



Obr. 1 Jedna z podob božského oka. Horovo oko nabízející zápalnou oběť Usirovi. Pašeduova hrobka v Dār el-Medīnē, Tnéby, západní břeh (foto M. Frouz)

Mocné bezmocné: ženy ve společnosti a mytologii starověkého Egypta¹

Martin Pehal

Problematika vztahu mužů a žen a způsobu, jakým je v rámci určité společnosti utvářena mužská a ženská identita (gender), začíná být stále více aktuální.² A to zejména proto, že studiem tohoto problému nejen v případě starého Egypta si nutně začneme klást otázky i ohledně situace ve společnosti naší. Celá problematika je výsostně zajímavá i ve vztahu ke staroegyptské mytologii. Ženy, ženské bohyně a vůbec postavy anebo předměty ženského pohlaví³ se v mýtech vyskytují ve velice podvojně poloze. Na jednu stranu jsou často těmi postavami, které jsou schopny rozlousknout zdánlivě neřešitelné situace. Ženské bohyně také často pomáhají svým mužským partnerům dosáhnout věcí, kterých oni sami zjevně nejsou schopní. Na druhou stranu je často vztah mezi mužskými a ženskými postavami plný ambivalentního napětí, anebo dokonce může být velice nepřátelský. Problematika genderových rolí je velice komplexním tématem. V následujícím textu proto spíše načrtnu řadu problémů, které se k otázce role mužů a žen ve starém Egyptě vztahují, a předestřu závěry, k nimž bude možné i přes určitou obecnost diskuze dospět.

Role mužů a žen ve starém Egyptě

Hérodotos (cca 490–425 př. Kr.) si během svých cest po Egyptě všiml nejrůznějších zvyků, jimiž se Egypťané odlišovali od ostatních starověkých národů a zejména od Řeků.

„Právě tak, jako mají Egypťané nad sebou jinou oblohu a jako jejich řeka má jiné vlastnosti nežli ostatní řeky, tak také si ve všudy ustanovili opačné obyčeje a zákony, než mají jiní lidé. Ženy u nich chodí na trh a obchodují a muži zůstávají doma a tkají [...]. Ženy močí ve stoje, kdežto muži

vsedě. [...] Žádná žena není kněžkou ani u mužského boha, ani u ženské bohyně, všude a u všech jsou kněžkami jen muži. Synové nejsou povinni žít své rodiče, když nechtějí, kdežto dcery tuto povinnost mají, i když nechtějí.“ (Šonka 1972: 112)

Podle mnohých se zdá, že Hérodotos někdy rád přeháněl. Nedá se proto zcela beze zbytku věřit všemu, co píše. Dochoval se například dopis adresovaný přímo osobě faraona. V něm představená královských přadlen velice sebevědomě vychvaluje své schopnosti a potvrzuje, že královo rozhodnutí pověřit ji zaučením nových přadlen bylo moudré (Wente 1990: 36). Víme také, že ženy zastávaly ve staroegyptské společnosti mnoho vysoce prestižních postavení, včetně funkcí kněžek. Zdá se, že již od nejstarších dob mohly také usednout na trůn ve funkci faraona buď jako zcela autonomní vládkyně, anebo zastupovaly za své nedospělé mužské potomky.⁴

Ačkoliv by se tedy mohlo zdát, že staroegyptské ženy patřily k nej emancipovanějším ženám lidských dějin, jedná se spíše o výjimečné případy. Obecně totiž staroegyptská společnost vykazovala silně androcentrický pohled na svět. Zatímco muži mohli postupovat společenskými vrstvami v rámci své kariéry zaujímáním různých zaměstnání, ženy většinou stoupaly na společenském žebříčku v závislosti na tom, za koho byly provdány (Graves-Brown 2010: 47). Názorně je tato situace vidět ve staroegyptském umění. Řada badatelek a badatelů si všimla, že ženy jsou na společných scénách s muži vždy vyobrazeny v podružném postavení (např. Fischer 1989: 2–3, 7; Robins 1993: 164–169; Robins 1994: 33–40 a mnoho dalších). Stejně tak můžeme předpokládat, že i literatura byla pravděpodobně produktem mužů a pro muže. Ačkoliv některé ženy podle všeho zastávaly funkci písařek anebo byly alespoň gramotné, dají se zdokumentované případy spočítat na prstech obou rukou (Graves-Brown 2010: 52–53). Tento stav přitom ostře kontrastuje s velkým množstvím písařských titulů spojovaných s muži.

Ať už egyptské ženy byly anebo nebyly gramotné, nebylo zkrátka společenským zvykem gramotnost a ženy spojoval. Znalost písma přitom byla známkou vlivné společenské pozice. Všechny tyto příklady ukazují, že mocenská místa ve společnosti byla obsazována hlavně muži, kteří tím pádem měli více příležitostí prosadit svůj světonázor.

Pokud bychom měli shrnout základní charakteristiky mužského sebeobrazu, pak byl mužský prvek vnímán jako aktivní až agresivní původce života.⁵ Naproti tomu hlavní funkce ženy a ženského principu spočívala v podněcování těchto aktivních mužských plodivých sil (Graves-Brown 2010: 101–103).

Nicméně moc a vliv jsou vždy vázány na určitou společenskou strukturu. Moc neexistuje sama o sobě, je vždy závislá na určitém systému rolí a vztahů, v jejichž rámci se projevuje a nabízí. Tato skutečnost potvrzuje, že koncepce moci je relační kategorie (moc nad někým / vůči něčemu). Aby si daný jednotlivec moc udržel, uzpůsobuje svůj život pravidlům a strukturám, které mu moc poskytují. Těmito pravidly je de facto vázán a do jisté míry následně i omezován. Z pohledu staroegyptského muže bylo proto vnímání žen a jejich role ve společnosti paradoxní. Ženy, které měly ve starověkém Egyptě omezený přístup na mocenské pozice, získávaly z pohledu egyptských mužů moc, která mužům samotným nemohla být nikdy k dispozici – nezávislost na mocenských strukturách.

Role, které zastávaly ženské postavy a principy v rámci staroegyptské mytologie, potvrzují, že jim byly často připisovány schopnosti, s nimiž si jejich mužské protějšky nevěděly rady anebo kterými sami nevládly. Toto tvrzení se pokusím ilustrovat na následujících příkladech.

Smrt jako transformace podle božského vzoru

Po smrti čekala každého Egyptana složitá cesta zásvětím, která byla doprovázena odpovídajícími mumifikačními a pohřebními rituály na zemi. Pokud vše proběhlo v pořádku, na konci celého procesu byl zesnulý transformován – získal nový způsob existence v podobě mocného zesnulého (*ach*).

Mytologických vzorů, které byly při této příležitosti evokovány, bylo několik. Nejdůležitějším motivem, který se vyskytuje od Staré říše a který zůstal v platnosti po celý zbytek egyptské historie, jsou mýty vztahující se ke smrti boha Usira. Nikdy nebyla vytvořena žádná kanonická skladba, která by události kolem Usirovy smrti shrnula do jednoho příběhu. Od nejstarších dob se ovšem setkáváme s více nebo méně jasnými náznaky, že kolem osoby boha Usira musela existovat rozsáhlá (orální) mytologická tradice. V nejkompexnější podobě se nám dochovala až z velice pozdní doby, z pera Řeka Plútarcha.⁶ Starší prameny ovšem v mnohém souhlasí s jednotlivostmi, které Plútarchos zaznamenal.

Zdá se, že hlavní kostra usirovského cyklu mohla vypadat následovně. Jeden z prvních bohů a zároveň vládce Egypta, Usir, měl za ženu svou sestru Esetu. Jeho bratr Sutech měl za ženu jejich druhou společnou sestru Nebthetu. Z určitého důvodu Sutech sprovodil Usira ze světa. Připravil ho o jeho mužství, jeho tělo rozsekal a kusy rozesel po Egyptě. Eseta pomocí svých znalostí magie dokázala jednotlivé díly Usirova těla posbírat a v rámci obřadu, který byl archetypálním obrazem mumifikace, opětovně poskládat. Jediné, co scházelo, byl Usirův penis. Opět za užití kouzel se Esetě podařilo oživit neexistující Usirovo mužství a otěhotnět s ním. Výsledkem byl Hor. Ve své dětské podobě se musel mnohokrát potýkat s nejrůznějšími silami, které usilovaly o jeho život – ať už za nimi stál Sutech anebo nikoliv. Nakonec došlo mezi Horem a Sutechem k několika střetům. Předmětem sporů byla otázka nástupnictví na trůn vládce světa/Egypta. Po dlouhých peripetiích byl za vítěze prohlášen Hor. Tím byla vykonána pomsta na Sutechovi za to, co provedl Usirovi. Výsledkem byl nejen nástup Hora na trůn, ale i opětovné dodání síly, která byla Usirovi odňata (často zosobněna v podobě Horova oka, které syn otci nabízí).⁷

Od jisté doby dále začal být osud zesnulého připodobňován osudu Usira. Stejně jako v případě Usira byla i v případě obyčejných Egyptanů smrt vnímána jako násilný akt. Smrt byla nepřítel (Zandee 1960) a měla silně dezintegrační charakter. Vztahy, které během svého života zesnulý navázal, byly najednou zpřetrhány podobně, jako bylo roztrháno Usirovo tělo. Pohřební rituály tak kromě jiného sloužily jako reintegrační nástroj. Mrtvý byl začleněn do nového společenství (zásvětí mělo různé podoby, nicméně vždy bylo nějakým způsobem kolektivní) a pozůstalí ošetřili krvácející prázdnotu, která v jejich životech po odchodu blízkého vznikla. Stejně jako byl na konci celého procesu Usir obdarován životní silou od svého syna Hora,⁸ tak i zesnulý nakonec dosáhl podoby blaženého zesnulého, který ve své zásvětní podobě i nadále ovlivňoval životy svých blízkých.

Nyní se ovšem dostáváme do složité situace. Pokud byl model přerodu zesnulého založen na principu ztráty a obnovy mužské plodivé síly, jak do tohoto schématu zapadají ženy?"

Jak se z ženy stane muž

Podobně jako texty, které se nám ze starověkého Egypta dochovaly, i pohřební výbava a pohřební scény reflektovaly silně androcentrický pohled na svět. To se týkalo i těch případů, kdy se jednalo o zesnulou ženu. Zdá se, že až na výjimky byla její pohřební výbava a výzdoba vždy adaptací mužských vzorů (Robins 1993: 175). Řešení, jak začlenit ženský prvek do této silně androcentrické vize osudu zesnulého v zásvětí, zahrnovala širokou škálu drobných úprav a změn těchto vzorů. Kathlyn M. Cooneyová dává příklad, který je relevantní i pro rozbor role ženských postav ve staroegyptské mytologii (Cooney 2008). Ve své studii analyzuje pohřební výbavu ve vybraných hrobech žen z Nové říše. Pokud měli Egypťané dostatečné množství prostředků, nechávali si vyrobit více rakví. Ty byly poskládány podobně jako dnes ruské bábušky. Na rozdíl od nich ovšem neměly jednotlivé rakve identickou podobu, ale v určitých detailech se odlišovaly. Zdá se, že každá rakev (většinou dvě) zdůrazňovala jiný aspekt anebo vlastnosti dané osoby v závislosti na tom, jak zesnulý/á postupně získával(a) novou zásvětní podobu (Cooney 2008: 17–18). V případě ženských pohřbů byl tento aspekt využit velice invenčním způsobem. Řada žen měla vnější rakev udělanou způsobem, z něhož nebylo zcela jasné, jakého pohlaví je tělo uvnitř. Rakev neměla distinktivně mužské, ale ani ženské rysy – byla androgynní. Oproti tomu rakev vnitřní byla v mnoha případech jasným zobrazením ženské postavy (ňadra, paruka, ženský šat atd.). Cooneyová tuto skutečnost vysvětluje jako příklad, jak byla do mužského paradigmatu představy o cestě zesnulého zásvětím vměstnána ženská identita konkrétní zesulé (Cooney 2008: 9–20). Tyto ženy byly v určité fázi své cesty zásvětím sice ztotožněny s Usirem, jak diktoval zvyk, nicméně v konečné podobě získaly opět svou ženskou identitu.¹⁰ Můžeme předpokládat, že podobně invenčním způsobem se musely ženy chovat i v jiných kontextech. Mužské prvky byly v kultuře starého Egypta zpracovávány automaticky. Pokud měl být zdůrazněn prvek ženský, vyžadovalo to ze strany zadavatelky nebo umělce vždy určitou míru invence, uzpůsobení existujících modelů anebo vynalezení nových. Tím, že byly ženy společenským uspořádáním k tomuto vlastně přinuceny, získaly přístup k jinému typu moci, který byl mužům principiálně odepřen, totiž schopnost ohýbat a obcházet zaběhnuté společenské vzory a vystupovat ze zdánlivě pevně daných genderových rolí. Tato paradoxní povaha celé situace byla na vědomé i nevědomé rovině reflektována právě v rámci staroegyptské mytologie.

Ženský princip a jeho schopnost prostupovat kategoriemi

Pokud bychom měli nějak generalizovat typ moci, který byl výlučný pouze pro staroegyptské ženy, mohli bychom jej nazvat mocí prostředníka (mediátor). Mediátoři v rámci jasně polarizovaného kosmu stojí někde „mezi“ jednotlivými stranami, mezi nimiž prostředkují. K jednotlivým skupinám mají blízký vztah, ale jejich vnitřní struktura je tolik nesvazuje.

To umožňuje mediátorům často vyřešit situaci, která je z hlediska členů jednotlivých skupin neřešitelná. Z tohoto důvodu se postavy s těmito vlastnostmi v odborné literatuře někdy nazývají „tricksteři“ – vždy dokážou nalézt ten správný „trik“. Jejich činy přitom mívají zásadní dopad na kosmické události. Dalším rysem mediátorů může být právě změna pohlaví, podobně jako k tomu byly de facto donuceny staroegyptské ženy v kontextu pohřební symboliky. Protože mediátoři mají jistou míru volnosti, jejich moc a činy se často jeví jako nekontrolovatelné a nebezpečné.

Zdá se, že přesně tato role byla přisouzena ženám a ženským postavám v rámci staroegyptské mytologie. To je velice dobře vidět na postavě oka boha stvořitele (Re, Atum aj.). Jedním z egyptských označení této postavy je *jr.t (íret)*, což je podstatné jméno ženského rodu. Reovo oko je vhodný symbol pro naši analýzu z toho důvodu, že téměř všechny egyptské bohyně s ním byly v určitém kontextu ztotožněny (nejčastěji ovšem Hathor, Sachmet aj.).

Mytologie, která je s tímto symbolem spojována, je skutečně velice komplexní. To dokazuje i skutečnost, že v egyptologické literatuře zatím neexistuje žádná práce, která by se tématem souhrnně zabývala.¹¹ Nás bude z celé bohaté symbolické škály zajímat právě ten aspekt stvořitelova oka, který ilustruje jeho roli mediátora. Následně pak na několika dalších příkladech ukážu, jak byl tento aspekt konkretizován v mytologii týkající se jiných egyptských bohů.

Oko Pána veškerenstva

V papyru Bremmer-Rhind (BM 10188) je pasáž, která velice hezky ilustruje mediátorskou roli, již stvořitelovo oko hrálo. Ačkoliv text papyru psaný hieratikou¹² pochází z poměrně Pozdní doby (30. dynastie, cca 400 př. Kr.), motivy, s nimiž se zde setkáváme, se ve fragmentárnější podobě vyskytují i ve starších textech. Dlouhý svitek obsahuje hned několik literárních děl (Faulkner 1936: 121). Pasáž, která nás bude zajímat, pochází z Knihy vítězství nad Apopem (26,22–27,3).¹³ Text představuje monolog boha stvořitele, Pána veškerenstva, který prohlašuje:

„Já jsem ten, který povstal coby Cheprer (tj. Vznikající). Když jsem povstal, vzniklo stvoření. Všechno stvoření vzniklo poté, co jsem já povstal... [...] Počal jsem se svou rukou, spojil jsem se se svou rukou, svými vlastními ústy jsem plivnul. Vykýchl jsem Šua, vyplivl jsem Tefnutu.¹⁴ Byl to můj otec, Praocean Nun, který je vychoval. Pak se mi vzdálili a mé oko je následovalo. Poté, co jsem se stal jedním bohem, byli ve mně bohové tři.“ [26,22–23]

To, co text zdůrazňuje, je absolutní jednota prvotního božstva. Předtím, než vznikla mnohost a celý stvořený kosmos, Pán veškerenstva tvořil sám v sobě dokonalý celek. Následně skrze autoerotický akt (onanie) vznikla další stvoření, tedy mnohost. Bůh Šu a bohyně Tefnut představují v rámci héliopolské kosmogonické tradice první bytosti, které z pohlavně nediferencovaného prvotního božstva vznikly – nyní již ovšem jako polarizovaný pár sjednocující mužský a ženský princip. Podle textu se zdá, že jediným úkolem oka je dovést zpět ke stvořiteli tato dvě božstva, která se od Pána veškerenstva „vzdálila“.¹⁵ Vzhledem k tomu, že Pán veškerenstva byl na počátku zcela jednotný, jakákoliv mnohost, které dal v sobě vzniknout, znamená oddělení, a tedy oddělení částí kdysi jednolitého celku („Poté, co jsem se stal

jedním bohem, byli ve mně bohové tři.“). Dříve, než bude moci Pán veškerenstva dát stvořenému světu v jeho mnohosti řád, je potřeba tyto jednotlivé části shromáždit a uspořádat. Text pokračuje:

„Když jsem se projevil v tomto světě, Šu a Tefnut se radovali v Pravodstvu, v němž se nacházeli. Pak mi přinesli mé oko a já jsem spojil své údy.“ [27,2]

Oku se podařil úkol, kvůli kterému bylo vysláno. Prvotní božský pár nalezlo a při svém návratu bylo navraceno svému majiteli, Pánu veškerenstva. V této pasáži Pán veškerenstva vysloveně nazývá jednotlivá božstva „svými částmi“, které následně spojuje.

Oku zde tedy hraje roli prostředníka, bez něhož nemůže stvoření pokračovat. Je zde zhmotněním vztahu, který musí být nejprve mezi jednotlivými částmi kdysi jednotné božské entity vytvořen (vztah je nejprve jednosměrný, od stvořitele ke stvořenému, s návratem oka se stává vzájemným). Pán veškerenstva sice disponuje mužskou sexuální plodivou silou, jejíž výron v podobě ejakulace/vyplivnutí/vychrchlání vytváří pluralitu. Tato pluralita je nicméně dezintegrována a nefunkční. Teprve zásahem jiné jeho tělesné části, oka zastupujícího ženský princip, dochází k reintegraci jednotlivých částí a k jejich následné aktivaci. Text pokračuje:

*„Poté, co se oko navrátilo, zjistilo, že jeho místo bylo zaplněno a rozezlilo se. Bylo nahrazeno Zářivou. Umístil jsem ho proto na své čelo.“*¹⁶ [27,3–4]

Předešlý text ukazuje naprosto přesně ambivalentní charakter, který je pro mediátory nejrůznějšího druhu typický. Na jednu stranu mají schopnost spojovat to, co bylo odděleno. Na druhou stranu moc, která toto umožňuje a kterou mediátor disponuje, je naprosto nekontrolovatelná, a proto i velice nebezpečná.¹⁷ Mediátor do struktur částečně nepatří (oko bylo od Pána veškerenstva odděleno), zároveň má ovšem na strukturu pevnou vazbu (je to oko Pána veškerenstva a následně je opět integrováno v podobě kobry, která je umístěna na čele božstva/faraona). Právě schopnost integrovat tyto protikladné principy je to, z čeho oko/bohyně coby prostředník čerpá sílu.

Závěr – mytologie jako prostor umožňující problematizaci stávajícího společenského uspořádání

Každé lidské společenství si v průběhu určité doby a souběhem mnoha různých faktorů vybere z nekonečného pole možností konkrétní model, podle něhož uspořádá svou strukturu. Tento model je přitom aktualizován na úkor všech ostatních potenciálních společenských modelů, které z nějakých důvodů daná skupina nepřijala. Vzhledem k tomu, že zvolené společenské uspořádání je výslednicí partikulárních zájmů mnoha jednotlivců a skupin, nutně se v jeho struktuře vyskytnou paradoxní situace. Jednou z nich byl i onen podvojný charakter žen a ženských postav, který vyvstává při konfrontaci archeologického materiálu a obsahu mýtů – byly to mocné bezmocné.

Jak jsem se snažil ukázat, rozdělení rolí na aktivní muže a pasivní ženy, jak jej můžeme vyčíst zejména z výzdoby egyptských hrobek, je problematizováno v rámci staroegyptské mytologie. Pokud tedy mytologie prezentuje odlišný obraz, než který se nám rýsuje z archeologického materiálu, pak je potřeba se na závěr tohoto příspěvku zamyslet

nad otázkou po charakteru vztahu mezi reálným světem a mýty.

Výše uvedené příklady snad ukázaly, že mytologie není jednoduše doslovným otiskem reality. Tyto euhémerizující¹⁸ (historizující, racionalizující) tendence výkladu mytologických skladeb mají přítom v egyptologii velice dlouhou a silnou tradici.¹⁹ Zcela jistě můžeme souhlasit s tím, že mýty čerpají inspiraci a motivy z reálného světa (odkud jinud by je ovšem měly čerpat?). Z předešlé analýzy se ovšem zdá, že vztah mýtu a reality bude komplikovanější. Mýty se spíše zdají být jakýmsi autonomním prostorem, v němž může být problematizován stávající model uspořádání společnosti.

Ačkoliv oficiální kultura a zvyklosti ve starém Egyptě kladly důraz na specifické rozdělení rolí mezi muži (aktivní) a ženami (pasivní), tento stav sám v sobě obsahoval určitý paradox. Pokusil jsem se ukázat, že přijetím moci, která plynula ze společenského postavení, se staroegyptští mužové de facto zavázali dodržovat poměrně komplexní sadu pravidel, příkazů a zákazů, které společensky vlivné funkce doprovázejí. Tento paradoxní stav (bez-mocné ženy vládnou silou, která je mocným mužům nepřístupná právě proto, že jsou mocní) byl na jisté nevědomé úrovni reflektován právě v rámci mytologického diskurzu. Podobně jako egyptské ženy velice nenápadným způsobem dokázaly do silně maskulinně orientované představy zászvěti vpravit svou ženskost, tak i bohyně staroegyptské mytologie vystupují často jako mocné kouzelnice, jejichž znalost hranic světa mužských bohů a jejich omezení poskytuje přístup k jinému druhu moci. Zdá se, že mytologie umožňuje, kromě jiného, také aktualizovat paradoxy, které nebyly jinak zjevné, nikoho by nenapadlo o nich uvažovat anebo nebylo žádoucí, aby byly probírané.

Nerad bych, aby předešlé úvahy zanechaly ve čtenáři dojem, že mytologie byla jakýmsi svobodným prostorem, v jehož rámci mohlo docházet ke kritice poměrů (něco jako starověká varianta dnešního svobodného tisku). To v žádném případě. Přímě naopak, mytologie byla vždy součástí propagandy té nebo oné skupiny obyvatel. Byla zcela nepokrytě používána jako mocenský nástroj. Kulturní paradoxy, o kterých mluvím, se do mytologie dostávaly jaksi až v druhém plánu, na určité nevědomé úrovni, a to právě díky své neodbytnosti, s níž paradoxní stav útočí na lidskou mysl. Paradox není možné vyřešit, lze o něm ovšem uvažovat a domýšlet, co z něj plyne.

I v egyptské mytologii je zjevná tendence prosazovat zaběhnuté genderové stereotypy. Mužská božstva disponují plodivou silou, díky níž vznikl kosmos a vše stvořené. Ženská božstva a principy byly omezeny na pomáhající postavy, jejichž úkolem bylo mužskou plodivou sílu podněcovat. Pokud se ovšem podíváme na konkrétní mytologické příklady, zjistíme, že takto jasně rozdělené genderové role jsou v některých případech problematizovány. Ženská božstva sice zdánlivě naplňují svou marginální roli, nicméně jejich mužští kolegové jsou často nějakým způsobem „ochablí“ (Usir), slabí (Re v Knize nebeské krávy) nebo jsou na ženách jednoduše závislí (bůh Harpachered, tj. Hor-dítě).

Výsledkem mytologické hry, v níž jsou paradoxy vlastní společenské struktury aktualizovány, může být několik. Může v jednotlivci utvrdit dojem, že stávající společenské uspořádání je lepší než případná alternativa, a společenské stereotypy tak pouze potvrdit. Mytologie může ovšem také sloužit

jako nástroj pro změnu společenského systému (nejznámějším příkladem užití mytologie k tomuto účelu by mohla být propaganda faraona Amenhotepa IV. – Achnatona). Poslední varianta představuje kombinaci obou předešlých v různém poměru. Neustálý kontakt jednotlivce s mytologií svého národa představuje velice jemný dialektický proces, v jehož rámci se mění oba členy – jak společnost, tak jednotlivce. Společenství může skrze mytologii upevňovat v jednotlivci své struktury, a tak posilovat jeho participaci na společenském řádu. Naopak jednotlivce v rámci sledování svých vlastních partikulárních cílů a jemnou obměnou mytologických motivů, jako například úpravou pohřební výbavy žen, sice nepatrně, ale přece ovlivňuje celkový společenský rámec. Tento neustálý mytologický ping-pong pak stojí za dynamickým vývojem, kterým každá společnost neustále prochází.

Na úplný závěr snad zbývá se již jen zamyslet nad několika otázkami. Jaké paradoxy jsou obsaženy v naší vlastní kultuře a jak se s nimi potýkáme? Co nahradilo v moderním světě funkci mytologie? Pokud nezmizela, jakou má vlastně podobu? I v tomto smyslu může být zkoumání staroegyptské mytologie obohaceno pro naši současnou situaci.

Poznámky:

- ¹ Tento text vznikl v rámci projektu *Interpretace staroegyptské mytologie* s finanční podporou Stipendijní komise Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.
- ² Speciální vědní obor, který toto zkoumá nejen ve vztahu ke starému Egyptu, se nazývá gender studies. Na rozdíl od jiných oborů byla tato problematika v egyptologii dlouho zanedbávána. Pro přehledné shrnutí historie gender studies v egyptologii s odkazy na základní díla viz Graves-Brown (2008: IX–XXV).
- ³ Pro mytologické texty nejen ve starém Egyptě je typické, že jinak neživé předměty mají svůj charakter, pohlaví a často i autonomně jednájí. Viz níže diskuzi ohledně oka boha stvořitele.
- ⁴ Základní přehled jmen a titulů nám známých žen nějakým způsobem napojených na úřad faraona naleznete v Troy (1986: 152–179, 180–197).
- ⁵ I když samozřejmě celkový obraz a pojetí mužskosti byly komplikovanější a vícevrstevné, viz např. Parkinson (2008: 115–142).
- ⁶ Existuje mnoho překladů tohoto klasického díla, z egyptologického hlediska je nejrelevantnější Griffiths (1970).
- ⁷ Nutno podotknout, že existují doklady i o alternativní verzi tohoto příběhu. V právě shrnuté verzi Sutech vystupuje jako negativní postava bratrovraha. Nicméně Sutechova osoba byla komplexnější a nezahrnovala pouze negativní aspekty. To dokazuje i skutečnost, že od nejstarších dob existovali králové, kteří zahrnuli buď Sutechovo emblémové zvíře, nebo jeho jméno do své královské titulatury. Ve svém článku Alexandra von Lievenová ukázala, že v Sutechových kultovních centrech musela být tradována jiná verze Usirovského příběhu (von Lieven 2006: 141–150), v níž se Sutech spravedlivě mstí Usirovi za svedení své ženy Nebthety.
- ⁸ Tento obraz ovšem fungoval i obráceně, otec předával svému synovi svou životní sílu a legitimizoval tak nárok svého nástupce.
- ⁹ Obrazy, které byly v souvislosti se zesnulým v rámci pohřebního kontextu evokovány, se neomezovaly pouze na motivy z usirovského cyklu. Do hry vstupovali i jiní bohové, často spojovaní se stvořením (např. Atum) a periodickou obnovou života (Re). Co ovšem měly tyto motivy společné, byl právě důraz na mužskou plodivou sílu a na roli žen jako pouhých pomocnic, které tento proces buď spouštěly anebo urychlovaly (Eseta v případě Usira; bohyně Džeret [ruka], s níž Atum na počátku kopuloval [onanoval], a umožnil tak stvoření kosmu; Nut, nebeská kráva, kterou každý večer Re v podobě slunce oplodňuje, aby se z ní ráno narodil jako její syn při východu slunce). Tématu se zajímavým způsobem věnuje např. Cooney (2008: 1–25).
- ¹⁰ Výjimečným případem inovativního řešení problému propojení ženské identity s maskulinní koncepcí uspořádání událostí v zásvěti je výzdoba hrobky královny Tausrety (KV 14), lokalizované v Údolí králů na západním břehu starověkých Théb (Vesetu). Výzdoba její hrobky velice zajímavým způsobem adaptuje ikonografii a obsah hrobkových scén standardně určených pro mužské vládce. Viz analýza MacCarthy (2008: 83–113).
- ¹¹ Pro výchozí bádání je dobré začít s E. Ottem (1975: sl. 562–567). Stručné, ale přehledné shrnutí problematiky poskytuje také Bickle (1994: 91–100).
- ¹² Hieratické („kněžské“) písmo vzniklo zjednodušením písma hieroglyfického. Bylo možné jím psát mnohem rychleji a na různých povrchy. Hieratické písmo se vyvíjelo v průběhu tisícileté egyptské historie a má mnoho forem (Vachala 1997: 346–348).
- ¹³ Překlad jsem pořídil podle hieroglyfického přepisu hieratického textu, pořízeného Faulknerem (1933: 60–61). Pro překlad do angličtiny viz např. Faulkner (1937: 172); překlad pro nás relevantní části s komentářem naleznete v Allen (1988: 27–30).
- ¹⁴ Tento text je doslova učebnicovým příkladem způsobu, jakým staří Egypťané využívali fonetické podobnosti slov pro to, aby odhalili pravidla řádu stvořeného světa. Způsob stvoření vykřičnutím (*jšš*) zakládá existenci boha Šua (*Šw*). Stejně tak i skrze vyplivnutí (*tf*) je stvořena bohyně Tefnut (*Tfnt*). Tomuto navýsost zajímavému fenoménu se věnuje např. Loprieno (2000: 3–20).
- ¹⁵ Odkaz na tuto epizodu naleznete například i ve starším prameni Textů rakví: „*Hledám tvé sliny a tvůj chrchel. Jsou to Šu a Tefnut. Pátrala jsem (šjn) a hledala jsem (hh/hjhj) a hle, přinesla jsem.*“ (de Buck 1951: 174 f–j).
- ¹⁶ Tato pasáž odkazuje na další projev božského oka, kterým byl ureus (kobra) na čele faraona. Destruktivní síla, kterou oko disponovalo, tak byla transformována a využita na ochranu panovníka/božstva. K diskuzi ohledně tohoto tématu viz např. Troy (1986: 23–25).
- ¹⁷ Nezvladatelná síla, kterou (Reovo) oko disponuje, je velice barvitě vykreslena v takzvané Knize nebeské krásy. Úvodní pasáž vypráví o vzpouře lidí proti jejich vládci, Reovi. Napjatou situaci vyřeší Reovo oko, které v podobě bohyně Hathor sestoupí na zem a vzpurné poddané v podobě strašlivé bohyně Sachmety pobije. Reovi se zbytku lidstva zžělí a pomocí důmyslného plánu se mu podaří bohyni opít pivem. Opilá bohyně zapomene na svůj záměr lidstvo kompletně vyhladit a to je zachráněno. Základní dílo k tomuto tématu publikoval Hornung (1982); velice zajímavé postřehy dodává například i Spalinger (2000: 257–282).
- ¹⁸ Euhémerizující výklad, pojmenovaný po starověkém historikovi Euhémérovovi ze Syru žijícím ve 4. století př. Kr., předpokládá, že vzorem pro postavy bohů byli kdysi reálně žijící lidé. Díky svým významným kulturním činům byli tito hrdinové po své smrti zbožštěni (Oden, Jr. 1979: 360–361).
- ¹⁹ Hezkým příkladem tohoto interpretačního postupu je práce významného a vlivného egyptologa Kurta Setheho (Sethe 1930: §85–93.). Ten na základě textu mytologického příběhu nazvaného Spory Hora a Sutecha rekonstruuje dějiny Egypta až do pátého tisíciletí př. Kr. (Sethe 1930: §110). Kupodivu se k tomuto způsobu výkladu občas přihlásí i současnější autoři, jako například Jan Assmann (1996: 57).

Literatura:

- Allen, James P.: 1988 *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven: Yale University [Yale Egyptological Studies 2].
- Assmann, Jan: 1996 *Ägypten – Eine Sinngeschichte*, München: Hanser.

- Bickel, Susanne: 1994 *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg: Edition universitaires [Orbis biblicus et orientalis 134].
- de Buck, Adriaan: 1951 *The Egyptian Coffin Texts 4: Texts of Spells 268–354*, Chicago: University of Chicago Press [Oriental Institute Publications 67].
- Cooney, Kathlyn M.: 2008 „The Problem of Female Rebirth in New Kingdom Egypt“, in: Graves-Brown, Carolyn (ed.). *Sex and Gender in Ancient Egypt*, Swansea: The Classical Press of Wales, s. 1–25.
- Faulkner, Raymond O.: 1933 *The Papyrus Bremmer-Rhind (British Museum No. 10188)*, Bruxelles: Fondation égyptologique Reine Élisabeth [Bibliotheca Aegyptiaca 3].
- 1936 „The Bremmer-Rhind Papyrus, I: A. The Songs of Isis and Nephthys“, *Journal of Egyptian Archaeology* 22/2, s. 121–140.
- 1937 „The Bremmer-Rhind Papyrus, III: The Book of Overthrowing Apep“, *Journal of Egyptian Archaeology* 23/2, s. 166–185.
- Fischer, Henry G.: 1989 *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, New York: Yale University Press.
- Graves-Brown, Carolyn: 2008 „Introduction: Gender, Sex and Loss of Innocence“, in: Graves-Brown, Carolyn (ed.). *Sex and Gender in Ancient Egypt*, Swansea: The Classical Press of Wales, s. IX–XXV.
- 2010 *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, London – New York: Continuum.
- Griffiths, John Gwyn: 1970 *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cardiff: University of Wales Press.
- Hornung, Erik: 1982 *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht [Orbis biblicus et orientalis 46].
- von Lieven, Alexandra: 2006 „Seth ist im Recht, Osiris im Unrecht!“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 133, s. 141–150.
- Loprieno, Antonio: 2000 „Puns and Word Play in Ancient Egypt“, in: Noegel, Schott B. (ed.). *Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near Eastern Literature*, Bethesda and Maryland: CDL Press, s. 3–20.
- MacCarthy, Heather: 2008 „Rules of Decorum and Expression of Gender Fluidity in Tawosret's Tomb“, in: Graves-Brown, Carolyn (ed.). *Sex and Gender in Ancient Egypt*, Swansea: The Classical Press of Wales, s. 83–113.
- Oden, Robert A., Jr.: 1979 „The Contendings of Horus and Seth [Chester Beatty Papyrus No. 1]: A Structural Interpretation“, *History of Religions* 18.4, s. 352–369.
- Otto, Eberhard: 1975 „Augensagen“, in: Helck, Wolfgang – Otto, Eberhard – Westendorf, Wolfhart (eds.). *Lexikon der Ägyptologie I*, Wiesbaden: Harrasowitz.
- Parkinson, Richard B.: 2008 „Boasting about Hardness: Constructions of Middle Kingdom Masculinity“, in: Graves-Brown, Carolyn (ed.). *Sex and Gender in Ancient Egypt*, Swansea: The Classical Press of Wales, s. 115–142.
- Robins, Gay: 1993 *Women in Ancient Egypt*, London: British Museum Press.
- 1994 „Some Principals of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art“, *Journal of the American Research Center in Egypt* 31, s. 33–40.
- Sethe, Kurt: 1930 *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Leipzig: Brockhaus [Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 18.4].
- Spalinger, Anthony: 2000 „The destruction of mankind: A transitional literary text“, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 28, s. 257–282.
- Šonka, Jaroslav (ed.): 1972 *Hérodotos. Dějiny aneb devět knih dějin nazvaných Músy*, Praha: Odeon.
- Troy, Lana: 1986 *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala: Gustavianum [Acta Universitatis Uppsaliensis Boreas, Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 14].
- Vachala, Břetislav: 1997 „Písmo a písemnictví“, in: Verner, Miroslav – Bareš, Ladislav – Vachala, Břetislav (eds.). *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*, Praha: Nakladatelství Karolinum, s. 346–348.
- Wente, Edward F.: 1990 *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta: Scholars Press.
- Zandee, Jan: 1960 *Death as an Enemy According to Ancient Egyptian Conceptions*, Leiden: Brill [Studies in the History of Religions: Supplements to Numen 5].

Abstract:

The Powerful Powerless: Women in the Society and Mythology of Ancient Egypt

In many aspects the ancient Egyptian culture stressed the social dominance of men over their female counterparts. When a woman was depicted in a funerary context it was in most cases in a position subordinate to that of the male. The burial customs were also based on a male paradigm of Osiris as a deceased male god. Nevertheless, it seems that the stress put on the male worldview did not reflect the actual importance and the position which women had in ancient Egypt.

In my article I argue that the androcentric self presentation of ancient Egyptian society and the focus of power on the male element put females into a paradoxically bivalent position. If we realise that power is a relational category (one can have power only over somebody else or with relation to something else), then in order to safeguard power one must mold his/her life to coincide with the social structures which provide it. As a paradoxical consequence these structures and rules start binding the power-wielding person and begin limiting his/her personal space (for example bodily expressions of all kinds may be severely restricted). I argue that individuals who are for some reason excluded from these power structures, i.e. ancient Egyptian women, from the point of view of the power structure paradoxically gain a type of power which is unavailable to the ones who bear the social power (i.e. men) – their independence from the power structures.

I then proceed to show how this paradox is reflected in the ancient Egyptian mythology. On the one hand women/female characters tend to play their role as mere “helpers” or “facilitators” of the masculine procreative power. Yet, at the same time, the female deities or principles also include a ferociously destructive and deceptive aspect which seems to be beyond the direct control of the power-wielding male characters. On the basis of this evidence I discuss the relationship of social reality (as reconstructed from archaeological evidence) and mythology and argue that the latter is not a mirror image of the former. There is rather a more subtle play between these two which gives dynamism to the society as such and enables the evolution of various cultural forms.