každém posvátném okrsku,¹⁸² můžeme po jisté generalizaci tvrdit, že Asklépiov kult byl v mnoha ohledech analogický s kulty jiných Olympanů.

Pro Asklépia byly zakládány posvátné okrsky, v nichž stály chrámy a oltáře (bómoi), na kterých byly bohu přinášeny oběti a prováděny úlitby. Obecně vzato mohla být Asklépiovi určena jakákoli zvířecí oběť. V Kyréně se na jeho počest obětovala koza, zatímco v Epidauru

¹⁷⁴ Fritz Graf and Anne Ley, „Asclepius“, in: Cancik and Schneider (eds.), *Brill's New Pauly*; Oproti tomu Farnell považuje za centrum expanze kultu Trikké (Farnell, *Greek Hero Cults*, s. 254); Edelsteinovi se vyslovují pro Epidauros a ve své monografii shrnují debatu ohledně určení mateřské svatyně (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 238-242).

¹⁷⁵ Pausaniás, 2.26.8-9 (T 709).

¹⁷⁶ Epidauros Limeru (*Ibid.*, 3.23.6-7 [T 575]); Sikyón (*Ibid.*, 2.10.30 [T 748]); Korinth (*Ibid.*, 2.4.5 [T 745]), Řím (Ovidius, *Proměny*, XV, 622-744 [T 850]); Tento seznam kultických míst není pochopitelně úplný. Popis šíření kultu a detailní výčet kultických míst podávají relativně přehledně také Edelsteinovi (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 238-250).

¹⁷⁷ Fritz Graf, „Asclepius“, in: OCD.

¹⁷⁸ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 191.

¹⁷⁹ *Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nos. 121-22 (T 423.27).

¹⁸⁰ *Inscriptiones Graecae*, IV², 1, no. 128, iii, 27-31 (T 516).

¹⁸¹ Např. Pausaniás, 2.26.10 (T 255); Aristeidés, *Oratio*, 38,1-24 (T 282); *Inscriptiones Graecae*, IV², 1, no. 128, v, 57-79 (T 295).

¹⁸² Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 182.

byla oběť kozy zakázaná, možná proto, že to byla právě koza, kdo kojil odloženého Asklépia.¹⁸³ Oblíbenou obětinou byl kohout známý z Platónova *Faidóna* nebo Héróndových *mimiambů*.¹⁸⁴ Mezi standardní nekrvavé obětiny patřily dále medové nebo sýrové koláče, pečené maso nebo fíky, které byly rozloženy na stůl před boha.¹⁸⁵ Zatímco preliminární oběti, které předcházely léčbu v abatu nebyly většinou nijak nákladné, děkonné oběti za úspěšně vykonanou léčbu mohly být mnohem variabilnější a honosnější.¹⁸⁶ Velice oblíbené byly také votivní tabulky z různého materiálu s vyobrazením boha a uctívačů, kteří mu vzdávají své díky, a objevovaly se také kovové nebo hliněné dedikace v podobě té části těla, která byla bohem uzdravena.¹⁸⁷

Jednotlivci i města se k Asklépiovi modlili a přinášeli mu oběti pro zachování zdraví i pro odvrácení nemocí a pohrom. Athénští lékaři, kteří asi v Asklépiovi spatřovali patrona svého umění, obětovávali dvakrát ročně Asklépiovi na počest lékařů i těch, které vyléčili.¹⁸⁸ Stejně jako v kultu jiných bohů, i na počest Asklépia byly slaveny výroční náboženské svátky. Ze zachovaného materiálu víme kupříkladu o athénském svátku Epidauria, slaveném uprostřed Eleusínských mystérií, dále o Asklépeích, která v Athénách doprovázela svátek boha Dionýsa,¹⁸⁹ a svátku zvaném Héróia.¹⁹⁰ V rámci náboženských svátků se konala nejrůznější procesí a doloženy máme také sportovní a muzické hry pořádané na počest Asklépia.¹⁹¹ Při nejrůznějších příležitostech se zpívaly hymny a oslavné písně. Pro Asklépia byly, stejně jako pro Apollóna, charakteristické a velice oblíbené *paiány*, ponejvíce sborové zpěvy bez hudebního doprovodu.¹⁹²

4.3 Chthonické prvky v rámci božského kultu

4.3.1 Hroby a podzemní konstrukce

Z předchozích odstavců je patrné, že Asklépios byl vzýván jako bůh a jeho kult se téměř ve všech svých hlavních rysech skutečně podobal kultům jiných božstev. Přesto se o něm některé mytické verze vyjadřují jako o héroovi a i v jeho kultu, ač rámcově božském, nacházíme prvky, které bychom mohli označit jako chthonické. Tyto skutečnosti pak vedou některé badatele k názoru, že Asklépiově uctívání jakožto boha přinejmenším předcházelo jeho hérojský kult.¹⁹³ Protože o údajné existenci Asklépiova hérojského kultu nemáme jednoznačné informace a

¹⁸³ Pausaniás, 2.26.9 (T 532).

¹⁸⁴ Platón, *Faidón*, 118a (T 524); Héróndás, *Mimiambi*, IV, 1-95 (T 482).

¹⁸⁵ Aristofanés, *Plútos*, 660-661 (T 514), 676-81 (T 490).

¹⁸⁶ Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 195; Děkonné oběti byly rozmanitého charakteru. Vedle krvavé oběti mohlo jít o: peníze, kadidlo, vavřík, olivové výhonky, písně, řetízky, obrázky, svíčky apod. Edelsteinovi podávají široký výčet darů včetně odkazů na konkrétní svědectví (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 215).

¹⁸⁷ Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 195; Aleshire podává informace o dedikacích a anatomických ex votoch z Athén, vyjmenovává jejich druhy a zároveň je komentuje (Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, s. 40–42, 37-51).

¹⁸⁸ *Inscriptiones Graecae*, II², no. 722 (T 552).

¹⁸⁹ Parke, *Festivals of the Athenians*, s. 64-65, 135.

¹⁹⁰ *Inscriptiones Graecae*, II², no. 974 (T 553).

¹⁹¹ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 210-212; Scholia in Pindarum, *Ad Nemeas*, V, 94b, 96 (T 557-558); O uměleckých soutěžích nás informuje Platónův *Ión* (Platón, *Ión*, 530a [T 560]). V Efesu se ve 2. století n. l. během svátku Asklépia konávaly neobvykle zaměřené hry. Při nich soutěžili lékaři ve třech disciplínách: teze (esej na zadané a volitelné téma), chirurgie (operace) a nástroje (vylepšení nástrojů nebo nástroje nové). Viz *Inscriptio Ephesia*, *Österreichische Jahreshfte*, VIII, 1905, p. 128 (T 573).

¹⁹² Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 199.

¹⁹³ Takto se vyjadřují například Lewis Richard Farnell (Farnell, *Greek Hero Cults*, s. 234-279) a Jürgen Riethmüller (Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 123-143).

názory jednotlivých interpretů na tuto fázi Asklépiova kultu se velmi různí,¹⁹⁴ nebudu se na tomto místě vůči dané debatě snažit zaujmout nějaké rozhodující stanovisko. Jisté vyrovnání se s tímto problémem se pokusím nabídnout až v závěrečné syntetické kapitole. Namísto toho se v následujících odstavcích budu věnovat analýze právě těch aspektů Asklépiova kultu, které jsou co do svého charakteru a funkce označovány jakožto chthonické a které by možná mohly představovat doklady existence hérójského kultu Asklépia.

Již Edelsteinovi si všímají skutečnosti, že Asklépiův mýtus se vlastně vůbec nezabývá tím, co se stalo s Asklépiem po zásahu Diovým bleskem.¹⁹⁵ Budeme-li předpokládat, že Asklépios po sražení bleskem skutečně zemřel, bude se nám možná zdát zvláštní, že mýtus netematizuje ani místo, kde ke smrti héraa došlo, ani místo, kde byl posléze pohřben. Právě héraův hrob, ať už opravdový nebo fiktivní, je totiž epicentrem héraovy moci a hraje zásadní úlohu v kultickém uctívání a několik regionů skutečně prohlašovalo, že má hrob Asklépia. Cicero hovoří o třech různých Asklépeích a o hrobech dvou z nich v Kynosúře a Arkadii.¹⁹⁶ Další svědectví se opět přiklání ke Kynosúře, kde prý leží lékař sražený bleskem¹⁹⁷ a některé zprávy zase situují hrob Asklépia do Epidauru.¹⁹⁸

Domnívám se, že k těmto dokladům o údajných Asklépiových hrobech není dost dobře možné zaujmout nějaký jednoznačný postoj. Většina těchto zmínek je pozdních a Ciceronovo svědectví se ve skutečnosti vyjadřuje o třech různých Asklépeích, přičemž není úplně jasné, kdy a zda vůbec referuje o Asklépiovi, potomku Apollóna a Korónis. Edelsteinovi se domnívají, že Asklépios nebyl nikdy uctíván jakožto léčebný hérós na svém hrobě. Fixace na jedinou lokalitu, kde je hérós pohřben, podle nich stojí v rozporu se skutečností, že byl Asklépios uctíván po celém řecko-římském světě.¹⁹⁹ Masové šíření kultu asi skutečně muselo souviset s božskou figurou Asklépia, neboť héraové jsou skutečně mnohem více fixováni na určité místo. Nic by ale nebránilo tomu, aby byl Asklépios uctíván na hrobě jakožto hérós ještě předtím, než by se stal bohem, a podle Riethmüllera zmínky o hrobech skutečně toto dřívější hérójské stádium Asklépia odrážejí.²⁰⁰ Nutno podotknout, že Riethmüller nezakládá své názory o hérójském uctívání Asklépia pouze na těchto skromných svědectvích o Asklépiových hrobech, nýbrž na mnohem zásadnějším materiálu. V souvislosti s jeho názory bych se teď v několika odstavcích ráda věnovala dvěma důležitým architektonickým prvkům nacházejících se v Asklépiových

¹⁹⁴ Proti existenci hérójského kultu Asklépia se vyjadřují zejména Edelsteinovi (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 93-94) a Annie Verbanck-Piérard (Annie Verbanck-Piérard, „Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l'Attique classique“, in: Vinciane Pirenne-Delforge and Emilio Suárez de la Torre (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs: Actes du colloque organisé à l'Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999*, Liège: Presses universitaires de Liège, 2000 (dostupné online: <http://books.openedition.org/pulg/779>).

¹⁹⁵ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 50.

¹⁹⁶ Cicero, *De Natura Deorum*, 3.22.57 (T 379).

¹⁹⁷ Kléméns Alexandrijský, *Protrepticus*, II, 30, 1 (T 101).

¹⁹⁸ Clementina Homilia, VI, 21 (T 119).

¹⁹⁹ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 93-94. Jako potenciální námitka se samozřejmě ihned nabízí Héraklés, uctíváný jakožto hérós na nesčetných kultických místech. Héraklea je však třeba chápat jako ojedinělou výjimku, jejíž zohledňování by v této situaci bylo zavádějící. Viz následující poznámka.

²⁰⁰ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 141; Existence hrobů by mohla u Asklépia skutečně svědčit spíše pro jeho hérójskou povahu. Podle Emily Kearns je právě rituální uctívání na hrobech, ať už domnělých, nebo skutečných, tou kultickou činností, která je snad nejvíce typická pro hérójské postavy, zatímco v božských kultech se vyskytuje jen jako řídká výjimka, většinou chápána jako bizarní. Héraové, jejichž působnost a moc je lokálně omezena, jsou mrtví a mají prokazatelně méně kultických míst než bohové. Jsou fixováni na specifickou lokalitu a snad jediný případ, který to narušuje, je Héraklés (Emily Kearns, *The Heroes of Attica*, London: University of London, Institute of Classical Studies, 1989, s. 1, 3).

posvátných okrscích, které Riethmüller interpretuje jako hroby héraa Asklépia, a sice bothru²⁰¹ v athénském Asklepieiu a stavbě zvané Thymelé, která se nachází v Epidauru.

Mezi nejstarší stavby v athénském Asklepieiu²⁰² patří raná svatyně, oltář v její těsné blízkosti²⁰³ a konstrukce zvaná bothros umístěná na terase o něco pozdější inkubační haly, abatu.²⁰⁴ Bothros je v zemi vyzděná šachta zasazená do skály, kterou Riethmüller interpretuje jako hérón pro Asklépia.²⁰⁵ Také podle Larsson sloužil bothros jako místo pro překládání obětí.²⁰⁶ Na bothru se mohly provádět chthonické nebo hérójské oběti, oběti krvavé, enagismata i libace²⁰⁷ a nevylučuje se ani funkce bothru jako obětní šachty.²⁰⁸ Naopak Aleshire takovou funkci bothru popírá a domnívá se, že šlo ve skutečnosti o cisternu na vodu.²⁰⁹ Jenže bothros neměl žádnou nepropustnou vrstvu na dně a žádné trubky, které by tam vodu přiváděly, a podle Riethmüllera tak verze s cisternou postrádá smysl.²¹⁰ To, že takto uctívaným božstvem zde byl skutečně Asklépios, a ne nějaký jiný hérós, dokládají votivní dary z terakoty, které byly nalezeny na terase inkubační haly. Na těchto střepech se objevují motivy hadů a kohoutů, bytostí typicky spojovaných s Asklepiem.²¹¹

Riethmüller spojuje bothros především s obecním athénským svátkem Héróia a preliminární obětí prothysis, která se odehrávala před vlastní inkubací.²¹² Pro interpretaci bothru je také velice významné jeho zakomponování do komplexu inkubační haly. Tyto dvě stavby byly provázány jak architektonicky, tak významově. Hrob představoval centrum věšteckých a léčebných schopností héraa, a proto není náhoda, že právě inkubační hala, kde pacienti uléhali k spánku a kde se zjevoval bůh, byla umístěna v jeho těsné blízkosti.²¹³ Podle Riethmüllera „máme tedy jasný důkaz dvojí povahy Asklépia, jeho uctívání jakožto boha a jakožto héraa v jediném okrsku. S tím koresponduje existence dvou hlavních kultických budov: chrám s oltářem pro olympský kult a bothros pro kult hérójský.“²¹⁴

²⁰¹ Termín *bothros* (βόθρος) znamená díru nebo výkop v zemi, hrob či rituální šachtu pro obětiny podzemním bohům. Bothry byly v rituálním kontextu charakteristické v kultu héróů, mrtvých a chthonických bytostí. Do bothru byly směřovány rituální úlitby a oběti krve, také zde mohly být spalovány oběti. Jáma mohla být pokaždé znovu vykopána nebo mohla být součástí trvalé architektonické struktury, která se nad ní zvedala (Gunnel Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the early Hellenistic Periods*, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2002, s. 60). Také např. Burkert, *Greek Religion*, s. 60, 199-200.

²⁰² Posvátný okrsek zasvěcený Asklepiovi na jižní straně athénské akropole v těsné blízkosti Dionýsova divadla byl založen Télemachem roku 420 př. n. l. Bůh prý přišel do Athén z Epidauru 18. boedromiónu během Velkých Eleusínií. Tento den byl pak každoročně připomínán svátkem zvaným Epidauria (Parke, *Festivals of the Athenians*, s. 64-65).

²⁰³ Z dedikací máme dobře doloženou existenci raného oltáře, ale díky řadě přestaveb je dnes nemožné přesvědčivě určitě jeho původní podobu i umístění (Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, s. 35).

²⁰⁴ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 133-136; Detailní popis okrsku: Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, s. 21-36.

²⁰⁵ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 123, 133.

²⁰⁶ Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 194.

²⁰⁷ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 137.

²⁰⁸ *Ibid.*, s. 137, pozn. 61.

²⁰⁹ Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, s. 26, n. 7.

²¹⁰ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 135.

²¹¹ *Ibid.*, s. 136.

²¹² *Ibid.*, s. 140.

²¹³ *Ibid.*, s. 143.

²¹⁴ *Ibid.*, s. 123; Riethmüller podpírá své tvrzení také vlastními interpretacemi dvou votivních reliéfů (*Ibid.*, s. 142-143). Podobné uspořádání okrsků můžeme nalézt i v kultu Héraklea, dobře známého svým smíšeným charakterem. Hérakleův okrsek v Melitu má stejně tak chrám a oltář pro božský kult a tetrastyl určený pro kult hérójský (*Ibid.*, s. 141).

Pro Riethmüllerovu interpretaci se ukazuje jako klíčové, že podobné stavby jako je bothros lze nalézt i v jiných Asklepeích. Bothros se objevuje v posvátném okrsku Asklépia v Pergamu a podobnou konstrukci můžeme nalézt také v Messénii a v Lissu na Krétě.²¹⁵ Také v Asklépiově posvátném okrsku v Trikké se prý nacházela jakási podzemní struktura. Dle jedné inskripce nemohl návštěvník okrsku sestoupit do spodního adyta Asklépia, aniž by předtím obětoval na oltáři Apollóna Maleata.²¹⁶ Posledním místem, které bych v této souvislosti ráda krátce zmínila, a které podle Riethmüllera plnilo podobnou funkci jako bothros v athénském okrsku, je mysteriózní tholos²¹⁷ zvaný Thymelé, nacházející se v Epidauru.

V Epidauru vznikl a prosperoval asi nejslavnější kult Asklépia. Pausaniás podává relativně obsáhlý popis celého epidaurského okrsku a informuje nás o tholu (Thymelé), honosné kruhové stavbě z bílého mramoru,²¹⁸ ve které se pod úrovní podlahy nachází útvar ze zděných soustředných kruhů připomínající labyrint. Žádný antický pramen se nevyjadřuje k funkci, jakou tato konstrukce splňovala, a názory moderních interpretů jsou různorodé.²¹⁹ Riethmüller se domnívá, že Thymelé představuje hrob héraa Asklépia a že uprostřed labyrintu rozprostírajícího se pod Thymelé se nacházel bothros, kde mohlo docházet k obětem. Stejně jako v Athénách zde tedy figuruje oltář pro olympský kult Asklépia jakožto boha a tholos, kde je naopak akcentována Asklépiova hérójská stránka.²²⁰ Také Larsson hovoří o spojitosti Thymelé a chthonického uctívání²²¹ a zmiňovali jsme i svědectví, která potvrzují existenci hrobu Asklépia v Epidauru.²²²

Protože snad ani u jedné z těchto podzemních konstrukcí není prokazatelně doloženo, jakým způsobem byla v antice využívána, nelze činit příliš ostré závěry. Viděli jsme, že řada badatelů se skutečně domnívá, že tyto podzemní prostory představovaly hrob héraa, sloužily obětem a libacím chthonického typu a mohly být používány jako obětní šachty. Jiné moderní interpretace se zase pokoušejí tento převládající model vyvrátit. Ať už byly tyto podzemní prostory užívány k jakémukoli účelu, zdá se, že jejich přítomnost v Asklépiových okrcích byla nějakým způsobem důležitá. Snad jediné, co můžeme o těchto zvláštních stavbách tvrdit, je, že je spojuje několik zajímavých rysů. Všechny zmíněné konstrukce se částečně rozkládají pod zemským povrchem a možná, že to byla právě ta podstatnější část stavby, která sahala pod

²¹⁵ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 137-8.

²¹⁶ *Inscriptiones Graecae*, IV², 1, no. 128, iii, 27-31 (T 516).

²¹⁷ Tholos obecně představoval budovu kruhového půdorysu s kónickou střechou podpíranou vnitřními dřevěnými sloupy, která mohla být využíván pro hostiny (Richard Allan Tomlinson, „tholos“, in: OCD).

²¹⁸ Pausaniás (Pausaniás, 2.27.1-6) zmiňuje posvátný háj, několik chámů a veřejných budov. Detailněji hovoří o chrámu, ve kterém se nacházela slavná socha Asklépia ze zlata a slonoviny. Bůh seděl usazen na trůně, v jedné ruce měl hůl a druhou ruku měl položenou na hlavě hada. U nohou mu ležel pes. V okrsku byly také ložnice, velké abaton a tholos (Thymelé). Dále zmiňuje šest stél, na kterých byly vyryty záznamy o uskutečněných léčbách (*Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nos. 121-22 [T 423]).

²¹⁹ Thymelé je někdy chápána jako prytaneion, místo pro zasedání sněmu, někdy jako fontána, jídelna, či knihovna (Peter Schultz and Bronwen L. Wickkiser, „Communicating with the Gods in Ancient Greece: The Design and Functions of the ‘Thymele’ at Epidaurus“, *The International Journal of Technology, Knowledge and Society*, 6.6 [2010], s. 144). Caton považoval Thymelé v Epidauru a stejně tak i bothros v athénském Asklepeiu za místo, kde byli drženi posvátní hadi, kterým lidé házeli koláčky jakožto oběti (Richard Caton, *The Temples and Ritual of Asklepios at Epidaurus and Athens*, London: C. J. Clay and Sons, 1900, s. 10-13 [Epidaurus], 25-26 [Athény]); Tholos za abaton, tedy inkubační místnost, považuje například Elderkin (George W. Elderkin, „Tholos and Abaton at Epidaurus“, *American Journal of Archaeology* 15.2 [1911], s. 161-167).

²²⁰ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 141-142.

²²¹ Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 193.

²²² Kupříkladu Wickkiser se Schultzem argumentují proti interpretaci Thymelé jakožto Asklépiova héraa. Podle nich tato budova sloužila jako akustický vhodný prostor, který měl zvýraznit a zesílit písně zpívané při rituálech na počest Apollóna a Asklépia (Schultz and Wickkiser, „Communicating with the Gods“, s. 143, 145).

zemskou úroveň. Zároveň se zdá, že právě do podzemí se vhažovaly obětiny či směřovaly libace nebo právě tam se sestupovalo, aby mohly být vykonány určité rituály a navázán kontakt s podsvětím a podsvětními silami.

4.3.2 Oltáře a typy obětí

S povahou héróů nebo chthonických bytostí, které jsou výjimečným způsobem spjaty se zemí, by se pak měly pojit určité kultické praktiky. V úvodní kapitole zabývající se typickými charakteristikami spojovanými s kategorií chthonického jsme jmenovali nízké oltáře eschara, obětní šachty či jámy, krvavou obětí tmavého zvířete probíhající v noci, celopalné oběti apod. V následujícím oddílu se stručně zmíním o několika málo svědectvích, která dokládají existenci některých z těchto prvků v kultu Asklépia.

Interpretace oltářů je značně zkomplikována skutečností, že mnohé z nich v průběhu času prodělaly řadu přestaveb a dnes jsou zachované ve stavu, který obstojný výklad téměř znemožňuje. Klasifikace oltářů a jejich spjitost s olympským nebo chthonickým typem oběti vůbec je navíc obecně dosti problematická.²²³ Nicméně některé doklady se zmiňují o nízkém oltáři v epidaurském posvátném okrsku, kde mohly být Asklépiovi předkládány oběti jakožto héróovi.²²⁴ Z jiného svědectví se dozvídáme, jak pacient usilující o uzdravení a řídící se rozkazy boha, které obdržel ve snu, mimo jiné vykopal obětní jámy (*bothroi*) a nad nimi prováděl oběti.²²⁵

Několik svědectví nám podává informace o způsobu, jakým se Asklépiovi na kultických místech obětovalo. V Epidauru byla na počest Asklépia vykonávána celopalná oběť.²²⁶ Podobně v Títané, nedaleko Sikyónu, kde stál starobylý okrsek Asklépia, byla dle Pausania Asklépiovi přinášena zvláštní oběť. Asklépiovi se obětoval býk, jehně a prase. Kromě ptáků, kteří byli dle úzu spalováni na oltáři, byly všechny ostatní obětiny spáleny na zemi.²²⁷ V souvislosti se Scullionovými rozbory rituálů zvaných *ú forá* bych ráda ještě zmínila skutečnost, že zatímco dle kultických pravidel si na Kóu mohli vyznavači odnést část oběti domů,²²⁸ v Epidauru a v Títané²²⁹ si museli svoji část zkonsumovat na místě, v posvátném okrsku při společné hostině s bohem.

Mezi další prvky, které co do jejich obvyklého charakteru můžeme označit za chthonické, a které jsou doložené v souvislosti s Asklépiovým kultem, patří například theoxenia čili hostina vystrojená na počest chthonického boha nebo héróa²³⁰ či noční obřady doložené v Athénách.²³¹

²²³ Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, s. 54-59.

²²⁴ Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 142; Farnell, *Greek hero cults*, s. 240.

²²⁵ Aristeidés, *Oratio*, 48, 27 (T 504); Ve svědectví se vyloženě neříká, komu byly oběti určeny. Obětovat je třeba těm bohům, „kterým se to sluší.“ Lze předpokládat, že Asklépios byl pravděpodobně jednou z těchto postav.

²²⁶ *Inscriptiones Graecae* IV², 1, no 97. Problémem této inskripce je, že se zmiňuje pouze o „bohu“ a ne explicitně o Asklépiovi. Z povahy epidaurského okrsku a významu, jaký tam Asklépios měl, se ale zdá pravděpodobné, že se skutečně vztahuje k Asklépiovi. To si myslí i Farnell (Farnell, *Greek hero cults*, s. 242) a Riethmüller (Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 139).

²²⁷ Pausaniás, 2.11.7 (T 555).

²²⁸ Hérondás, *Mimiambi*, IV, 1-95 (T 482); Účastnice oběti, Kýnó a Kokkalé, si domů odnesly část kohouta, koláčů a ještě posvátný chléb. U Hérondova popisu ale není úplně zřejmé, zda se tato epizoda odehrála v posvátném okrsku Asklépia na Kóu nebo v Athénách (Riethmüller, „Bothros and Tetrastyle“, s. 124, pozn. 4).

²²⁹ Pausaniás, 2.27.1 (T 510).

²³⁰ Pro theoxenii jsou typickým prvkem různá křesílka nebo lehátka (*klíné*), která jsou rozestavěna v místnosti s velkým stolem pokrytým nejrůznějšími vybranými pokrmy. Na reliéfech pak můžeme vidět boha nebo héróa přítomného a hodujícího spolu s hostiteli. Theoxenia se typicky objevuje v kultu Dioskúrů, Héraklea nebo

4.3.3 Ikonografie

Velice důležitou oblastí, která nám může hodně napovědět o povaze Asklépia, je jeho ikonografické zobrazování. Ohledně toho, jak byl Asklépios antickými umělci zobrazován, existuje řada primárního materiálu a k dispozici máme také písemné prameny popisující některá výtvarná díla, která se nedochovala. Asklépiova vyobrazení se mohla nacházet v chrámech a posvátných okrscích nebo v domech lékařů, kteří mohli mít ve svém příbytku jeho malý kult.²³² Vedle řady mramorových reliéfů a soch z nejrůznějších materiálů, představovaly snad to úplně nejčastější ztvárnění Asklépia votivní dary v podobě drobných reliéfů nebo malovaných obrázků vyrobených ze dřeva či terakoty. Tyto destičky byly oblíbeným darem chudých vrstev. Jejich motivem byly často děkovné scény nebo léčba sama.²³³

Asklépios mohl být vyobrazován sám nebo obklopen jinými božstvy či bytostmi. Nejčastěji byl zpodobňován společně se svými dcerami, Hygieou, Íásó, Panakeiou a Aiglou, někdy také spolu s Macháonem a Podaileriem nebo se svou manželkou Épioné. Vůbec nejčastěji byl asi vyobrazován spolu s Hygieou.²³⁴ Asklépios mohl být někdy zobrazován jako bezvousý mladík, například v Sikyónu nebo v Gortýně,²³⁵ ale zřetelně převládající je jeho vyobrazení jako zralého muže s plnovousem. Asklépios mohl na sochách stát nebo sedět, jakožto sedící je pak často zobrazován na trůnu.²³⁶ Bůh lékařství je obvykle oděn v chitón a na nohou má sandály.

Pro interpretaci postavy Asklépia jsou velice důležité atributy, se kterými je vyobrazen. Bližší porozumění významu těchto atributů a kontextů, ve kterých jsou chápány, nám může významný způsobem přispět k interpretaci této božské postavy. Zůstává samozřejmě předmětem debaty, jak ten či onen atribut vykládat, neboť se jedná o stereotypizovaná vyjádření a bez dostatečného kontextu je pro nás asi nemožné podat jejich věrohodný výklad. Máme doloženu řadu atributů, se kterými je Asklépios vyobrazen, kupříkladu v Sikyónu se nacházela socha Asklépia držící v jedné ruce žezlo a v druhé šišku z borovice.²³⁷ Úplně nejčastěji se ale objevuje dvojice atributů, a to hůl obtočená hady a had samotný (Obrázek 1). Také oba tyto prvky můžeme najít i na soše Asklépia z Epidauru, o níž nás zpravuje Pausaniás. V Epidauru prý stála velkolepá socha boha ze zlata a slonoviny. Asklépios byl vyobrazen sedící na trůně, v jedné ruce svíral hůl a druhou ruku měl položenou na hlavě hada. U jeho nohou ležel pes (Obrázek 2).²³⁸

Hůl obtočená hady je někdy vykládána jako symbol úlevy a podpory, kterou bůh přináší, někdy zase jako znak obtížnosti umění lékařského.²³⁹ O jejím významu však nic bližšího netušíme. Mnohem bohatší kontext je napojen na symbol psa a především hada. Obě tyto

v hérójských kultech. Pro tyto účely mohou být vybudovány speciální jídelny. Viz např. Burkert, *Greek Religion*, s. 107; *Inscriptiones Graecae*, II², no. 974 (T 553); Lehátka umístěná ve speciální budově se dochovala například v Epidauru (Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 190-192).

²³¹ *Inscriptiones Graecae*, II², no 974 (T 553) T 571; Aristeidés, *Oratio*, 47,6 (T 571).

²³² V domě lékaře (Theokritos, *Epigrammata*, 7 [T 501]).

²³³ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 215.

²³⁴ Asklépios s Macháonem a Podaileriem (Pausaniás, 4.31.12 [T 657]), se svými dcerami (Plinius, *Naturalis Historia*, 35, 11 [40], 137 [T 665]), s Epionou (Pausaniás, 2.29.1 [T 631]) a s Hygieou (*Ibid.*, 2.23.4 [T 663]).

²³⁵ Jako bezvousý v Sikyónu (*Ibid.*, 2.10.3 [T 649]) a v Gortýně (*Ibid.*, 8.28.1 [T 652]).

²³⁶ Asklépios zobrazen jako stojící (*Ibid.*, 8.32.5 [T 679]), jako sedící na trůnu (*Ibid.*, 2.27.2 [T 680]).

²³⁷ *Ibid.*, 2.10.3 (T 649).

²³⁸ *Ibid.*, 2.27.1-6 (T 630).

²³⁹ Jako úleva a podpora (Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, 3.11.26 [T 706]), jako signalizující obtížnost lékařského umění (Festus, *De Verborum Significatu*, 110 M [T 691]).

zvířecí bytosti totiž dále figurují v Asklépiově kultu a i mytické příběhy nám dodávají jisté souvislosti.



Obrázek 1: Asklépios s holí, kolem které je obtočen had. Socha z bílého mramoru, 2. století n. l. (římská kopie řeckého originálu z klasické doby), Neapolské národní archeologické muzeum (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Asclepios_MAN_Napoli_Inv6360.jpg).

Pes se vyskytuje v epidaurském božském mýtu jako stvoření, které střeží, a v některých verzích také krmí, odloženého Asklépia.²⁴⁰ S Asklépiem se pak pes pojí i v epidaurském kultu. Na místě Asklépiova okrsku tam původně stála svatyně Apollóna Maleata. Toto místo bylo nazýváno Kynortion, což nám dává tušit nějakou souvislost s termínem označujícím psa (κύων).²⁴¹ Psi byli jakožto posvátná zvířata drženi v Asklépiových okrscích a v Epidauru máme dokonce doloženo, že pes mohl být zachvácen léčebnou silou boha a uzdravovat tím, že olizoval člověka.²⁴² V Peiraiu se nám dochovala zvláštní zmínka o preliminární oběti vykonávané v okrsku Asklépia. Před hlavní obětí se obětovaly tři koláčky Maleatovi, Apollónovi, Hermovi, Íásó, Akesó, Panakei, psům a tzv. kynégetais.²⁴³ Pes nebyl v řeckém kontextu pevně spojován s žádným bohem, nicméně jistou souvislost můžeme sledovat u Hekaté, které mohli být psi obětováni.²⁴⁴ V souvislosti s Asklépiem se pes v ikonografii a kultu objevuje pravděpodobně

²⁴⁰ Theodórétos, *Graecarum Affectionum Curatio*, 8, 19-23 (T 5).

²⁴¹ Larson, *Ancient Greek Cults*, s. 98.

²⁴² Držení posvátných psů je doloženo přinejmenším v Epidauru, v Athénách, v Lebeně na Krétě a v Římě (Farnell, *Greek hero cults*, s. 240-241); Pes jako činitel léčby (*Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nos. 121-22 [T 423, 26]).

²⁴³ *Inscriptiones Graecae*, II², no. 4962 (T 515); Ve Farnellově interpretaci jsou psi skutečnými posvátnými psy, kteří byli drženi v okrscích. Kynégetai jsou podle něho strážci posvátných psů, hérójské bytosti. Farnell se domnívá, že psi byli podobně jako hadi možnou inkarnací boha a také jeho pomocníky při léčbě (Farnell, *Greek hero cults*, s. 261-262).

²⁴⁴ Hard, *The Routledge Handbook*, s. 193-194.

právě kvůli epidaurskému mýtu, kde tato bytost hraje důležitou úlohu a ukazuje se jako typický strážce hranic.



Obrázek 2: Asklépios sedící na trůnu, atributy psa a hada - obrazová rekonstrukce nedochované sochy z Asklépiova posvátného okrsku v Epidauru (Pausaniás, 2.27.1-6) (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aesculapius,_seated_holding_staff._Wellcome_M0002732.jpg).

Velice důležitým tvorem, který je velice často zobrazován po boku Asklépie, je had.²⁴⁵ Had se jakožto symbol objevuje již v mínójské kultuře a můžeme jej nalézt i v mykénských palácích. V řeckém kontextu had tradičně představuje strážce domů, hrobek, pramenů nebo oltářů.²⁴⁶ Hadi jsou spojováni se stromy, zdroji vody, hroby, základy staveb nebo s pokladnicemi (bohatství pochází ze země), zkrátka se vším, co se nějakým způsobem noří ze země nebo v ní spočívá. Jsou také spjati s posvátnými místy nebo předměty a často jsou zobrazeni obtočení kolem stromu nebo dlejší u paty oltáře. Hadům se dokonce obětovalo, nejčastěji se jim nalévalo mléko do mističek umístěných u hadích děr nebo se jim házely medové koláčky.²⁴⁷ Ze způsobu, jakým had k nabízené obětině přistupoval, se pak se odvozovala příznivost nebo nepříznivost situace.²⁴⁸

Zdá se, že hadi se běžně vyskytovali v Asklépiových okrscích. Byli považováni za posvátné, mohli se volně pohybovat po chrámu nebo byli drženi v k tomu určených prostorách.

²⁴⁵ Např. Pausaniás, 2.27.2 (T 688).

²⁴⁶ Had je spojován s ostražitostí a dobrým zrakem. Nemá totiž pohyblivá víčka, a tudíž nemrká. Jako bytost, které ani ve zlomku času nemůže nic uniknout, představuje ideálního strážce (Festus, *De Verborum, Significatu*, 67 M [T 702]).

²⁴⁷ Hérónadás popisuje, jak žena po oběti kohouta zbožně upustí koláček do díry, kde sídlí had (Hérónadás, *Mimiambi*, IV, 1-95 [T 482]); Hérodotos nás informuje o měsíční oběti medového koláčku hadu strážci v Asklépiově chrámu na v Athénách (Hérodotos, 8.41); V Athénách byly nalezeny dedikace stříbrných náramků v podobě hadů (Aleshire, *The Athenian Asklepieion*, s. 40, 44, 152-153, 315).

²⁴⁸ Irad Malkin, „Snakes“, in: OCD.

V epidaurském Asklépeiu chovali kněží zvláštní žluté hady, kteří byli krotcí a neškodní.²⁴⁹ Byli chováni také na Kóu, v Alexandrii, Římě i jinde.²⁵⁰ Hadi vystupovali jako Asklépiovi služebníci a pomocníci a někdy dokonce aktivně léčili. V Aristofanově Plútovi olizují hadi víčka boha a navracejí mu tak zrak.²⁵¹ Hadí jed může jednak způsobit smrt člověka, jednak je v jistém podání používán jako lék. Had je považován za symbol ozdravení a omlazení, neboť odkládá svou starou kůži, svléká se a obrozuje. Stejně jako se had zbavuje staré kůže, tak také člověk obnovuje své tělo pomocí lékařského umění.

Had je stvoření žijící ve štěrbinách země a zalézající do děr, a přestože se může objevit jako atribut řady různých božstev, je typicky asociován s chthonickými, zemskými silami. Hadi (či draci) jsou v řecké mytologii potomky země, podle jiné verze pocházejí z kapek krve Títánů. Můžeme je spatřit propletené v Gorgóniných vlasech, obtočené kolem Kerbera nebo vyskytující se spolu s Erínyemi.²⁵² Také Échidna byla monstrózním potomkem země, napůl žena napůl had, a podobně jsou zobrazováni i slavní předkové Athéňanů, Kekrops a Erichthonios. Také Asklépios se objevoval spolu s hady nebo dokonce sám v epifanii hada. V podobě hada také šířil svůj kult po řecko-římském světě. Ve formě hada se Asklépios dostal z Epidauru do Athén a do Halieis, do Sikyónu byl jakožto had přivezen v kočáře taženém dvěma mulami. Do Epidauru Limery se posvátný had doplavil na lodi a stejně tak i do Říma, což nám barvitě popisuje Ovidius.²⁵³

4.3.4 Věštění a rituál inkubace

Had, blízký Asklépiův společník, je v řeckém myšlení považován za bytost nadanou věštbou silou.²⁵⁴ K věštným účelům byl užíván dvojím způsobem. Prvním případem jsou interpretace konkrétních výskytů hada (výskyt hada na nepatřičném místě nebo jeho nezvyklé chování je pak většinou interpretováno jako nepříznivé znamení od bohů), druhým pak sledování chování hadů, kteří jsou uměle drženi na speciálním místě za účelem věštění.²⁵⁵ V Lanuviu dokonce existovala věštírna hadů, kde ve sluji u Hérina háje sídlil had, jenž jednou v roce vylézal ven a zjevoval věci skryté a budoucí.²⁵⁶ Had je navíc bytost, která se v mýtech často vyskytuje ve spojitosti s věštcí. Kupříkladu Melampús získal schopnost rozumět řeči zvířat a vidět věci budoucí poté, co mu dva hadi ve spánku olízali uši.²⁵⁷ Také Teiresiás v důsledku toho, že spatřil kopulující hady, později přišel k věšteckým schopnostem. Věštcí se mohli stát i ti, kteří pojedli hadího masa nebo hada zabili. Někteří věštcí také nesli hadí jméno nebo mohli být v podobě hada vyobrazováni.²⁵⁸ Silnou souvislost s hady měl i orakulární hérós Trofónios.²⁵⁹

²⁴⁹ Pausaniás, 2.28.1 (T 692).

²⁵⁰ Tomáš Vítek, „Ofiomanteia v Řecku“, *Religio* 10.2 (2002), s. 208.

²⁵¹ Aristofanés, *Plútos*, 732-736 (T 421); V jiném svědectví utišil had olizování bolesti v palci (*Inscriptiones Graecae* IV², 1, nos. 121-22 [T 423. 17]).

²⁵² Irad Malkin, „Snakes“.

²⁵³ Athény (*Inscriptiones Graecae*, II², no 4960a [T 720]); Halieis (*Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nos. 121-22 [T 423, 33]); Sikyón (Pausaniás, 2.10.3 [T 695]), Epidaurus Limeru (*Ibid.*, 3.23.6-7 [T 757]); Řím (Ovidius, *Proměny*, XV, 622-744 [T 850]).

²⁵⁴ Vítek, „Ofiomanteia“, s. 189-214.

²⁵⁵ *Ibid.*, s. 191.

²⁵⁶ *Ibid.*, s. 194-195.

²⁵⁷ Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, 1.9.11.

²⁵⁸ Vítek, „Ofiomanteia“, s. 194; Vítek zde uvádí konkrétní příklady a odkazuje na daná svědectví.

²⁵⁹ Pausaniás, 9.39.3; Pausaniás zde referuje o soše, o které není jisté, zda se jedná o Asklépia a Hygeiu, nebo Trofónia a Herkýnu.

Úzkou propojenost hadů a věštění umocňuje také fakt, že věšebnou silou nadaná místa i věštírny jsou obecně spjaty s trhlinami, jeskyněmi a dírami v zemi. Z těchto zemských hlubin pak podle antických svědectví často vycházely zvláštní výpary, které nějakým způsobem ovlivňovaly ty, kteří se k místům přiblížili, mohli je inspirovat k věšebným výrokům nebo dokonce zabít. Mezi tato místa nepatří pouze slavné Delfy, existují i jiné věštírny, které byly ustaveny v blízkosti nějakého zvláštního otvoru do země. Kupříkladu v Efyře se přesně uprostřed posvátného okrsku nacházela jeskyně, o které se věřilo, že náležela světu mrtvých²⁶⁰ a také v Trofóniově věštírně v Lebadei se tazatel ucházel o věštbu v podzemní místnosti.²⁶¹ V Hierapoli mluví Strabón o trhlíně, z níž vycházely nebezpečné výpary, a i když zde nemáme bezpečně doložené věštění, máme zmínky spojitosti tohoto místa s hady, kteří tam byli chováni v Kybelině chrámu.²⁶² Ve věštírnách účastníci často sestupovali do tajemné podzemní konstrukce pod chrámem, aby získali věšebné proroctví. Právě v těchto tajemných podzemních prostorách bylo orákulum inspirováno bohem a dokázalo věštit.²⁶³ Zde se nám také znovu objevuje paralela s podzemními konstrukcemi v některých Asklépiových okrscích. I tam se prý totiž mohli chovat hadi.

S věštěním se v Asklépiově kultu zajímavým způsobem spojuje léčení. Nejvýraznější projev průniku sféry léčebné a sféry věšebné představují léčebné orakulární svatyně, kde probíhala léčba pomocí rituálu zvaného inkubace. Máme doklady o Amfiaráově svatyni v Oropé, o obdobné svatyni v Daunii a také o svatyni, kde léčebné sny způsoboval Podaleirios.²⁶⁴ Bezsporně nejslavnější jsou však léčebné orakulární svatyně zasvěcené Asklépiovi.

Rituál inkubace je obvykle asociován s chthonickými silami a mezi nejslavnější chrámy, kde inkubace probíhala, patří Epidauros, Kós, Pergamon, Trikké nebo Lebena.²⁶⁵ Jádrem rituálu inkubace (ἐγκοίμησις) byl rituální spánek ve svatyni, který vedl k získání věšebného snu.²⁶⁶ Vlastnímu rituálu, který obvykle probíhal ve speciálních halách (abaton, adyton), předcházela purifikace a preliminární oběti.²⁶⁷ V Athénách máme doloženou očistnou koupel v moři. Přípravné obětiny pak sestávaly většinou z nekrvavé oběti potravin.²⁶⁸ Tazatelé možná nebyli nijak zvlášť ustrojeni, možná odložili všechny ozdoby a prsteny a na sobě měli pouze obyčejná bílá roucha a olivové věnce na hlavě.²⁶⁹ Tazatelé se pak odebrali do chrámu, kde uléhali buďto

²⁶⁰ John Ferguson, *Among the Gods: An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, London and New York: Routledge, 1989, s. 78-79.

²⁶¹ Pausaniás, 9.39.5-6.

²⁶² Strabón, XIII, 4, 14; Vítek, „Ofiomanteia v Řecku“, s. 197-208.

²⁶³ Viz například Ferguson, *Among the Gods*, 67-87; Asklépios věštil někdy i mimo sféru lékařství, v epidaurských inskripcích sdělil otcí místo, kde se nachází jeho ztracený syn (*Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nos. 121-22 [T 423, 24]); Podobný případ také viz Aristeidés, *Oratio* 42, 1-15 (T 317.310).

²⁶⁴ Fritz Graf, „Incubation“, in: OCD.

²⁶⁵ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 148.

²⁶⁶ Nejvíce informací ohledně průběhu tohoto rituálu můžeme čerpat z Aristofanovy komedie *Plútos* (Aristofanés, *Plútos*, 633-747 [T 421]). Hodnotné zdroje představují také Aristeidés (Aristeidés, *Oratio*, 47,11; 48, 31 [T 485, 486]) a velice důležité jsou inskripce z Epidauru popisující některé léčby uskutečněné v posvátném okrsku (*Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nos. 121-22 [T 423, 24]). Jednotlivé prameny je třeba při interpretaci kombinovat, neboť nemáme dochovaný celý léčebný postup naráz. Přestože můžeme rekonstruovat, jak zhruba asi inkubace probíhala, je třeba mít na paměti, že podoba léčebných rituálů se mohla v jednotlivých svatyních odlišovat.

²⁶⁷ V Athénách se ale možná spalo přímo v chrámu (Suidas, *Lexicon*, s. v. Domninos [T 427]).

²⁶⁸ Aristofanés, *Plútos*, 633-747 (T 421).

²⁶⁹ Graf, „Incubation“.

na zem, nebo na kůže obětovaných zvířat.²⁷⁰ V noci se v abatu zjevoval sám bůh, dával věšteiné rady a léčil.²⁷¹ Pacient spatřoval boha ve snu nebo ve zvláštím stavu mezi spánkem a bděním a božským zásahem mohl být zázračně uzdraven přes noc nebo měl sen, ve kterém bůh předepisoval procedury, které je třeba vykonat, či dietetická pravidla, která je třeba dodržovat.²⁷²

4.3.5 Závěr: chthonické prvky Asklépiova kultu

Asklépiův kult nabyt v antické době skutečně velkých rozměrů. Asklépios byl slavným lékařem a pomocníkem lidí, byl horlivě uctíván a jeho kult přetrval až do definitivního nástupu křesťanství. Kult, který mu byl předkládán, je ve svých hlavních rysech analogický s kulty jiných božstev a lze jej tedy charakterizovat jako božský, tedy olympský. Přesto se v jeho rámci vyskytují takové kultické činnosti a motivy, které bychom mohli naopak označit za chthonické. Zůstává otevřené, do jaké míry mohou tato svědectví přispět k otázce existence Asklépiova hérójského kultu. Někteří moderní interpreti se v souvislosti s těmito doklady skutečně domnívají, že Asklépios byl ještě před svým zbožštěním uctíván jako hérós.²⁷³ Jiní autoři naopak tyto doklady relativizují a ostře se vymezují proti existenci Asklépiova hérójského kultu.²⁷⁴

Pokud Asklépiův hérójský kult skutečně existoval, mohly se chthonické prvky v jeho rámci objevovat původně mnohem častěji a rozmáhající se božský kult je pak možná s úspěchem víceméně vytlačil. Vzhledem k tomu, že celou situaci značně komplikuje to, že řada z dokladů, které se nám vůbec zachovaly, je útržkovitá a bez potřebného kontextu lze jen velice těžko interpretovat, se domnívám, že by nebylo nijak přínosné snažit se na tomto místě za každou cenu přiklonit k názorům jedněch či druhých. Určitý postoj vůči této debatě se pokusím zaujmout v závěru práce. To, co považuji za mnohem důležitější, je pokusit se v rámci závěrečné syntetické kapitoly hlouběji porozumět tomu, proč se chthonické prvky v Asklépiově kultu vůbec vyskytují, jestli mohou mít nějakou blíže určitelnou funkci, zda nějakým způsobem korespondují s povahou této nadpřirozené bytosti a jakým způsobem nám mohou pomoci v její interpretaci.

²⁷⁰ Máme doloženo, že v některých okrscích ulehávali pacienti na zem přímo v chrámu (Suidas, *Lexicon*, s.v. Domninos [T 427]). V kultu Amfiaráa, léčebného héróa, lidé obětovávali berana a pak ulehávali na jeho rouno, aby získali věšteiný sen (Pausaniás, 1.34.5).

²⁷¹ Např. *Inscriptiones Graecae*, IV², 1, nos. 121-22 (T 423).

²⁷² Přes noc kupříkladu: *Ibid.*, IV², 1, nos. 121-22 (T 423); Edelsteinovi popisují nejrůznější postupy a léky, které bůh svým pacientům předepisoval. Asklépios mohl mimo jiné také operovat (Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 151-154).

²⁷³ Jako například Farnell nebo Riethmüller.

²⁷⁴ Zde například Edelsteinovi nebo Verbanck-Piérard.

5. Závěr

5.1 Shrnutí struktury práce

V předcházejících kapitolách jsme se věnovali dvěma hlavním tématům. Nejdříve jsme se zabývali kategoriemi olympského a chthonického. Krátce jsme se pozastavili u počátků tohoto badatelského konceptu, blíže jsme se seznámili s tradiční podobou této dichotomie a následně se věnovali názorům některých moderních badatelů na její konkrétní podobu. Dotkli jsme se také otázky platnosti distinkce udržované mezi olympským a chthonickým a oprávněnosti její aplikace na fenomén řeckého náboženství. Na takto teoreticky laděnou úvodní část práce jsme navázali interpretací konkrétní postavy řeckého náboženství, a sice léčebného boha Asklépia, a položili jsme si otázku, zda nám držení distinkce mezi olympským a chthonickým bude nějakým způsobem nápomocné v interpretaci této postavy. Posléze jsme se věnovali několika dochovaným verzím mýtů, které se o Asklépiovi vyprávěly, a snažili jsme se zmapovat, jakým způsobem byl Asklépios kulticky uctíván.

V této závěrečné části práce se pokusím stručně shrnout, k jakým výsledkům nás přivedly konkrétní rozbor Asklépiova mýtu a kultu a jak se tyto získané náhledy vztahují ke kategoriím olympského a chthonického i k ostré distinkci, která je často mezi těmito polaritami udržována. Budu se snažit ukázat, zda vůbec a v jaké podobě nám držení dichotomie mezi olympským a chthonickým poskytuje nějaké nové náhledy a interpretační motivy, zda je nám nějakým způsobem přínosné k pochopení figury Asklépia. V neposlední řadě se pak pokusím zaujmout jisté stanovisko k otázce, proč je Asklépiův charakter vzhledem ke kategoriím olympského a chthonického právě takový, jaký je, a jaké další zajímavé motivy a prvky se nám v interpretaci Asklépia objevují.

5.2 Náhledy vyplývající z rozboru Asklépiova kultu

V kapitole pojednávající o Asklépiově kultu jsme se dozvěděli, že Asklépios byl jeden z relativně pozdě zavedených bohů. První dochované stopy jeho kultického uctívání lze datovat do 6. století př. n. l., ale teprve 5. století znamenalo silnou vlnu prosperity a šíření kultu do dalších částí tehdejšího světa. Asklépiův kult je do velké míry analogický s kulty velkých olympských božstev. Na jeho počest byly zakládány posvátné okrsky, stavěny chrámy a oltáře. Asklépiovi byly předkládány krvavé i nekrvavé oběti a účastníci svátků jemu zasvěcených se často veselili při společné hostině. Asklépios je v nesčetných antických svědectvích nazýván bohem a jako takový je náležitě uctíván. Přesto o něm Homér i Pindaros mluví jakožto o smrtelníkovi či hérovi a řada antických svědectví nás informuje o tom, jak byl Asklépios, potomek boha a smrtelnice, zbožštěn.²⁷⁵ Tyto údaje pak vedou některé badatele k přesvědčení, že Asklépios byl přinejmenším ještě před svým povýšením do božského stavu kulticky uctíván jakožto hérós.²⁷⁶ Určitou oporu těmto názorům pak poskytují ty prvky Asklépiova kultu, které bychom mohli označit za chthonické a které by mohly být buď dokladem hérójského uctívání Asklépia (předcházejícího nebo souběžného s kultem božským), nebo jeho pozůstatkem přetrvávajícím v rámci božského kultu. Proti tomuto proudu naopak stojí interpreti, kteří se

²⁷⁵ Pausaniás mluví o Asklépiovi jakožto o bohu (Pausaniás, 2.26.10 [T 255]); Asklépios jakožto člověk (Cicero, *De Natura Deorum*, 2.24.64 [T 239]), Theodórétos, *Graecarum Affectionum Curatio*, VIII, 23 [T 257]).

²⁷⁶ Riethmuller a také Farnell.

domnívají, že Asklépios nebyl nikdy uctíván na svém hrobě a v rámci jeho kultu nelze nalézt přesvědčivé známky chthonického uctívání.²⁷⁷

Právě na ty prvky v rámci Asklépiova kultu, které je možné označit za chthonické a které kontrastují s jinak zřetelně převládajícím božským, a tedy olympským, charakterem Asklépiova kultického uctívání, byla zaměřena kapitola pojednávající o kultu. V jejím rámci jsme uváděli zmínky o údajných Asklépiových hrobech, věnovali jsme se zvláštním podzemním architektonickým konstrukcím v athénském a epidaurském okrsku, které možná taktéž mohly představovat hrob héra, zmiňovali jsme doklady o nízkých oltářích, obětních jamách, celopalných obětech, hostinách na počest héra, rituálu inkubace či nočních obřadech. Přestože přítomnost těchto prvků lze v kultu Asklépia skutečně doložit, mnohem větší problém představuje snaha je střízlivě interpretovat. Zmínky, které se dochovaly, jsou často zlomkovité a bez dostatečného a tolik potřebného kontextu.

Celá, už tak nepřehledná situace, je pak ještě více zkomplikována v tu chvíli, kdy se někteří interpreti snaží jednoznačně určit, jakým typem bytosti přesně Asklépios byl. Jedni tvrdí, že Asklépios byl již od počátku chthonickým zemským a léčebným bohem, který později ztratil svá božská privilegia a stal se pouhým héraem. Héros Asklépios byl tak někdy považován za pozdější z obou figur.²⁷⁸ Druzí se domnívají, že Asklépios byl skutečným člověkem, smrtelníkem a kulturním hrdinou. Když zemřel, lidé mu za jeho lékařské činy a dovednosti zavedli hérajský kult a postupně dokonce získal plnohodnotný božský status.²⁷⁹ Podle Edelsteinových je celá Asklépiova postava integrována do jediné funkce. „Asklépios sám je ztělesněním ideálního antického lékaře.“²⁸⁰ Teprve později se tedy Asklépios, původně héros, stal jakýmsi speciálním, funkčním bohem, který měl za úkol spravovat sféru lékařství a pomáhat lidem.²⁸¹

Moderní výzkumy navíc ukazují, že řada kultických praktik, které by někteří rádi viděli buď pod hlavičkou olympského, nebo výhradně v kategorii chthonických rituálních úkonů, ve skutečnosti často variuje a v různých kontextech a za rozličnými účely a se může objevovat jak v kultu olympských, tak chthonických bytostí. Obecně sice můžeme tvrdit, že v kontrastu ke kultickým činnostem směřovaným k olympským bohům, můžeme v typickém hérajském kultu narazit spíše na enagismos než thysía a že celopalné oběti a kult na hrobě jsou častější než oběť participační. A přestože lze skutečně nalézt takové hérajské postavy, jejichž kult je charakteristický svou odlišností od kultu Olympanů, častěji se objevují případy, kde se kultická činnost věnovaná hérajské postavě liší od božského kultu jen minimálně nebo dokonce vůbec.²⁸²

²⁷⁷ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 50; 93-94; Také Verbanck-Piérard, jejíž článek se zabývá kultu léčebných héraů v Attice klasické doby, popírá dvojí uctívání Asklépia (i Héraklea) jakožto boha i héra. Verbanck-Piérard se obecně staví do opozice vůči tomu, že Asklépios má jistou chthonickou kvalitu (Verbanck-Piérard, „Les héros guérisseurs“, paragrafy 157, 159).

²⁷⁸ Rohde, *Psyche*, s. 100-101.

²⁷⁹ Farnell, *Greek hero cults*, s. 236; Farnell se vymezuje proti kritice, která tyto názory označuje za euhemeristické. Podle něho lze nalézt několik paralelních případů, které tuto interpretaci Asklépia potvrzují, kupříkladu egyptský bůh Imhotep, který byl původně reálným lékařem a později nepochybně bohem (*Ibid.*, s. 236).

²⁸⁰ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 53.

²⁸¹ *Ibid.*, s. 91; Edelsteinovi se odvolávají na to, že v Hésiodově katalogu se Asklépios vyskytuje jakožto hrdinský mytický předek lékařů, Asklépiovců (*Ibid.*, s. 54).

²⁸² Kearns, *The Heroes of Attica*, s. 3; Také z výzkumu Verbanck-Piérard zaměřených na hérajské kultu v Attice klasické doby podle tří kultických kalendářů plyne, že thysía jakožto nejběžnější forma oběti byla obecně předkládána jak bytostem olympským, tak chthonickým. Oproti tomu způsoby uctívání zvané chthonické, jako jsou celopalné oběti nebo enagismata, které spočívají v odmítnutí a destrukci obětiny, se ukazují jako spíše okrajové a mnohdy v kultech héraů úplně chybějící praktiky. Autorka pak v článku dále zpochybňuje členění kultů na božské a

Je patrné, že moderní výzkumy zaměřené na hérójský kult jenom potvrzují Scullionovu tezi, že distinkci mezi olympským a chthonickým je třeba udržovat tekutou.²⁸³ Přestože můžeme vytvářet jisté generalizace a považovat je za platné, nelze se domnívat, že reálná kultická praxe bude vždy odpovídat rozvrhu, který jsme pro ni vytvořili. To je obecný problém klasifikace i důkaz rozmanitosti řeckého náboženského života. Dále u každého jednotlivého kultu a každého konkrétního svátku či rituálu hraje roli nejen charakter postavy, která je v rámci tohoto kultu uctívána, ale také specifická funkce a kontext prováděného rituálu jakožto celku, na což ve svých pracích upozorňovali zejména A.D. Nock a Walter Burkert. Právě na případech jako je Asklépios, se tato skutečnost ukazuje s velkou naléhavostí.

Vzhledem k těmto poznatkům je třeba se ptát, jak máme přistupovat k Asklépiově kultu a jaké důsledky můžeme z dostupných údajů vyvozovat. Je patrné, že diachronní popis kultu, který operuje s pojetím časově staršího Asklépiova kultu jakožto hérójského (chthonického) a kultu mladšího jakožto božského (olympského), nám příliš nepomáhá. Pro některé antické autory byl Asklépios od počátku bohem a někteří jej považovali za héróa, který dosáhl božského statutu až po určité době. O nejranějším kultu máme velice málo informací a k tomu, abychom se mohli rozhodným způsobem vyslovit o existenci či snad konkrétní podobě údajného hérójského kultu, zkrátka nemáme dostatečné množství podkladů. I za předpokladu, že Asklépios byl skutečně uctíván jakožto hérós, nemáme žádný důvod předpokládat, že byla forma jeho uctívání v určité době definitivně a beze zbytku přeměněna v kult božský. Také příspěvky těch moderních interpretů, kteří se snaží definitivně rozhodnout, jakým typem bytosti Asklépios původně byl, nás spíše matou a nabízí se otázka, jestli je vůbec přínosné si takové otázky klást.

Podle mého názoru je třeba upustit od diachronního vnímání Asklépiova kultu a pokusit se nahlížet celou situaci spíše naráz a komplexněji čili synchronně. Není pro nás důležité za každou cenu prokázat existenci kultu hérójského a ani určit, zda na sebe hérójský a božský kult plynule navazovaly. Pokud se rozhodneme pohlížet na celý problém synchronně, stačí nám v tomto ohledu pouze konstatovat ustálenou přítomnost chthonických prvků v rámci Asklépiova božského kultu. To, co nás pak bude zajímat především, je to, proč jsou v Asklépiově kultu přítomné oba tyto aspekty, tedy jak olympské, tak i chthonické, jakým způsobem se k sobě vztahují a zda jejich propojenost tvoří nějakým způsobem smysluplný celek.²⁸⁴

5.3 Mýty o Asklépiovi a jejich přínos k interpretaci

V kapitole pojednávající o mýtech jsme se seznámili s několika verzemi mytických příběhů vyprávějících o Asklépiovi. Zmínili jsme verzi Hésiodovu, Pindarovu a Pseudo-Apollodórovu a snažili jsme se nalézt a interpretovat vztahy a témata, která se v jejich rámci objevují. Zpočátku jsme se drželi struktury pracující s hérójskými (tedy chthonickými) a božskými (olympskými) mýty, ale nakonec jsme došli k tomu, že nepotřebujeme s mytickými verzemi takto zacházet, ba naopak že nám takovéto členění může v pochopení mýtu překážet. Stejně jako při interpretaci kultu i v případě mýtu jsme se drželi spíše synchronního čtení a důrazně jsme odmítli snahy

hérójské vůbec (Verbanck-Piérard, „Les héros guerisseurs“, paragrafy 4-5); Také Gunnel Ekroth ukazuje, že v praxi se olympské a chthonické uctívání často směšuje (Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*).

²⁸³ Scullion, „Olympian and Chthonian“, s. 118.

²⁸⁴ Tato pozice evokuje Burkertův přístup. Jak jsme viděli, Burkert příliš nedbal na charakter jednotlivých kultických činností. Zajímalo ho, jakým způsobem jsou tyto praktiky propojené a jak fungují jakožto celek (viz kap. 2.6).

sledovat lokální a časové transformace mýtu nebo dokonce rozlišovat mezi „lepšími a horšími“ verzemi mytického příběhu.

To, že nelze striktně rozlišovat mezi hérójskými a božskými verzemi mýtu pak potvrzují i takové mytické verze, které prvky z obou podání směšují a mezi oběma pojetími tak určitým způsobem prostředkují. Olympské a chthonické, které odpovídá charakteristikám hérójského a božského, se v mýtech často navzájem proplétá, vyskytuje se pospolu i naráz. Tato skutečnost nám však nebrání nahlížet olympské a chthonické jakožto jednu ze základních dvojic polarit, pomocí kterých se příběhy strukturují. Na pozadí takových struktur se nám pak dobře vyjevují další zajímavé motivy a detaily přítomné v mytických příbězích.

Mytické příběhy podle mého názoru odhalují, že Asklépios se podobně jako řada jiných mytických postav ukazuje na pomezí kategorií, pohybuje se na hranicích, v zóně liminálního. V první řadě Asklépios působí na hranici mezi lidským a božským. Je synem smrtelné ženy a boha. Moment jeho narození, který jsme srovnávali se zrozením Dionýsovým, a zbožštění, které připomíná osud Achilleův, zřetelně balancují na samé hranici lidského a božského. V kapitole věnující se jednotlivým mytickým verzím jsme mohli tyto momenty nahlédnout jako definitivní odložení smrtelnosti a přerod na boha. Asklépios je nejdříve Héfaistovým ohněm, ohněm na hranici, oddělen od své smrtelné matky. Zbavuje se ženského, částečně i smrtelného a plně se identifikuje s otcem. Při druhém kontaktu s ohněm, tentokrát Dionýs v podobě blesku, Asklépiova lidská část definitivně zmírání, zatímco jeho božská přirozenost je osvobozena a může pokračovat ve své nadpřirozené existenci. Asklépiov přerod na boha pak ospravedlňuje i fakt, že jeho hrob nehraje žádnou roli v mýtu a v kultu spíše okrajovou. Zatímco v hrobě se totiž nachází pouze smrtelná složka Asklépia, božská složka přetrvala a je i nadále působící. Zároveň se ukazuje, že zmínky o Asklépiově hrobě nemusí být v rozporu s jeho plnohodnotným božským statutem.

Podle jiné verze mýtu pak přichází Asklépios na svět v horách, v hraniční oblasti mezi nebem a zemí, tedy opět božským a lidským. V neposlední řadě se tento kontrast projevuje v Asklépiově působení. Asklépios je totiž sice technicky zdatným a dovedným lékařem, ale úspěšnost jeho léčby má viditelně nadpřirozený charakter.

V Asklépiově příběhu je dále tematizována polarita mezi lidským a zvířecím. Asklépios je vychováván kentauřem, bytostí náležející jak do světa lidí, tak do světa zvířat. Zatímco jeho vlastní, lidská matka jej odloží, ujme se jej koza, která jej nakrmí, a pes, který jej hlídá. Dále se objevuje opozice mezi přírodou a kulturou. Léčivá síla bylin, které Asklépios používá k léčbě, kontrastuje s užíváním sofistikované chirurgie. Pes, lovec a strážce, se v příběhu ukazuje jako bytostně liminální tvor, který stojí mezi přírodou a kulturou, a stejně tak lovci a pastýři operují mezi těmito dvěma sférami. Dokonce i Asklépeia, Asklépiovy svatyně, jsou často situovány na marginálních místech, jako jsou vrcholky hor nebo mořská pobřeží.²⁸⁵

Nejdůležitější hranice, na které však Asklépios operuje, je ta, která se nachází mezi životem a smrtí. Už v momentě Asklépiova příchodu na svět se snoubí smrt matky se zrozením nového života. Zásah bleskem pak představuje smrt Asklépiovy smrtelné složky a definitivní získání nové existence. Asklépios se obrozuje, jako had svléká svou starou, opotřebenou kůži, aby se mohl objevit jako nový a lepší. Podobný přerod poskytuje bůh také svým pacientům, když je léčí a zbavuje bolesti. Léčba samotná je jasně patrným způsobem prostředkování mezi životem a smrtí. Asklépios zbavuje lidi nemocí, vytrhává je ze spárů smrti a přibližuje je zpět k

²⁸⁵ Edelstein, *Asclepius*, Vol. 2, s. 233.

životu. V mýtu je tato činnost dovedena do extrému, když Asklépios dokonce oživuje mrtvé. Podle Pseudo-Apollodóra má k tomu k dispozici mocný prostředek, Gorgóninu krev, která je v jednom ohledu prospěšná a v druhém naopak zkázonosná. V podobném duchu může hadí jed jednak způsobit smrt člověka, jednak je v jistém podání používán jako lék.

Ve světle předchozích kapitol i těchto několika odstavců se tak Asklépios ukazuje jakožto postava, která je jistým způsobem schopna prostředkovat mezi nejrůznějšími proti sobě stojícími kategoriemi. Málokterá mytická postava je však plně uzavřena ve svých hranicích a liminalita se tak ve svých rozmanitých podobách ukazuje jako relativně častý rys mytických postav. Pro detailnější pochopení toho, jak právě u Asklépia liminální kvalita funguje, je proto třeba ji vztáhnout k projevům kultické praxe a symbolům, se kterými pracuje.

5.4 Syntéza a závěrečné perspektivy

Asklépios se podle všeho prokazatelně stal bohem. Antická svědectví o něm mluví jako o bohu, také mýtus tematizuje jeho božství a i jeho kult má výrazně božský charakter. Přesto se zdá, že není typickým Olympanem. Je nazýván pozdním bohem, novým bohem mezi starými bohy pantheonu, což naznačuje jeho nižší postavení.²⁸⁶ Asklépios příliš neprodlévá na Olympu, pobývá téměř vždy na zemi, ve svých posvátných okrscích a jeho kontakt s lidmi je častý a blízký.²⁸⁷ Antická prameny popisují Asklépia jako milovníka lidí a laskavého pomáhajícího boha.²⁸⁸ Je tedy nápadné, že Asklépios postrádá základní charakteristiky chthonických bytostí, tedy jejich hrozivost, vznětlivost a nepředvídatelnost. Přesto se po jeho boku neustále objevuje had, jakési jeho alter ego, a i další prvky, které lze přesvědčivě označit za chthonické, mají pevné místo v jeho kultu. Přestože dle kultických dokladů můžeme být ohledně hérójské povahy Asklépia na pochybách, ukazuje se podle mého názoru dostatečně průkazně Asklépiova bytostná spjitost se zemí a jejími hlubinami, která figuruje jako společný jmenovatel přítomných chthonických motivů.

Právě symbol hada je silným odkazem k Asklépiově chthonické povaze. Přestože v mytických verzích nepadne o hadovi ani zmínka, jeho spjitost s Asklépiem je dostatečně stvrzena prostřednictvím výtvarného umění, literárních dokladů a i v kultu se tato tajemná bytost objevuje po boku Asklépia opakovaně. Hadi se běžně volně pohybovali po Asklépiových okrscích a byli považováni za posvátné, vystupovali jako jeho služebníci a pomocníci a někdy dokonce aktivně léčili. Asklépios byl na řadě reliéfů a soch pravidelně vyobrazován spolu s hady a sám se někdy dokonce v podobě hada zjevoval. V hadí podobě pak také šířil i svůj kult po řecko-římském světě.

Had je potomek země, je to stvoření žijící v zemských štěrbinách a zalézající do děr, je pravidelně kladen do souvislosti se strašlivými monstrózními bytostmi, typicky Zeminými potomky. Je také považován za bytost nadanou věšebnou silou, z jeho chování se usuzovalo na vůli bohů a často figuruje v mytologických motivech spjatých s věštcí. Je příznačné, že také Asklépios sám byl autorem několika věšeb. Spojení hada s věštěním nadále umocňuje fakt, že trhliny, jeskyně, pukliny a díry v zemi, kde se hadi často vyskytují, lze nalézt v řadě věštíren i na místech prostoupených věšebnou silou. V mýtech je právě země často původním božstvem spravujícím řadu věštíren ještě před tím, než se jich zmocní Apollón.

²⁸⁶ Arnobius, *Adversus Nationes*, 3.39 (T 263); Dionýsios Halikarnáseus, *Antiquitates Romanae*, VII, 72,13 (T 258).

²⁸⁷ Órigenés, *Contra Celsum*, V.2 (T 261).

²⁸⁸ Pausaniás, 3.22.9.

Věštění je pak často asociováno s léčením. Jasně patrné je to na postavě Apollóna, léčebného boha, kterému byla zasvěcena řada věštíren po celém řeckém světě. Za další doklad průniku těchto dvou sfér můžeme považovat léčebné orakulární svatyně, kde probíhala léčba pomocí inkubace, rituálu, který je taktéž obvykle asociován s chthonickými silami a jehož jádrem je rituální spánek na zemi ve svatyni, který vede k získání věšebného snu. Typickým rysem léčby, kterou Asklépios vykonává, je právě to, že probíhá během spánku, v době, kdy lidé sní. Spánek je zvláštním stavem mysli, který se nachází mezi absolutně netečnou myslí (smrtí) a těkavým vědomým bděním (životem). Je to stav, který se člověka zmocňuje, často proti jeho vůli, a zprostředkovává mu jisté zážitky. Zde se nám opět potvrzuje souvislost léčení s věštěním, neboť i orakulum se při pronášení věšeb nacházelo ve zvláštním, vyšinutém stavu mysli. Pacienti uléhající v inkubačních halách sice nebyli posedlí bohem tak jako věštci nebo věštkyně, přesto však sny, které k nim během spánku přicházely, nebyly pouhými fantasmaty. Stejně tak, jak se liší věšebné šílenství od šílenství sekulárního, tak také sny, které tazatel sní v Asklépiově okrsku, nejsou pouhými výrony mysli, nýbrž nadpřirozenými znalostmi pocházejícími od boha.²⁸⁹ Když si pak uvědomíme, že sny podle řeckých představ bydlely v podsvětí, mrtví je mohli sesílat a také se v nich mohli zjevovat,²⁹⁰ zjistíme, že se znovu setkáváme s motivy země, podsvětí a chthonických sil.

Asklépiovou esencí je jednoznačně to, že je léčebným bohem, je to jeho jediná funkce. Jeho bytostné spojení s léčením je vedle kultu dobře patrné i v mýtech, které se s jeho postavou pojí. Asklépios přichází na svět pomocí lékařského zákroku, je synem léčebného boha a vychovává jej znalec lékařského umění, Cheirón. Nejen že se Asklépios stane lékařem, jeho léčba svou úspěšností dokonce překonává všechna očekávání. Asklépios se prostřednictvím mýtů ukazuje jako postava, která je často nějakým způsobem situována mezi dvojicí protikladů a pohybuje se v zóně liminálního. Tato jeho liminální kvalita se pak uplatňuje zejména v souvislosti s mimořádnou schopností léčit.

Asklépios se pohybuje mezi životem a smrtí a tento pohyb dokáže zprostředkovat i jiným. Svými léčebnými praktikami neustále postrkuje člověka směrem k životu a vzdaluje jej smrti. Aby se však mohl mezi těmito krajními body úspěšně a s přehledem pohybovat, musí sám v sobě obě tyto kontrastní pozice zahrnovat, být v nich nějakým způsobem zakotven. Jednou z těchto sfér je ta jasná, světlá, nebeská a živoucí, ta, která odpovídá olympskému. Druhá sféra je naopak temná, tmavá, zemská a mrtvá a odpovídá jí chthonické. Aby Asklépios mohl úspěšně vykonávat svou léčebnou funkci, aby mohl zprostředkovat mezi životem a smrtí, musí být napojený jak na olympské, tak na chthonické. Vztah k olympskému se tematizuje skrz Asklépiovým kultem a chthonické podle mého názoru Asklépios čerpá ze svého spojení se zemí a jejími hlubinami.

Pod povrchem země sídlí chthonické síly, héróové a duše zemřelých, se kterými se lidé snaží navázat kontakt prostřednictvím ulévání krve, plněním obětních šachet nebo prováděním kultu na hrobech zesnulých. V zemi žijí hadi a bydlí tam i sny, které souvisí s věštěním a jsou jádrem rituálu inkubace. Země je obecně považována za zdroj moci, tajných znalostí a

²⁸⁹ Řekové si byli dobře vědomi, že jsou sny a zdání, které jsou podobné pouhým fantasmatům, ale zároveň věřili tomu, že některé sny pocházejí od bohů a představují cenný zdroj informací (Homér, *Odysseia*, 19.560-567).

²⁹⁰ Apuleius, *Proměny*, 6.21 (sny bydlí v podsvětí); Sofoklés, *Elektra*, 460-465 (sesílání snů a mrtví). Mrtví stejně jako sny a hadi pobývají pod povrchem zemským. Hadi jsou navíc někdy identifikováni s mrtvými a stejně jako oni mohou věštit. Jejich schopnost znát budoucnost a vědět více než živí můžeme odvozovat od jejich spojitosti se zemí (Vítek, „Ofiomanteia“, s. 211-213).

věšebných schopností, kterých Asklépios využívá, aby mohl léčit. Země je tím, do čeho se všechno navrácí a z čeho se zase zrozuje, ztělesňuje obnovu a regeneraci. Je původkyní zdraví, plodnosti a bohatství. Tyto statky mají pro člověka ohromnou hodnotu, ale zdá se, že jejich přítomnost často nezávisí na úsilí nebo morálních kvalitách člověka. Typicky se vyznačují svojí neudržitelností. Jsou to věci prchavé a nelze si je podmanit.

Právě bytostná spojitost se zemí a jejími hlubinami, je podle mého názoru tím momentem, který dokazuje, že v Asklépovi, ačkoli je uctíván jakožto mírumilovný, vstřícný a k lidem ponejvíce příznivý bůh, je třeba neustále zahlížet chthonické, zemské aspekty, se kterými je svou povahou a především svým léčebným posláním bytostně provázán.

Dichotomii mezi olympským a chthonickým je pak do určité míry nutné považovat za umělý konstrukt. To potvrzují zejména detailnější rozbor konkrétních případů kultické praxe, v rámci které často dochází k narušování této dichotomie a prolínání proti sobě stojících polarit. Přesto se na základě analýzy kultu a mýtu boha Asklépia přikláním spíše k těm autorům jako je Walter Burkert či Scott Scullion, kteří se i přes jisté problémy této kategorizace nechtějí vzdát a považují ji za přínosný interpretační nástroj. Domnívám se, že pokud pohlédneme na olympské a chthonické jakožto na jednu z dvojic polarit, které nějakým způsobem strukturují univerzum, může nám udržování této distinkce pomoci nahlédnout zajímavé roviny, vztahy a momenty, které přispívají ke komplexnějšímu chápání nejrůznějších postav a jevů v rámci řeckého náboženství. Viděli jsme, že jednostranné diachronní chápání Asklépia k ničemu nevedlo, že Asklépios je prokazatelně jednou z těch figur, které směřují olympské a chthonické a že toto smíšení má jisté funkční odůvodnění. Možná poněkud paradoxně je to pak právě onen strukturální model, kdy chthonické stojí proti olympskému, co nám nějakým způsobem pomáhá kooperující součinnost těchto protikladných polarit odhalit.

Z důvodu omezeného rozsahu práce jsem pochopitelně musela přistoupit k řadě selektivních kroků, a to jak v části zabývající se teoretickou diskuzí nad koncepcí olympského a chthonického, tak zejména v části věnující se rozboru Asklépiova kultu. V rámci teoretické části by bylo jistě přínosně věnovat se hlouběji dalším názorům na pojetí olympského a chthonického obecně²⁹¹ a užitečné náhledy by jistě přineslo srovnání Asklépia s jinými postavami, které nějakým způsobem směřují kategorie olympského a chthonického, i dalšími bytostmi spjatými s léčením.²⁹² Přínosné by taktéž bylo zaměřit se na rozdíl mezi Apollónovou a Asklépiovou léčebnou funkcí nebo hlouběji prostudovat fenomén inkubace.²⁹³

²⁹¹ Gunnel Ekroth poskytuje důkladnou analýzu obětní praxe v rámci hérójských kultů i vlastní systematickou interpretaci (Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*); Robert Parker navazuje na názory moderních badatelů, vyjadřuje se k dichotomii olympského a chthonického a tvrdí, že jednotná a jedolitá chthonická oběť v rámci kultické praxe postupně vymizela (Robert Parker, *On Greek Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2011, s. 84). Emily Kearns pak mapuje hérójské kultury a sofistikovaně hovoří o jejich charakteru a funkci (Kearns, *The Heroes of Attica*).

²⁹² Kupříkladu Verbanck-Piérard se zabývá smíšenými kultury Asklépia a Héraklea i řadou postav spojených a léčením, zejména Amfiraáem a Trofóniem (Verbanck-Piérard, „Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres“); Emily Kearns poskytuje celou řadu cenných srovnání i postřehů ohledně lékařských héroů i hérójských kultů obecně (Kearns, *The Heroes of Attica*).

²⁹³ Fritz Graf se v souvislosti s Asklépiem a Apollónem věnuje pojetí nemoci a širší kosmologii s ní spojené (Fritz Graf, *Apollo*, s. 80-83); Vivian Nutton velmi komplexně a obšírně pojednává o medicíně, lékařství a konceptu zdraví ve starověkém Řecku a Římě (Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, London and New York: Routledge, 2004).

Bibliografie

- Aischylos, *Agamemnón*, in: Aischylos, *Oresteia*, přel. F. Stiebitz, Praha: Fr. Borový, 1944
- Aischylos, *Prosebnice*, in: Aischylos, *Aeschylus with an English translation*, tr. by H. W. Smyth, Vols. 1-2, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926
- Aleshire, Sara B., *The Athenian Asklepieion: The People, Their Dedications, and The Inventories*, Amsterdam: J. C. Gieben, 1989
- Apuleius, *Proměny*, ed. Stephen Gaselee, London: William Heinemann Ltd., 1915
- Aristeidés, *Oratio*, ed. W. Dindorf, Leipzig: Wiedmann, 1829
- Aristofanés, *Plútos*, in: *Aristophanes Comoediae*, ed. B. B. Rogers, London: G. Bell and Sons, 1916
- Arnobius, *Adversus Nationes*, in: A. Reifferscheid (ed.), *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum IV*, Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1875
- Burgess, Jonathan S., „Coronis Aflame: The Gender of Mortality“, *Classical Philology* 96.3 (2001), s. 214-227
- Burkert, Walter, *Greek Religion: Archaic and Classical*, tr. by John Raffan, Oxford: Blackwell Publishing, 2011, [něm. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1977]
- Burkert, Walter, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, tr. by Peter Bing, Berkeley: University of California Press, 1983
- Caton, Richard, *The Temples and Ritual of Asklepios at Epidauros and Athens*, London: C. J. Clay and Sons, 1900
- Cicero, *De Natura Deorum*, eds. O. Plasberg and W. Ax, Leipzig: Teubner, 1933
- Clementina Homilia*, in: J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca II*, Paris: Migne, 1957-66
- Creuzer, Georg Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, Leipzig: C. W. Leske, 1822
- Daux, Georges, „La grande démarchie: Un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)“, *Bulletin de Correspondance Hellénique* 87.2 (1963), s. 603-634
- Diodóros, *Bibliotheca Historica*, ed. I. Bekker et al., Leipzig: Teubner, 1888-1890
- Dionýsios Halikarnásseus, *Antiquitates Romanae*, ed. C. Jacoby, Leipzig: Teubner, 1888-91

Edelstein, Emma Jeannette and Ludwig Edelstein, *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Vols. 1-2, New York: Arno Press, 1975, [*Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945]

Ekroth, Gunnel, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*, Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2002

Elderkin, George W., „Tholos and Abaton at Epidaurus“, *American Journal of Archaeology* 15.2 (1911), s. 161-167

Eurípidés, *Alkéstis*, ed. G. Murray, Oxford: Oxford University Press, 1901

Eurípidés, *Bakchantky*, tr. by T. A. Buckley, London: Henry G. Bohn, 1850

Eusebios, *Praeparatio Evangelica*, ed. E. H. Gifford, Vols. 1-5, Oxford: Oxford University Press, 1903

Fairbanks, Arthur, „The Chthonic Gods of Greek Religion“, *The American Journal of Philology* 21.3 (1900), s. 241-259

Farnell, Lewis Richard, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford: Clarendon Press, 1921, [přednášky uskutečněné na University of St. Andrews v roce 1920]

Ferguson, John, *Among the Gods: An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, London and New York: Routledge, 1989

Festus, *De Verborum Significatu*, ed. W. M. Lindsay, Leipzig: Teubner, 1933

Filostratos, *Heroicus*, in: *Philostrati Opera*, ed. C. L. Kayser, Vols. 1-2, Leipzig: Teubner, 1870-1871

Gantz, Timothy, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Vols. 1-2, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996

Georgoudi, Stella, „Creating a Myth of Matriarchy“, in: Pauline Schmitt Pantel (ed.), *A History of Women in the West: From Ancient Goddesses to Christian Saints*, tr. by Arthur Goldhammer, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1994, s. 449-463

Graf, Fritz and Anne Ley, „Asclepius“, in: Hubert Cancik and Helmuth Schneider (eds.), *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World, Antiquity*, Vols. 1-15, Leiden and Boston: Brill, 2002-2010 [pro účely práce bylo využíváno online verze: Brill Online 2016]

Graf, Fritz, *Apollo*, Abingdon and New York: Routledge, 2009

Graf, Fritz, „Asclepius“, in: Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996

- Graf, Fritz, „Incubation“, in: Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996
- Hard, Robin, *The Routledge Handbook of Greek Mythology*, London and New York: Routledge, 2004
- Harrison, Jane Ellen, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London: Merlin Press, 1980
- Hérakleitos, *De Incredilibus*, in: N. Festa (ed.), *Mythographi Graeci*, Leipzig: Teubner, 1902
- Hérodotos, *The Histories*, tr. by A. D. Godley, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1920
- Hérondás, *Mimiambi*, ed. and tr. by W. Headlam and A. D. Knox, Cambridge: Cambridge University Press, 1922
- Hésiodos, *Fragmenta*, ed. A. Rzach, Leipzig: Teubner, 1913; *Fragmenta Hesiodica*, eds. R. Merkelbach and M. L. West, Oxford, New York: Oxford University Press, 1999
- Hésiodos, *Theogonia*, tr. by H. G. Evelyn-White, London: William Heinemann Ltd., 1914
- Homér, *Hymnus na Asklépia*, in: *Homeri Hymni*, ed. T. W. Allen et al., Oxford: Clarendon Press, 1936
- Homér, *Ílias*, in: Homér, *Opera*, ed. D. B. Monro and T. W. Allen, Oxford: Clarendon Press, 1939;
- Homér, *The Iliad*, tr. by A. T. Murray, Vols. 1-2, London: William Heinemann, Ltd., 1924
- Homér, *Odysseia*, tr. by A. T. Murray, Vols. 1-2, Cambridge: Harvard University Press, 1919
- Hyginus, *Fabulae*, ed. H. I. Rose, Leiden: A. W. Sijthoff, 1934
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*, Paris: Klincksieck, 1999
- Inscriptio Ephesia*, ed. B. Keil, *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institut*, VIII, 1905
- Inscriptiones Graecae II²*, ed. J. Kirchner, Berlin: W. de Gruyter, 1913-1940
- Inscriptiones Graecae IV²*, ed. F. Hiller von Gaertringen, Vol. 1, Berlin: W. de Gruyter, 1929
- Isokratés, *Ad Philippum*, in: Isokratés, *Isocrates with an English Translation*, tr. by G. Norlin, Vols. 1-3, Cambridge: Harvard University Press, 1980
- Kearns, Emily, *The Heroes of Attica*, London: University of London, Institute of Classical Studies, 1989

- Kléméns Alexandrijský, *Protrepticus*, ed. O. Stählin, Berlin: Akademie-Verlag, 1936
- Larson, Jennifer, *Ancient Greek Cults: A Guide*, New York and Abingdon: Routledge, 2007
- Lévi-Strauss, Claude, „Struktura mýtů“, in: *Strukturální antropologie I*, př. J. Vacek, Praha: Argo, 2006, s. 191, [ang. orig. „The Structural Study of Myth“, *Journal of American Folklore* 68 (1955), s. 428-444]
- Malkin, Irad, „Snakes“, in: Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996
- Maurus Servius Honoratus, *Servii grammatici in Vergilii Aeneidos librum commentarius*, eds. G. Thilo and H. Hagen, Leipzig: Teubner, 1881
- Minucius Felix, *Octavius*, ed. J. P. Waltzing, Leipzig: Teubner, 1926
- Mitchell-Boyask, Robin, *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History and the Cult of Asclepius*, New York: Cambridge University Press, 2008
- Müller, Karl Otfried, „Eleusinien“, in: E. Müller (ed.), *Kleine deutsche Schrifften über Religion, Kunst, Sprache und Literatur, Leben und Geschichte des Alterthums II*, Breslau: J. Max, 1848
- Nock, Arthur Darby, „The Cult of Heroes“, *The Harvard Theological Review* 37.2 (1944), s. 141-166
- Nutton, Vivian, *Ancient Medicine*, London and New York: Routledge, 2004
- Ovidius, *Proměny*, in: R. Merkel and R. Ehwald (eds.), *Opera II*, Leipzig: Teubner, 1928; Ovidius, *Metamorphoses*, ed. and tr. by B. More, Boston: Cornhill Publishing Co., 1922
- Órigenés, *Contra Celsum*, in: J. P. Migne (ed.), *Patrologia Graeca XI*, Paris: Migne, 1957-66
- Parke, Herbert William, *Festivals of the Athenians*, Ithaca: Cornell University Press, 1990
- Parker, Robert, *On Greek Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2011
- Pausaniás, *Descriptio Graeciae*, ed. F. Spiro, Vols. 1-3, Leipzig: Teubner, 1903; Pausaniás, *Pausanias Description of Greece*, ed. and tr. by W. H. S. Jones and H. A. Ormerod, Vols. 1-5, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1918-1935
- Pindaros, *Nemejské zpěvy*, in: Pindaros, *Carmina*, ed. C. M. Bowra, Oxford: Clarendon Press, 1935
- Pindaros, *Olympijské zpěvy*, in: Pindaros, *Carmina*, ed. C. M. Bowra, Oxford: Clarendon Press, 1935, Pindaros, *Odes*, tr. by D. A. Svarlien, 1990, dostupné online na: Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>, navštíveno 2/2016

Pindaros, *Pýthijské zpěvy*, in: Pindaros, *Carmina*, ed. C. M. Bowra, Oxford: Clarendon Press, 1935; Pindaros, *Odes*, tr. by D. A. Svarlien, 1990, dostupné online na: Perseus Project, <http://www.perseus.tufts.edu>, navštíveno 2/2016

Platón, *Faidón*, in: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Vols. 1-5, Oxford: Oxford University Press, 1905-1913

Platón, *Ión*, in: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Vols. 1-5, Oxford: Oxford University Press, 1905-1913

Platón, *Platónovy spisy svazek V: Minós, Zákony, Epinomis, Listy, Pseudoplatonika, Epigramy*, přel. F. Novotný, Praha: Oikumené, 2003

Plinius, *Naturalis Historia*, eds. L. Ian and C. Mayhoff, Vols. 1-5, Leipzig: Teubner, 1897-1906

Plútarchos, *O Ísidě a Osíridovi*, in: Plútarchos, *Plutach's Morals*, tr. and ed. by W. Goodwin et al., Cambridge: Press of John Wilson and son, 1874

Porfyrios, *Jeskyně nymf*, přel. J. Matoušek, Olomouc: Per Agrum, 1993

Porfyrios, *Pýthagorás ze Samu*, přel. V. Bahník a K. Svoboda, Praha: Trigon 1999

Pseudo-Apollodóros, *Bibliotheca*, in: R. Wagner (ed.), *Mythographi Graeci*, Leipzig: Teubner, 1894-1902, Vol. 1; Pseudo-Apollodóros, *The Library*, tr. by J. G. Frazer, Vols. 1-2, Cambridge: William Heinemann Ltd., 1921

Quintos Smyrnaios, *Posthomerica*, ed. A. Zimmermann, Leipzig: Teubner, 1891

Riethmüller, Jürgen W., „Bothros and Tetrastyle: The Heroon of Asclepius in Athens“, in: Robin Hägg (ed.), *Ancient Greek Hero Cult: Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm: Paul Åströms Förlag, 1999, s. 123-143

Rohde, Erwin, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Ancient Greeks*, London and New York: Ares Publishers Inc., 1987

Scullion, Scott, „Olympian and Chthonian“, *Classical Antiquity* 13.1 (1994), s. 75-119

Servius, *Commentarii in Aeneidem*, ed. G. Thilo, Vols. 1-3, Leipzig: Teubner, 1878-87

Schlesier, Renate, „Olympian versus Chthonian Religion“, *Scripta Classica Israelica* 11 (1991-92), s. 38-51

Scholia in Pindarum, ed. A. B. Drachmann, Vols. 1-3, Leipzig: Teubner, 1903, 1910, 1927

Schultz, Peter and Bronwen L. Wickkiser, „Communicating with the Gods in Ancient Greece: The Design and Functions of the ‘Thymele’ at Epidauros“, *The International Journal of Technology, Knowledge and Society*, 6.6 (2010), s. 143-163

Sofoklés, *Élektra*, ed. and tr. by Richard Jebb, Cambridge: Cambridge University Press, 1894

Sofoklés, *Filoktétés*, in: Sofoklés, *Fabulae*, ed. A. C. Pearson, Oxford: Oxford University Press, 1924

Sonnabend, Holger, „Cos“, in: Hubert Cancik and Helmuth Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World, Antiquity*, Vols. 1-15, Leiden and Boston: Brill, 2002-2010 [pro účely práce bylo využíváno online verze: Brill Online 2016]

Strabón, *Geographica*, ed. A. Meineke, Vols. 1-3, Leipzig: Teubner, 1921-25; Strabón, *The Geography of Strabo*, tr. by H. L. Jones, London: William Heinemann Ltd., 1924

Suidas, *Lexicon*, ed. A. Adler, Vols. 1-5, Leipzig: Teubner, 1928-38, s. v. *Domninos*

Theodórétos, *Graecarum Affectionum Curatio*, ed. J. Raeder, Leipzig: Teubner, 1904

Theokritos, *Epigrammata*, in: U. von Wilamowitz (ed.), *Bucolici Graeci*, Oxford: Clarendon Press, 1900

Tomlinson, Richard Allan, „Epidauros“, in: Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996

Tomlinson, Richard Allan, „tholos“, in: Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996

Verbanck–Piérard, Annie, „Les héros guérisseurs: des dieux comme les autres! À propos des cultes médicaux dans l’Attique classique“, in: Vinciane Pirenne-Delforge and Emilio Suárez de la Torre (eds.), *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs: Actes du colloque organisé à l’Université de Valladolid, du 26 au 29 mai 1999*, Liège: Presses universitaires de Liège, 2000 (dostupné online: <http://books.openedition.org/pulg/779>)

Vítek, Tomáš, „Ofiomanteia v Řecku“, *Religio* 10.2 (2002), s. 189-214

West, Martin Litchfield, „Hesiod“, in: Simon Hornblower and Antony Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1996

Wickkiser, Bronwen Lara, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: Between Craft and Cult*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008

Seznam obrázků

Obrázek 1: Asklépios had čelem	46
Obrázek 2: Asklépios sedící na trůnu	47