Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Praha 2012 Klára Stuchlá Libertová

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Kletby a apotropaická magie ve starém Egyptě

Curses and Apotropaic Magic in Ancient Egypt

Katedra: religionistiky
Studijní obor: religionistika
Studijní program: Husitská teologie
Forma studia: prezenční

Vedoucí práce:
Doc. Mgr. Jiří Janák Th.D.

Autorka práce:
Klára Stuchlá Libertová

Praha 2012

Anotace:

Tato diplomová práce se zabývá kletbami, tedy specifickými magickými texty užívanými ve starém Egyptě a apotropaickou neboli ochrannou magií. Diplomovou práci lze zařadit svým zaměřením mezi teoreticko-komparativní studie a jejím cílem je poukázat na fakt, že kletby jako součást apotropaické magie tvoří komplex strukturovaných textů, které byly využívány ve všech sférách staroegyptské společnosti. Úkolem jednotlivých kapitol pak je seznámit čtenáře s pojetím apotropaické magie a podat ucelený přehled výskytu a funkcí kleteb. Zároveň se práce zaměřuje i na interpretaci vybraných textů a měla by čtenáři přinést nový pohled na tuto - badateli často opomíjenou - oblast výzkumu.

Annotation:

This thesis is focused on curses, i. e. specific magical texts used in old Egypt, and apotropaic or protective magic. According to its emphasis, the text can be defined as a theoretical-comparative study, its aim being to point at the fact that curses as part of apotropaic magic create a vast complex of texts which were being used in all levels of Ancient Egyptian society. The aim of its particular chapters is to introduce the reader to the concept of apotropaic magic, and give an argumentated overview of the curses‘ occurrence and function. The work also provides interpretations of selected texts, and it should enable the reader to see this whole field of study – very often neglected – in a whole new light.

Klíčová slova:

magie – heka – apotropaická magie – kletby – hrozby – ach – říkadla – maat – Thovt – umění úst

Keywords:

magic – heka – apotropaic magic – curses – threats – akh – spells – maat – Thovt – on the mouth

Poděkování

Poděkování za pomoc při vzniku této diplomové práce patří především mému školiteli doc. Mgr. Jiřímu Janákovi Th.D. Rovněž bych chtěla poděkovat ThDr. Jiřímu Gebeltovi, Th. D. za konzultaci k oddílu věnovanému soudobému pohledu na magické definice, dále pak Kláře Hoškové za pomoc při shánění některých zahraničních publikací, Mgr. Anně Vondřichové za jazykové korektury a pomoc při překladu citací a rovněž děkuji Ing. Robertu Konopáskovi za grafickou úpravu mé práce.

Tato diplomová práce je věnována mojí matce MUDr. Evě Hoškové a mému muži.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Kletby a apotropaická magie ve starém Egyptě vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 19. 3. 2012 Klára Stuchlá Libertová

---

podpis autorky práce

Obsah

1. Úvod 9

2. Pojetí magie ve starém Egyptě 13

2.1 Definování termínu magie 18

2.2 Božstva spojená s magií 25

2.2.1 Bůh Heka jako personifikace magie 28

2.2.2 Eset – jedna, jež je vším 31

2.2.3 Thovt – bůh magie a písma 37

2.2.4 Ach a achu 41

3. Doklady a význam apotropaické magie 46

3.1 Předměty užívané v apotropaické magii 50

3.2 Apotropaická magie ve státním kultu 53

3.3 Apotropaická magie v každodenním životě 56

4. Vykonavatelé apotropaické magie – král, kněží a kouzelníci 61

4.1 Apotropaické magické rituály 66

4.1.1 Proroctví, věštby a sny 71

4.2 Léčebná úloha magie 75

4.2.1 Lékařské papyry 78

5. Základní aspekty kleteb 82

5.1 Problémy s pojmoslovím v soudobém výzkumu 86

5.1.1 Kletby a jejich specifika 88

5.1.2 Žehnání 92

5.1.3 Vymítání 93

6. Kletby v textech 96

6.1 Mocná síla slova 96

6.1.1 Znalost jména a jeho magické užití 99

6.2 Psaná magie 101

6.2.1 Psaná magie užívaná v zádušním kultu 103

6.2.2 Psaná magie aplikovaná v každodenním životě 107

6.2.3 Psaná magie jako ochrana během porodu 109

7. Závěr 113

8. Shrnutí 115

9. Summary 116

10. Slovník pojmů 118

11. Soupis obrazových příloh 122

12. Zdroje ilustrací 124

13. Seznam použité literatury 125

14. Obrazová příloha 136

Seznam zkratek

AB – Akademický bulletin. 7–8 (červenec–srpen), 2010. Dostupné z http://abicko.avcr.cz/miranda2/export/sitesavcr/data.avcr.cz/abicko/2010/07/pdf/AB7_8_10_web.pdf

ESE – Verner, M. – Bareš, L. – Vachala, B. *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007.

ER – *Encyclopedia of Religion, 15 Volume Set.* USA, 2005.

Ex – Druhá Kniha Mojžíšova (Exodus), Starý zákon.

IESE – Verner, M. – Bareš, L. – Vachala, B. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Praha, Karolinum, 1997.

JEOL – Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux.

OEGEM – D. B. Redford (ed.), *The Oxford Essential Guide to Egyptian Mythology*. New York, 2003.

PES – Pražské egyptologické studie.

Sk – Skutky apoštolů, Nový zákon.

UEE – *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Angeles.

„Nechť bůh dlí v míru, žijící duch, který bije své nepřátele.
Tvé ba je s tebou, tvá moc je na tvé straně.“[1]

1. Úvod

Tato diplomová práce se zabývá kletbami, tedy specifickými magickými texty užívanými ve starém Egyptě jak v zádušním kultu, tak i pro účely každodenního života, a apotropaickou neboli ochrannou magií, do níž svým charakterem kletby spadaly a již můžeme v rámci její převládající funkce ve zkratce charakterizovat jako podpůrný psychický prostředek vinoucí se celým společenským étosem Egypťanů. Jak však uvidíme dále, ekvivalent magie, z něhož se postupem času stal pojem univerzální, plně nevystihuje celou podstatu heky, termínu, který pro ni používali sami Egypťané, neboť pojem magie je již obtěžkaný představami jiných kultur, které do něj postupem času vnesly své vlastní ideje, čímž jej však citelně vzdálily původnímu významu. Přesto jsem se termín magie rozhodla v této práci používat, neboť jej pokládám ze všech nabízejících se nejvýstižnější.

Pro pochopení této problematiky tak považuji termíny jako kouzelnictví či čarodějnictví za zavádějící. Ten první pro své populistické charisma odkazující spíše k falešným lidovým atrakcím a druhý pro jeho spojitost s negativním a morálním aspektem, jež mu přisoudilo zejména křesťanství středověké Evropy.

Ačkoli se každá z kapitol soustředí na určitou specifickou část daného tématu, nelze se samozřejmě vyhnout úzké provázanosti, kterou mezi sebou mají. Tudíž dochází v jednotlivých segmentech této práce i k občasnému prolínání, což však naopak podtrhuje samotný koncept konzistentního myšlení starých Egypťanů, kde od sebe nebyly jednotlivé dimenze společnosti odděleny. Ve své práci jsem se tak snažila více o přístup religionisty, nikoli egyptologa, tudíž jsem se nebránila občasné komparaci a hledala i paralely s jinými kulturami. Diplomovou práci tak lze zařadit mezi teoreticko-komparativní studie (je pochopitelně i rešerší odborných českých i cizojazyčných pramenů).

První kapitola se zabývá pojetím a definováním magie ve starém Egyptě. V prvé řadě se tedy snaží ukázat, jaké místo a smysl pravděpodobně zastávala magie pro samotné Egypťany a jak je na ni pohlíženo dřívějšími i současnými badateli. Zároveň představuje i božstva, která jsou s ní úzce spojena a čím se diferencují od ostatních bohů rozmanitého egyptského pantheonu.

[1] *Berlínský papyrus*, Epizoda 9. Viz Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, Praha: BB/Art, 2006, s. 341.

Druhá kapitola se zaměřuje na část egyptské magie, jež je také pilířem této práce a která je dle své povahy označována jako apotropaická. V této části práce jsem se snažila určit pomyslné hranice této ochranné magie a funkci, jakou zastávala v podstatě ve všech společenských sférách tehdejší společnosti.

Následující třetí oddíl je pak věnován samotným vykonavatelům apotropaické magie a konkrétním magicko-apotropaickým rituálním úkonům. Do této části spadá i provázanost ochranné magie s lékařstvím a emfáze, kterou Egypťané kladli věštbám a snům. Své místo zde má i stručný popis některých rituálů a příležitostná komparace. Následující dvě kapitoly se z hlediska metodologie zaměřují na kontextuální analýzu kleteb a následnou interpretaci vybraných textů. Poslední část si navíc klade za cíl nastínit i povahový aspekt egyptského jazyka a písma a jejich vliv na náboženstvo-magické představy.

Cílem této diplomové práce je uchopit danou problematiku komplexně a vytvořit celistvý obraz předkládaných fenoménů – apotropaické magie a kleteb. Zároveň se snaží poukázat na fakt, že kletby – jako komplex strukturovaných textů – byly součástí apotropaické magie a byly využívány ve všech sférách staroegyptské společnosti. Jednalo se tak o jedny z nejstarších textů, které i přes svou zdánlivě prostou formu obsahovaly důležité faktory poukazující na utváření společnosti a zasáhly citelně do všech společenských vrstev.

Tato práce by tak měla být i pohnutkou k většímu respektu k těmto výjimečným textům, jež nám zachovaly svou pestrostí a mocným vlivem jedinečný endemický otisk kulturního dědictví starého Egypta, proto si zaslouží větší pozornost a vydělení z rozmanité skupiny staroegyptských říkadel. Ve své práci jsem se také snažila vyhnout tematické bezbřehosti na úkor jednotícího smyslu; mým cílem tak je předložit zásadní pojmy a ideje staroegyptského nahlížení na magii a náboženství se zasazením do celkového společenského i přírodního kontextu.

K ambicím tohoto textu patří také rozkrytí problematiky vztahu magie a náboženství, jež proti sobě stály v napětí v mnoha religionistických teoriích, a zároveň nalézt adekvátní přístup, který by byl aplikovatelný i na celý komplex náboženstvo-magických představ starých Egypťanů. Vzhledem ke specifičnosti a okrajovosti, kterou doposud zastávají staroegyptské kletby na badatelském poli, jsem vycházela v podstatě ze věch dostupných materiálů, které se jimi zabývají a pokusila se vnést do této problematiky i vlastní pohled. Opěrnými materiály mi tak byly především monografie Morschauserova a Katariny Nordh. Inspirativnější však pro mne byla Nordh, jež k těmto textům zaujala

komplexnější přístup a jejíž názor v mnohém konvenoval mému stanovisku. V rámci konceptu staroegyptské magie a náboženství jsem vycházela jak ze starších, avšak dle mého názoru stále v mnohém platných teorií (např. Joris Borghouts či František Lexa), tak zejména z novějších přístupů, jež zastupují například Jan Assmann, Erik Hornung, Robert K. Ritner, Jiří Janák, John Baines a další. K tématu apotropaické magie bych ráda vyzdvihla knihu Geraldiny Pinchové *Magic in Ancient Egypt*, která přináší ucelený pohled na tuto oblast, jež bývá také často okrajovým tématem odborných publikací a jež se dočkala nedávno i českého překladu. Já v této práci vycházím z anglického originálu, jelikož jsem se již během studií podílela na části jeho translace pro interní fakultní účely. Stejně tak je pro mne v této problematice stěžejní i kniha Roberta K. Ritnera *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices,* která poskytla první kritické zkoumání staroegyptských magických technik napříč dějinami starého Egypta, tedy od nejstarších dob až po koptskou éru, s inovativním přístupem ke staroegyptské magii. Autor se ve svém díle nevyhýbá ani popisu "pohansko-egyptského" vlivu na Starý a Nový zákon a praxi v životě Pouštních otců.

V oblasti egyptského náboženství a magie pro mne pak byly iniciativní především knihy Jana Assmanna, jež uvádím v dostupném českém překladu, s jeho nepředpojatým přístupem, jenž zaujal k magii jako takové, konkrétně svým přispěním do sborníku Howarda G. Kippenberga pod názvem *Magic and Theology in Ancient Egypt*. Stejně tak i dílo Erika Hornunga, jehož knihu *Der Eine und die Vielen* uvádím v citacích ve vydařeném anglickém překladu Johna Bainese *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many.*

Na poli výzkumu magických definic či komparace vztahu mezi náboženstvím a magií jsem se nemohla vyhnout uvedení starších přístupům k této komplikované oblasti, kdy se většina religionistů a antropologů snažila o jejich mnohdy násilnou segregaci, abych tak mohla načrtnout, kam se toto bádání posunulo a jaké stanovisko k němu zaujímají současní badatelé, ať už z řad egyptologů, jako jsou Jan Assmann či Erik Hornung, nebo religionistů a antropologů, jako jsou například americký antropolog Stanley J. Tambiah a jeho kniha *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, která vnáší do této oblasti nové světlo racionality i nadhled, či norský religionista Einar Thomassen.

Vzhledem k časovým odchylkám, byť minimálním, jež můžeme nalézt téměř v každé odborné publikaci věnované dějinám starého Egypta, vycházím v této práci u časových datací pro zachování jednotnosti z knihy *Dějiny starověkého Egypta* (I. Shaw, ed., Praha, 2003). Přepis jmen a termínů vychází z oborového standardu udávaným

Ilustrovanou encyklopedií starého Egypta (M. Verner, L. Bareš, B. Vachala, Praha, 1997). U uvedených citací v textu pod čarou uvádím u zdrojového materiálu v prvním znění nakladatele a rok, v dalším záznamu pak již jen název a stránky, z nichž je citace převzata.

2. Pojetí magie ve starém Egyptě

Spojení Egypta s magií,[2] moudrostí a mystikou pochází již z dob starověku. Vzpomeňme na biblický příběh ze Starého zákona, kdy faraón vyzval největší egyptské kouzelníky a věštce, aby se postavili svou magickou mocí Mojžíšovi a Áronovi.[3] Nejvíce zmínek o Egyptu pak pochází zvláště od antických historiků a filosofů, kteří Egypt navštívili, a zde již začínají příběhy plné legend, hovořících o nesmírné moudrosti pocházející z Egypta. Avšak byli to až pozdější autoři, kteří z Egypta učinili kolébku magie a tajných magických spisů.[4] Toto přesvědčení se později rozmohlo a kladlo důraz na esoterickou stránku Egypta; Erik Hornung je označuje pojmem egyptosofie.[5]

Původ těchto představ však musíme hledat u Egypťanů samotných, jak oni vnímali magii a jaké magické představy si vytvářeli; nakolik pro ně bylo důležité přikládat věcem a situacím kolem sebe magický důraz a samozřejmě v neposlední řadě, jak se to promítlo do jejich myšlení a každodenního života. Abychom do těchto idejí nahlédli a pokusili se je pochopit, je nezbytné nejprve rozkrýt vztah egyptského náboženství a magie. Egypťané slovo pro náboženství[6] neměli, nebyl důvod takovéhoto vymezování, s tím přišel až antický svět, jenž se jako první kategoricky pokoušel interpretovat jiné kultury.[7]

Dle dochovaných materiálů můžeme říci, že Egypťané rozlišovali rozdělení světa na prostor profánní a posvátný,[8] ať už šlo o sakrální či profánní architekturu, nebo o užívání písma pro kultické účely, jež mělo posvátný charakter a zapisovalo se hieraticky

---

[2] Tento termín má zřejmě původ v Persii a značí obecně „moc“ či „velikost“, jak uvádí ve vysvětlivce Josef Kandert v knize *Náboženské systémy*, Praha: Grada Publishing, a.s., 2010, s. 71. Více k tomuto termínu *ER*, USA: Thompson Gale, 2005, s. 5559–5561; *OEGEM*, s. v. *Magic*. 2003, s. 191–214.

[3] Ex, 7. Nejprve se s tímto motivem závodění kouzelníků ve faraónském Egyptě setkáváme na *papyru Westcar* ze Střední říše. A ještě pak v románu o Setnovi, který je napsán démotickým písmem. Viz Hornung, E., *Tajemný Egypt*, Praha: Paseka, 2002, s. 56–57.

[4] „Fascinace Egyptem a jeho „moudrostí“ pak znovu rozkvetla během renesance, kdy se asi nejvíce projevila v tzv. hermetických a okultních vědách.“ Viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, Praha: Oikoymenh, 2009, s. 11; Hornung, E., *Tajemný Egypt*, s. 56–64.

[5] Hornung, E., *Tajemný Egypt*, s. 9–11.

[6] Český termín „náboženství“ je jak známo poněkud nešťastný, neboť je do jisté míry determinovaný obsažením slova bůh. Etymologie latinského slova religio, které zobecnělo v celosvětovém chápání tohoto termínu, pochází od řeckých autorů: M. T. Cicero jej ve svém spisu *De Natura Deorum* (*O původu bohů*), Kniha II., odst. 72, s. 192–193, odvozuje od latinského slova –relegere– (pečlivě dbát, brát na něco ohled) – tento termín akceptuje filosofie; Lactancius ho v knize *Divinae institutiones* (*Božské základy*) IV 28, 3 odvozuje ze slova –religāre– (spojit, znovu svázat, čímž myslí znovunavázání vztahu člověka s bohem, jde tedy o výraz zbožnosti) – tento termín akceptuje teologie a Augustinus Aurelius vychází ze slova –reeligere– (znovu vyvolit, což je v podstatě dosti podobné jako u Lactantia, člověk zapomněl na boha a znovu se k němu přiklání).

[7] Interpretatio Graeca a Interpretatio Romana (jako první termín Interpretatio Romana použil G. C. Tacitus ve své knize *Germania*).

[8] Blíže se této problematice věnoval rumunský religionista Mircea Eliade ve své knize *Posvátné a profánní*, Praha: Oikoymenh, 2006.

(řec. hierós = posvátný), na rozdíl od písma pro běžnou potřebu, kterým bylo tzv. démotické písmo (řec. démos = lid). Pro termín magie Egypťané používali slovo „heka". Heku můžeme chápat jako jednu z kouzelných sil, která umožnila božskému Stvořiteli, aby stvořil a spravoval svět. Byla to mocná tvůrčí energie, která měla sama v sobě kreativní potenciál.[9] Heka byla tedy aktivní nikdy nevyprchávající síla uvádějící věci do pohybu a koloběhu života. Asi proto tato nevyčerpatelná moc sklízela úctu nejen u lidí, ale i u samotných bohů. Ten, kdo s ní operoval a ovládal ji, byl nejen všemocný kouzelník, ale měl také stvořitelské schopnosti.

E. A. Wallis Budge vnímá badateli používané slovo magie pro heku jako nepřesný, jelikož jen obecně popisuje rituály a zaříkání, jež užívali staří Egypťané; podle něj je však nutné heku vnímat jako nadpřirozenou hybnou tvůrčí sílu těchto rituálů a zaříkání.[10] Podle R. K. Ritnera je naopak heka synonymum magie.[11] Nejpřesvědčivěji na mne působí tvrzení Jana Assmanna, který říká, že pokud chceme pochopit, čím byl pro Egypťany termín heka, jejž překládáme pojmem magie, musíme odhlédnout od negativního zabarvení, které toto slovo nese v naší společnosti. Pokud budeme vycházet z egyptské terminologie, tak musíme na heku pohlížet jako na vše-prostupující hybnou sílu, která je srovnatelná s přírodními zákony a jejich tvůrčím a vše-prostupujícím potenciálem, díky němuž byl stvořen svět, je jimi denně udržován a stejně tak ovládá i lidstvo. Dále tvrdí, že je nutno rozlišovat mezi magií v obecném a osobnějším významu. Neboť v tom obecném je heka tvůrčí hybnou silou, kterou nelze dát do opozice k náboženství, ani čemukoliv jinému a která je navíc morálně nezatížená. Kdežto heka používaná pro privátní účely mimo chrámový kult může být postavena jako protiváha k náboženství.[12]

Heka byla vlastní všem bohům, avšak existovali bohové, kteří oplývali větším množstvím heky či dokonce měli heku obsaženou i v některém ze svých jmen, jak uvidíme později. Stejně tak i všechny nižší nadpřirozené bytosti měli svou heku. Král jako syn boha vlastnil sílu heka automaticky a určité množství heky měli také zesnulí. Geraldina

[9] Srv. Budge, Wallis, E. A., *Egyptian Magic*, London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901, s. 2–24; Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, London: British Muzeum Press, 1994, s. 9–16; Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices,* Chicago: Studies in Oriental Civilization, No. 54 1993, s. 14–28; Assmann, J., *Magic and Theology in Ancient Egypt*. In Envisioning Magic. Leden: Brill Academic, s. 1–18.

[10] Budge, E. A. Wallis, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, London: Oxford University Press, 1934, s. 33.

[11] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 3–14.

[12] Assmann, J., *Magic and Theology in Ancient Egypt*, s. 3–4.

Pinchová uvádí, že hekou disponovali i lidé, kteří se nějakým způsobem od ostatních odlišovali – například trpaslíci.[13]

Jiné egyptské slovo označující mimo jiné i magickou sílu bylo achu.[14] „Božstva a hvězdy využívala achu, avšak nejtěsněji byla spjata s blaženými zesnulými.“[15] Důležité také je, že na heku ani achu nelze použít hodnotící predikát „dobrý“ nebo „špatný“. Obě tyto síly měly totiž neutrální charakter, mohly být využity k tvoření i ke ničení. Záleželo až na povaze způsobu, jakým byly použity. John Baines říká, že: „Magie byla příznivou silou, ačkoliv mohla být zneužita k protispolečenským cílům. Byla velmi užívána ve všech obdobích. Vztahovala se k silám stojícím v jádru všeho stvoření a reagovala na vrtošivé jevy, které ohrožovaly původní smysl řádu.“[16]

Jak uvidíme později, v části věnované kletbám, magické formule a texty obsahovaly i lékařské papyry, právní spisy či státní dokumenty a kroniky, jež by z našeho hlediska měly mít čistě racionální obsah a používání magie se nám v nich může jevit jako absurdní. Ale díky nim tak můžeme vidět, že magie byla pro Egypťany běžnou součástí každodenního života. Ze zachovaných textových zdrojů čítajících *Texty pyramid*, *Texty rakví*, *Knihu mrtvých* i různých magických a lékařských papyrů vidíme, že se na nich objevují jak říkadla a kletby, tak i kosmologické a kosmogonické mýty či mýty věnované jednotlivým bohům a antropologické mýty. Z toho můžeme usuzovat, že náboženství a magie od sebe nebyly oddělené, ale naopak úzce propojené či dokonce můžeme říci, že byly v koexistenci. Což potvrzuje i skutečnost, že rituální magické obřady byly vykonávány přímo v chrámech samotnými kněžími, z nichž někteří byli považováni za kouzelníky, jak uvidíme později v kapitole nazvané Vykonavatelé magie. Vzhledem k neutralitě magických sil nemůžeme na egyptské náboženství aplikovat ani mravní kodex, jak je znám především z judaismu či křesťanství, nebylo by ani správné diferencovat egyptskou magii na „černou“ a „bílou“,[17] neboť i toto rozlišení v sobě zahrnuje etický podtext.

Erik Hornung ve své knize *Conceptions of God in Ancient Egypt* popisuje egyptské náboženství jako prelogické.[18] Tento způsob myšlení je podle něj v podstatě pro

[13] Pinch, *G., Magic in Ancient Egypt*, s. 12.
[14] Blíže k tomuto termínu viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 238–250.
[15] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 12.
[16] Baines, J., *Společnost*, *etika a náboženská praxe*. In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, Neratovice: Verbum 2009, s. 176.
[17] Toto rozdělení pochází od sv. Augustina.
[18] Tohoto termínu pocházejícího od L. Lévy-Bruhla, jenž myšlení přírodních či archaických národů vnímal jako alogický, bez dostatku obecných pojmů a schopnosti abstrakce, většinou užívali evolucionističtí etnologové. Nahlíželi tak na archaické kultury jako na iracionální a nesouměřitelné s logickým myšlením moderního člověka. Ostře se proti tomuto názoru ohrazoval Claude Lévi-Strauss a strukturalismus obecně.

západní myšlení vychované v aristotelské logice nedosažitelný. Prelogické myšlení totiž nevylučuje žádnou z možností, pokud pro aristotelskou logiku platí jasné vymezení binárními protiklady ano a ne, pro prelogické myšlení bychom mohli použít premisu ano, i ne. Ačkoli je tato premisa pro náboženství starého Egypta dobře použitelná, nelíbí se mi hodnotící aspekt, který označení „prelogické myšlení" obsahuje, neboť v něm cítím pejorativní podtón.

Přikláním se tak v rámci tohoto rozlišení k názoru C. Lévi Strausse (1908–1981),[19] jenž „magické myšlení" vnímal jako paralelní s myšlením vědeckým, neboť vycházel z toho, že lidská mysl je jedna a tatáž, a popíral existenci kvalitativních rozdílů ve způsobu, jakým posuzuje realitu archaická a moderní společnost. Myšlení těchto národů vnímal jako intelektuální, jeho cílem je také snaha dosáhnout úplného pochopení světa, jen jinými prostředky, než jakými to činí myšlení západní.

V Egyptě se setkáváme především se třemi druhy magie, které byly úzce propojené a ovlivňovaly se navzájem. Největší pozornost celé společnosti byla věnována zádušní magii, která souvisela především s tehdy rozšířenou představou posmrtného života a které byl nucen zřejmě každý Egypťan přikládat největší péči, jak je možné vidět na množství dochovaných hrobek a z pohřebních výbav.

Dalším typem byla rituální nebo také chrámová magie, která se praktikovala v chrámech a měla přesně stanovená specifika ritu a kněžskou hierarchii; a nakonec magie používaná k všedním účelům nebo také pro vlastní potřebu soukromých osob, již provozovali především prostí lidé v lidovém kultu a z níž lze vyčíst nejvíce o každodenním životě Egypťanů.[20] Zásadním rysem egyptské magie byla její víra v tvůrčí sílu a moc obrazů. Tento jev můžeme pozorovat již v *Textech pyramid*: „kde vidíme snahu vyhnout se znakům zobrazujícím nebezpečné tvory. Egypťané věřili, že obrazy nebo zapsaná slova mají, stejně jako slova vyřčená, moc obživnout."[21] Mělo to však i svou kladnou stránku, pokud zobrazené obrázky a slova měly pozitivní aspekt. Důraz byl také kladen na prvotní povahu bytostí a předmětů a stejně tak i na jejich vzájemné spojení. Můžeme tedy říci, že se jedná o sympatetickou magii,[22] která spočívá ve víře, že věci na sebe mohou působit na dálku na základě nějakého vnitřního souladu. S ní jsou také úzce spojeny dva principy myšlení, na nichž je tato magie založena – zákon podobnosti (homeopatická magie), kdy podobné vytváří podobné a výsledek se podobá své příčině – jestliže chci zničit nepřítele,

[19] Lévi-Strauss, C., *Myšlení přírodních národů*, Liberec: Dauphin, 2000.
[20] Srv. Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, Praha: Anomal, 1996, s. 20–21; Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 9.
[21] Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, Brno: L. Marek, 2003, s. 49.
[22] Termín pochází z díla *Zlatá ratolest* britského antropologa Jamese Frazera.

zničím jeho zpodobnění, například v podobě sošky nebo obrazu (rituální rozbíjení nádob s obrazy nepřátel apod.). A na to se váže zákon dotyku a styku (kontaktní magie), věci, jež jsou ve vzájemném kontaktu, na sebe působí i tehdy, pokud byl původní kontakt přerušen. Cokoli tedy učiníme s předmětem (např. odstřižený pramínek vlasů, nehty, oblečení atd.), učiníme i s jeho majitelem. Kromě moci obrazů se přikládal velký význam také slovům a jménům. Většina egyptských slov, která mohou být přeložena jako kouzlo, se přičítají mluvené řeči, což souvisí možná s tím, že magie se původně předávala orálně. Proto se také setkáváme s dalším termínem užívaným pro magii, a to s takzvaným „uměním úst" (angl. „on the mouth").[23]

Pro „ovládnutí" konkrétních bytostí či předmětů bylo nutné znát především jejich pravou podstatu a povahu, ale také jejich vzájemnou spojitost a podobnost, proto Egypťané dávali tak velký důraz na společné vlastnosti jednotlivých věcí, jako byla třeba podoba, barva či jméno. Jak uvádí Pinchová „Heka byla pak silou, jež z těchto jednotlivých spojení vytvářela jakousi energetickou síť. Její pomocí mohl obraz či jméno zastupovat určitou věc, část mohla zastupovat celek a symbolické činy mohly ovlivňovat reálný svět."[24] Eric Hornung egyptskou magii popisuje jako „jadernou energii raných civilizací".[25]

Geraldina Pinchová se ve své knize *Magic in Ancient Egypt* bližšímu konkretizování magie vyhýbá a spíše uvádí jen obecné charakteristiky; tvrdí, že na staroegyptskou magii nelze pohlížet jako na primitivní vědu, která pracuje s experimenty a usiluje o ověření jedné příčiny. Podle ní magie spíše předpokládá vícenásobné důvody, to znamená, že v jednom magickém říkadle či během magického úkonu může být vyjmenována celá řada různých příčin jediného důsledku. Zde můžeme vidět i spojitost s přírodními jevy, kterým potom mohou být připisovány komplikované motivy. Magie se tak snažila různým těmto příčinám a jevům předcházet a odvracet je, jak uvidíme později na konkrétních příkladech magických říkadel či kleteb. Pokud byl někdo stižen nějakým druhem nemoci, bylo důležité hledat především její pravou příčinu.[26] Egypťané pak tuto příčinu hledali v hněvu boha, v magii cizího kouzelníka nebo v úkladu démona či zlého ducha.

---

[23] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 68; Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 34.

[24] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 16.

[25] Hornung, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, London, 1983, s. 209.

[26] Zde si musím dovolit lehce ironickou poznámku k dnešnímu chápání nemocí, kdy je příčina ignorována a léčí se spíše její důsledky. Proto také přibývá chronických pacientů – navíc slovo pacient znamená v řečtině „trpně snášející". Již to jej tedy odsuzuje k nezdaru uzdravení. Ačkoli tato poznámka může působit nemístně, přišlo mi zajímavé ji uvést v souvislosti s tím, jak chápali nemoc staří Egypťané, kteří se pro vyléčení snažili nahlížet na podstatu nemoci. Otázkou však zůstává, zda se snažili odhalit pravou příčinu, každopádně teoreticky byl jejich střed zájmu k úspěchu vyléčení blíže, než jak to činíme dnes my.

John Baines říká, že: „Egyptská magie byla sférou oprávněných činností a způsobem chápání, které podobně jako představa kosmu zahrnovala veškeré od nejvyššího k nejnižšímu. Byla to síla, která existovala od samotného začátku a která utvářela podstatu samotného stvoření.“[27]

Slovy G. Pinch můžeme říci, že: „Magie tedy odpovídala na otázku, kterou si lidé stižení neštěstím často kladou: proč právě já? Náboženská odpověď na takovou otázku může například znít, že se postižená osoba dopustila hříchu nebo že utrpení je prostě údělem lidstva. Magie nabízela útěchu v podobě odpovědi, že existuje náhodná, avšak odhalitelná příčina, kterou lze srozumitelnou formou popsat. Magické texty často považují postiženou osobu za nevinnou oběť vnějších okolností. K nápravě škod mohl být nutný rituál, avšak pokání zapotřebí nebylo. Některé magické texty zacházely ještě dále a obviňovaly z utrpení lidí bohy. Magie se tak stala oprávněnou obranou lidstva.“[28]

Zde vidíme, že staroegyptská magie přebírala funkci, jež obvykle bývá připisována náboženství. Považuji tedy za nutné pro další oddíly této práce nenahlížet na ni pouze jako na nějaké lidové čarodějnictví spojené s pověrami a bázní před čímkoli, co si nelze racionálně vysvětlit, ale jako na komplex nábožensko-magických představ a rituálů úzce se vážících k zásadním otázkám po smyslu lidské existence. Tedy i jako na náboženství.

2.1 Definování termínu magie

V předchozí části jsem uvedla, jaké místo zastávala magie pro samotné Egypťany a jaké přístupy k ní zaujali badatelé věnující se této problematice. V tomto oddíle bych se však ještě chtěla věnovat samotnému pojmu magie a uvést konkrétní příklady mnohdy i rozporuplných definic, abych se pokusila najít adekvátní způsob, jak pohlížet na tento fenomén, tak aby byl pro staroegyptskou magii akceptovatelný a zároveň nahlédnout na magii i z pohledu západního racionalismu, který mnohé ideje, na nichž staví i staroegyptská magie, velmi obtížně chápe.

Mnoho dřívějších religionistických teorií většinou magii a náboženství striktně oddělovalo, což tuto situaci nijak neusnadňuje, neboť většinu definic pro magii nelze aplikovat právě pro starověký Egypt. Jak však přistupovat k samotné magii a jak ji definovat? A je vůbec hledání adekvátní definice tou správnou cestou?

[27] Baines, J., *Společnost, etika a náboženská praxe.* In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, s. 175.
[28] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 16.

Vzhledem k tomu, že magie byla v nějaké formě s lidmi pravděpodobně spjatá od jejich samotného počátku a vyskytuje se ve značné variabilitě po celém světě, je dosti komplikované a pro tuto práci i zavádějící, snažit se tuto problematiku plně rozkrýt. Pokusím se uvést alespoň několik příkladů definování magie, jak k ní přistupovali dřívější badatelé a jak na tento fenomén nahlíží badatelé dnes. Na samotném počátku bych pro srovnání ráda uvedla, že o rozkrytí významu magie se pokoušeli již někteří z řeckých myslitelů, ti však o účincích magie většinou nepochybovali a vzhledem k pozdějšímu prolnutí staroegyptské kultury s řeckou je pravděpodobné, že Řekové některé ze staroegyptských představ převzali. Zvláště v pozdní antice byla magie na vzestupu, jak je patrné z dochovaných Řeckých magických papyrů,[29] ty se z velké části našly v hrobech poblíž Théb.[30] Novoplatonik Plotínos (narozen v Egyptě) se ve svých IV. *Enneadách*, [31] v nichž se zabývá duší, k magii staví v kontextu teorie o sympatii. Předpokládá, že vesmír je živým organismem s jednotnou Duší, jež se vztahuje ke všem jeho částem. Proto jsou jednotlivé části vesmíru provázány a dochází ke společnému sdílení. To vysvětluje pomocí hudební metafory, kdy jsou zjednodušeně řečeno všechny věci „na jedné struně“, pouze na jejích různých úsecích. Kouzelník či ten, kdo vykonává magii, je pak člověk, jenž umí hrát na tyto kosmické struny.[32] Plínius Starší zase naopak magii odmítal, přesto pro jistotu úplně nezpochybňoval moc „kouzel a zaříkávání“.[33]

Stejně tak lákala magie i pozdější filosofy a vědce, kteří se ji pokoušeli nějakým způsobem zařadit a leckdy se pro ně stala i zdrojem inspirace. Richard Kieckhefer ve své knize *Magie ve středověku* uvádí původ slova magie. Píše, že v klasickém starověku se slovo magie týkalo především umění mágů, zoroastriánských perských kněží, jež znali Řekové alespoň od 5. století př. n. l., avšak neměli přesné představy o tom, co přesně tito cizí mágové dělali. Proto měli z jejich počínání obavy a magie začala nést tyto temné implikace emocionálního charakteru, tudíž i když sami Řekové a Římané začali provozovat magické činnosti, měli z těchto praktik strach, čehož využili raně křesťanští autoři, kteří rozdmýchávali tento temný potenciál magie.[34] Dále uvádí, že Isidor ze Sevilly, který žil v 6.–7. století, pod pojem magie zahrnuje různé duhy věštění – ze čtyř živlů, z letu a hlasu ptáků, vnitřností posvátných zvířat či polohy hvězd. Mluví také o zaříkávání jako

[29] Vznikly pravděpodobně v rozmezí od 2. stol. př. n. l. do 5. stol. n. l.
[30] Viz Kratochvíl, Z., *Má smysl dnes mluvit o magii?* In Magie dnes. Praha: Malvern, 2008. Kapitola 2, s. 37–52.
[31] Plotínos, *Enneady*, Praha: Bohuslav Hendrich, 1938.
[32] Viz Chlup, R., *Novoplatónská magie.* In Magie dnes. Kapitola 6, s. 116–122.
[33] Kieckhefer, R., *Magie ve středověku*, Praha: Argo 2005, s. 41.
[34] Kieckhefer, R., *Magie ve středověku*, s. 25–27.

součásti magie a léčebném užití kouzelných předmětů – amuletů.[35] Až v průběhu 13. století nastal zvrat, když Vilém z Auvergne začal rozdělovat magii na přírodní a démonickou. Přírodní byla chápána jako neškodná, jelikož využívala především přírodních jevů a užívala se hojně v lidovém léčitelství, kde má své místo v podstatě dodnes. Démonická byla hodnocena jako zlá a negativní, protože u ní bylo zapotřebí, aby ten, kdo ji vykonával, byl v kontaktu s démony, kteří měli provádět, co jim poručil. Později ve středověku tak začali označovat evropští teologové a filosofové magii jako démonickou, neboť si ji spojovali s démony, s nimiž bylo nutné během magických rituálů spolupracovat. Zde také začíná striktní rozlišování magie a náboženství.[36] Dle Pinchové se pak z tohoto pohledu většina staroegyptské magie jeví jako démonická, neboť ačkoli se přírodní magie ve starém Egyptě využívala, můžeme říci, že démonická převažovala.[37]

Avšak pokud ji sama společnost, která ji prováděla, takto nevnímala, bylo by chybné ji tak posuzovat. I když tato činnost mohla skýtat jisté nebezpečí samotnému vykonavateli, jelikož některé bytosti, s nimiž se tak dostal do styku, byly celospolečensky obávané, žádný mravní úpadek mu nehrozil. V egyptském myšlení nebylo nic pouze špatné nebo dobré. Při pokusu definovat pojem staroegyptské magie je nejprve nutné odhlédnout od tohoto negativně zatíženého termínu magie, který ji provází od středověké Evropy a silného nástupu křesťanství. Renesanční filosof G. Bruno ve svém díle o přirozené magii *De magia physica* navazoval na esoterismus starého Egypta a vysoce vyzdvihoval úroveň egyptské magie. Magii pak rozlišoval na spirituální a přirozenou a chápal magii obecně jako schopnost vyvolávat příčiny skrytými psychologickými způsoby.[38]

Vraťme se však k religionistickým teoriím. Autorem, který magii zasvětil víceméně svůj celoživotní výzkum, je v prvé řadě zástupce klasických evolucionistů James Frazer (1854–1941), jenž vycházel z pozitivistických teorií a rozpracoval myšlenku tří stádií dějinného vývoje, v němž magie byla na samém počátku, z ní se vyvinulo náboženství a na nejvyšší stupeň žebříčku umístil vědu.[39] Magie a náboženství byly podle něj naprosto odlišné přístupy, a ačkoli přechod k náboženství magii zcela nevymýtil, přesto jím dle něj byla upozaděna, neboť člověk shledal, že magie je neúčinná a je nutno ji nahradit něčím dokonalejším – náboženstvím. Zásadní rozdíl viděl v přijetí těchto dvou systémů člověkem. Magii definoval jako manipulaci nadpřirozených bytostí člověkem, kdy si na nich člověk vynucuje svým jednáním výsledek pomocí správně volených slov a

[35] Tamtéž, s. 27.
[36] Kieckhefer, R., *Magie ve středověku*, s. 31.
[37] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 14–16.
[38] Více k tomuto tématu viz Batesová, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, Vyšehrad, 2009.
[39] Viz Frazer, J. G., *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta, 1994.

rituálních úkonů, aby dosáhl kýženého výsledku. Zde je tedy člověk v aktivní roli toho, kdo rozkazuje a vyhrožuje, oproti tomu v náboženství je role člověka pasivní, člověk je závislý na boží vůli a na bohy či boha se obrací s prosbou, aby jeho přání byla vyslyšena a splněna. Zároveň striktně odděloval kněží a kouzelníky, považoval je za příslušníky soupeřících společenských skupin. Ignoroval i symboliku magického chování či potenciální možnost účinků magie v lékařství. Jeho rozlišení a definování magie a náboženství se ukázala být jako neplatná ještě na sklonku jeho života. Tento jeho v mnohé míře „omezený" přístup se tak dostal pod drobnohled kritiky mnohých badatelů, kteří se tímto tématem dále zabývali.

Trochu jiný pohled do tohoto přístupu vnesl polský antropolog Bronislav Malinowski (1884–1942), jenž se zpočátku Frazerovým dílem inspiroval. Ačkoli vychází také ze základní triády – magie, náboženství a věda,[40] nenahlížel na ně z pozice jejich vývoje, nýbrž podle jejich funkce: magii vnímal jako víru v dosažení úspěchu za pomoci kouzelných formulí a obřadů používané tehdy, pokud selhávají racionální prostředky, aby bylo dosaženo vnitřní rovnováhy, neboť předmětem jsou konkrétní frustrující témata, neúspěch je pak přičítán nesprávnému magickému jednání. Náboženství naopak řeší obecné úvahy (osud) a problémy (smrt) lidstva, které svými věroučnými výpověďmi pomáhá člověku překonat, a jejichž předmětem je místo člověka v universu.

Takových teorií, kdy byla magie vnímána jako nástroj primitivních společností anebo nižší stupeň náboženství je celá řada. Dnes už je však na tyto teorie pohlíženo jako na přežité a po praktické stránce zcela nefunkční. Podle dokladů, jež se nám dochovaly, můžeme říci, že v Egyptě takovéto rozlišení není možné, neboť tato kritéria zde splňovala i magie. „V textu známém jako *Naučení pro Merikarea*, který pochází asi z 18. století př. n. l. se termín heka popisuje jako dar stvořitele lidem, aby tak lépe mohli čelit ranám osudu. Alespoň ve světě magických textů podléhali i bohové osudu a potřebovali heka k překonávání neštěstí. Ve stejném verši *Naučení pro Merikarea* je za dar lidstvu označen i královský úřad. Magie a královský úřad pomáhaly lidem řídit jejich svět a vyrovnávat se s přírodními i nadpřirozenými silami."[41] Stejně tak je nepoužitelné i další Malinowského tvrzení, že byla magie „vědou" primitivních společností, které ji využívají k řešení nepředvídatelných problémů (k zavlažování tančí tanec k přivolání deště) oproti složitějším komplexním kulturám, jež používají technologie a vědu (k zavlažování postaví hydroponický skleník) a protiklad vymezeného prostoru – posvátný (magie, náboženství) a

[40] Viz Malinowski, B., *Magic, Science and Religion and Other Essays,* New York: Waveland Press, 1992.
[41] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 17; Baines, J., *Společnost, etika a náboženská praxe*. In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, s. 176.

profánní (věda), s ním sice Egypťané operovali, ale ne přímo v protikladu vůči vědě. Sigmund Freud definoval magii jako „návod, jak třeba si počínat, aby se člověk stal pánem duchů a duší a tím mohl ovládnout živou i neživou přírodu; je to tedy technika animismu.“[42] Tím se však také zařadil k vědcům, kteří magii upírali moderním či „vyspělým“ společnostem, což jak dnes víme, nelze přijmout.

Zástupce funkcionalismu É. Durkheim (1858–1917) viděl rozlišující kritérium v sociologickém aspektu – magie podle něj totiž na rozdíl od náboženství nemůže konstituovat lidskou společnost, neboť nepotřebuje kolektiv, každý se k magii obrací sám za sebe. Navíc tvrdí, že k magii mají přístup pouze odborníci a je v ní přísnější hierarchie, oproti náboženství, jež je sdílené jak jeho vykonavateli, tak i vyznavači. „Náboženství je záležitostí výsostně společenskou. Náboženské představy jsou představami kolektivními a představami, které vyjadřují kolektivní skutečnosti; rituály jsou pak druhem jednání, k němuž dochází jedině uprostřed shromážděné skupiny a které mají podněcovat, udržovat či proměňovat určité mentální stavy této skupiny.“[43] Zároveň zastával názor, že v moderní společnosti náboženství jako uctívání boha mizí, tuto myšlenku pak rozpracovali jiní sociologové náboženství, především Robert N. Bellah,[44] který ji později začlenil do konceptu občanského náboženství.[45]

Všem uvedeným však bylo společné, že vědu vždy v daném kontextu svých teorií postavili nad magii i náboženství a nepřijali možnost, že by vedle sebe mohly koexistovat, aniž by se navzájem vylučovaly. Stejně tak tomu bylo i se vztahem náboženství a magie, jež zase byly kladeny do protikladu.

Užší stanovisko zastával francouzský filosof Henri Bergson, jenž však omezoval magii pouze na kult: „Magie se liší od náboženství právě tím, že není kultem – a není ani vírou, protože ve své praxi musí být nutně aplikací určitého vědění.“[46] Naopak E. A. W. Budge viděl magické počínání v téměř každém úkonu starých Egypťanů od obřadů až po mumifikaci.[47]

V dnešním světě však vidíme, že i v moderní společnosti má magie a náboženství své místo, které nemůže být nikdy plně nahrazeno vědou, neboť tím by se naprosto popřela duchovní stránka člověka. Proto se také později mnoho vědců snažilo naopak hledat spíše

[42] Freud, S., *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika.* Praha: Práh, 1997.
[43] Durkheim, É., *Základní formy náboženského života*, Praha: Oikoymenh, 2002. s. 17.
[44] Bellah, Robert N., *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago – London: University Of Chicago Press, 1992.
[45] Termín občanské náboženství byl poprvé použit roku 1762 v díle Jeana Jacquesa Rousseaua *O Společenské smlouvě neboli zásady politického práva*, Praha: Nakladatelství Aleš Čeněk s.r.o., 2002.
[46] Bergson, H., *Dva zdroje morálky a náboženství*, Praha: Vyšehrad, 2007.
[47] Viz Budge, Wallis, E. A., *Egyptian Magic*, London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901.

styčné body magie a náboženství. Ze současných autorů podává zajímavé stanovisko americký egyptolog John Baines, který tvrdí, že: „Magie a rozum nejdou proti sobě: magie je rozumová a její argumentace je většinou realistická. Magická zaříkadla a úkony využívají mnoha metod vzájemného ovlivňování a analogického zdůvodňování, které mají silnou logickou soudržnost. Tyto procedury a dokazování se od západní logiky liší spíše v jejich východiscích, která velmi často předpokládají jiné činitele a režimy kauzality než ty, které jsou v západním myšlení běžné, než v uspořádání a formálních náležitostech.“[48] Teoretikem zdůrazňujícím sociologický aspekt magie a navazujícím na Durkheimovo stanovisko byl také Durkheimův žák a zároveň synovec Marcel Mauss. Mauss magické rituály nejprve považoval za anti-náboženské. Stejně jako Durkheim vycházel z toho, že myšlenka posvátného je produktem kolektivních aktivit. Z toho vyplývá, že magické praktiky, které z této myšlenky vycházejí, jsou také sociálními fakty, podobně jako rituály náboženské.

Mauss však přesto viděl určitou spřízněnost mezi magií a náboženstvím, stejně jako vědou. S vědou podle něj magie sdílí především funkci a cíle. Mauss již viděl, že současná západní civilizace není od magie úplně oproštěna. Jak uvádí, termíny jako štěstí nebo smůla jsou toho důkazem.[49] Mauss tak vnáší do této problematiky názor, že mnoho technik a vlastně i věda samotná nezanikly zejména díky magii. Tento názor odkrývá, že obory jako medicína, farmacie a další postupně rostly v nitru magie, která je do jisté míry ochraňovala. Ačkoli se tedy věda snažila o naprosté oproštění se od magie, přesto můžeme některé úkony především v oboru medicíny považovat za – do jisté míry – magické. Tento fakt je pro nás zajímavý právě v souvislosti se staroegyptskou medicínou.

Na základě etnologických výzkumů, jež prokazují integritu magie a náboženství u některých etnik, pak rozdělení magie a náboženství stírá Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973).[50]

Ve své knize *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, která patří dodnes mezi nejvýznamnější práce věnované africké magii a čarodějnictví, Pritchard říká, že magie objasňuje neblahé životní události. Rozlišoval mezi tím, čemu přírodní národy věří a tím, co vědí – toto slovo se vztahuje především na lékařství. „Pritchard pak tuto svou práci založil na rozdílu mezi idejemi, jež jsou v souladu s objektivní skutečností (jazyk vědění) a na ty, které v tomto souladu nejsou (jazyk víry).“[51]

[48] Baines, J., *Společnost, etika a náboženská praxe*. In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, s. 175.
[49] Fournier, M., *Marcel Mauss: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 2006.
[50] Viz Evans-Pritchard, E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford: Oxford University Press, 1976.
[51] Bowie, F., *Antropologie náboženství*. s. 233.

R. K. Ritner později navrhl pracovní definici magie jako „jakékoliv činnosti, která usiluje o získání svého cíle metodami mimo běžný zákon příčiny a následku“.[52] Britská antropoložka Mary Douglas zase spatřovala funkci magie ve vyjádření určitého stavu či věci a organizaci řádu světa.[53]

V těchto novějších teoriích se již dostáváme k současnému pohledu, který nabízí více přístupů k úkonům, jež můžeme nazvat jako magické a které se pro magii ve starém Egyptě zdají být příhodné. Antropolog Stanley J. Tambiah patří k zastáncům tzv. synonymní magie, kdy magie je brána jako součást náboženství nebo se shoduje s určitým aspektem konkrétního náboženství. Magii pak chápe jako soubor performativních výroků.[54]

Zajímavý se mi také jeví další názor pocházející od norského religionisty Einara Thomassena, který považuje magii za zvláštní formu běžného náboženského rituálu. Ve druhé kapitole ze svazku esejů[55] ze semináře konaného v květnu 1997 v Norském institutu v Aténách, který se věnoval práci Samsona Eitrema, jenž patřil k předním odborníkům zabývajícím se starověkými náboženstvími a magií, se E. Thomassen ptá, zda je magie podtřídou rituálu. Uvádí klasické definice od Frazera až po Durkheima a tvrdí, že vědci, kteří se snažili striktně oddělit náboženství a magii, úplně odmítli zkoumat oba typy v rámci „pouhých“ rituálů. Podle něj je totiž v obou případech přístup stejný, neboť jde o víru v dosažení svého přání prostřednictvím akce, tedy rituálu. Studuje dále rozdíly mezi náboženskými a magickými rituály a argumentuje, že oba typy jsou jak komunikativní, tak i instrumentální. Dochází k závěru upravenou verzí Durkheimovy a Maussovy sociologické analýzy: „Magie není jen neoficiální a soukromá, ale je to spíše přiměřený rituál síly vedoucí k osobním cílům.“[56]

Současní badatelé tudíž upustili od snahy hledání konkrétní definice magie, ale spíše se zaměřili na její výskyt a konkrétní význam pro danou společnost, čímž ji nevyloučili ani z celého komplexu náboženství, ani jí nestanovili časové hranice. Může tak jít o určitý druh jednání vyskytující se v podstatě v mnoha variantách, ať už jde o rituální úkony či myšlenkové operace. Pro složitý systém víry starých Egypťanů se tento přístup

[52] OEGEM, 2003, s. 192.
[53] Douglas, M., *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, 2002.
[54] Tambiah, S. J., *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 82–83.
[55] Thomassen, E., „*Is magic a subclass of ritual?*“ In: Jordan, D. R. – Montgomery, H. – Thomassen, E. (eds.), The World of Ancient Magic: Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4.–8. May, 1997. Bergen: The Norwegian Institute at Athens, 1999, s. 55–66.
[56] Thomassen, E., „*Is magic a subclass of ritual?*“ In: Jordan, D. R. – Montgomery, H. – Thomassen, E. (eds.), The World of Ancient Magic: Papers from the first International Samson Eitrem Seminar at the Norwegian Institute at Athens 4.–8. May, 1997, s. 65.

jeví určitě jako nejpřijatelnější, neboť je nutné na něj nahlížet jako na zcela specifický společenský útvar, v němž magie a náboženství vytvářejí symbiotický celek, jenž prostupuje celou staroegyptskou kulturou.

Pokud se tedy budeme dále zabývat staroegyptskou magií a magickými rituály či texty, nemůžeme na magii pohlížet jako na něco primitivního a nefunkčního, potažmo démonického a špatného. Jinými slovy musíme se vystříhat hodnotícího hlediska, který by ji apriori stavěl na pranýř a upíral nám tím možnost pochopit ji komplexně. Zároveň je, dle mého názoru, třeba se v rámci definování termínu magie vystříhat i dichotomního myšlení.

2.2 Božstva spojená s magií

Egyptské náboženství můžeme označit jako polyteistické[57] (vyjma Achnatonovy náboženské reformy,[58] kdy byl ustanoven faraónem Amenhotepem IV. pouze jeden hlavní bůh – Aton,[59] avšak tato reforma monoteismu[60] se neujala a amarnské náboženství, jak je nazval Jan Assmann, po smrti Amenhotepa IV. zaniká a Egypt se navrací zpět k polyteismu).

Sami Egypťané používali pro božstvo termín necer (ntr).[61] Etymologie tohoto pojmu však zůstává stále nejistá.[62] Ačkoli je slovo necer většinou překládáno jako bůh, z egyptského pohledu by se to mohlo zdát nevyhovující, neboť tento termín nezahrnoval pouze bohy, starověké pojetí božstva bylo totiž daleko širší, než jak jej chápeme dnes my.

---

[57] Srv. Ritner, R. K., *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*; Assmann, J., *Egypt,* Praha: 2002. Assmann se s Hornungovým pojetím egyptského polyteismu neztotožňuje, ačkoli toto jeho vymezení vítá, neboť, jak tvrdí, přinesl svým názorem protiváhu k původním chybným monoteistickým fikcím, že byl v egyptském náboženství nejprve jeden bůh a potom přišli bohové. Avšak kategorické odmítnutí jakéhokoli pojmu boha mimo svět božstev dle Assmanna trpí stejnou jednostranností.

[58] Viz van Dijk, J., *Amarnské období a konec Nové říše*. In Dějiny starověkého Egypta, s. 290–294; Assmann, J., *Egypt*, s. 238-276. Bývá také často nazývaná jako Amarnská hereze, mně termín hereze v této souvislosti nevyhovuje, neboť je většinou užíván v teologii, proto v této práci používám výraz Achnatonská reforma.

[59] Srv. Hornung, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt*. *The One and the Many*, 1983. Hornung argumentuje proti předchozí generaci egyptologů, kteří viděli v Achnatonově reformě, potažmo ve starověkém egyptském myšlení monoteistický kognitivní rámec. V důsledku toho Hornung vidí monoteismus spíše jako „koncepční transformaci“, která provází revoluce. Koncepční transformace jsou vždy silně ovlivněny kontextem a jejich struktura má funkci závislosti. Vyskytují se tudíž často u sekt.

[60] Zajímavá je myšlenka S. Freuda, který spojil Achnatona s Mojžíšem, viděl zde paralelu s monoteismem, který poté židé převzali, stejně jako obřízku. Viz Freud, S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Suhrkamp, 1979.

[61] „Znak necer plnil funkci determinativu jmen božstev, a to téměř po celou dobu egyptských dějin. Dalšími hieroglyfickými znaky, které Egypťané k tomuto účelu využívali, byli sokol pro bohy a kobra pro bohyně nebo schematické zachycení podoby daného božstva. V Ptolemaivoské době mohlo být v některých případech jako determinativu pro slovo bůh užito hieroglyfu hvězdy. Poslední vývojová varianta výrazu necer, která v koptštině sloužila k označení křesťanského Boha, znělo núte. Řekové tento termín překládali vlastním výrazem theos.“ Viz Janák, J., *Brána nebes*, Praha: Libri, 2005, s. 9–10.

[62] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích,* s. 161.

Což jsme víceméně mohli vidět už dříve u problematiky pojmu heka. Je tedy zřejmé, že toto slovo zahrnovalo jak nejvyšší bohy pantheonu, tak i malé bůžky, ale také božské síly či démony. Dokonce mohl být pod tento termín zahrnut i panovník, zbožštělý člověk a blažený zesnulý.[63]

Jiří Janák se k charakteristice božstev staví takto: „Bohy Egypťané vnímali nejen jako nositele obecného božství, nadpřirozené síly, skryté podstaty a tajemného bytí. V tomto ohledu nebyla jejich individualita, či lépe řečeno osobní podstata pevně daná a neměnná ve všech obdobích egyptských dějin. Charakteristika božstev se naopak často přizpůsobovala jejich funkcím.“[64] Egyptští bohové byli tedy především chápáni jako transcendentní bytosti, oplývající nadpřirozenou silou, která, jak již víme z předchozí části, mohla být negativní i pozitivní, to záleželo na charakteru jednotlivých božstev. Důležitá byla obzvláště jejich funkce, kterou zastávali a kvůli níž byli především uctíváni v jednotlivých kultických centrech. Tak se také bohové od sebe mohli odlišovat, anebo mohli být naopak vzájemně spojováni či dokonce ztotožňováni. Proměnlivost a synkreze[65] egyptských bohů byla totiž na denním pořádku a Egypťané se nad ní nijak nepodivovali.

Dle Hornunga však v Egyptě nedochází k absolutní synkrezi, kdy by se jeden bůh stal jiným a tím popřel svou existenci. Bohové se tak denně spojují a oddělují, ačkoli jsou jedno tělo, tato identifikace je pouze dočasná (např. Re a Usir, nebo zemřelý pouze hraje roli Usira, čímž se věřilo, že i zemřelý dojde ke vzkříšení na Onom světě). Jako příklad uvádí spojení boha Amona a Rea, kdy bůh Amon-Re je chápán jako Re v Amonovi, ale neztrácí se v něm. Oba bohové jsou samostatní, dokonce mohou být i v jiných bozích.[66] Spíše tedy jde o propůjčovaní božských vlastností, tedy o jakési „zdokonalení“ samotných bohů kvůli účinku v magických jednání.

Stejně jako v jiných polyteistických náboženstvích i v Egyptě můžeme rozlišovat božstva chtonická (zemská, podsvětní) a astrální. Každé božstvo pak zastávalo nějakou konkrétní roli a samozřejmě byli i v příbuzenských vztazích. Každé božstvo mělo také tři hlavní rysy obsahující jméno, podobu a atributy, jež mu náležely.[67]

---

[63] Srv. Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 161; Hornung, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, s. 64.

[64] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích,* s. 164.

[65] Synkreze znamená, že dojde ke spojení dvou bohů za účelem vzniku dalšího, třetího boha. V Egyptě se s ním setkáváme víceméně po celou dobu jeho dějin. V rámci jiných kultur se setkáváme se spojováním různých božstev u Hérodota (např. Hor je Apollon, Eset je Deméter atd.), tento synkretismus je pak vlastní celému helénistickému období.

[66] Blíže k synkrezi v Egyptě viz Hornung, *E., Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many,* s. 83–89.

[67] Janák, J., *Brána nebes*, s. 10.

Jiří Janák dále uvádí, že: „pomocí těchto tří rysů je možné se orientovat i v tak složitém pantheonu, jakým se egyptské náboženství vyznačovalo, neboť ačkoli některé z těchto znaků u různých bohů splývaly, nikdy nebylo možné, aby tomu tak bylo ve všech třech.“[68] Díky bohatému obrazovému i písemnému materiálu, kterým staroegyptské památky disponují, se dochovala mnohá zachycení božstev, podle kterých je můžeme rozdělit do několika skupin dle jejich podob. Egyptští bohové byli zobrazováni v zoomorfní či antropomorfní podobě[69] (v čistě antropomorfní podobě vystupoval například bůh Heka a Ptah, bohyně Tait či Maat), dále pak i v podobě hmyzu, rostlin, předmětů a nebeských těles. Nejčastěji však v kombinaci těchto pojetí, tudíž bohové vystupují často v lidské podobě s hlavou zvířete (např. Sobek s hlavou krokodýla, Thovt s hlavou ibise nebo Bastet s hlavou kočky), pokud došlo ke kombinaci antropomorfní podoby s hmyzem, vystupoval pak bůh s hlavou celého tohoto tvora (např. štíří bohyně Selket nebo bůh Sepa spojovaný s podobou stonožky).[70] Stejně tak tomu bylo i u spojení člověka s rostlinou, nebeským tělesem nebo předmětem (bohyně Nut, jejíž tělo je pokrývají hvězdy, má sluneční kotouč nad hlavou, anebo nejčastěji hieroglyfickou značku symbolizující nádobu nu; bohyně Sopdet, jež byla personifikací hvězdy Sírius, zobrazovaná s vysokou korunou, vztyčenými rohy po stranách a pěticípou hvězdou na vrcholu).[71]

S magickými rituály byla spojena celá řada bohů, což souviselo s jejich charakterem a vlastnostmi, kvůli nimž byli uctíváni a vzpomínáni v kletbách či říkadlech. Přesto byli bozi, kteří měli v určitých magických rituálech výsadní postavení a vyskytovali se v kletbách a zaříkáních mnohem častěji a jejichž magická síla vynikala nad jinými, jak uvidíme v následujících pododdílech, věnovaných již těmto konkrétním bohům. Tyto bohy a bohyně můžeme pak dát do přímé souvislosti s magií jako takovou. Byl to především bůh Heka, který byl samotným ztělesněním egyptského slova užívaného pro magii – heka. Byl dáván do přímého vztahu se samotným stvořitelem (vyskytoval se také ve společnosti dalších bohů podobného zaměření – jako byli např. bůh Sia a Hu, nebo Ir a Sedžem),[72] čímž se dostával v božské hierarchii na výsostné místo. Dalším byl Thovt, jako bůh písma byl také pokládán za pána moudrosti a vědomosti, ale také magie. Váže se k němu

[68] Tamtéž, s. 10.
[69] Srv. Morenz, S., *Egyptian Religion*, Cornell University Press, 1992; Hornung, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*; Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích.*
[70] Srv. Janák, J., *Brána nebes*.
[71] Srv. Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích,* s. 126–131.
[72] Viz Janák, J., *Brána nebes*.

především „legenda o tzv. Knize Thovtově obsahující veškeré vědění a dávající moc k vládě nad světem.“[73]

Bohyně Eset patřila k nejvýznamnějším božstvům starého Egypta víceméně po celou dobu jeho existence a měla termín heka obsažen i v jednom ze svých jmenných přívlastků – „Velká magií“,[74] což odkazovalo především k jejím širokým znalostem a zásadní roli v mýtech o Usirovi. V neposlední řadě nelze také opominout další výraz spjatý s magií, jímž je achu – představující jak blažené zesnulé, tak i jednu z tvůrčích magických sil.

2.2.1 Bůh Heka jako personifikace magie

„Stát se bohem Hekou.“[75]

Egyptským ekvivalentem termínu magie je slovo heka (eg. ḥk),[76] jednalo se především o stvořitelskou a tvůrčí moc, prostřednictvím které mohl Stvořitel stvořit svět. S tímto pojmem pak bylo spojeno i božstvo, jež je jeho personifikací – Heka.[77] Tomuto slovu je podobné koptské chik, jež je svým významem do jisté míry srovnatelné s řeckým μαγεύων, jež najdeme například v Bibli ve Skutcích apoštolů, které se zmiňují o postavě Šimona Mága.[78]

Bůh Heka tak spadal do zvláštní skupiny staroegyptského pantheonu, jenž tvořili bohové, kteří byli personifikací abstraktních pojmů (sem patří např. i bohyně Maat symbolizující řád maat a již uvedení Hu a Sia). Většinou se tito bohové nestali hlavním kultovním objektem a v mnoha případech jim nebyly zasvěceny ani žádné chrámy. Bohu Hekovi však přesto náležely některé svatyně v Dolním Egyptě a měl i své kněžstvo. Během Římské doby byl dokonce v chrámu v Esně se soškou boha Heky vykonáván průvod po chrámovém okolí a přilehlých polnostech. R. K. Ritner v knize *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices* udává příklad o původu boha Heky, jak je zachycen na říkadle 261 na *Textech rakví* nazvané „Stát se bohem Hekou“. To dle něj představuje

[73] Janák, J., *Brána nebes*, s. 175.
[74] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 29.
[75] *Texty rakví*, říkadlo 261.
[76] Budge, E. A. Wallis, *Egyptian Magic*, Londýn: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901, s. 2–24; Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 9–16; Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 14–28.
[77] Personifikován byl ve Staré říši; byl chápán jako nejstarší syn světového Stvořitele a byl také uctíván jako mladší člen místní triády v Heliopoli, v Nové říši v Memfidské nekropoli, na západní Deltě ve 3. Přechodné době a v Esně během helénismu.
[78] „V tom městě žil jeden muž jménem Šimon. Už dlouho ohromoval samařský lid svou magií a prohlašoval se za někoho výjimečného.“ Sk, 8,9; „Poslouchali ho proto, že je tak dlouho ohromoval svou magií.“ Sk, 8,11. Citace pochází z knihy Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 14.

nejdelší teologický výklad o staroegyptské magii, jenž je umístěn přímo v ústech bohů. Heka se v něm obrací na bohy v přítomnosti Stvořitele a vyslovuje svůj původ a sílu.[79] Na samém počátku stvoření totiž Stvořitel Re-Atum stvořil boha Heku, jenž se objevuje ještě před emanací boha Hu (kreativní slovo).

O původu Heky[80] jako boha se dozvídáme ze Staré říše, kdy byl personifikován, o čemž vypráví mýtus o stvoření světa a bohů. "Podle egyptské mytologie byl na počátku chaos. Před stvořením existovala pouze temná, vlhká propast nu. V nunu žil velký had Apop, ztělesňující ničivou sílu chaosu. Když se z nunu vynořil prapahorek (první část země), získal duch stvořitele místo, kde se mohl zhmotnit. Stvořitel pak vytvořil z chaosu řád. Tento posvátný řád symbolizovala bohyně Maat. Slovo maat označovalo též spravedlnost, pravdu a harmonii. Nakonec Stvořitel přivedl na svět božstvo a lidi. Mezi těmito božstvy byl i bůh Heka."[81] Heka pak mohl být dokonce i ztotožněn se samotným Stvořitelem,[82] zvláště pokud byl zobrazen v podobě dítěte,[83] což symbolizovalo nový počátek, či vystupoval jako Atumův prvorozený syn.

V říkadle 261 *Textů rakví* bývá Heka také nazýván „Pánem kau",[84] což souvisí s prvotní spojitostí ka[85] s pojmem heka.[86] Nebo mohl být popisován jako syn Stvořitele, což dle Ritnera[87] ve skutečnosti odráží fakt, že byl hypostazí Stvořitelovy síly, která vytváří přírodní řád. Heka je tak prvotní síla, jež má potenciál tvořit. Tento prvotní generativní aspekt Heky, uvádí dále Ritner, je později zdůrazněn na dalším říkadle z *Textů rakví* a to na Říkadle 648. Také bývá často popisován jako ba[88] slunečního boha, což zase souvisí se slunečním cyklem, kdy Heka byl jedním z ochranných božstev doprovázejících

[79] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 17.

[80] Dovoluji si jen malou poznámku vážící se ke starořecké bohyni Hekaté. Zda je tu nějaká spojitost mezi bohem Hekou a touto tajemnou bohyní není zcela jasný; pokud však odhlédneme od podobnosti jména, je také zajímavé, že Hekaté byla bohyně měsíce, což s magií úzce souvisí, jak uvidíme u boha Thovta. Hekaté ochraňovala všechny brány a dveře, aby zamezila vstupu zlých sil. V tom také můžeme vnímat určitou spojitost zase v pojmu ach. Její kult byl rozšířen po celé Malé Asii a až později se z ní stala bohyně podsvětí a strašlivá vládkyně noci, procházející kolem hrobů a těšící se z prolité krve, což už souvisí s „černou" magií, jíž byla také paní a pozdějším chápáním magie jako něčeho negativního. Její původní charakter však byl naopak dobrý.

[81] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 9.

[82] Stvořitelské mýty se lišily podle krajů, ten, který tu uvádím, pochází z Iunu, řec. Héliopole, kde byl za prabožstvo a stvořitele všech bohů označován bůh Atum.

[83] Jiný bůh, který byl zobrazován jako dítě, byl bůh Hor. V podobě dítěte vystupuje pod názvem Harpachered. Dalšími takovými bohy byli např. bůh Ihej nebo Šed.

[84] OEGEM, s. 192.

[85] Životní síla, dvojník živé bytosti, spojen jak s živými, tak i mrtvými. Více viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 211–224.

[86] Srv. Janák, J., *Brána nebes*, s. 71; Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, Praha: Dokořán, 2010, s. 94.

[87] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 17.

[88] Většinou překládáno jako „duše" či duchovní složka osobnosti jedince; vyskytuje se většinou v podobě ptáka s hlavou zesnulého. Více viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 224–238.

boha Rea ve sluneční bárce na jeho cestě podsvětím. Tato bárka byla občas nazývána jako „bárka milionů“, číselný výraz je spojen s množstvím božstev a jiných nadpřirozených bytostí, jež ji doprovázeli. Tento periodicky se opakující cyklus, kdy slunce zachází, aby se mohlo druhého dne opět zrodit, je nejdokonalejší staroegyptskou ukázkou souboje dobra se zlem či řádu s chaosem a demonstruje, jak moc byl sluneční kult v Egyptě rozšířen a kulticky opečováván.

Egypťané si tento věčný koloběh slunce představovali jako opakující se mytický příběh, kdy se slunce každé ráno zrodilo z lůna nebeské bohyně Nuty a v podobě slunečního boha pak plulo po obloze se společenstvím ochranných bohů, aby jej za soumraku Nut opět pozřela a Re pak pokračoval se svou družinou v pouti podsvětím ve své noční bárce. V podsvětí (eg. Amduat či Duat) se odehrával nejzásadnější souboj dvou protichůdných sil – hada Apopa[89] (někdy vystupuje také pod jménem Rerek) jako ztělesnění chaosu a ostatních podsvětních démonů proti bohu Reovi a jeho skupině bohů jako zástupců řádu. Každou noc bojoval sluneční bůh se svou družinou, aby mohlo dojít k opětovnému zrození slunce v podobě boha Chepera.[90] V bárce se pak objevuje Heka jako ochranné božstvo ve společnosti dalších dvou bohů ztělesňujících abstraktní síly, jimiž byli Hu a Sia.[91] Termínem Hu je označováno tvořivé slovo či výrok, kterému předchází magická síla heka. Hu také dodává slovům moc a sílu k uskutečnění.

Podle Jana Assmanna znamená Hu také hojnost, protože řeč a hojnost spolu souvisí, neboť, jak dále Assmann říká, Hu je tvůrčí vůle božského stvořitele, která směřuje k hojnosti a vyjevuje se ve slově. Sia je dle Assmanna poznání či síla myšlenky. Umožňovala poznat smysluplnost a uchovat ji v mysli.[92] Pinchová uvádí, že: „Heka někdy vystupoval také jako bůh Šu, kdy místo něj rozděluje nebe a zemi, a naopak Šu zastupoval Heku v jeho magických schopnostech.“[93]

Ikonograficky byl Heka znázorňován obvykle v antropomorfní podobě. „Od ostatních bohů se odlišoval tím, že nad hlavou nese buď hieroglyfický nápis slova heka nebo znak zadní části lva (eg. peh). Od Pozdní doby byl často stylizován do podoby božského dítěte.“[94] Jelikož byl Heka považován za jednu ze sil udržujících celý vesmír v harmonii, byl také někdy zobrazen, jak drží hůlky ve tvaru hadů a po boku bohyně řádu

[89] Kniha o přemožení Apopa se nachází na hieratickém papyru *Brenner-Rhind*, který pochází ze 4. stol. př. n. l. Část českého překladu pochází od F. Lexy v jeho knize *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 202–217.
[90] Jedna ze tří forem slunečního boha, který býval většinou zobrazován jako brouk skarab. Ztělesňoval rodící se slunce.
[91] Pinchová Siu překládá jako vnímání; Jan Assmann ji pak chápe spíše jako poznání či vědění.
[92] Assmann, J., *Egypt*, s. 16–17.
[93] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 28.
[94] Janák, J., *Brána nebes*, s. 72.

Maat stojí za Usirovým trůnem. Takto zobrazen je například na zádušním papyru kněžky Nesitanebetišeru, pocházejícího přibližně z roku 950 př. n. l.

Jak uvidíme později, několik bohů užívalo přívlastek[95] velká magií či mocná kouzelnice (eg. Veret hekau). S Veret hekau se ale můžeme setkat i s jako samostatnou bohyní, zobrazovanou nejčastěji v podobě kobry nebo ženy s hlavou kobry, jež zřejmě také figurovala v podobě magických holí, které užívali kouzelníci a jistě to má i souvislost s bohem Hekou, který právě tyto hole drží na některých vyobrazeních v rukou.

2.2.2 Eset – jedna, jež je vším

Eset (koptsky Ese, řecky Isis) byla jednou z nejvýraznějších bohyní starověkého Egypta, jež se těšila značné popularitě i po řecko-římské nadvládě a byla později uctívána po celé Římské říši a uchovala si lesk své slávy vlastně až dodnes. Už samotný fakt, že byla manželkou boha Usira,[96] tedy jednoho z hlavních bohů staroegyptského pantheonu, sehrál zásadní roli v jejím kultickém postavení. To má také spojitost se samotným významem jejího jména, „které se zapisovalo hieroglyfickým znakem (set)“[97] a jež bývá většinou překládáno jako „trůn, sídlo či stolice“.[98]

Dle mého názoru, samotné jméno této bohyně může být i jasným ukazatelem na pravost a předurčenost její pozice královny, což se přímo pojí s Usirovským mýtem,[99] kde bohyně Eset tvrdě vystupuje proti bohu Sutechovi v rámci ochrany samotného krále a jeho královské moci a snaží se o nastolení spravedlivého božského soudu, který má spor dvou bratrů ukončit.

---

[95] Budde, D., *Epithets, Divine*, 2011. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/9ct397mm#page-1

[96] Antropomorfně zobrazovaný bůh, vládce egyptského podsvětí, který zvítězil nad smrtí a byl vzkříšen díky své božské manželce Esetě. Patřil k Velkému devateru bohů z Iunu a je znám především skrze mytický příběh *O Esetě a Usirovi*.

[97] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 96.

[98] Janák, J., *Brána nebes*, s. 54.

[99] Tento mýtus je zpracován u mnoha badatelů. Doporučuji knihu Georgea Harta *Egyptian Myths,* University of Texas Press, 1997. V kapitole pojednávající o královských mýtech je převyprávěn celý mýtus *O Esetě a Usirovi* a je i doplněn srozumitelnou interpretací. Doporučuji však knihu číst spíše v originále, neboť český překlad, který vyšel v nakladatelství Lidové noviny pod názvem Egyptské mýty v roce 2001, trpí špatnou stylistikou a nepřesnými přeloženými pojmy.

Uvádím alespoň krátký úryvek tohoto mýtu, kdy Eseta zachraňuje a oživuje boha Usira:[100]

"*Dobrý bůh Usir vládl na zemi se svou moudrou sestrou Esetou, jeho královskou manželkou. Říkalo se, že se do sebe Usir a Eseta zamilovali již v děloze. Usirova vláda představovala zlatý věk, avšak neměla mít dlouhého trvání. Sutech na bratrovu moc žárlil a rozhodl se Usira zavraždit. Podle některých tradic na sebe vzal podoby býka, hrocha nebo krokodýla a bratra napadl. Jeho mrtvé tělo pak hodil do řeky Nil. Eset se pak vydala tělo hledat společně se svou sestrou Nebthetou.*

Když pak Usirovo tělo našly, zvrátila Eseta pomocí svých magických schopností tělesný rozklad. Šakalí bůh balzamování Anup pak z Usira vytvořil první mumii. Po nějaké době vznikla tradice, podle které měl Sutech Usirovo tělo roztrhat na kusy, a v některých verzích mýtu Eset spojila tyto kusy dohromady pomocí magie, podle jiných je pohřbila vždy tam, kde je našla. Zatímco obě bohyně střežili tělo, oživila Eseta Usira, aby ji oplodnil. V jiném vyprávění byla bohyně zázračně oplodněna ohněm. Jakmile zjistila, že je těhotná, ukryla se před Sutechem do bažin nilské delty na plovoucím ostrově Chemmis."[101]

Podle svých schopností a povahy byla Eseta vnímána jako bohyně, jež truchlí za svého zemřelého manžela a chrání jej. To se v prvních písemných záznamech o ní přeneslo i na mrtvého krále, kterému poskytovala podobnou ochranu a v pozdějších dobách, kdy se představy o posmrtném životě staly dostupnější i obyčejným lidem, byla spojována se všemi mrtvými a mohla být také označována jako „spasitelka"[102] nebo „zachránkyně".[103] Jako mocná kouzelnice a léčitelka uzdravovala nemocné a měla dokonce moc přivádět je zpět k životu (opět návaznost na Usirovský mýtus[104] o vzkříšení) a v neposlední řadě jako božská matka byla vzorem všech pozemských matek, které se k ní upínaly ve snaze chránit své potomky před mnohými nemocemi a nebezpečími.[105]

S Esetou se setkáváme v mnoha náboženských záznamech, a to jak v *Textech pyramid*,[106] v mytologických příbězích, královské teologii i magických říkáních. František

[100] Podobné mýty o vzkříšení se nachází i u jiných archaických kultur, jako příklad uvádím starý karelo-finský epos *Kalevala*, v němž je jeden z bohatýrů Lemminkäinen zabit a rozsekán a jeho matka posbírá jeho části, složí je v jeden celek a pomocí mastí a zaříkadel jej opět přivede k životu. Viz *Kalevala*, Runa 15. Přel. Josef Holeček. Praha: Odeon, 1979, s. 211–232.

[101] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 26.

[102] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 29. Jako „spasitelka" je Eset vyobrazena na magické stéle znázorňující Hora-Šeda, který přemáhá nebezpečná zvířata pocházející z 6.–3. stol. př. n. l.

[103] Hornung, E., *Tajemný Egypt*, s. 66.

[104] Mýtus byl později přepracován řeckým autorem Plútarchem (cca. 40–120 n. l.) pod názvem *Peri Ísidos kai Osiridos* (*O Esetě a Usirovi*). Jsou v něm původní egyptské prvky mísící se s helénským pojetím světa.

[105] Často vystupuje jako hlavní aktérka v říkadlech proti hadímu uštknutí nebo bodnutí štíra. Viz Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, 1995.

[106] „*Texty pyramid* představují nejstarší dochovaný soubor egyptských náboženských textů. Pocházejí z doby 24. –22. stol. př. Kr. a nacházejí se v pyramidách králů Venise, Tetiho, Pepiho, Merenrea, Pepiho II., Ibiho a také

Lexa ve své knize *Náboženská literatura staroegyptská* uvádí, že byla nejdříve spojována se slunečním bohem Reem.[107] Což má spojitost jak v tom, že byl Re v některých egyptských oblastech a časových úsecích nejvyšším bohem, ale sehrál také podstatnou roli v Usirovském mýtu a v neposlední řadě v jednom z příběhů, o kterém se zmiňuji později, kdy získala svou lstí bohyně Eset Reovo tajné jméno.

První písemné zmínky jsou o ní doloženy od 5. dynastie[108] v *Textech pyramid* a tak původ kultu této bohyně zůstává stále nejasný,[109] dle některých badatelů[110] jej vytvořili kněží z Héliopole a stoupenci slunečního boha Rea, kteří zapsali mýtus *O Esetě a Usirovi*, jenž je poprvé plně propracován právě v *Textech pyramid*, neboť ani s ním se dříve na žádných dokumentech nesetkáváme. Genealogie této bohyně sahá až k samotným počátkům božského stvoření, kdy je součástí Devatera bohů z Iunu.[111] Eseta byla dcerou boha země Geba a bohyně nebe Nut, sestrou trojice bohů Usira, Sutecha a Nebthety a současně i Usirovou manželkou. Tím se stala také božskou královnou a matkou následníka trůnu Hora. Zobrazována byla nejčastěji v podobě ženy s hieroglyfickým znakem trůnu nad hlavou nebo jako žena sedící na trůnu, buď samostatně, anebo jak drží v náručí dítě, malého Hora.[112]

Od Nové říše přebírá atributy bohyně Hathory – tedy především kravské rohy se slunečním kotoučem na hlavě, náhrdelník menit na krku a chřestidlo sistrum v ruce. Stejně jako bohyně Hathora byla také Eseta považována za bohyni lásky, avšak zastupovala v této roli spíše mateřský a manželský cit.[113] V astrálním pojetí bohů byla Eset vnímána jako hvězda Sírius, známá také jako Psí hvězda.[114] Tato Hvězda nebes je jednou z nejjasnějších

---

v pohřebních komorách královen Pepiho II. Tyto texty obsahují několik typů říkání. Především to byla říkání zajišťující zesnulému králi překonání nástrah smrti a jeho vstup do blažené existence v zásvětí. Využívají také témat, jako jsou opakování stvoření, pomoc bohů nebo ztotožnění panovníka s některým božstvem.“ Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, 2003, s. 48.

[107] Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská I.*, Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 55.

[108] 5. dynastie spadá do období Staré říše, konkrétně do let 2494–2345 př. n. l. a vládli jí králové Veserkaf, Sahure, Neferirkare, Raneferef, Šepseskare, Niuserre, Menkauhor, Džedkare a Venis. Vycházím z chronologie uvedené v knize *Dějiny starověkého Egypta*, s. 125–129.

[109] Janák, J., *Brána nebes*, s. 54.

[110] Uvádí jej například britská egyptoložka a archeoložka Joyce Ann Tyldesley, Encyklopedie Britannica. Dostupné z WWW: < http://www.britannica.com/EBchecked/topic/295449/Isis,)

[111] Tento mytologicko-teologický koncept o stvoření pochází z města Iunu (řec. Héliopolis) označující posvátný sloup a bývá často nazýván také jako Héliopolské stvoření. Město je spojeno se slunečním kultem bohů Atuma a Rea. Kosmogonická koncepce tzv. Devatera (číslo 9 zde má symbolický význam: počet tří vyjadřoval v egyptštině plurál, jeho znásobení sebou samým proto představuje plurál plurálů – tedy nejúplnější počet) zahrnuje prvotního stvořitele Atuma, jenž sebeoplozením (často je popisováno jako akt masturbace s následným požitím vlastního semene) stvořil prvotní božský pár Šu a Tefnut, ti měli potomky Geba a Nut a ti zplodili bohy Usira a Sutecha a bohyně Esetu a Nebthetu. Někdy bývá Nut označována jako matka Hora.

[112] Obraz Esety s malým Horem není jistě nepodobný obrazu křesťanské Panny Marie.

[113] Janák, J., *Brána nebes*, s. 54.

[114] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 96.

hvězd a pro Egypťany byla také jednou z nejdůležitějších, neboť se pojila se svátkem Otevírání roku, který oslavoval opětovné obnovení života a omlazení bohů i země. Původně tuto hvězdu ztělesňovala bohyně nilských záplav a Nového roku Sobdet,[115] o které se takto hovoří v *Textech pyramid* v dobách Staré říše, avšak později, za doby Střední říše, došlo k synkrezi s bohyní Esetou (Sobdet-Eset) a od Nové říše s ní plně splynula. Stejně tak tomu bylo i s božským manželem Sobdety Sahuem, který se promítl do boha Usira a souhvězdí Orionu.

Eset byla také často znázorňována, jak drží znak věčného života anch a hůl v podobě papyrového stvolu. Oba tyto symboly jsou spjaty se zachováním života a vzkříšením do nového bytí. Zajímavé jsou Esetiny podoby, jež souvisí s událostmi z jejího života: pokud je zobrazena jako okřídlená žena, pak ochraňuje Usira nebo zesnulého krále (ale později v podstatě každého zemřelého). Jestliže zvedá ruku ke tváři, pak to symbolizuje její truchlení pro boha Usira. Někdy může být vyobrazena v pokleku, někdy i před rakví, kdy velebí vzkříšeného manžela, anebo vsedě, když kojí syna Hora.

Typickým znakem, se kterým je Eseta spojována jak nábožensky, tak i ikonograficky, je symbol tijet.[116] Původně se jeho počáteční varianta vyvinula nejspíše z jiného hieroglyfického symbolu, kterým byl znak pro věčný život anch. Rovněž je dosti možné, že tyto dva symboly byly původně jeden a týž, až ve 3. dynastii se tijet objevuje jako dekorativní symbol.

Od Nové říše pak bývá jednoznačně spojen s bohyní Eset, možná i díky propojení se znakem džed a souvisí tak s binární povahou samotného života. Bývá nazýván Esetin uzel, Esetin pásek nebo Esetina krev. Poslední výraz tento amulet získal podle červené barvy, v níž se většinou objevuje, konkrétně v podobě polodrahokamu červené barvy, obvykle karneolu či jaspisu a byl obecně používán jako ochranný pohřební amulet.

V *Knize mrtvých* je tomuto amuletu věnováno Říkadlo 156:[117]

Říkadlo jaspisového amuletu (v podobě) Esetina uzlu, který se potom položí zesnulému na krk.

„Máš svou krev, Eseto,

Máš svou kouzelnou moc, Eseto,

[115] Janák, J., *Brána nebes*, s. 162.

[116] Je možné, že slovo tijet může mít spojitost s bohyní tkaní a látek Tait, která byla spojována s výrobou látek a oděvů k ošacení božských soch či přípravou obinadel sloužících k mumifikaci. Což ji také dostává do spojitosti s bohem Usirem, jehož je ochránkyní a v tomto smyslu pak i přímo s Esetou, s níž může být ztotožňována. Zároveň má také podobu uzlu, který se používal u oblečení bohů. Srv. Janák, J., *Brána nebes*, 2005.

[117] Vachala, B., *Staroegyptská Kniha mrtvých*, Praha: Dokořán, 2009, s. 292–293.

Máš svou kouzelnou sílu, Eseto!
(Tento) amulet je ochranou pro tohoto Velkého
a zažene každého, kdo by mu chtěl uškodit.“

Dále říkadlo obsahuje popis, co je nutné při jeho odříkání vykonat, aby se docílilo kýženého efektu:

„Toto říkadlo se musí odříkat nad jaspisovým Esetiným uzlem, navlhčeným oživující (lotosovou) šťávou, navlečeným na fíkovníkovém lýku a položeným zesnulému na krk v den pohřbu.

Pro koho se toto vykoná, toho tělo ochrání kouzelná moc Esety a Hor, syn Esety, se bude radovat, až ho spatří.

Žádná cesta mu nezůstane uzavřena, ať už bude chtít na nebe, nebo na zem. Je to osvědčený prostředek, milionkrát (prokázaný). Nepřipusť, aby ho kdokoli spatřil, neboť vskutku se mu nic nevyrovná!“[118]

Zde Eset vystupuje v roli ochránkyně mrtvého, jež ho má uchránit před vykradači hrobek. Amulet má navíc mrtvému zajistit věčný a spokojený život. Podle materiálu a barvy tohoto amuletu se někteří badatelé domnívají, že snad mohlo jít i o jakýsi magický uzel nebo látku, která sloužila ženám během jejich menstruačního cyklu. Tento názor zastával například E. A. Wallis Budge, jenž také tvrdil, že může být tvar tohoto amuletu výsledkem identifikace s Esetou jako univerzální matkou a symbolizovat tak její reprodukční orgány.[119]

Vzhledem k tomu, že byla Eseta vnímána především jako matka, je logické, že byla silně zdůrazněna její ženská stránka a krev, obzvláště menstruační, byla v mnohých kulturách vnímána jako magická životodárná tekutina. Nejinak tomu bylo i v Egyptě, a proto pokládám tento význam za pochopitelný. Může to mít i souvislost s nejstarší podobou této bohyně ještě z matriarchálních dob, avšak to už se pohybujeme na vrtkavé půdě nepodložené písemnými doklady, je to tedy jen jedna z mnoha vydedukovaných významových variant tohoto symbolu, jehož komplexní smysl však zatím zůstává utajen.

Ačkoli se Eset objevovala po značnou část egyptských dějin v mnoha říkadlech a kletbách, byl její chrámový kult spíše druhořadý a až do konce 1. tisíciletí př. n. l. jí nebyl zasvěcen žádný chrám.[120]

[118] Vachala, B., *Staroegyptská Kniha mrtvých*, s. 292–293.
[119] Budge, E. A. Wallis, *Legends of The Gods*: *The Egyptian Texts*, London, 1912.
[120] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 29.

Později se nejdůležitějšími středisky uctívání této bohyně staly Iseum v dolnoegyptském Perhebejetu (dnešní Behbét el-Hagar) a chrámový komplex na ostrově Filé, který zůstal do první poloviny 6. století posledním fungujícím pohanským chrámem v Egyptě. Od doby, kdy začala hrát důležitou úlohu v chrámových kultech rituální magie, objevuje se Eseta vedle svého syna Hora jako bojovnice porážející svou magickou mocí nepřátele, obrazně řečeno stoupence boha Sutecha. Od svého počátku tedy Eseta hrála v magii výraznou roli. To, že jí byly přisuzovány velké magické schopnosti, je zřejmé již ve volbě jejího oslovení. Jejím nejčastějším přívlastkem je Veret hekau[121] neboli Velká magií (heka),[122] což mělo zdůraznit její mimořádnou magickou moc, která předčila všechna ostatní egyptská božstva. E. Hornung tento termín překládá jako „velká v božství".[123] V textech bývá také uváděna jako „ta, jež využívá své achu".[124] Na jednom nápise z Capuy je Eseta nazývána jako „jedna, jež je vším" (una quae es omnia) a dle hymnu Isidora z Narmuthidy pocházejícího z 1. stol. př. n. l. je uctívána pod různými jmény mnohými národy.[125]

Ojedinělé magické schopnosti jí byly připisovány již v *Textech pyramid*, což souvisí především s mýtem o zavraždění boha Usira, kterého díky svým kouzelným praktikám zachránila před posmrtným rozkladem a po jeho vzkříšení s ním počala syna Hora. Eset tak vystupuje v mnohých říkadlech jako záruka magických praktik. Jako na matku boha Hora, jež chrání svého syna, se k ní obracely především matky při ochraně svých dětí. Mnoho náboženských a hlavně magických textů vypráví o protekci před nebezpečenstvími, kterou poskytovala svému malému synovi, či o magických praktikách, jimiž jej léčila např. po uštknutí štírem.[126]

V kletbě, která se má říkat nad ránou způsobenou kousnutím psa, z *Démotické čarodějnické knihy Londýnské a Leidenské*, je Eseta oslovována jako Paní čarovné síly,[127] jež dovede svou magickou silou vše, avšak ji samu v jejím jménu přemoci nelze. V jiné kletbě, proti horečce, ze stejného zdroje, se ten, jenž zaklíná, ptá: Cožpak Eset přestala čarovat?[128] Je tedy zřejmé, že ve vlastnostech a schopnostech Esety byl velký důraz kladen na její kouzelnou moc, která se také vztahuje k síle samotného slova.[129] Byla považována za velice moudrou bohyni, jíž nic není utajeno kromě skrytého jména slunečního boha Rea.

[121] Toto přízvisko občas bylo spojeno i s bohyní Sachmet, která také často vystupuje v mnohých kletbách a říkadlech právě jako léčitelka či ochránkyně, což souvisí s tím, že byla pokládána za božskou matku panovníka.
[122] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 29
[123] Hornung, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, s. 53.
[124] Srv. Assmann, J., *Egypt*, s. 113–114.
[125] Hornung, E., *Tajemný Egypt*, s. 65–67
[126] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 27.
[127] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 258.
[128] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 260.
[129] Srv. Assmann, J., *Egypt*, s. 108-123.

Jeden mytický příběh pocházející z Turínského magického papyru z 12. stol. př. n. l. líčí, u jednoho z říkadel namířeném proti hadímu jedu, příběh o tom, jak Eseta lstí poznala pravé jméno boha Rea.[130]

„*Re byl již stár, třásly se mu ruce a nohy a občas mu z úst také vytékaly sliny. Když jedna ze slin dopadla na zem, vzala ji Eset a smísila v dlaních s hlínou, ze které stvořila hada a oživila ho pomocí svých magických schopností. Hada pak umístila podél cesty, po níž Re často chodil*.“[131]

Had slunečního boha uštknul a ten pak kvůli strašným bolestem a slepotě, kterou mu jed způsobil, povolal bohy, kteří se vyznali v magii, aby mu pomohli. Ale až bohyně Eseta mu sdělila pravou příčinu jeho trápení a oplátkou za jeho vyléčení po něm žádala, aby jí sdělil své tajné jméno. Re jí vypověděl mnoho ze svých jmen, jed se však i nadále šířil v jeho těle a Eset poznala, že jí neřekl pravdu. Odmítla jej tedy vyléčit, načež se zoufalý Re uvolil a své tajné jméno jí řekl a doslova „dovolil, aby znalost jeho jména přešla z jeho těla do těla Esety.“[132]

Z příběhu vyplývá, že Re mohl být uzdraven skrze sílu svého jména, ale tím, že ho Esetě prozradil, ztratil část své moci a suverenity, která přešla, na žádost bohyně, na jejího syna Hora. Tajné jméno Rea ale v příběhu vyjeveno není. Z tohoto příběhu se však dozvídáme jednu zásadní věc, jež byla pro magické techniky ve starém Egyptě zcela zásadní, a to, že moc slova a znalost pravého jména dávala tomu, kdo je vlastnil, moc nad ostatními. Eseta takovou magickou moc měla, proto jí také patřilo čestné místo v mnohých říkadlech a kletbách.

2.2.3 Thovt – bůh magie a písma

„Ó Thovte, jenž umožňuješ Usirovi porazit nepřátele, kéž se zmocníš také mých nepřátel před soudním sborem všech bohů a bohyň.“[133]

Bůh Thovt (egyptský ekvivalent je Džehutej, což mělo snad odkazovat k místu, kde byl původně tento bůh uctíván; řecký pak Hermes) převyšoval ostatní bohy svou schopností ovládat sílu heka. S tímto bohem se také pojí řada jmenných přívlastků, kterými bývá titulován. Ritner o něm mluví jako o „Pánu písma“ či „Vynikajícím mágovi“.[134] V Říkadle 18 z *Knihy mrtvých* vystupuje Thovt jako „ten, který umožňuje Usirovi porážet nepřátele“

[130] Srv. Budge, Wallis E. A., *Legends of The Gods:The Egyptian Texts*, s. 42–55.
[131] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 29–30.
[132] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 30.
[133] Vachala, B., *Staroegyptská Kniha mrtvých*, říkadlo 20, s. 51.
[134] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 35.

a v Říkadle 23 (*Říkadlo o otevření úst zemřelému v říši mrtvých*) je Thovt nazýván „tím, jenž je vybaven kouzly a který rozvázal Sutechova pouta, jež mrtvému svazovala ústa.“[135] „Ve Staré říši převažují ještě jeho násilnické rysy, dupe (ve Vádí Charigu na Sinaji) jako „pán cizích zemí“ a „pán krveprolití, jenž poráží Asii“ po nepřátelích a pomáhá králi při „porážce nepřátel“; v *Textech pyramid* sráží hlavy a vyřezává srdce.“[136] Podle Hornunga je tzv. Thovtův nůž, s nímž byl často zobrazován, ve skutečnosti srpek měsíce, neboť podobně zobrazován byl s tímto nožem i jiný měsíční bůh Chonsu, kterému sloužil jako zbraň.

V *Textech pyramid* vystupuje také po boku slunečního boha Rea, kde jej ochraňuje společně s ostatními božstvy na cestě podsvětím ve sluneční bárce. Odtud pak pochází také jeho další funkce, v níž pomáhal zemřelému panovníkovi vystoupit na nebesa (většinou se uvádí, že jej vynesl na svých křídlech, což se úzce pojí s jeho podobou ptáka ibise), to bylo především v dobách Staré říše, později se tato jeho role vztahovala na všechny zesnulé, což také souviselo s jeho úlohou, již zastával u posmrtného soudu, kde figuroval jako zapisovatel sledující vážení lidského srdce na váhách bohyně řádu Maat.[137]

Původně byl Thovt bohem měsíce, jak je patrné například z nápisu ze sochy Cheriufovy (nacházející se v Berlínském muzeu, číslo 2293), kde je psáno: „zástupce Reův, býk hvězd, nebeský měsíc“.[138] Od 11. dynastie byl považován za ztělesnění moudrosti a v rané Střední říši se také poměrně často vyskytuje tvrzení, že Thovt vyučuje lidi.[139] Později se stal bohem počítajícím a řídícím čas (to také souvisí s měsícem a jeho fázemi), „bohem počítání, všeho vědění, písma, moudrosti a učenosti. Byl pokládán Egypťany za vynálezce písma, božského písaře či vezíra a strážce vědění, mocných slov a magie.“[140]

Jiří Janák ve své knize *Brána nebes: bohové a démoni starého Egypta* zmiňuje, že se „od Střední říše utvářela legenda o tzv. *Knize Thovtově* obsahující veškeré vědění a dávající moc k vládě nad světem. Thovt byl uctíván jako patron písařů a ochránce domů života, které fungovaly jako skriptoria a chrámové knihovny.“[141] Zakončení egyptských knih přáním, aby byl Thovt čtenáři pomocníkem, pak mělo být i jakousi ochrannou jak samotných písem, tak i vědění, jehož se čtenáři dostalo.

[135] Překlad pochází od Vachaly, B., *Staroegyptská Kniha mrtvých*, s. 46 a 53.
[136] Hornung, E., *Tajemný Egypt*, s. 12.
[137] V této funkci Thovt vystupuje až od Nové říše, z níž pochází *Kniha mrtvých*, ve které je posmrtný soud detailně popsán.
[138] Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská I.*, 1997, s. 27.
[139] „Vůdce výpravy do Vádí Hammámátu se nazýval ´chytřejší než Thovt“. Viz Hornung, E., *Tajemný Egypt*, s. 12.
[140] Janák, J., *Brána nebes*, s. 175.
[141] Janák, J., *Brána nebes*, s. 175.

Zobrazován byl zejména jako ibis, zde však zvláště v podobě lidské s hlavou tohoto posvátného ptáka, anebo v čistě zvířecí podobě paviána. „Z Předdynastické doby je doložen hlavní Thovtův emblém – ibis na standartě.“[142] Jeho nejdůležitějším atributem byl měsíc, znázorněný jako srpek i jako kotouč, který se nachází vždy nad jeho hlavou, ať už je zrovna v jakékoliv ze svých podob. „Pokud je zobrazen v roli božského písaře je vyobrazen s písařskou paletou a štětcem – tento atribut se však striktně váže na kombinovanou podobu muže s hlavou ibise.“[143] Thovt vystupuje v mnoha mytologických příbězích, zásadní úkol však zastává v mýtech týkajících se souboje bohů Hora, Sutecha a Usira, kde navrací a uzdravuje Horovi oko, které mu vyrval jeho strýc Sutech – vystupuje zde tedy v roli léčitele. Spojení léčení a magie bylo ve velmi těsném spojení a právě bozi, kteří v mýtech tuto funkci zastávají, se pak často objevují i v mnohých říkadlech a kletbách, kde mají být pomocníky nemocnému při jeho uzdravení.

Mnozí badatelé se domnívají, že tento příběh o vyrvaném a znovunavráceném oku má konotaci s vysvětlením mizení a dorůstání měsíce. V dalším mýtu o Horovi, kde Thovt vystupuje jako léčitel, je mýtus o bodnutí malého Hora štírem. Thovt Esetě slíbí pomoc a vydá se za slunečním bohem, aby zjistil, co se stalo, po té přináší dech života, jenž Hora oživí. Je však velice důležité, že Thovt slibuje, že to, co učinil pro Hora, učiní i pro každého prosícího smrtelníka. Dobře je to patrné z modlitby vztahující se k bohu Thovtovi, aby zamezil účinkům jedu v těle člověka, pocházející z Metternichovy stély:[144]

“Kéž přijde Thovt vyzbrojen čarovnou mocí zaklít jed, aby se nerozmohl ani v jediném údu nemocného, jako v domě mladých žen zaklíná nepřátele, kteří se neustále bouří proti Reovi na věky věků!“[145]

V tomto mýtu se také dozvídáme o samotném zajímavém vzniku tohoto boha, kdy se praví, že Thovt se zrodil z Horova semene, jež vystoupilo ze Sutechovy hlavy, potom co je pozřel. Zde je tedy jasně patrná souvislost Thovta s magií, neboť Sutech byl také považován za boha, který vládl magickou silou, již uplatňoval především k ochraně boha Rea v podsvětí. V některých z pozdějších verzí tohoto mýtu se z Horova semene nezrodil Thovt, který zastával v tomto souboji pozici rozhodčího, ale zářící měsíc. Thovt si jej poté umístil na hlavu, jako svůj atribut. To je pak také patrné z jednoho z přízvisek, jímž byl

[142] Janák, J., *Brána nebes*, s. 177.
[143] Tamtéž, s. 177.
[144] Byla zhotovena za krále Nechtharheba, který vládl v letech 378–361 př. n.l. a je příkladem Horova Cippu, čímž se rozumí stéla spojená tematicky s mýty o bohyni Esetě a jejího syna Hora, který je na ní zobrazen jako dítě – Harpachered a byla využívána především pro lékařské účely.
[145] Překlad pochází od F. Lexy z knihy *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 187. Zde je uvedena jako deska, dnes se však obecně popisuje jako stéla.

Thovt titulován od Pozdní doby a jímž je aton (stříbrný), kde se tedy odkazuje přímo na svit měsíce.[146]

Možná i zde může být souvislost, proč v dobách Achnatonovy reformy nebyl Thovt radikálně pronásledován jako jiní staří bohové. Středisko jeho kultu bylo v hornoegyptském Chemenu (řec. Hermopolis, dnešní Ešmúnén). „V rámci místní teologie byl pokládán za stvořitele, který uspořádal svět po vládě prvotního Osmera. Za další významné centrum Thovtova kultu byl 15. dolnoegyptský kraj, který se nazýval Krajem ibise. Další chrámy či svatyně zasvěcené tomuto bohu máme doloženy z jiných míst v Deltě, z oázy Charga, ze Serábit el-Chádim na Sinaji i z Núbie. Známy jsou také dvě významná pohřebiště Thovtových posvátných zvířat. Prvním je tzv. Ibeum v Tuna el-Gabalu nedaleko Ešmúnénu, druhé v Sakkáře a byly v něm uloženy mumie posvátných ibisů a paviánů.“[147]

O tom, že se Thovt těšil úctě v podstatě ve všech vrstvách egyptské společnosti, se dozvídáme v mnohých psaných říkáních, která sloužila i obyčejným lidem. Samozřejmě že nejvíce byl uctíván především písaři, avšak díky své funkci moudrého posuzovatele a soudce či mocného mága a léčitele se zmínky o něm nacházejí i v právních či lékařských textech. „V 18. dynastii nesli dokonce čtyři panovníci jméno Thutmose, což znamená doslova Zrozený z Thovta. Velmi oblíbený byl jeho kult mezi písaři, ti vykonávali pro Thovta každé ráno úlitbu z nádobky sloužící k namáčení štětců.“[148] Navíc jméno Thutmose se psalo hieroglyfickým znakem boha, s hlavou ibise.

O tom, za jak mocného boha magie byl Thovt považován, mluví i Cicero ve svém díle nazvaném *O přirozenosti bohů*, kde se dočteme, že se Egypťané obávali vyslovit Thovtovo jméno. Thovt byl také považován za velkého věštce za „vědoucího, jenž neomylně ohlašuje jitro a vyzvídá budoucnost“.[149] Všechny tyto Thovtovy vlastnosti později zaujaly antické autory, a jelikož Thovt vystupoval i v roli posla bohů, byl helénistickými autory spojen s bohem Hermem.

V pozdější tradici pak sloučením těchto dvou bohů, tedy Thovta a Herma, vznikl Hermés Trismegistos[150] – „Třikrát největší“. Toto přízvisko má svůj původ odvozen z Egypta, „kdy byl Thovt od 2. stol. př. n. l. uctíván jako „dvakrát největší“, což se později

[146] Janák, J., *Brána nebes*, s. 175–176.
[147] Janák, J., *Brána nebes*, s. 178.
[148] Janák, J., *Brána nebes*, s. 178.
[149] Hornung, E., *Das Totenbuch der Ägypter,* Zürich-München, 1979, s. 391. Citace pochází od Ebelinga, F., *Tajemství Herma Trismegista*, Praha: Malvern, 2009, s. 18.
[150] Více o tomto tématu viz Hornung, E., *Tajemný Egypt*, 2002; Ebeling, F., *Tajemství Herma Trismegista*.

rozvinulo v označení „třikráte nadmíru velký“, z čehož se v řečtině stalo „Trismegistos“.[151] Později se Hermés Trismegistos stal spíše prorokem než bohem a vznikají tzv. hermetické spisy. „Pro které je typická forma dialogu mezi Hermem a jeho žákem, nazývaným Tat (obměněná varianta jména Thovt), Asklépios (Imhotep) nebo Ammon. Představy o Hermu Trismegistovi došly širokého uplatnění v renesanční filozofii, alchymii a okultních naukách, kde vystupuje již nikoliv v roli božstva, nýbrž jako nejmoudřejší z egyptských kněží.“[152]

Thovt nám tak zanechal ze všech egyptských bohů asi největší otisk spojený s magií a tajným učením. V nových studiích o hermetismu se vědci neustále snaží vydestilovat, kolik je v zachovaných písemných pramenech z egyptských představ a kolik z řeckých. Avšak jak píše Jan Assmann v samotném úvodu knihy F. Ebelinga o Hermu Trismegistovi – „hermetismus patří ke spodním proudům kulturní paměti Západu.“[153] Může nám tak být Thovt a jeho učení možná blíž, než si myslíme.

2.2.4 Ach a achu

Jak jsem naznačila již v úvodu této kapitoly, kromě pojmu heka byl dalším egyptským termínem označujícím magickou či kouzelnou sílu pojem ach (eg. aḫ).[154] Ohledně vztahu a významu těchto termínů se vedou neustálé diskuze a spory. J. F. Borghouts heku a achu proti sobě ostře vymezuje v rámci jejich tvůrčího přístupu – achu vnímá jako bytí samo o sobě s vlastní tvůrčí silou a apotropaickou funkcí. Kdežto heka má dle něj v tvůrčím procesu spíše negativní postoj. Dnes však tento názor bývá odsuzován jako neplatný. Bůh Heka v sobě dle něho zahrnuje jak sílu heka, tak i achu. A obě tyto síly se pak v praxi vyskytují paralelně. H. te Velde naopak argumentuje, že obě tyto síly jsou víceméně obdobné a dají se chápat jako obecné vyjádření umělecké kreativity.[155]

Ritner uvádí heku jako synonymum pro magii, vychází však z toho, že egyptské myšlení bralo v potaz více variant, proto jsou pro něj důležitá i další synonyma či podobná slova, jež se ve spojitosti s heka objevují. Slovo achu je dle něj v nejužším spojení s heka a

[151] Ebeling, F., *Tajemství Herma Trismegista*, s. 51.
[152] Janák, J., *Brána nebes*, s. 178.
[153] Ebeling, F., *Tajemství Herma Trismegista*, s. 7.
[154] Srv. Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egypt*, 1993, s. 30–35; Lexa, F., *O poměru ducha, duše a těla u Egypťanů staré říše*. In Věstník České Akademie 26, 1917; Janák, J., „*Stát se po smrti hvězdou. Pojem ach ve staroegyptském náboženství*“. In Svět živých a svět mrtvých. Ľubica Obuchová (ed.). Praha: Česká orientalistická společnost, 2001, s. 82–89.
[155] te Velde, H., „*The God Heka in Egyptian Theology*“. In JEOL, Nr. 21, 1970, s. 175–86.

dá se vnímat jako kouzelná moc, což je termín, který je dnes badateli obecně přijímaný. Dále uvádí, že v *Ptolemaiovských textech* z Dendery se achu překládá jako kouzlo. Heku jako prvotní moc, jež má v sobě sílu tvořit, pak staví nad achu, které vnímá spíše jako sekundární sílu, neboť ačkoli ji vlastnili bozi, neomezovala se pouze na božskou sféru, ale mohli s ní operovat i lidé v rámci magických technik.

Ritner dále rozvíjí koncept, že heka byla nejprve neodmyslitelnou součástí Stvořitele, stejně tak i achu, avšak achu byl původně nazýván jako medu (mdw), což znamená slovo či kouzlo a často s ním byl spojen termín Hu, který znamenal autoritativní výrok. To může souviset s tím, že původně se veškerá magie předávala orálně. Ritner vidí hlavní význam v tom, že tato „triáda" – Stvořitel, magie/heka a slovo/achu tvoří dohromady jeden celek, který v sobě má tvůrčí potenciál. Samy o sobě nefungují. Navíc pokud na začátku Stvořitel něco stvořil, tak toto cokoli muselo mít stejnou sílu jako sám Stvořitel, protože i tomuto novému stvoření byly heka a achu vlastní. Ovšem toto pojetí rovnosti se Stvořitelem netrvalo dlouho a z hierarchické přirozenosti vlastní starému Egyptu se pak tyto tři síly od sebe oddělily, tudíž heka se stal bohem a achu nahradil posvátný koncept autoritativního výroku tím, že přešel do vlastního bytí (a stal se blaženým zesnulým či později démonem), anebo se stal samotnou tvůrčí myšlenkou (kouzlem) při vykonávání magie.[156]

Na Metternichově stéle je výstižně zachycen nejužší vztah těchto dvou pojmů ve výroku bohyně Eset:

"Já jsem bohyně Eset, ta, jež vlastní heku a vykonává magii pomocí své řeči a slov."[157]

Také samotný překlad a rozbor tohoto slova byl po dlouhou dobu ne úplně srozumitelný. Dříve byl kladen velký důraz na význam, který pocházel od kořene slova jachu[158] znamenajícího světlo, jas, záři, a proto byl také většinou tento pojem překládán jako „zářící duch". Ritner kořen slova ach překládá jako „být efektivní" či „být zářící";[159] Jan Assmann ach vykládá jako "být duchem", „být světlý" či „zářit".[160] Z tohoto slova pak dle něj pochází podstatné jméno achu, jež může být přeloženo jako „schopnost vyzařovat, moc ducha".

Dnes je překlad ach jako „zářící duch" vnímán jako nepřesný a ach je již obecně překládán jako blažený zesnulý či duch. Spojitost se slovesem jachu má pak až sekundární

[156] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 30–35.
[157] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 34.
[158] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích,* s. 238.
[159] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 30.
[160] Assmann, J., *Egypt*, s. 113–119.

význam, daleko více badatelů se přiklání ke vztahu ach se slovem, kterým Egypťané označovali východní horizont či obzor, eg. achet. Achet jako místo východu i západu slunce (většinou byl spojován více s východem slunce), byl také Egypťany vnímán jako vstupní brána do podsvětí, kterou mohli procházet bohové i zesnulí, je tedy možné, že se právě až při vstupu skrz achet stal z mrtvého ach.[161] Význam je tedy pojen především se značnou působností slunce v oblasti horizontu.[162]

Proto v sobě ach zahrnuje význam moci a akceschopnosti, neboť mu nejsou cizí vlastnosti slunce. Na rozdíl od pojmu heka jde u ach také o vzájemnou závislost, a to závislost mezi mrtvými a živými.[163]

V egyptštině se hieroglyficky slovo ach[164] zapisovalo v podobě jednoho druhu ibise, a to ibise skalního.[165] Spojitost s tímto druhem ptáka souvisí zvláště s místem, kde se vyskytoval, což byly nehostinné pouštní planiny a skalní masivy, tedy místa, kde (odkud) v pohledu Egypťanů slunce vycházelo. Poušť ale pro Egypťany byla také oblastí démonů, zlých duchů a v neposlední řadě územím chaosu, s čím může zase souviset samotné vzezření tohoto ptáka, (je celý leskle černý s bronzovým nádechem, s neopeřenými lícemi i čelem a dlouhým, růžovým, na konci směrem dolů zahnutým zobákem), tudíž by tu mohla být také jeho spojitost s podsvětím.

Pro plné pochopení, čím bylo pro Egypťany ach, je nutné porozumět nejsložitějšímu fenoménu egyptského náboženství, jakým byly egyptské představy o celkové složce osobnosti a její posmrtné existenci. Zároveň i zde podobně jako u pojmu heka musíme ctít neutralitu tohoto pojmu, neboť ani povaha ach nebyla dobrá nebo zlá. Egypťané neměli nějaké konkrétní slovo, které by znamenalo totéž, co vyjadřuje termín duše tak, jak ji chápe dnešní západní společnost, bytost se ve starém Egyptě skládala z několika složek, jež dohromady utvářely životaschopný celek.[166] Pojem ach však do tohoto celku úplně nezapadal, neboť se jednalo o tajemnou a mocnou formu bytí.[167] Achu

[161] Např. *Texty pyramid* §350

[162] Janák, J., *Pojetí 'duše' ve starém Egyptě*. In Pojetí duše v náboženských tradicích světa. Radek Chlup (ed.). Praha: DharmaGaia, 2007, s. 105.

[163] Janák, J., *Pojetí 'duše' ve starém Egyptě*. In Pojetí duše v náboženských tradicích světa. Radek Chlup (ed.). Praha: DharmaGaia, 2007, s. 105. Jde o vztah mrtvých a živých, kteří si jsou navzájem prospěšní a tak se starají, aby nebyl narušen řád veškerého bytí maat. Např. bůh-král, otec-syn.

[164] Dle Pinchové není zcela jasné, zda i tito duchové měli přijímat podobu ptáků. Na votivních stélách jsou zobrazováni v lidské podobě.

[165] Lat. název je Geronticus eremita a patří dnes již k nejohroženějším druhům. Někteří badatelé se domnívali, že může jít také o ibisa chocholatého.

[166] Viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*; Janák, J., *Pojetí 'duše' ve starém Egyptě*. In Pojetí duše v náboženských tradicích světa. Radek Chlup (ed.). Praha: DharmaGaia, 2007.

[167] Janák, J., *Pojetí 'duše' ve starém Egyptě*. In Pojetí duše v náboženských tradicích světa. Radek Chlup (ed.). Praha: DharmaGaia, 2007, s. 105.

se pak přímo vztahoval k blaženým zesnulým a šlo také o posmrtně získanou formu existence.

Assmann tento pojem dává především do souvislosti s jazykem a mocí slova, kdy achu chápe jako schopnost vyzařování projevené v jazyce a které představuje moc, již měli bozi, a to zvláště ti, kteří jsou spojováni s věděním a moudrostí obecně, tedy především Eseta, Thovt a Re. Zejména Eseta a Thovt využívali moc ach v magických působeních. Navíc tito bohové pomocí síly onoho slova přemáhali nepřítele, pomáhali zachovat v chodu sluneční cyklus, a tím zachovávali řád světa. „S termínem ach je spojeno i kauzativní sloveso sach, tj. „učinit achem“, a z něj utvořené substantivum sachu, které označovalo tajemnou moc (především zastoupenou říkadly a rity), s jejíž pomocí se ze zemřelého stával ach.

Dalším příbuzným pojmem je achu – ten představuje moc a vlastnosti ach. Jde tedy o sílu, vlastnosti a dovednosti tajemné podstaty a skryté účinnosti. Často se achu objevuje ve smyslu „kouzelná moc“, kterou disponují nejen bohové a mocní zesnulí, ale také učenci a lékaři. Obsahují ji i posvátné a magické knihy.“[168] Achu byli nadpřirozenými bytostmi vystupujícími jak na nebesích, tak i v podsvětí, které měly moc zasahovat do dění tohoto světa.[169] Mrtví tak mohli „dohlížet“ na své potomky a pozůstalé, již se na ně mohli zase obracet pro pomoc,[170] pokud ji potřebovali, na oplátku se starali, aby zesnulí nerušeně spočívali v zásvětí. Pokud by tomu tak nebylo, achu se stali přísnými vykonavateli trestu, aby zachovali řád a své věčné příbytky (hrobky):

„Jsem vznešený, vším zaopatřený ach, kněz-předčitatel znalý svých slov. Člověka, jenž nečist vejde do této hrobky, udeřím za krk jako ptáčka, bude souzen za svůj čin velkým bohem.“[171]

Další takový příklad pochází z období 12. dynastie (asi v letech 1938–1759 př. n. l.) z Rozhovoru člověka s vlastní duší: *„A vskutku, zemřelý bude žijícím bohem trestajícím hříchy toho, kdo se jich dopouští!“*[172]

[168] Janák, J., *Ibis na obzoru!* PES, 2/2003, s. 60.
[169] Janák, J., *Ibis na obzoru!* PES, 2/2003, s. 59.
[170] Např. Dopisy zemřelým. Srv. Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, New York: William Morrow and Copany. INC., 1980, s. 200–205; Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 149–150; 157–159; Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 72–74.
[171] Janák, J., „*Stát se po smrti hvězdou. Pojem ach ve staroegyptském náboženství*“. In Svět živých a svět mrtvých. Ľubica Obuchová (ed.). Praha: Česká orientalistická společnost, 2001, s. 82–89.
[172] Vachala, B., *Moudrost starého Egypta*, Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992, s. 90.

Jak uvidíme později, v egyptských říkadlech se často vyskytují problematičtí achové, jichž se lidé obávali a snažili se před nimi chránit. Ve většině těchto říkadel pak zjistíme, že se jedná o achy, jejichž hrobky byly poničeny nebo se o jejich zádušní kult nestarají jejich příbuzní. V *Textech pyramid* se setkáváme v prvé řadě s astrálním aspektem achu (zde je tedy patrná úzká spojitost s achet), který měl především božský rozměr a podobu cirkumpolárních hvězd.[173]

Později tento aspekt jaksi vybledl a achu se stal „pouze" mocným zemřelým. „Od Střední číše se potom stále více blížil významu „duch-strašidlo", toto pojetí si uchoval i koptský výraz ich."[174] Z této doby, kdy se achu vztahoval spíše k démonům než k zemřelým, pochází jeden z nejznámějších příběhů o posednutí achem. Jedná se o příběh princezny z Bachtanu Bentreše.[175] Zde také narážíme na další slovo, jež se váže k mrtvým, vedle achu existovali ještě také mutu,[176] což byli mrtví, před nimiž se živí museli chránit, neboť jim od nich hrozilo nebezpečí. Mohli bychom je nazvat jako prokletí či neklidní mrtví a lišili se od achu především způsobem, jakým zemřeli.[177] Setkáváme se s nimi v exekračních textech[178] a jedná se v prvé řadě o popravené zrádce a válečné zajatce, ale mohli to být také mrtví, kteří zahynuli násilnou smrtí, zemřeli příliš mladí nebo nedokončili či nedosáhli svého přání. Jelikož jejich smrt byla způsobena cizím působením či za negativních vlivů, Egypťané věřili, že živým závidí jejich život a mohou jim škodit; v *Podsvětních knihách*[179] se později tento termín přičítá těm, kteří zemřeli na Onom světě tzv. druhou smrtí, tedy kdy byli sežráni Velkou požíračkou Amemait.[180] Tato druhá smrt vyvolávala v představách Egypťanů nevětší obavy, neboť měla způsobit absolutní nicotu a vymizení ze světa. V některých případech se sice těmto zatracencům podařilo „přežít", avšak staly se z nich pouze bloudící neklidné „duše", které trápily živé. V našich podmínkách bychom je mohli do jisté míry dát na roveň k poltergeistům nebo jiným zlým duchům a upírům, kteří uvízli ve sféře mezi světem mrtvých a živých a nedošli klidu, proto ztrpčují život živým.

---

[173] Cirkumpolární (z lat., znamená „kolem pólu") hvězdy jsou hvězdy, které nikdy nezapadají za obzor a jsou tak celý rok i ve dne neustále nad horizontem (např. Polárka), tudíž jsou „věčné", což zapadá do celkové koncepce egyptského myšlení, kdy byl velký důraz kladen na věčné bytí. Nicota pak byla pro Egypťany největší hrozbou.

[174] Janák, J., *Ibis na obzoru!* PES, 2/2003, s. 59.

[175] Viz Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 44–45; Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 233–235.

[176] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 147; Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 159.

[177] G. Pinchová se domnívá, že se může jednat i o mrtvé, kterým byl odepřen řádný pohřeb nebo pohřební rituál.

[178] O konkrétních příkladech se budu zmiňovat v kapitole věnované psané magii.

[179] Viz Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105,* s. 59–64.

[180] Amemait či Ammut byla podsvětní démonka, která zastupovala funkci Požíračky mrtvých při posmrtném soudu. Viz Janák, J., *Brána nebes*, s. 21–22.

3. Doklady a význam apotropaické magie

Termín apotropaický či apotropaion znamená prostředek odvracející pomocí své magické moci zlo, zvláště pak zlé duchy nebo démony.[181] Jedná se tedy o ochranný druh magie, který se nezaměřuje pouze na jednu osobu, jako tomu může být v případě amuletu, ale může se použít i pro ochranu předmětů, stavby či místa. Známá jsou vyobrazení na vstupních bránách chrámů, kde král pobíjí své nepřátele. Tato apotropaika měla za úkol tím, co zobrazovala, odvracet a zahánět zlo. Tento termín je v religionistice běžně používaný, neboť se nevztahuje pouze na egyptské náboženství – apotropaickými symboly byla např. u Řeků hlava Gorgony na zbroji vojáků, u Chetitů gryfové hlídající vstupní brány města, stejně tak můžeme za apotropaické chápat středověké chrliče obývající střechy gotických katedrál či lodní akroteria v podobě mořských panen.

Staroegyptská civilizace byla známá svou posedlostí po věčném životě. Touha starých Egypťanů po blažené posmrtné existenci se tak pochopitelně odrážela v jejich způsobu života a stávala se hlavním smyslem jejich bytí. Jelikož věřili, že jedním z předpokladů, jak si udržet věčnou existenci, je uchovat si i svou tělesnou podobu, přikládali zádušnímu kultu velký význam, jak je možné vidět z dochovaných monumentálních hrobek, jež nemají v podstatě v celé existenci lidstva obdoby. Velká část apotropaické magie a s ní spojených ochranných předmětů se tak váže k zemřelým. Proto také nacházíme po celou dobu staroegyptské civilizace značnou materiální ochranu v pohřební výbavě zesnulých, avšak s ní se dochovaly i jiné ochranné magické prostředky jako jsou například texty a symbolická zobrazení, jež se nacházejí na stěnách hrobek či rakví, ale ilustrace najdeme i na dokumentech známých jako *Kniha mrtvých*.[182] Většinou tyto texty posilovaly funkci magických předmětů tím, že byly vepsány buď přímo na ně, nebo byly kladeny zvlášť, ale vázaly se svým významem a popisem ke konkrétním artefaktům. Měly tak sloužit mrtvému proti všem nástrahám, jež ho čekaly na jeho nelehké cestě podsvětím do říše blažených zesnulých. Jedná se tak o vůbec nejstarší dochovaný soubor textů, jímž jsou *Texty pyramid*, pozdější variantou jsou *Texty rakví*,[183] které rozšířily toto privilegium, jež náleželo u *Textů pyramid* pouze králům potažmo královnám i na širší vrstvu společnosti a pak také soubor textů, jež se obecně označují jako *Kniha mrtvých*.

[181] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 40.

[182] Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 52–59. Nejnovější překlad pochází od Břetislava Vachaly z roku 2009.

[183] Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105,* s. 48–52.

Další skupinou textů, která také může svým charakterem spadat pod přízvisko apotropaický, jsou pak různá říkání a kletby, které měly mrtvé chránit především před živými, konkrétně před vykradači hrobek a cizími nepřáteli. S nimi se setkáváme především na stěnách hrobek, jednalo se o dobře viditelné nápisy, jež měly svým jasně negativním obsahem a vyzněním odradit potenciální narušitele a zajistit tak kýžený klid a ochranu zesnulému.

V *Textech pyramid* ale často najdeme příkazy, které mají zastavit či odvrátit zlo v podobě nebezpečných zvířat, jako jsou třeba hadi či štíři. Jejich ilustrativní zobrazení bývá schválně poškozeno, aby byla oslabena jejich síla, což souvisí s mocí obrazu, které Egypťané přisuzovali velký význam, podobně jako právě síle slova.

Pro ilustraci uvádím zařikání na ochranu před hadem, jež se nachází v nápise z *Textů pyramid*:

„Oviň se, hade!“ – volá had. – „Oviň se kolem hrošího mláděte, jež vylezlo z bažin!“
“Země, pohlť to, co vyšlo z tebe!“
“Padni, zůstaň ležeti, ztrň!“[184]

Staří Egypťané si však byli vědomi všech možných příkoří, jež ohrožovala i jejich pozemský život a snažili se před nimi chránit pomocí magických ochranných rituálů, předmětů či kleteb. Množství ochranných textů se nachází na dochovaných magických papyrech. Na *Brooklynském magickém papyru* (kolem 4.–3. století př. n. l.) je návod, který knězi/kouzelníku radí, jak má ochránit živé před velkou Požíračkou.[185] Na *Harrisově papyru* je zase přikázáno krokodýlu, aby se přestal hýbat, či je přivolávána ochranná síla, v *Démotické knize londýnské a leidenské* je zase přikazováno knotu svítilny, aby udržoval světlo či vzteklému psu, aby odvrátil účinnost jedu, který se dostal do rány po kousnutí.[186] Dále pak nacházíme apotropaické prostředky i na papyrech lékařského charakteru.[187] Zvláštní skupinu potom tvoří texty, v nichž se nejedná o klasické lékařské texty a jež především slouží k ochraně ženy a dítěte a které jsou dnes známy pod názvem *Kniha pro matku a dítě* – jedná se o papyrus Berlín 3027.[188]

Apotropaické texty se zachovaly i na mnohých předmětech, stélách,[189] ostrakách či soškách, neboť ochranný druh magie se brzy rozšířil do všech společenských vrstev. Mezi

[184] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 149.
[185] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 35.
[186] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 39–41.
[187] Viz Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů*, Praha: Academia, 2010.
[188] V českém překladu vyšlo 12 vybraných zařikání v knize *Staroegyptské čarodějnictví* Františka Lexy, 1923, s. 31–40; a kompletních 21 zařikání v knize *Lékařství starých Egypťanů*, Praha, 2010, s. 140–147.
[189] Metternichova stéla zaznamenává příklady, kdy kněz zahání hady, štíry a poroučí dalším nebezpečným tvorům.

nejvýznamnější ochranné předměty v životě živých i mrtvých se řadí amulety.[190] Ty pak také zdůrazňovaly konkrétní magickou ochranu, pro niž byly určeny. Existovaly také psané amulety (pochází zřejmě z 1. tis. př. n. l.), které měly ochraňovat své majitele před nadpřirozenými bytostmi, zvláště pak proti démonům.[191] „Mnohé z těchto psaných amuletů byly psány na úzkém (kolem 6 cm) pruhu papyru a dosahovaly délky až jednoho metru. Více než 20 takovýchto papyrů bylo nalezeno poblíž Théb a je na nich popsána ochrana před nemocemi, zlými kouzly a jinými nebezpečenstvími, ale i před démony a hněvem některých bohů i bohyní, jako například Amonem, Chonsu-Reem, Bastetou a dalšími.“[192]

Největší obavu vzbuzovali démoni.[193] Ti byli většinou spojováni s vodním živlem, což má pravděpodobně souvislost s pravodstvem nu, z něhož se zrodil svět a který byl také spojován s počátečním chaosem (isfet).[194] Zároveň ale i ze zkušenosti lidí, kdy často docházelo k utonutí či napadení nebezpečnými vodními živočichy, jako jsou krokodýl nebo hroch. Voda tak skýtala mnoho život ohrožujících hrozeb a stávala se domovem démonů nebo zlých duchů. Na některých říkadlech se tak setkáváme se zaříkáními proti démonům jezera, řeky, kanálů nebo dokonce studny. Lidé se však obávali také nepřízně bohů a snažili si je udobřovat pomocí lichotek a usmiřování. Tak třeba štíří bohyně Selketa vystupuje již na *Textech pyramid* jako bohyně přátelská, neboť byla nesmírně důležitá jako pomocnice při štířím uštknutí. Důležitou roli Selketa sehrála především v mýtu *O Esetě*, kdy se těhotná Eseta snaží skrýt před Sutechem. Na jejím útěku do nilské Delty ji ochraňuje sedm[195] štírů této bohyně.[196] Selket je pak dle tohoto mytického příběhu ochránkyní matek a dětí. Ochranitelkou matek a dětí byla ale především bohyně Eset, k níž se upínaly matky, jež ji prosily o ochranu svých malých dětí. Ochrannou bohyní těhotných či rodících žen byla také bohyně Tueret. Svým nehezkým vzezřením (většinou zobrazována jako kombinace hrošice a lvice)[197] sloužila také jako ochránkyně před zlými duchy a démony.

[190] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 104–119; Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 68-80; Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 141-168; Andrews, C., *Amulets of Ancient Egypt*, Austin: University of Texas Press, 1994, s. 6–13.

[191] Pinch, *G., Magic in Ancient Egypt*, s. 35–36.

[192] Catalogue: *HEKA, Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, s. 138–139. Dostupné z http://www.culturekiosque.com/art/exhibiti/rheheka.htm

[193] Lucarelli, R., *Demons (benevolent and malevolent)*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv#page-1

[194] Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Řád a chaos v archaických kulturách. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 136–142.

[195] Číslo sedm hrálo důležitou úlohu ve staroegyptské magii. Setkáme se s ním v několika příbězích, stejně tak některá božstva se mohou zjevovat v sedmi podobách – např. Hathor či Sachmet. „Sedm Hathor pak v magii představuje pozitivní sílu. Sedm bylo i šípů bohyně Sachmet, jejichž temné protějšky přinášely zlý osud, často v podobě infekčních chorob. Podobně i bau se objevují ve skupinách po sedmi a násobcích sedmi.“ Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 37.

[196] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 36–37.

[197] Janák, J., *Brána nebes*, s. 178–180.

Podobné vlastnosti byly připisovány i bohyni Heket, od střední říše, kdy se její spojitost s porodem objevuje nejsilněji, byly porodní báby označovány také jako „služebnice bohyně Heket“.[198] Naopak lví bohyně Sachmet byla většinou spíše obávanou krvelačnou bohyní, před jejímiž démonickými posly a úskoky bylo nutné se chránit.

Typickou ochranitelkou zemřelých, respektive mumií, byla bohyně oblohy Nut, jež byla také často zobrazena na rakvích nebo sarkofázích jako okřídlená žena nebo supice, jež svými křídly ochraňuje tělo zemřelého před nepřáteli či nepřátelskými živly. Další výraznou ochranitelkou mrtvých byla bohyně Henet, jejíž hlavní funkcí bylo pomoci zemřelým překonat nebezpečnou pouť podsvětím. Mezi ochranné bohy pak patřili například bohové Hor, Chnum či Ptah. Velkou roli v apotropaické magii zastával bůh Šed,[199] který byl považován za personifikaci ochranné božské síly a magie a k němuž bylo dobré se obracet ve spojitosti s ochranou před nebezpečnými a jedovatými tvory, ale i při boji proti nepřátelům.

Výraznou apotropaickou postavou byl zejména trpasličí bůh Bes,[200] který býval zobrazen na amuletech, ale i na různých druzích nábytku, jako byly postele, opěrky hlavy (zde zobrazený bůh měl spícího ochraňovat před démony, kteří by jej mohly ohrožovat ve spánku),[201] židle, zrcadla, nacházel se i na magických hůlkách či dokonce na nádobí nebo zdech domů. Svým strašidelným vzezřením měl zahánět démony, již se jeho hrůzného výrazu měli zaleknout. Zde můžeme vidět souvislost s gotickými chrliči, kteří svým hrůzostrašným vzhledem měli zahánět vše nečisté a zlé povahy. Ač byl Bes původně bohem ochraňujícího faraóna, stal se později velmi oblíbeným při každodenní ochraně egyptského lidu pro svou širokou škálu ochranných sil a moci zahánět démony. Není známo, proč byl zobrazován jako trpaslík, původně vystupoval jako dospělý muž, avšak v pozdějších dobách se setkáváme už pouze s jeho trpasličí podobou, snad to mohlo být i pro to, že trpaslíci se v Egyptě těšili úctě a lidé věřili, že mají magické schopnosti, zároveň byli často baviči a kejklíři na královském dvoře – Bes byl často zobrazován v legračních pózách při tanci, což odkazuje na jeho apotropaický vliv, neboť během tance bubnoval na bubínek a šklebil se, aby odehnal démony.[202]

V neposlední řadě se ale lidé chránili i před mrtvými (mut), kteří jim mohli uškodit v podobě nemocí, neštěstí či neúspěchu. Pomoc před těmito zatracenými hledali u

[198] Janák, J., *Brána nebes*, s. 72.
[199] K Horovi, Chnumovi, Ptahovi a Šedovi viz Janák, J., *Brána nebes*.
[200] Více o tomto bůžkovi viz Romano, J. F., *The Origin of the Bes*. Bulletin of the Egyptological Seminar, 2; Wilkinson, R. H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, London: Thames and Hudson, 2003.
[201] Assmann, J., *Magic and Theology in Ancient Egypt*, Leden: Brill Academic, 1997, s. 14–15.
[202] Janák, J., *Brána nebes*, s. 47–48.

blažených zesnulých, kterým psali tzv. *Dopisy mrtvým*,[203] v nichž je žádali o ochranu nebo navrácení původní situace.[204]

3.1 Předměty užívané v apotropaické magii

Apotropaických předmětů byla ve starém Egyptě rozsáhlá škála: od figurek, sošek či amuletů až po magické hůlky či cihly nebo dokonce apotropaické šperky (např. nákotníky) a hudební nástroje (chřestítka, kastaněty, klapačky a další). Tyto předměty, které se hojně užívaly při magických rituálech, také oplývaly vlastním heka. Jako neživotným věcem jim však heka muselo být vnuknuto, ať už za pomoci slov, konkrétním jednáním nebo gesty.[205]

Všem těmto předmětům bylo také společné ochraňovat jejich majitele, ať už byl živý nebo mrtvý. Některé předměty sloužící k ochraně živých se ale neužívaly pro ochranu zemřelých a naopak, jiné zase měly obecnější charakter, tudíž je bylo možno využívat v obou případech. Nejstarší doklady o magii a magických praktikách ve starém Egyptě nacházíme v rozpoznatelných amuletech, jež pocházejí ze 4. tisíciletí př. n. l.[206] Jedním z často užívaných magických prostředků zemřelých byly tzv. magické cihly. Název dostaly dle svého tvaru a materiálu, z něhož se vyráběly, tedy ze sušeného nilského bahna a nepálené hlíny – někteří badatelé, kteří k těmto předmětům upřeli směr svého badatelského zájmu, se spíše přiklánějí k názoru, že byly cihly vypalovány, neboť tím se dosahovalo jejich vyšší životnosti.[207] Doloženy jsou od 1. pol. 18. dynastie, tedy zhruba z období od vlády Thutmose III. (1479–1425 př. n. l.). Magické cihly byly obvykle v hrobce umístěny po jedné do všech čtyřech světových stran (každá cihla tak náležela jedné světové straně, jak o tom píše 151. kapitola *Knihy mrtvých*), často do výklenků ve stěně hrobky, aby tak bylo zažehnáno nebezpečí, jež by mohlo přijít odkudkoli, ale byly

[203] „Čtrnáct dochovaných dopisů pochází z období od 6.–21. dynastie. Ve všech případech jsou adresáty blízcí příbuzní. Několikrát je dopis zaznamenán na papyru, jednou na plátně, stéle a podstavci pro džbán. Nejčastěji je však text zanesen na nádobě (míse), která sloužila k předložení obětin zemřelému. V tomto lze spatřovat snahu o co největší zajištění přijetí dopisu.“ Citace pochází z knihy J. Janáka, *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 72.

[204] Více viz Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 180–183.

[205] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 83.

[206] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 9.

[207] Viz Silverman, D. B., *Magical bricks of Honoro*, 1996. In Der Manuelian, Peter (ed.). Studies in Honor of William Kelly Simpson, Boston: Museum of Fine Arts, s. 725-741. Informace pochází z článku Ladislava Bareše, *Magické cihly a ochranné symboly v šachtových hrobkách Pozdní doby v Abúsíru*, PES, 8/2011, s. 27.

kladeny i na podlahu či do dřevěných skříněk u vchodu hrobky ještě s jinými ochrannými symboly.[208]

Ekvivalentem k magickým cihlám mohly být čtyři porodní cihly, jež měly ochraňovat rodičku během porodu a novorozeně po čas jeho zrození. Byly tak obrazně řečeno jakýmisi ochrannými stavebními kameny lidského života. Dalšími důležitými předměty v zádušním kultu byly tzv. kanopy, což byly nádobky s podobou pohřebních bohů – čtyř synů boha Hora (Duamutef – žaludek, Hapi – plíce, Amset – játra, Kebehsenuf – střeva), již měli ochraňovat vnitřnosti zesnulého, ale byli zřejmě vnímáni i jako pomocníci zesnulého proti nepřátelům. Většinou byly zhotovovány z alabastru, ale našly se i kanopy z fajánsu, vápence či keramiky. Není náhodou, že se ochranné předměty vyskytují v počtu čtyř. Magický potenciál tohoto čísla se vztahoval k světovému a vesmírnému řádu a jeho konotace najdeme v mnoha kulturách. Světový řád[209] byl pro Egypťany velice důležitý – čtyři jsou světové strany, ale také živly, roční období i fáze měsíce, čtyři jsou i významné body v ročním oběhu slunce, bodu jarního a podzimního a dvou slunovratů. Také se například egyptský bůh Chnum zjevoval ve čtveřici podob.

Nejpočetnější skupinu apotropaických předmětů však tvořily amulety,[210] mnoho z těch, jež sloužily svým majitelům za jejich života, pak byly uloženy i do jeho pohřební výbavy, aby je chránily i na jejich cestě podsvětím. Amuletů bylo několik druhů, zdá se mi nejpříhodnější uvést jejich rozdělení, jak je uvádí František Lexa ve své knize *Staroegyptské čarodějnictví*, neboť zůstává platné i v současné době, který rozeznává tři druhy amuletů: mohlo se jednat o apotropaické texty napsané na kousku papyru a uchované v kusu látky, kterou nosil jeho majitel neustále při sobě (konkrétně většinou na krku) nebo o obrázky, které svou symbolikou měly ochranný potenciál. Tyto amulety nazývá Lexa psané. Lexa se domníval, že vzhledem k jejich hieroglyfickému zápisu, který měl podobu sbaleného proužku papyru a jenž se nacházel již v nejstarších staroegyptských textech, by mohly být tyto amulety stejně staré jako samo písmo. Dále se mohlo jednat o sošky, reliéfy či ryté obrazy z různých materiálů, což jsou amulety věcné, ty došly hojnému rozšíření až od Nové říše.

Do třetí skupiny pak patří tzv. uzlové amulety, což byly většinou pruhy látky nebo provázky, z nichž nebo i na nichž byly utvořeny uzly. Uvádím zde ukázku uzlového

[208] Bareš, L., *Magické cihly a ochranné symboly v šachtových hrobkách Pozdní doby v Abúsíru*, PES, 8/2011, s. 27.
[209] Viz Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Řád a chaos v archaických kulturách. Praha: Herrmann & synové, 2010, s. 131–142.
[210] Více k tématu amuletů Callender, V. G., *Magické amulety starověkých Egypťanů*, PES, 1/2002. Dostupné na http://pes.ff.cuni.cz/pdf/PES1-callender.pdf

amuletu, jenž je popsán v *Knize pro matku a dítě* P: 2,2-2,7.[211] Jedná se o ochranné zaříkání, jež se říká během výrobě amuletu. Dítě je zde připodobněno k ptáčátku, jež symbolizuje bezbrannost vůči nepřátelským škodlivým silám.

„Je ti teplo v hnízdu? Je ti horko v houštině? Tvá matka s tebou není, žádná sestra tam není (aby ti) pomáhala, žádná chůva tam není, (aby ti) poskytla ochranu.

Nechť jsou mi přineseny kulička ze zlata, zrnko granátu, pečetítko, krokodýl, ruka, aby byla zahnána Ta-merut, aby byly zahřáty (tvé) údy, aby byl poražen tento nepřítel a tato nepřítelkyně ze Západu.
Vyjdi, ty ochrano!“

Toto zaříkání se pronáší nad kuličkami ze zlata, zrnky granátu, pečetítkem, krokodýlem a rukou, které se navlečou na jemné vlákno, (a tak) se vyrobí ochrana (= amulet) a pověsí se na krk dítěte. Dobré![212]

Většina amuletů, jež ochraňovaly živé, se vázala především k uchování zdraví jejich vlastníka, Pinchová je nazývá zdravotní amulety,[213] jež byly využívány jako podpůrný medicínský prostředek, můžeme tedy říci jako součást preventivního lékařství. U těchto amuletů je pak důležitý vztah, který ho svazuje s konkrétním bohem, jemuž byla přidělena část lidského těla, již má ochraňovat. Jedním z textů, jenž se tímto blíže zabývá a vyjmenovává ochranná božstva náležející ke konkrétním částem těla dítěte, se nachází v *Knize pro matku a dítě* U: 4,6-6,1.[214] Tak například srdce je ztotožněno s bohem Moncu, jedno lýtko je bohyně Eset a druhé bohyně Nebthet, slezina náleží bohu Sobkovi, týl je boha Usira a temeno hlavy boha Rea atd.[215] Amulety, které měly podobu nebezpečných tvorů, mohly zřejmě sloužit jako apotropaica před těmi, které symbolizovaly – tak se dochovaly amulety v podobě štírů, hadů, hrochů či krokodýlů. Konkrétní zaříkání nacházíme např. na Papyrech Chestera Beatyho či na Papyru Hearstově.

Zajímavou skupinu apotropaických předmětů tvoří hůlky a házecí dřívka, kterých se hojně užívalo při ochranných rituálech. Obé poskytovaly ochranu jak živým, tak i zemřelým, s nimiž byly často pohřbeny. Házecí dřívka jsou popsány jako apotropaické např. v *Textech pyramid*, sloužily k ochraně před zlými duchy a démony, jež byly ve

[211] Jedná se o 6 svitků nalezených v Memfisu a v Thébách obsahujících 21 zaříkání, jež jsou také známá jako papyrus Berlín 3027.
[212] Překlad pochází z knihy autorů Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I*, s. 144. Dřívější český překlad lze pro srovnání najít u Františka Lexy, *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 169–170.
[213] Zdravotní potenciál amuletů již zmínil Petrie, W. M. F., *Amulets*. London: Constable & co., 1914, s. 2.
[214] Celé znění této ochrany se nachází v knize Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů,* s. 145–146.
[215] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 142; Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů*, s. 146.

starém Egyptě dávány do spojitosti s hejny divokých ptáků, k jejichž chytání se používaly.[216] Zahnuté hůlky, především ze slonoviny či bronzu, byly hojně využívány zvláště v běžném životě, kdy ochraňovaly spící nebo rodící ženy a vůbec matky a děti.[217] Používaly se k vytváření magického kruhu, jenž se vyryl do země kolem lůžka, ale je dosti možné, že se během rituálu využívaly i k abstraktnímu vytyčení daného prostoru a očištění.[218] Byly pomalovány nebo do nich bylo vyryto množství symbolů, na některých se našly i sošky připevněné na jejich konci. Hudební nástroje jako chřestítka, kastaněty a další podobné instrumenty sloužily především k zahnání démonů a zlých duchů, kteří se měli pravděpodobně zaleknout jejich děsivého hlučného zvuku. Během provádění rituálu k nim samozřejmě náležely masky a příslušný tanec i gesta.

3.2 Apotropaická magie ve státním kultu

Magie provozovaná ve státním kultu se zaměřovala především na celou společnost. Ovšem určit, jaké úkony chápat pouze jako magické a které mají náboženský charakter, je dosti komplikované. Většina náboženských oficiálních rituálů v sobě zahrnovala magické jednání. Magické rituály provozované v chrámech od samého počátku vykonával nejprve pouze král, který byl vnímán jako vtělení boha Hora (někdy i Sutecha), a který byl tím pádem považován za prostředníka mezi lidmi a bohy a proto byl také jediným knězem.[219] Vykonával tedy rituální péči o bohy i se staral o organizaci státního kultu. Později začali oficiální rituály provozovat kněží, již zastupovali krále (vikáři) a od Nové říše již kněží vykonávali svou funkci na plný úvazek.

Magické a náboženské oficiální rituály se vykonávaly v chrámech a jejich okolí. Chrám byl v očích Egypťanů středobodem světa, byl totožný s prapahorkem benben, který se vynořil z praoceánu nu,[220] „který zastupoval jakýsi stav preexistence a Egypťané k němu přistupovali jako k něčemu ne-stvořenému“.[221] Assmann říká, že „chrám představuje svět, kromě něj už nic dalšího neexistuje“.[222] Chrám byl také místem neustálého udržování světového řádu, jenž Egypťané nazývali maat. „Výraz maat, jenž bývá obvykle překládán pomocí termínů ‚pravda‘ nebo ‚spravedlnost‘, představoval světový řád uspořádávající

[216] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 78.
[217] Viz Graves-Brown, C., *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, London, 2010, s. 62–65.
[218] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 78.
[219] K rozlišení státního a soukromého kultu viz Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, 1993, s. 183–189; 192–234.
[220] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 86–87.
[221] Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Řád a chaos v archaických kulturách. s. 136–137.
[222] Assmann, J., *Egypt*, s. 50.

kosmos a vše, co zahrnoval. Vytvářel základní předpoklad života a jako univerzální princip určoval a zajišťoval veškeré dění v rámci stvořeného světa, od chodu přírodních jevů, přes systém vlády, až po nejmenší detaily osobního života.“[223] Chrám byl také jediným místem, kde na zemi přebývali bohové; „je nebem na zemi, a je i nebem a zemí. Je nádobou posvátnosti v profánním světě, a je světem, který všudypřítomný bůh naplňuje až po okraj. Symbolika chrámu a pojem boha jsou vzájemně spojeny.“[224] Vstupní brána chrámu byla lemována pylony, jež nesly různá vyobrazení, především však tři druhy scén: apotropaica, jež měla zahánět zlo – většinou na nich byl zobrazen král, jak pobíjí své nepřátele.

Dále ritus obětování, taktéž prováděný králem a zástup bohů, který ukazoval, jakému bohu je chrám zasvěcen. Na pylonech pak bývají zobrazeny prapory, jako odznak božské přítomnosti a symbol zahánění zla. Do tohoto chrámového okrsku mohl každý, cesta do chrámu pak byla oddělena zdí, jež sama o sobě byla také ochranou proti chaosu. Posledním místem, kam mohl obyčejný lid, byl otevřený dvůr. To bylo místo, kde se bůh zjevoval (chájí) okolnímu světu.

Pro vykonání magického rituálu bylo důležité určit vhodnou dobu k jeho provedení, proto se většina těchto rituálů řídila náboženským kalendářem,[225] který podléhal jednotlivým fázím měsíce a rozmístění hvězd. Obecně ideální dobou k vykonání rituálu byl úsvit, jelikož šlo o čas obnovy, kdy sluneční bůh na své pouti podsvětím přemohl svého věčného nepřítele Apopa („v egyptských textech se ne-řád objevuje především ve spojení s hadem Apopem, který však pravděpodobně nezastupuje personifikaci ne-řádu, nýbrž jeho vykonavatele a základní projev. Byl tedy ve stejném vztahu k ne-řádu isfet, v jakém se nacházel Re – jako slunce a Stvořitel – vůči řádu maat. Apopova hadí podoba může odkazovat jak k určité beztvarosti a neuchopitelnosti, tak k možnosti přebývat v různých prostředích, v tomto případě na souši i ve vodě“),[226] čímž byl přemožen i chaos (isfet),[227] který tento bájný netvor ztělesňoval, a nastolen nový řád. „Pokud řád zastupoval správné nastavení světa a jeho fungování, správné uspořádání, pravdu, osobní spravedlnost a celkový smysl či smysluplnost světa a všeho dění v něm, pak isfet můžeme ztotožnit se všemi silami, které takové uspořádání narušují a představují jeho antitezi. Isfet tak byl ne-

[223] Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Řád a chaos v archaických kulturách. s. 131.
[224] Assmann, J., *Egypt*, s. 53.
[225] Pojetí času a téma staroegyptského kalendáře viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 114–150.
[226] Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Řád a chaos v archaických kulturách, s. 138.
[227] Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Řád a chaos v archaických kulturách, s. 137–142.

řádem, přírodním i společenským ne-pořádkem, rebelií, lží, nespravedlností i ne-smyslem.“[228]

Egypťané také věřili, že duše se rodí za úsvitu. Je tedy patrné, že důležitou úlohu v rituálech hrály především mytické příběhy. Při západu slunce pak naopak bylo nutno provést preventivní rituály k ochraně před zlými silami, jež vládly během noci. Důležitým předpokladem k provádění státních rituálů v chrámech byla rituální čistota. Tu bylo nutné striktně dodržovat, neboť během rituálu se kněz vydával do blízkosti nebezpečných sil, jež mu mohly uškodit. Stejně tak by i výsledek celého rituálu mohl být zhatěn, neboť vyžadoval duchovní i tělesnou přípravu. V nejstarších dobách měli Egypťané omezený přístup k bohům, kteří pobývali v chrámech a o něž pečovali vybraní kněží. Boží blízkost rozhodně nebyla přirozenou součástí života a pro obyčejné lidi zůstávali bozi utajeni a skryti.

Státní kult[229] jim měl tuto možnost zprostředkovat a zároveň udržovat kontakt s bohy, aby byl zachován onen pověstný řád maat. Komunikace s bohy byla proto institucionalizována. Bohové byli v chrámech zastoupeni v podobě sošek, které fungovaly jako těla pro božstva. O tyto sošky pečovali kněží a bozi do nich pak vstoupili, aby na nich mohl být učiněn kult. Od Střední a hlavně Nové říše pak byl kladen důraz na božskou individualitu, tedy že bůh musí chtít vstoupit do sošky. V Nové říši navíc dochází ke změně, kdy do sošky vstupuje ba určitého boha, dříve to bylo vždy jeho ka.[230] Jelikož je bůh skrytý a nepoznaný, tak i jeho soška musí být schována ve schráně a přístup k němu má jen nejvyšší kněz. Bůh mohl být i v posvátném zvířeti, které pak fungovalo jako mluvčí onoho boha – mohlo se jednat o celý zvířecí druh, jež byl vnímán jako posvátný, nebo jedno konkrétní zvíře, jež bylo něčím výjimečné – např. posvátný býk. K němu kněží chodili pro radu nebo odpověď a podle určitého chování zvířete pak dedukovali odpověď.

Zapojit se do oficiálního kultu se podařilo jen minimu jedinců. Jako výjimku, kdy došlo ke kontaktu s bohy mezi obyčejnými lidmi, předkládá John Baines, uvádí dva příklady z doby Nové říše, v nichž se bohyně Hathor zjevila lidem ve snu.[231] „Široký rámec náboženských úkonů, který je podobný také v mnoha jiných náboženstvích, snížil význam jednotlivostí. Například zapojení do oficiálního chrámového kultu mohlo mít klíčový význam a důležitost pouze pro malou skupinu obyvatel. Určitý počet lidí se účastnil kultu jako kněží, sloužící jeden měsíc ze čtyř, ale až do Pozdní doby byl celkový

[228] Janák, J., *Chaos a ne-řád ve starém Egyptě*. In Řád a chaos v archaických kulturách, s. 138.
[229] Assmann, J., *Egypt*, s. 66–71.
[230] Více k tématu ka a ba viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 211–234.
[231] Baines, J., *Společnost, etika a náboženská praxe.* In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, s. 183.

podíl stále malý.“[232] Lid se tak mohl do jisté míry podílet na státním kultu pouze během svátků a veřejných oslav. Neboť se věřilo, že bůh (myšleno státní či hlavní bůh určitého města nebo nomu) či bozi jsou během svátků přítomni mezi lidmi. V tento čas tak kněží bohy vynášeli z chrámů v uzavřených svatostáncích na tzv. bárkách, které nesli na ramenou, většinou na nich byly obrazy nebo sošky božstev. Během tohoto procesí lidé měli možnost projevit osobní zbožnost a zároveň i prosit bohy, aby vyslyšeli jejich modlitby. „Seznam veřejných oslav a svátků byl uváděn na obětních formulích od doby 4. dynastie.“[233]

Tyto průvody božstev se mohly odehrát ve třech variantách: buď se průvod odehrál uvnitř chrámu – bůh opouští svou svatyni a dostává se na otevřený dvůr za pylony. Nebo se průvod mohl odehrát v rámci posvátného okrsku, prochází před bránu, ale neopouští chrámovou zeď, anebo opouští i tento okrsek a vydává se na jiná místa – slavnosti, kdy bůh navštěvuje nekropole.[234] Podle podstaty bohů navíc Egypťané rozlišovali také různé typy svátků (například svátky zasvěcené bohyním Sachmetě, Hathoře či Bastetě byly bujaré a hédonické). V některých chrámech se vykonávaly specifické magické rituály – chrámy zasvěcené bohyni Sachmet, v nichž kněží vykonávali většinou funkci lékařů, neboť Sachmet byla bohyně lékařství a učitelství, se zaměřovali na věštby a výklady snů.

3.3 Apotropaická magie v každodenním životě

Na rozdíl od magie provozované ve státním kultu mohl magii v běžném životě vykonávat v podstatě kdokoli, jelikož se většinou využívala pro blaho konkrétních jedinců, a to jak vysoce postavených, tak i těch z nejnižších vrstev, neboť ochranu před nemocemi, nepřáteli či nebezpečnými silami démonů[235] či mrtvých potřeboval každý člen společnosti.

Pro běžnou každodenní potřebu nebylo nutné dodržovat složité rituály, proto drobné magické úkony či vyslovené mantry a zaříkání mohl provádět pravděpodobně každý sám. Některé krizové životní události, jako např. porod (byl vnímán jako okamžik, kdy je působení magických sil obzvláště silné), nemoc, smrt, zranění a některá další, si

[232] Baines, J., *Společnost, etika a náboženská praxe.* In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, s. 158.
[233] Baines, J., *Společnost, etika a náboženská praxe.* In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, s. 156.
[234] Podrobněji se státním svátkům a procesí s bohy (ačkoli se zaobírá dobou ptolemaiovskou, většina z uvedených svátků pochází z mnohem starších dob, avšak až z této doby o nich je nejvíce dokladů) věnuje Coppens, P., *Svátky a procesí v ptolemaiovských chrámech*, PES, 4/2005. Dostupné z http://pes.ff.cuni.cz/?req=id:4
[235] Více k tématu démonů v Egyptě viz Lucarelli, R., *Demons (benevolent and malevolent)*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv#page-1

však žádaly zkušenějšího vykonavatele a zvláštní silou obdařeného jedince, na kterého se mohl potenciální klient obrátit, aby byla ochrana ještě posílena. Proto je dosti pravděpodobné, že magie se mezi prostým lidem vyskytovala po stejně dlouhou dobu jako ve státním kultu, zcela jistě i o něco déle, neboť není pochyb, že některé magické techniky pocházely již z pradávných dob od původního obyvatelstva vyspělé staroegyptské civilizace.

Problém je však v tom, že se v nejstarších dobách předávala pouze orálně, tudíž se nedochovaly žádné doklady o vykonávání magie v běžném životě, jež by specifikovaly, jaká byla její skutečná původní podoba. Avšak jakmile se začala společnost podrobovat přísnější hierarchii, dal se i náboženským a magickým úkonům vyšší společenský rozměr a začaly se objevovat již konkrétní činnosti náležející pouze vyvoleným osobám. To souviselo především se vznikem egyptského písma zhruba na konci 4. tis. př. n. l. a s gramotností, jíž vynikala jen určitá část tehdejší společnosti.[236] Bezpochyby samotná schopnost psát a číst už v sobě měla magický charakter, alespoň z pohledu tehdejších Egypťanů, jak jsem uváděla dříve už ve vztahu k bohu Thovtovi, který byl uctíván jako patron písma.

Až později, zvláště v období Střední říše, jež bývá někdy označována za renesanci egyptských dějin,[237] byl posílen vliv střední třídy a díky zavedeným písařským vrstvám byla větší část společnosti gramotnější, což mělo za následek velký rozvoj literatury – v této době vzniká řada beletristických příběhů (např. *Povídka o Sinuhetovi*).[238] V této době se tím pádem i psaná magie stává dostupnější, čímž získáváme jasnější představu o magických úkonech v lidovém kultu. Během Střední říše navíc tehdejší společnost získává lidštější rozměr a jedinec se stává významnějším. Což dokazuje i náboženská myšlenka, že v této době mají již automaticky všichni lidé ba (duchovní sílu)[239] a nejenom král a bohové, jako tomu bylo dříve. Tato myšlenka už se začala objevovat na konci Staré říše, ale až později se rozšířila do obecného povědomí, což přineslo i změnu na posmrtnou existenci, která tak už nebyla vlastní pouze králům či vysokým úředníkům. Ve Střední říši ji zejména podpořil sílící kult boha Usira – tento kulturní jev bývá nazýván „demokratizací posmrtného života“.[240] Je zde tedy kladen důraz na individualitu jednotlivce, který nese sám zodpovědnost za svůj život.

---

[236] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 76–83.
[237] Callenderová, G., *Renesance Střední říše.* In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 7, s. 164–199.
[238] Viz Bárta, M., *Sinuhetův útěk z Egypta*: *Egypt a Syropalestina v době Abrahamově*, Praha: Set Out, 1999.
[239] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích,* s. 231–232.
[240] Viz Callenderová, G., *Renesance Střední říše*. In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 7, s. 195; Smith, M., *Democratization of the Afterlife*. UEE, 2009. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/70g428wj#page-1

Avšak až mnohem později, během Nové říše a zvláště v tzv. Ramessovském období, se objevuje nová forma náboženské zbožnosti označovaná jako „osobní zbožnost“ (tento termín pochází od egyptologů A. Ermana a J. H. Breasteda).[241] Vyznačovala se kajícnými žalmy zapisovanými na votivní stély a ostraka gramotným obyvatelstvem. Zajímavým rysem těchto žalmů je jejich kajícný charakter, v němž lidé za viníky negativních činů a nemocí obviňovali své skryté hříchy. Aby se bůh navrátil a byla nastolena harmonie, tak zapisovali své hříchy, čímž se „zpovídali“ za své skutky a přijímali osobní trest samotných bohů. Hřešit však mohl jak jedinec, tak i celá společnost.[242]

Za tento obrat k všudypřítomnému transcendentnímu bohu, jenž přestal být skrytý, mohly společenské podmínky, které přinesla Achnatonova reforma a amarnské období, kdy král nadobro ztratil výsostné postavení božího prostředníka. Tak se zástupná teokracie stala teokracií přímou a bůh od této doby zasahoval do událostí každodenního života přímo a svou vůli odhaloval každému. Lidé postupně začali žádat bohy o pomoc sami a věřili, že pokud budou konkrétního boha uctívat, ten pozitivně zasáhne v jejich prospěch. To pak mělo i vliv na volení si svého ochranného boha nebo bohyně.

S osobní zbožností pak souvisely i věštby, na něž se dříve mohl dotazovat pouze král, v ramessovském období se toto změnilo a strůjcem svého osudu byl každý sám.[243] Assmann hovoří v této souvislosti o „čtvrté“ dimenzi boží blízkosti, „jenž je onou novou sférou náboženské zkušenosti mimo kult, kosmos a mýtus, jejíž horizont tvoří vlastní srdce a osobní příhody a v níž se vlastní osud vykládá bezprostředně podle boží vůle.“[244]

Vzhledem k tomu, jakých témat se běžně používaná magie týkala, nacházíme mnohé o jejích podobách z lékařských papyrů či státních a právních záznamů (magie prostupovala v podstatě celým systémem společnosti, proto se zmínky o ní nachází i na místech, na nichž by jakákoli iracionalita byla z dnešního pohledu nepřípustná). Stejně jako ve státním kultu i pro magické rituály pro soukromé osoby bylo nutné vybrat si vhodný den a hodinu pro vykonání kouzla. Zde se však lidé řídili především kalendářem šťastných a nešťastných dní. Nejnešťastnějšími dny byly tzv. Epagomenální dny,[245] což bylo 5 dnů v roce, které se nezapočítávaly do normálního roku, jednalo se o dny, které oddělovaly starý rok od nového, byly tak mimo čas. Proto byly nebezpečné a považovány za mimořádně nešťastné.

---

[241] Luiselli, M., *Personal Piety (Modern Theories Related To)*. UEE, 2008, s. 1. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/49q0397q#page-2

[242] van Dijk, J., *Amarnské období a konec Nové říše*. In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 10, s. 327.

[243] van Dijk, J., *Amarnské období a konec Nové říše*. In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 10, s. 327–329.

[244] Assmann, J., *Egypt*, s. 273.

[245] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 117–119.

V tyto dny ale docházelo k významným svátkům, neboť bylo nutné obnovit počáteční stvoření, aby byl zachován běh světa. Egypťané se tak během těchto dnů vraceli na počátek času – in illo tempore.[246] Neboť věřili v mytický (cyklický) čas, tedy že se vše neustále opakuje v určitém cyklu. Prvním dnem po jejich skončení byl den, který otevíral nový rok: IV šemu - vepet renpet.[247] Různá společenská uskupení pak využívala speciální magická zaříkání. Tak měli například zemědělci a rolníci svá vlastní zaříkání pro úrodu, kterých se dochovalo poměrně m álo jen na *Harrisově magickém papyru*, což opět souvisí s jejich ústním předáváním. Další pak sloužily k plodnosti a ochraně polí i dobytka, zvláště proti dravé zvěři a nemocem. Z doby kolem roku 1900 př. n. l. se dochoval veterinární papyrus, který se zabýval především chorobami napadajícími hospodářská zvířata, zvláště skot.[248]

Ochranná zaříkání a speciální apotropaické amulety se pak vztahovaly na lovce a rybáře, kteří se během své práce neustále vystavovali výraznému nebezpečí. Apotropaická magie se ale nevztahovala jen na lidi, zvířata či rostliny – úrodu, ale bylo důležité chránit před nepřátelskými silami také majetek a obydlí, které ohrožovali jak zloději či nenávistní lidé, tak i negativní přírodní vlivy.

Nejinak tomu bylo i s příbytky mrtvých. Za celkovou úrodu se v Egyptě sice vykonávaly státní rituály související i s určitými svátky v roce, přesto jejich kontinuální udržování záviselo především na konkrétních společenských jednotkách, jež měly za úkol udržovat je v neustálém aktivním chodu, neboť na tom závisela v podstatě existence celé společnosti. S tím souvisí další podstatná oblast, v níž se magie hojně využívala, a tou byla také lidská plodnost.[249] Pro staré Egypťany bylo zachování života nejvyšším cílem a jedním ze způsobů, jak si zachovat nesmrtelnost, bylo také zplození potomka. Proto se i zachovaly speciální texty, které se zabývají především ochranou matek a dětí – tzv. *Kniha pro matku a dítě*, ale také další magické lékařské papyry jako třeba *papyrus z Káhůnu* nebo *Londýnský papyrus*,[250] neboť ve starověku byla vysoká úmrtnost matek a novorozenců. Avšak i když porod proběhl v pořádku, ohrožovaly matku a dítě četná nebezpečenství v podobě infekcí a nemocí, potažmo démonů, zatracených mrtvých mutu, ale i ze strany lidí, kteří jim nepřáli a mohli na ně uvalit kletbu nebo je uhranout.

Zvláštním druhem magie pak byla ta, jež měla za úkol zažehnout vášeň či zájem opačné strany pohlaví, tedy magie lásky. Tyto různé podoby magie však již nespadají pod

[246] Viz Assmann, J., *Egypt*, s. 150-154; Eliade, M., *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 20; Eliade, M., *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2004, s. 385.
[247] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 116.
[248] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 121.
[249] Blíže k tomuto tématu Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 120–132.
[250] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů.*

apotropaickou magii, ale každopádně z dochovaných materiálů se jednalo o hojně využívané magické praktiky běžného života.

4. Vykonavatelé apotropaické magie – král, kněží a kouzelníci

Jelikož magii nelze ve starém Egyptě segregovat z celého konceptu náboženství, není možné ani striktně vymezovat funkci kněží a kouzelníků, neboť magické rituály byly především doménou kněží. Bylo by také zavádějící hledat v Egyptě za každou cenu kouzelníky, již se zabývají tajemnými magickými obřady a jsou vyděděni z běžného společenství, neboť magie v tehdejší egyptské společnosti nebyla tabu. Pinchová dokonce uvádí, že je dosti možné, že specializovaní kouzelníci v Egyptě možná ani nikdy neexistovali.[251]

K problematice kouzelníků se vyjadřuje i Jan Assmann, který tvrdí, že v Egyptě neexistovala specializovaná profesní skupina kouzelníků, ani nelze říci, že by kouzelníci stáli mimo společnost, podobně jako tomu bylo u čarodějnic, jak je známe z křesťanské Evropy. Pro svou běžnou potřebu tak dle něj mohl čarovat v podstatě každý, kdo uměl číst magické texty a byl schopen dodržovat předpisy o rituální čistotě.[252] Avšak ačkoliv se určité druhy magie s velkou pravděpodobností předávaly v lidovém kultu ústně, a ty mohl zřejmě provozovat opravdu skoro každý, tak se po dlouhou dobu egyptských dějin týkala gramotnost jen určité skupiny staroegyptské společnosti, je tak dosti nepravděpodobné, že by mohl téměř kdokoli vykonávat magické rituály podle magických textů, k nimž navíc obyčejní lidé ani neměli přístup, neboť se nacházely v příslušných knihovnách.

Za nejpřesvědčivější považuji tvrzení amerického egyptologa Boba Briera, který uvádí dva typy tzv. kněží-kouzelníků, již se v Egyptě vyskytovali a kteří nebyli nijak ostrakizováni od zbytku společnosti, mluví o vyškolených kněžských kouzelnících, kteří původně byli součástí kněžské hierarchie, jež se podílela na chrámovém kultu, ale později se odštěpili a nenáleželi k žádné instituci – ty nazývá jakýmisi „laickými“ kouzelníky; druhý typ pak přirovnává k léčitelům nebo věštcům, již zřejmě fungovali zvláště v lidovém léčitelství. Přesto však dále píše, že většina tzv. kouzelníků byli především institucializovaní kněží.[253] Souvisí to hlavně s tím, že kněží náleželi k nejvzdělanější vrstvě společnosti, tudíž se svému budoucímu povolání učili v tzv. Domech života[254] a museli umět číst a psát, což už samo osobě bylo považováno za magické. Jejich působnost tak zdaleka přesahovala pouze náboženské úkony. Podle Briera, pokud chceme najít egyptské

[251] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 50.
[252] Assmann, J., *Egypt*, s. 190.
[253] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 34.
[254] Viz Nordh, K.*, Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996, s. 106–216.

kouzelníky, se musíme v první řadě podívat do institucí, jež náležely všem velkým chrámům, kterými byly již uvedené Domy života.[255]

Davidová uvádí, že zvláště ve Staré a Střední říši působili důležití lidé jako laičtí kněží, kteří vykonávali své povinnosti v chrámu několik měsíců v roce a po jeho zbytek se věnovali své profesi. Byli mezi nimi například lékaři, právníci či písaři, každá skupina pak náležela k určitému božstvu – lékaři bohyni nemocí Sachmetě,[256] písaři bohu písma Thovtovi.[257]

Avšak klíčová byla předně pozice faraóna v roli kněze (král byl celospolečensky chápán od nejstarších dob jako jediný kněz) a kouzelníka, a to i s ohledem na jeho božskou stránku. Proto také můžeme egyptskou formu vlády označit za teokratickou. Pokud se podíváme na funkci krále v dějinách všech archaických náboženství, najdeme několik styčných bodů, které se v podstatě v různých obměnách a zesílených aspektech napříč variabilitou kultur objevují. A jednou z nich je právě i úloha krále jako kouzelníka a kněze. Tento fenomén zkoumala řada badatelů, přičemž někteří podlehli pokušení k věčnému hledání krále kouzelníka, jak popisuje Jean-Paul Roux ve své komparativní studii *Král: mýty a symboly*;[258] sám se pak snaží nahlédnout na tuto problematiku z trochu jiného úhlu pohledu, tvrdí, že: „Král nemůže existovat bez náboženství a téměř lze říci, že ani náboženství nemůže existovat bez krále, poněvadž pouze král může být mostem spojujícím lidský svět se světem božským, a to i přes přítomnost kněží, proroků a světců.“[259]

O původní roli krále jako knězi hovoří také G. Van der Leeuw ve své práci *La Religion dans son essence et ses manifestations*. Odtud také pochází Van der Leeuw výrok „Král je bůh“,[260] ačkoli se toto tvrzení nedá považovat za obecné pravidlo, pokud se díváme na panovníka jako na absolutního monarchu a prostředníka mezi bohy a lidmi, má toto tvrzení své opodstatnění. A faraón bezpochyby tyto role zastával, neboť byl chápán jako středobod celé společnosti a ztělesnění boha (nejčastěji boha Hora, výjimečně v některých dobách i rozporuplného Sutecha),[261] jehož podstatnou úlohou bylo neustále udržovat řád maat na zemi a být prostředníkem mezi bohy a lidmi. Assmann toto královo počínání – „uskutečňování maat“ chápe v obecné rovině jako egyptský pojem pro

[255] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 42.
[256] O skupině kněžích-lékařů lví bohyně Sachmety budu hovořit blíže v podkapitole věnované lékařství.
[257] Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 201–202.
[258] Roux, J.–P., *Král, mýty a symboly*, Praha: Argo, 2009, s. 25–26.
[259] Roux, J.–P., *Král, mýty a symboly*, s. 30.
[260] Roux, J.–P., *Král, mýty a symboly*, s. 79; citace pochází z knihy G. Van der Leeuwa, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, s. 114.
[261] Bardová, K. A., *Vznik egyptského státu*. In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 4, s. 102.

náboženství.[262] Jak je tedy patrné, králova funkce byla vysoce apotropaická s ohledem na celou společnost.

O absolutní výjimečnosti krále pak také svědčí množství jmen, jež ho charakterizují. Zvláště ta potvrzující jeho božství. Kromě jména zdůrazňujícího královu božskou stránku, jež se zapisovalo do serechu, si od 4. dynastie faraóni ještě přidávali ke jménu přízvisko „syn Reův", což zavedl a užíval jako první král Radžedef.[263] Později, v období Nové říše, kdy se do popředí kultu dostal původně thébský bůh Amon (skrytý)[264] – čemuž výrazně dopomohl první král 18. dynastie Ahmose I. (sám se však ztotožnil s měsíčním bohem Iahem a nosil přízvisko „syn boha měsíce Iaha") –,[265] jenž začal být spojován se slunečním bohem Reem a jako král bohů Amon-Re[266] byl uctíván v každém větším egyptském chrámu.[267]

Již po sjednocení Egypta kolem roku 3100 př. n. l. se králům připisovaly magické schopnosti, kdy měli heku automaticky, což dokazují i *Texty pyramid*, v nichž je král často titulován jako hekau – obdařený magií,[268] je tak zřejmé, že byl faraón již v nejstarších dobách považován za kouzelníka. Od nejstarších dob také vykonával roli kněze, kdy mohl provádět rituály a chrámové úkony pouze on. „Koncepce kultu (náboženství) a faraóna je neoddělitelně spjata. Vládce tak je jediným vykonavatelem kultu, přičemž každý, kdo vykonává nějaké obřady, je automaticky pokládán za jeho nástupce."[269]

Vzhledem k tomu, že musel být udržován kult po celé zemi, což obnášelo i každodenní obřady, nemohl je král vykonávat všechny sám, volil si proto své náhradníky, kteří jej zastupovali. Až později přešla tato úloha na povolané kněží, kteří pak postupně zasvětili státnímu kultu celý svůj život – a zde můžeme vidět počátky egyptského kněžství.[270]

V Egyptě vystupovalo několik typů kněží.[271] Nebudu zde vyjmenovávat všechny, ale pokusím se uvést alespoň ty, které mají bližší vazbu k apotropaickým rituálům. Kněží,

[262] Assmann, J., *Egypt*, s. 16.
[263] Málek, J., *Stará říše.* In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 5, s. 112.
[264] Janák, J., *Brána nebes*, s. 23–25.
[265] Bryanová, B. M., *18. dynastie před amarnskou dobou.* In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 9, s. 236.
[266] Assmann, J., *Egypt*, s. 227–231.
[267] van Dijk, J., *Amarnské období a konec Nové říše*. In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 10, s. 289.
[268] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 50.
[269] Roux, J.–P., *Král, mýty a symboly*, s. 118; citace pochází od P. Derchain, *La religion égyptienne*. In Historie des religions. ed. H.–C. Puech, díl 1, s. 271.
[270] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 34–35.
[271] Srv. Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská I.*, s. 106-114; Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 47–60; Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 200-205; Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 34–54; Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 192–214.

již se zabývali magií, nesli často také přízvisko hekau, ti, kteří se pak přímo specializovali na magické rituály, mohli být nazýváni hekau Domu života.[272]

Nejvyšším typem kněžského sboru, tedy velekněžem, byl hem necer (služebník boží), z nichž každý měl ještě svůj titul, což záleželo na tom, v jaké oblasti se vyskytoval a k jakému bohu náležel.[273] Jeho funkce zahrnovala tři podstatné úkoly – střežil vstup do chrámu, měl přístup do svatostánku a připravoval obětiny bohu[274] a prováděl patřičné obřady.[275]

Chrámy byly vnímány jako příbytky bohů, proto také hlavní funkce kněžích byla starost o bohy, zároveň také mohli s bohy komunikovat – byli těmi, kdo interpretují boží vůli.[276] V zádušním kultu byl nejvýznamnějším knězem (byl také někdy označován jako vůbec nejvyšší v kněžské hierarchii),[277] který prováděl pohřební obřad, označován kněz zvaný sem nebo někdy také „první prorok bohů“. Ten je dobře rozpoznatelný na všech vyobrazeních, ať už na papyrech či přímo na stěnách hrobek, neboť se vyznačoval účesem známým jako „lokna mládí“[278] a především speciálním šatem, neboť tito kněží nosili leopardí kožešiny přehozené přes jedno rameno – tento zvyk je popsán na papyru Jumilhac, kde je vysvětleno jeho mytologické pozadí, kdy se Sutech po útoku na Usira přeměnil v leoparda. Byl však bohem Anupem chycen a označen (skvrnitá srst leopardů) a zaživa stažen z kůže. Kněží tak nosí tyto kožešiny na příkaz bohů jako uctění tohoto vítězství. Zároveň jsou tato zvířata spojena s noční hvězdnou oblohou, kterou Egypťané považovali za zemi mrtvých.[279]

Tito kněží také vykonávali jeden z nejdůležitějších staroegyptských rituálů, jímž bylo Otevírání úst.[280] Avšak pro toto téma je významným knězem, jehož funkce byla výsostně magická a zároveň obsahovala i četné apotropaické atributy, „kněz předčitatel“ či „ten, který náleží ke svitku“ v egyptštině cherej-hebet.[281] Svého cherej-heba měl každý větší chrám a jak je již patrné ze jména, jeho hlavním úkolem bylo čtení z posvátných knih a zároveň také řídil náboženské slavnosti. Cherej-hebové tak nesli často i titul „písař

[272] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 52.
[273] Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská I.,* s. 108.
[274] Srv. Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská I*., s. 106–114; Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 35–42.
[275] Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 200.
[276] Assmann, J., *Egypt*, s. 189.
[277] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 41.
[278] Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 205.
[279] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 51.
[280] Více o tomto rituálu Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 185–188.
[281] Viz Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 51; Akademický bulletin 7-8, 2010, *Rozhovor s M. Vernerem*, s. 28. Dostupné z http://abicko.avcr.cz/miranda2/export/sitesavcr/data.avcr.cz/abicko/2010/07/pdf/AB7_8_10_web.pdf

svatých knih“.[282] Byli spojováni s Domy života, neboť spravovali chrámovou knihovnu, která se v nich nacházela a také byli často nazýváni „písaři Domu života“. Toto označení pochází z koptského slova pro „kouzelníka“ – „seschperonch“, což je derivát z hieroglyfického spojení „sesh per anch“, které v překladu nese doslovně význam „písař domu života“.[283] Tito kněží předsedali při věštění a prorokování[284] a nesli také pověst vykladačů snů.[285]

„Papyrus Westcar uvádí, že bylo hlavním úkolem těchto kněží předčitatelů především sloužit králi a chránit ho.“[286] Povídky z tohoto papyru pocházejícího z 2. Přechodné doby dále popisují vysoce magické skutky těchto „kouzelníků“, kteří často vystupují před králi ze Staré říše, a vyvyšují také jejich věštecké a prorocké schopnosti. Assmann uvádí, že jsou to právě cherej-hebové, kteří vystupují jako velcí „kouzelníci“ v Bibli.[287] Pinchová tvrdí, že byli důležitou spojnicí mezi chrámy a okolním světem. Jelikož mohli provádět i pohřební rituály, později podle ní zřejmě prováděli i magické rituály určené obyčejným lidem, zřejmě za nějaký poplatek. Avšak nedochovalo se pro toto tvrzení dost potvrzujících materiálů.[288]

Dalším důležitým „ochranným“ knězem, jenž měl ochranu obsaženou přímo ve svém titulu, byl muž nesoucí přízvisko sau (od egyptského slovesa sa, které znamená chránit). Ačkoli mohl být i lékařem, jeho hlavní funkcí bylo provozovat apotropaická kouzla, slovo sau bývá někdy také překládáno jako „výrobce amuletů“.[289] Zajímavé je, že sau mohly být i ženy.[290] Souvisí to zřejmě s tím, že v Egyptě se využívalo hojně porodních asistentek či lidově bab a ošetřovatelek žen a malých dětí.[291] Existovaly ale i úzce vymezené skupinky kněží, kteří zastávali v rámci spojení s určitým bohem jen zcela konkrétní funkce. K nim náležel například kněz titulovaný jako cherep Selket – ten, který má moc nad štíří bohyní.[292] Vzhledem k jeho názvu, který označuje kněze předčitatele a zároveň štíří bohyni Selket (někdy označovaná též jako Serket)[293] zastával zřejmě jak funkci předčitatele, tak i lékaře/zaříkávače štírů.

---

[282] Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská I.,* s. 108.
[283] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 35.
[284] Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 204.
[285] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 52.
[286] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 51.
[287] Assmann, J., *Egypt*, s. 190.
[288] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 52.
[289] G. Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, s. 56.
[290] Tamtéž, s. 56.
[291] E. Strouhal - B. Vachala - H. Vymazalová, *Lékařství starých Egypťanů I.*, s. 182.
[292] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 55.
[293] Janák, J., *Brána nebes*, s. 154.

4.1 Apotropaické magické rituály

Pro všechny druhy rituálů bylo důležité určení vhodného dne a hodiny k jejich vykonání. Rituály provozované ve státním kultu se konaly v chrámech a dělily se především na dvě skupiny, a to na každodenní obřady a svátky.[294] Využíval se pro ně kalendář náboženských svátků, někdy nazývaný též chrámový kalendář, neboť se objevoval přímo na stěnách různých chrámů (Dendeře, Edfů ad.). Pro soukromé osoby pak sloužil k vykonávání rituálů kalendář šťastných a nešťastných dnů.

Každodenní chrámové rituály se řídily podle chodu slunce – prováděly se tak při východu slunce, v poledne a při západu slunce. Nejvýznamnější obřad se prováděl za úsvitu, což byla doba považovaná za obrodu světa, avšak apotropaické rituály se často konaly při západu slunce, neboť jejich účelem bylo ochraňovat před zlými silami a démony, kteří měli největší moc právě během noci. Je tak zcela přirozené, že světlo bylo samo o sobě pomocníkem při odehnání duchů, proto se používaly jako prvotní ochrana pro běžnou potřebu lampy, zvláště u malých dětí, které se bály tmy.[295]

Důležitou roli hrála kultovní očista kněží. Většinou museli být kněží oholeni po celém těle, často tak bývají kněží zpodobnění na obrazech i bez vlasů. Náležela sem i mužská obřízka, což však zřejmě nebylo vždy pravidlem.[296] Dále museli dodržovat přísné regule ohledně mytí – Herodotos psal, že se kněží myli čtyřikrát denně – a to dvakrát během dne a pak ještě dvakrát večer, což probíhalo v posvátných jezírkách v chrámech.[297]

Jelikož kněží byli ženatí, museli se vystříhat také tělesného kontaktu se ženou během své služby, neboť tělesné tekutiny byly považovány za obzvláště nečisté, proto také obřady nesměly vykonávat ženy, neboť menstruace byla pokládána za problematickou a mocnou magickou tekutinu.[298] Rituální čistota se vztahovala i na určité věci, které nesměli kněží během kultické přípravy a v době provádění obřadu používat či nosit a pak také na konkrétní potraviny, jež byly tabu.

Většinou kněží nosili oblečení ze lnu, neboť kůže a vlna byly považovány za nečistý materiál, jelikož pochází ze zvířat.[299] Výjimku tvořili kněží v zádušním kultu, jež

[294] Coppens, F., *Svátky a procesí v ptolemaiovských chrámech*, PES, 4/2005. Dostupné z http://pes.ff.cuni.cz/?req=id:4
[295] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 80.
[296] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 76–77.
[297] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 37.
[298] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 76.
[299] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 38.

nosili leopardí kůži, jak jsem uvedla v předchozím oddílu, což symbolizovalo přímo jejich funkci a odkazovalo k mytickému předobrazu obřadu.

Z potravin byly za ohrožující kult považovány především hovězí maso, vepřové (možné spojení s bohem Sutechem?), holubi či česnek, avšak za obzvláště nebezpečné byly považovány ryby, ačkoli z archeologických nálezů se dozvídáme, že byly ryby na mnoha místech v Egyptě konzumovány, anebo některý druh mohl být dokonce považován za posvátný.[300] Mohlo to mít souvislost podobnou jako u česneku, že byl po rybě cítit dech, ale především s tím, že voda a zvláště moře byly chápány jako místa chaosu a opět také se spojením se Sutechem. Brier uvádí, že před vstupem do chrámu musel každý, kdo chtěl vstoupit, říci: „Jsem čistý. Nejedl jsem žádnou rybu.“[301]

Před zahájením samotného rituálu, bylo ale kromě rituální čistoty povinné pro ty, kteří jej prováděli, nutné provést také očistný rituál místa. „Podlaha se pokropila vodou a zametla speciálním koštětem. Poté měla být posypána čistým pískem a na závěr vykuřována kadidlem. Jedním z důvodů, proč mohl být kouř považován za očistný, byl ten, že zabíjel hmyz.“[302] Písek byl považován za symbol rituální čistoty a také za počáteční pahorek benben.[303] Zároveň byla vůně kadidla považována za lákadlo pro bohy, neboť se věřilo, že božské bytostí jsou živy z vůní. Vůně pak také mohla být indicií boha, jelikož to byl jeden ze dvou zásadních fenoménů provázející zjevení božstva, tím druhým byla záře. Což souviselo především s tím, že se od Střední říše věřilo, že bozi mají tělo ze zlata, proto je provází jasná záře.

Ovšem během ochranných magických obřadů se používaly také vůně nepříjemné, které měly za úkol odehnat démony. Pinchová udává v této souvislosti zajímavý příklad používání česneku jako odstrašujícího prostředku. Může to mít i souvislost s významem egyptského slova škoda, jež se zapisovalo stejně jako česnek. Zároveň zde mohl sehrát roli i fakt, že se stroužky česneku podobají zubům, proto mohla být tato rostlina a zvláště její intenzivní vůně používána jako ochranný prostředek před zatracenými duchy a démony, ale také jako nástroj proti hadům a štírům, který se společně s pivem[304] smíchal dohromady, a potřela se s ním místa kolem domu.[305]

---

[300] Tamtéž, s. 38.
[301] Tamtéž, s. 38.
[302] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 77.
[303] Akademický bulletin, 7–8, 2010, *Rozhovor s M. Vernerem*, s. 28. Dostupné z http://abicko.avcr.cz/miranda2/export/sitesavcr/data.avcr.cz/abicko/2010/07/pdf/AB7_8_10_web.pdf
[304] K charakteristice některých nápojů užívaných během rituálů viz Mu-chou Poo, *Liquids in temple ritual*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/7gh1n151#page-1
[305] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 82.

Rituální čistota se vztahovala i na předměty (kromě speciálních apotropaických předmětů bylo nutné používat občas i těch pro běžnou potřebu, bez nichž by rituál nešlo vykonat – mohlo se jednat o obyčejný stůl nebo misku, avšak důležité bylo, aby tyto předměty nebyly používány k běžným účelům a nebyly „kontaminovány" jinými lidmi než těmi, kteří je používali v průběhu obřadu) či přísady používané jako léky nebo jako součást magických obřadů.

Vzhledem k variabilitě nebezpečí, o nichž jsem se zmiňovala již v předchozí kapitole, byla řada ochranných rituálů vykonávána soukromými osobami k jejich vlastní ochraně. Takové rituály nemusely být nijak technicky komplikované a nevyžadovaly zřejmě ani nijak složité přípravy. Mohlo se jednat o každodenní rituály, pro které bylo podstatné, aby byly kontinuálně udržované, a tím tak zajištěna neustálá potřebná ochrana, podobně jako každodenní rituály ve státním kultu. U těchto rituálů bylo ale důležité mít příslušné apotropaické předměty či přísady, s nimiž se pracovalo. Jednalo se například o apotropaické hůlky, s nimiž se vytvářely ochranné magické kruhy (kruh byl odjakživa ochranným symbolem, neboť již svým oblým tvarem působil harmonicky na rozdíl od jiných obrazců s ostrými hranami; zároveň je zde i paralela ke slunci a měsíci. Je tak symbolem dokonalosti, jednotnosti, věčnosti a nekonečnosti) kolem manželského lože a zvláště kolem lůžek těhotných žen a dětí.[306] Důvodem takovéhoto počínání bylo to, že noc byla dobou vlády zlých sil a během spánku byli lidé obzvláště náchylní k posednutí duchem. Proto jsou také podhlavničky užívané při spaní pomalovány ochrannými božstvy (převážně Besem a Tveretou) a symboly „jež měly chránit spící před hady, štíry, nočními můrami a nadpřirozenými návštěvníky".[307]

Zde se dostávám k dalšímu podstatnému bodu, jenž souvisí s mocí obrazu a jeho zásadní funkcí v apotropaické magii. Egypťané přikládali obrazům a slovům velký důraz, neboť věřili, že zobrazené výjevy přebírají moc těch, které představují, a mohou obživnout, proto bylo nutné negativní obrazy raději vůbec nevytvářet anebo je zpodobňovat v oslabené podobě, kdy byly schválně poničeny či nedomalovány. Často se také malovaly na nádoby nebo se vytvářely jako figurky, jež se pak rozbíjely. Pro tyto účely se konaly i speciální slavnosti a průvody – jako například čtrnáctidenní Festival Behdet[308] v Edfu, během něhož byla prováděna řada obřadů,[309] mezi nimi také apotropaický rituál zvaný Ničení nepřátel, jež se konal ke konci tohoto festivalu a který měl především přinést

[306] Tamtéž, s. 78.
[307] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 156.
[308] Ochranné trůnní božstvo. Viz Janák, J., *Brána nebes*, s. 45–46.
[309] Konkrétně se o tomto náboženském festivalu zmiňuje Schnusenberg, C. Ch., *The Mythological traditions of liturgical drama: The Eucharist as theater,* New York; Mahvah: Paulist Press, 2010, s. 48–50.

ochranu přede vším zlem a zároveň zaručit přemožení královых nepřítel, kteří byli během obřadu rituálně přemáháni, ať už ničením symbolů těchto nepřátel nebo tak, že se na červenou voskovou (vosk se v rámci apotropaických rituálů používal často zvláště proto, že byl z lehce zničitelného materiálu) sošku hrocha napsala jména nepřátel a soška pak byla zničena.

S tímto počínáním jsou často spojeny exekrační texty, určené zvláště cizím nepřátelským vládcům, jež byly také hojně využívány v zádušním kultu jako ochrana před vykradači hrobek.[310] V některých proklínacích textech bývají nepřátelé ztotožňováni s bohem Sutechem či Apopem. Stejného charakteru byl pak soubor ceremonií známých jako Rozbíjení červených nádob – jejichž cílem bylo rozdrcení nepřátelských sil.[311] Během behdetského festivalu byl také prováděn rituál zadupání ryb, jenž se zakládal na stejném principu, jen v roli nepřítele byly tentokrát ryby, které byly zadupány do země samotným králem nebo jeho zástupcem. Gesto dupání či šlapání bylo běžnou součástí magických obřadů. Pinchová uvádí příklad, kdy kněz v zaříkání v rituálu k Novému roku své gesto doprovází slovy: „Můj nepřítel je pod mýma nohama“.[312] Obrazy nepřátel se také umísťovaly na podrážky bot panovníka, což mělo symbolizovat, že je po nich neustále šlapáno a tím je jejich síla oslabena. I v některých rakvích se nalezly obrazy nepřátel u nohou zemřelých.

Avšak děsivé bytosti a symboly spodobněné na apotropaických předmětech měly naopak sloužit k ochraně, neboť ten, kdo rituál vykonával, věřil, že pomocí těchto zobrazení ovládne ničivé síly a obrátí je v pozitivní. Na řadě těchto předmětů proto byl preventivně zobrazen symbol sa, který v egyptštině znamená ochrana, jenž měl také sílu zaktivovat ochrannou moc daného předmětu či amuletu. „Ve starověku byla sa, svázaná smyčka z papyrových stonků, považovaná za prostředek pro ochranu života. Papyrus se vyznačoval stonky schopnými plout na hladině a tento prostředek měl ochránit ty, kteří spadli do vody, před utonutím. Postupně se znak sa stal oblíbeným amuletem pro ochranu před způsobením škody. Tento jednoduchý, svázaný provázek byl rozšířením provázku z vláken zmíněného výše a lidé bezpochyby přidávali do provázku další amulety, aby byli „v

[310] Více k proklínacím textům a rituálům viz Muhlestein, K., *Execration ritual*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/7gh1n151#page-1

[311] Ritner, R. K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*, s. 209–214.

[312] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 85.

bezpečí“, časem tedy slovo sa začalo označovat amulety, jež byly navlečeny na takovýchto smyčkách, a nakonec byl tento výraz používán pro oživení magických sil amuletu.“[313]

Osoba vykonávající ochranná kouzla pak byla nazývána sau.[314] Častým prvkem ochranných obřadů byla tzv. identifikace, kdy si během obřadu ti, co jej prováděli, nasazovali masky některých božstev, čímž se identifikovali s postavou boha, kterého znázorňovaly a tím tak na ně také mohla přejít jeho moc. Podobně tomu mohlo být u nemocných, jimž se občas také přikládali masky, aby pomocí identifikace s daným božstvem dostáli jeho příslušné ochrany. Stejně jako měly některé masky a obrazy přivolat božstva k ochraně, mohly naopak jiné během ochranných praktik odehnat démony a zlé duchy. K zahánění démonů, duchů ale i zlých bohů, jakými byl například bůh Sutech, se prováděly rituální tance, při nichž se hojně využívaly hlučné hudební nástroje, jako byli různé druhy bubínků, sistra (bicí nástroje, které byly spojovány především s bohyní Hathorou, Bastetou a Esetou) a chřestidla i příšerné masky vzbuzující hrůzu, neboť se věřilo, že se démoni děsivých výjevů zaleknou.

Výrazně ochranný charakter měly i obřady spojené s procesím boha v bárce, které potvrzovaly přemožení zlých sil (paralela k bárce slunečního boha) a neustálou přítomnost boha mezi lidmi.[315] Proto, aby kouzla a magická počínání byla účinná, bylo však nutné, aby měla vlastní heku. Stejně tak i samotný lék, přísada či ochranný předmět musely mít vlastní heku, která byla podstatou jejich magické moci. Některé ji mohly mít automaticky – např. pryskyřice či zlato. Pokud ji však neměly, bylo potřeba v nich heku probudit nebo ji spíše na ně aplikovat, a to pomocí určitých slov, v nichž byla heka obsažena a jež se měla nad daným předmětem recitovat. Tím tak prostoupila i do předmětů a učinila je magicky mocnými. Kromě slov ale bylo možné využít techniky přenosu, té se využívalo zvláště během léčby, kdy mohl kněz/lékař tyto nebezpečné síly a účinky přenést z těla oběti do nějakého předmětu, jenž byl pak rituálně zničen. Takto bylo postupováno často při posednutí duchem nebo démonem, kdy byli tito nakresleni na určenou nádobu, a ta se potom rozbila, čímž se docílilo jejich zničení.

Pozitivně pak měly působit ochranné symboly a božstva nakreslená přímo na tělo nemocného nebo na něj mohla být i zapisována určitá zaříkání. Kněží si zřejmě často pomalovávali tělo těmito ochrannými symboly, neboť se vystavovali bezprostřednímu nebezpečí zlých sil. Aby byla tato moc ještě posílena, malovali si kněží na tělo postavy,

[313] Callender, V. G., *Magické amulety starověkých Egypťanů*, PES, 1/2002, s. 104. Dostupné z http://pes.ff.cuni.cz/pdf/PES1-callender.pdf
[314] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 79.
[315] Assmann, J., *Egypt*, s. 49.

které měli být pouze jakýmisi tělesnými schránkami, do nichž vstupovala ochranná božstva.[316]

Během rituálu se pak kněz stával nadpřirozenou bytostí, aby mohl s jinými nadpřirozenými bytostmi komunikovat, anebo je porazit, proto musel také vykonávat či pojídat věci, které byly běžně tabu.

4.1.1 Proroctví, věštby a sny

Často užívanou formou divinace byla proroctví a orákula. S proroctvími se v Egyptě můžeme setkat od doby Střední říše, počátek věšteb se počítá až do období Nové říše.[317] Proroctví v Egyptě nedosáhlo zdaleka takové obliby jako u třech monoteistických náboženství, o nichž se dá říci, že se zakládají právě na kázání proroků. Ačkoli i v Egyptě byl prorokem ten, kdo měl schopnost předvídat budoucnost a kdo byl schopen zvěstovat boží vzkazy, přesto však, jak jsme viděli dříve, byl v Egyptě vždy otevřený prostor pro více možností a ani bohové nebyli pro své komplikované povahy považovaní vždy za zcela věrohodné. Zároveň, dle dochovaných prorockých textů, ale můžeme říci, že význam proroctví byl také často politickou propagandou, jejímž cílem bylo v první řadě idealizovat a legitimizovat vládu panovníka.

Proroci však byli celospolečensky vnímáni jako velcí mudrcové, neboť v sobě spojovali dvě podstatné schopnosti, jež byly přisuzovány jen výjimečným jedincům, a to siu (vědění) a heku (kouzelnou moc) – proroctví tak bylo pokládáno za nejtěžší zkoušku moudrosti.[318] Davidová o nich mluví jako o vyšších kněžích.[319] Poprvé se objevuje zmínka o proroctví na papyru Westcar, který pochází z období konce Střední říše a obsahuje pět příběhů popisujících zázraky, jež provedli kněží a kouzelníci. Nejneznámější je příběh o mudrci či proroku Dždim na dvoře krále Chufua,[320] který zároveň nese i určitá morální poselství, kdy například Dždi odmítne oživit člověka, neboť takovéto věci jsou lidem zakázané, ale aby prokázal své schopnosti, oživí husu.

Nejznámějším egyptským prorockým textem je tzv. *Nefertejovo proroctví*, které se dochovalo na papyru z 18. dynastie a také na několika ramessovských ostrakách. Patří tak

[316] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 80.
[317] Landgráfová, R., *Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě*. In Věštění a prorokování v archaických kulturách. Praha: Herrmann & synové, 2006, s. 31.
[318] Landgráfová, R., *Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě*. In Věštění a prorokování v archaických kulturách. s. 34.
[319] Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 324.
[320] Více k vládě Chufua viz Wilkinson, T., *Lidé starého Egypta*, Praha: Mladá fronta, 2008, s. 46–48; Málek, J., *Stará říše.* In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 5, s. 110–11; 113–13; 121–3.

k nejzásadnějším literárním dílům Střední říše. Příběh je zasazen na královský dvůr v době prvního faraóna 4. dynastie Snofrua (2613–2589 př. n. l.), kdy je povolán „mudrc“ jménem Nefertej, jenž byl knězem-předčitatelem bohyně Bastety a má králi vylíčit budoucnost. Nefertej líčí budoucnost Egypta jako dlouhé období chaosu a utrpení, které nakonec zažehná král, který přijde z jihu – Amenej, čímž má být myšlen král z 12. dynastie Amenemhet I. Nutno poznamenat, že Snofru byl považován za dobrého a laskavého vládce, na rozdíl od svého syna Chufua, od něhož se započala komplikovaná éra egyptských dějin poznamenaná společensko-politickým úpadkem. První přechodná doba tak bývá často nazývána jako „temný věk“. V *Nefertejově proroctví*[321] je tato epocha popsána jako doba chaosu, kdy je vše naopak, a v textu proroctví získává až kosmický rozsah: „Řeka Egypta vyschne, Vodu bude možné přejít suchou nohou; …Lidé žijí na pohřebištích, Žebrák získá bohatství, ten, kdo býval velký, bude loupit, aby mohl žít, Chudý bude jíst chléb, Otroci budou zbožňováni …“[322]

Vzhledem k době vzniku tohoto textu, jež bývá datován zhruba do období konce 12. dynastie, tedy dynastie, jež přinesla zemi obrodu po dlouholetém období strádání, jde bezpochyby o dílo, jehož hlavní funkcí je politická tendence ukazovat předchozí etapu jako dobu úpadku a přítomnost naopak v idealistickém světle, které mělo zřejmě sloužit i jako nástroj ideologie vládců. Panovník, jehož hlavním úkolem je udržovat řád maat na zemi, je tudíž vnímán jako obroditel a zachránce či dokonce spasitel lidí v nouzi. Řekové později nazývali profétés kněze typu hem necer (služebník boží), jejichž funkce souvisí ale již s věštbami z Pozdní doby, kdy byli tito kněží chápáni jako interpreti boží vůle, tedy jako ti, kteří mohli komunikovat s bohy a měli za úkol také věštbu zaprotokolovat, nešlo tedy čistě o proroky, tak jak je známe z dřívějších dob nebo ze tří velkých monoteistických náboženství.[323]

S lehkou nadsázkou by se dalo říci, že proroctví od Nové říše vystřídala orákula, která se vyskytují jak na monumentálních nápisech, tak i na papyrech či ostrakách. Výsadou orákul oproti proroctvím byla především jejich „jednoduchost“ a „praktičnost“, ale také širší společenský i tematický záběr, neboť dotazy k orákulům mohli klást všichni – od krále až po obyčejný lid. To u proroctví možné nebylo, proroci zřejmě svá proroctví přednášeli přímo králi a vztahovala se k celé společnosti. Navíc na rozdíl od proroctví,

[321] Srv. Assmann, J., *Egypt ve světle teorie kultury*, s. 36–45; Landgráfová, R., *Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě*, s. 31–34.
[322] Landgráfová, R., *Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě*. In Věštění a prorokování v archaických kulturách. s. 33.
[323] Assmann, J., *Egypt*, s. 189.

která byla doménou mužů, mohly věštit i ženy – jak to dokazují texty nalezené v Dér el-Medíně, které hovoří o jakýchsi moudrých ženách-vědmách.[324]

„Z konce 2. tisíciletí př. n. l. se dochovaly dopisy, které se zmiňují o ženách zvaných ´rechet´ (vědoucí). Lidé se na tyto vědmy obraceli jako na ženy, které dokáží hovořit se zemřelými.“[325] Božské věštby se udály během svátků při slavnostních procesích bohů,[326] kteří byli vynášeni v podobě kultovních sošek z chrámů. Lidé se tak během těchto průvodů mohli sami dotazovat boha, otázka však musela být koncipována tak, aby se na ni dalo odpovědět prostě – ano či ne. Otázka mohla být položena buď ústně, nebo napsána na ostrakon a předložena sošce boha (velké množství ostrak s dotazy adresovanými bohům se nalezlo v Dér el-Medíně). Odpověď pak záležela na určitém gestu sošky, pokud se naklonila dopředu, znamenalo to ano, pokud se oddálila, odpověď byla negativní, vše však v tomto případě leželo doslova na ramenou kněžích, kteří božskou sošku nesli na ramenou, věřilo se však, že jsou řízeni samotným bohem.[327]

„Tato praxe se v Nové říši ujala zároveň s nástupem nového typu chrámu založeného na principu cesty a brzy se rozšířila po celé zemi. Mezi všemi egyptskými věštírnami si ale zdaleka největší význam podržela ta, která patřila thébskému bohu Amonovi. Dochované datované záznamy o rozhodnutích věštírny udávají bez výjimky data o svátcích. Můžeme proto pokládat za prokázané, že věštby se v Egyptě vydávaly zásadně v souvislosti se svátky.“[328] Zde je tedy dobře vidět, že od Nové říše se přítomnost boha mezi lidmi stává více samozřejmou a věštby jsou tak přístupné v podstatě všem. V ptolemaiovské době pak již bylo možné obrátit se ohledně věštění přímo na kouzelníka či věštce.

„Panovník užíval orákula například, aby potvrdil schválení bohů s vojenskou akcí – pouze kladná orákula a vítězná tažení byla zaznamenávána – nebo pokud měl uskutečnit nestandardní rozhodnutí v otázce jmenování do náboženské funkce.“[329] Assmann hovoří o instituci orákula v egyptském náboženství, a o vůli božstva, jež zasahuje do dějin – např. nástup na trůn Hatšepsut a Thutmose II. na základě věštebných rozhodnutí boha Amona. Stejně tak i řada válek se udála na základě božího rozkazu.[330] Velmi zajímavý je pak jeho postřeh, že egyptští bohové se nikdy neidentifikují na základě minulé

[324] Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 277.
[325] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 56.
[326] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 205–213.
[327] Landgráfová, R., *Proroctví a věštby ve starověkém Egyptě*. In Věštění a prorokování v archaických kulturách. s. 42.
[328] Assmann, J. *Egypt*, s. 49–50.
[329] Baines, J., *Společnost, etika a náboženská praxe.* In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 3, s. 181.
[330] Assmann, J., *Egypt*, s. 193–194.

události, jako je tomu právě třeba u hebrejského boha. Což souvisí zcela jistě s vnímáním cyklického času jako neustále zpřítomněného okamžiku. Erik Hornung je nazývá termínem „dějiny jako svátek“, který znamená absenci dějin.[331]

Několik druhů věštebných rituálů je zaznamenáno na démotických papyrech Leidenském a Londýnském a ještě mladších starokoptských textech. Jsou zde zaznamenány návody k přivolání bohů pomocí nádob či svítilen a dotazování se slunce či měsíce[332] pomocí média – tím měl být vždy malý chlapec. Využívání dětí jako médií mělo své opodstatnění, neboť děti jsou senzitivnější a snáze se uvádí do hypnotického stavu – transu; chlapci byli navíc považováni za rituálně čistší než ženy či dívky, což souviselo především s menstruačním cyklem. Na všech těchto věštebných obřadech z pozdějších dob je však již zřetelně citelný řecký vliv.

Od Nové říše je také známa další forma věštění, kterou je výklad snů. Souvisí to zcela jistě s osobní zbožností a individualitou, jež byla od této doby kladena na jednotlivce, dříve nic takového nebylo možné. Ve snech se mohli i obyčejným lidem zjevovat bozi či zemřelí, avšak k vysvětlení jejich předpovědi bylo nutné obrátit se na odborníka, což mohl být kněz nebo osoba považovaná za kouzelníka či vědmu v daném okruhu společnosti. Z 12. dynastie pak pochází také první snář, jenž je psán hieraticky a na němž byly zapsány interpretace snových výjevů, které jsou rozřazené na pozitivní či negativní.[333] Během Nové říše se také setkáváme s tzv. inkubacemi, kdy lidé aktivně vyhledávali věštecké sny tím, že přespávali v chrámech (na posvátném místě), aby jim bohové během snu ukázali znamení, dle nichž bylo možné nahlédnout do budoucnosti. Některé chrámy se dokonce proslavily i jako centra určená k těmto inkubacím – například chrám bohyně Hathor v Dendeře[334] nebo Setiho chrám v Abydu.[335]

Je však, dle mého názoru, dosti pravděpodobné, že jde již o řecký vliv, neboť inkubace byly aktivitou, s níž se často setkáváme právě v antických dějinách.

[331] Tamtéž, s. 193–194. K chápání vlastní dějinnosti Egypťanů viz Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 150–156.
[332] Ukázky věšteckých rituálů viz Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*: vyptávání se slunce, s. 250–251; 264–265; vyptávání se měsíce, s. 251–252; přivolávání bohů nádobou, s. 247–279.
[333] Více k tematice snů viz Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 214–224.
[334] Davidová, R., *Náboženství a magie starověkého Egypta*, s. 277.
[335] Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 217.

4.2 Léčebná úloha magie

Egyptské lékařství bylo na poměrně vysoké úrovni, není proto divu, že vzbuzovalo úctu okolních států a jeho vliv přesáhl jak svou dobu, tak i své blízké oblasti. Lékařství se věnovali především kněží bohyně Sachmety (její jméno znamenalo mocná, nesla také přízvisko Paní života[336] nebo také epitet „velká magií“[337] podobně jako bohyně Eset), ti navíc náleželi k chrámovému personálu, jenž byl spojován s magií.[338] Souviselo to s povahou této lví bohyně, jež byla považována za bohyni nemocí či dokonce epidemií, tudíž úkolem Sachmetiných kněží bylo udobřování si této nevyzpytatelné bohyně, která na lidi sesílala mnohé pohromy, neboť stejně tak je před nimi dovedla i chránit.

Další sortou kněží/lékařů byli tzv. cherep Selket,[339] kteří byli pod patronací bohyně Selket (význam jejího jména byl Ta, jež dává dech),[340] jakožto štíří bohyně, byla zvláště patronkou těch, kteří léčili štíří bodnutí a zároveň měla moc i před ním chránit. Egypťané pak lidi, kteří léčili, označovali slovem sunu, což znamená lékař či doktor.[341]

Velká část lékařských papyrů, jak uvidíme v následujícím pododdílu, obsahují magická zaříkání a kletby jako podpůrné mechanismy celého léčení. Můžeme dle toho usuzovat, že magie hrála v lékařství poměrně důležitou úlohu[342] a mohla být využívána také zřejmě jako jakási forma terapie při léčení, kdy měla především za úkol zharmonizovat pacientovu psychiku. Každopádně, jak uvádí Pinchová, praktické i magické jednání v tomto případě nebyly protichůdnými kategoriemi.

Ve starověkém lékařství bylo jistě, více než v jiných oborech, nutné využívat pozorovatelskou schopnost. Lékař tak ze všech prokazatelných symptomů diagnostikoval danou nemoc a jakékoliv přehlídnutí určitého detailu mohlo mít fatální následky. A to, co zůstalo zrakům utajeno, a mysl si nebyla schopna s ničím konkrétním spojit, muselo být pro zachování společenského řádu a umírnění napětí doplněno magickým jednáním, což může mít i dle mého názoru souvislost s tím, jak přiblížit konkrétní problém laikům. K diagnostikování se někdy používalo i výkladu snů.[343]

[336] Janák, J., *Brána nebes*, s. 150–151.
[337] Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancienit Egypt*. *A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt.* Baltimore: Halgo, INC., 1991. s. 232.
[338] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 52; Brier, B., *Ancient Egyptian magic*, s. 55–56.
[339] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 55.
[340] Janák, J., *Brána nebes*, s. 154.
[341] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 53.
[342] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 108–110.
[343] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings,* s. 125.

V rámci léčebno-magických praktik byla také podstatná identifikace lékaře a nemocného s bohy, aby se nemocnému dostalo ochrany od bohů. Jednalo se většinou o bohy, kteří mají podle mytických vyprávění zvláštní uzdravující a magické schopnosti a prošli v nich stejnou zkušeností a nemoc či jiné zdravotní komplikace překonali. Tito bohové pak zastávali funkci „sunu“ i mezi bohy.[344] Tak se lékař nejčastěji identifikoval s bohyní Esetou, jež byla považována za mocnou léčitelku, a bohem Thovtem či Horem.[345] Pacient vystupuje v zaříkáních většinou jako bůh Hor ve všech jeho podobách – v zaříkáních určeným dětem vystupuje dítě jako malý bůh Hor. Egypťané věřili, že pomocí identifikace se nemocnému dostane božské ochrany a vyléčení.

Lékaři se svému umění učili v tzv. Domech života (per anch),[346] kde se kromě vědecké medicínské disciplíny věnovali i kosmetické a hygienické péči. Domy života však sloužily především jako knihovny, kde se shromažďovalo veškeré vědění starého Egypta, a byly součástí každého důležitějšího chrámu. Dle Katariny Nordh to byla centra, kde se potkávala tradice a nové názory, náboženství a kultura i věda a učení. Byly to tedy jakési tehdejší univerzity. Jejich funkce byla však i širší, neboť zde byly shromažďovány i veškeré ekonomické a administrativní záležitosti a v neposlední řadě měla tato místa i podstatnou rituální funkci.[347] Už samotný název těchto míst hovoří o tom, jak důležitou úlohu pro Egypťany zastávaly. Ztotožňovány byly s prvotním místem stvoření a manifestací posvátného a vykonávaly se zde mnohé podstatné rituály, které udržovaly celospolečenský řád maat. Není divu, že v očích ostatních lidí, a to i faraónů, byli lékaři považováni za kouzelníky, kteří měli mnohdy moc nad smrtí. Ačkoli jsou i zmínky, že lékařství praktikovali i faraóni.[348]

Avšak spojnicí mezi lékařstvím a magicko-náboženskými rituály bylo udržování řádu maat. Tato idea, jak vidno, prostupovala celou společností a měla za úkol zachovávat absolutní harmonii ve společnosti lidí i bohů. „Nápis na soše sajského lékaře Vedžahorresneta z 6. století př. n. l. hovoří o tom, jak mu přikázal perský král Dareios obnovit Dům života v Sájích. Tento vrchní lékař potom jmenoval muže vznešeného původu, aby studovali umění „dát nemocným žít“ a udržovat jména bohů a jejich kulty navěky. Jde tedy o úzké spojení lékařství a chrámových rituálů, které měli oboje za úkol

[344] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*. s. 53.
[345] Tamtéž, s. 140.
[346] Viz Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 106–216.
[347] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 107.
[348] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 125.

udržovat kontinuitu maat. Magie byla jedním ze způsobů, jak naplnit tuto úlohu, jež se označovala jako udržování maat.“[349]

Zvláštním lékařským postupem užívaným při hadím uštknutí byly tzv. léčivé stély či sochy – cippy. Byl na nich zobrazen většinou bůh Hor přemáhající nebezpečné jedovaté tvory nebo stojící na krokodýlech a nápisy obsahující zaklínadla a modlitby, jež byly často poměrně rozsáhlá, ale také Eseta kojící malého Hora či hlava boha Besa.[350] Tyto sochy se většinou nacházely v blízkosti chrámů a měly nejen léčit, ale i působit apotropaicky a předcházet uštknutí. Nemocný pak byl léčen vodou, jež se přelila přes tuto sochu, neboť se věřilo, že je v této vodě intenzivněji obsažena síla obrazu i zapsaných zaklínadel. Uzdravující sochy působily léčebně i při pacientově dotyku a čtení daného magického textu. Vzhledem k vysoké pravděpodobnosti uštknutí, existovaly však i malé cippy, které měli lidé doma, a mohly s nimi nakládat podobně, jako s velkými. Tyto přenosné cippy pak mohli lidé nosit zřejmě i u sebe během cest. Dokonce se našly i cippy v hrobkách, které měly sloužit jako ochrana zesnulému.

Do jisté míry i dnes můžeme magickému počínání během léčby rozumět, neboť i v dnešní medicíně se nalézají některé alternativní praktiky, jež neustále balancují na hranici magicko-archaického a racionálního a mají i nemalé procento úspěšnosti. Patří mezi ně třeba hypnóza,[351] jejíž praktiky jsou dosti staré, autohypnotické stavy jsou popsány už ve staroindických Védách, v Egyptě se o terapeutickém druhu hypnózy hovoří např. na Ebersově papyru. Léčebné využití hypnózy se dnes používá nejen v psychologii a psychiatrii, ale může být využito i v interní medicíně a chirurgii. Mezi další takovéto praktiky lze řadit i léčbu sugescí (z lat. suggero = poskytovat, dodávat), která bývá seriózně uplatňována například jako podpůrná léčba při odstranění bradavic u dětí či senzitivních jedinců.

Vzhledem k tomu, že nejde o akutní léčbu a psychoterapeutické postupy jsou neškodné a nebolestivé, bývá tato alternativní léčba používána dříve, než se rozhodne pro jiné, „agresivnější“ postupy. S tím pak souvisí i tzv. placebo efekt, který funguje na podobném principu sugesce v terapii, a jeho podstata tkví především v psychologii pacienta. V této souvislosti nemohu nezmínit i slova z novozákonních evangelií – víra tvá tě uzdravila.

[349] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 63–64.
[350] Tamtéž, s. 143–145.
[351] Viz Horvai, I., *Hypnosa v lékařství*, Praha: SZdN, 1959; Hoskovec, J. – Hoskovcová, S., *Psychologie hypnózy a sugesce*, Praha: Portál, 1998; Kratochvíl, S., *Klinická hypnóza*, Praha: Grada, 2009.

4.2.1 Lékařské papyry

První lékařské zápisy pocházejí již z doby Staré říše. Ale většina lékařských papyrů[352] se datuje do období Střední a Nové říše. Jsou psány převážně hieratickým písmem, ale z pozdějších dob jsou známy i papyry zapsány démoticky (papyrus Londýnský, Leidenský, Brooklynský či papyrus Krokodilopolis),[353] avšak je na nich už patrný vliv z ciziny. „Lékařství ve starém Egyptě jako první ve starověkém světě vytvořilo ucelený systém, který lze dešifrovat díky souboru dosud nalezených třinácti lékařských textů.“[354]

Mezi stěžejní dokumenty, v nichž je použito magických zaříkání, tak patří papyrus Hearstův a Ebersův, které nesou mnoho společných paralel a věnují se četným obtížím od zažívacích problémů, přes cévní, bolesti hlavy až po popáleniny či kousnutí jedovatých či nebezpečných zvířat. Datovány jsou do doby 18. dynastie. Obsaženy jsou na nich i dětské onemocnění a ženské potíže; podobného ražení je i papyrus Chestera Beatyho, na němž se také objevuje řada magických zaříkání, vyskytují se tu ale také zaříkání, jež mají pomáhat proti štířímu bodnutí. Papyry z Ramessea – zvláště papyrus IV, jenž se zabývá především tématy ženského a dětského lékařství, nese ryze magické prvky.

Dalším je papyrus z Káhúnu, jenž se tematicky vztahuje především k ženskému lékařství. Paralely k tomuto papyru pak jsou i na papyru Carlsberg VIII (poslední výzkumy hovoří o tom, že se může jednat o přepis ze starší předlohy, která se již nedochovala), na němž jsou uvedeny i případy určování pohlaví nenarozeného dítěte a plodnosti ženy a s tím pak spojené magické počínání. Případy pojednávající o prostředcích proti početí či naopak k určování těhotenství se nachází také na papyru Berlín 3038.

Tajemstvím původu je pak zahalen papyrus Berlín 3027 znám také pod názvem *Kniha pro matku a dítě*, který získal pro své tematické zaměření a jenž u nás částečně vyšel již dříve v překladu Františka Lexy. Nese celkem dvacet jedna ochranných zaříkání pro matku a dítě. Z uvedených papyrů tedy vyplývá, že pro těhotenství, porod a péči o novorozeně bylo zapotřebí, kromě tehdejších lékařských vědomostí, také výrazných magických schopností, neboť šlo o výjimečnou událost, která přímo vyžadovala zvláštní pozornost. Dle dochovaných materiálů se zdá, že bylo ženské lékařství doménou žen, ať už

[352] Do češtiny přeložil část lékařských papyrů František Lexa ve své knize *Staroegyptské čarodějnictví* a dále pak papyrus Smithův s chirurgem Arnoldem Jiráskem (1941). Jeden pak uveřejnil také Zbyněk Žába. Nejnovější překlady pohází z knihy *Lékařství starých Egypťanů I.* vědců E. Strouhala, B. Vachaly a H. Vymazalové z roku 2010.
[353] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I.*, s. 23.
[354] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I.*, s. 15.

se jednalo o porodní asistentky nebo i lékařky[355] (konkrétním příkladům magického jednání v tomto lékařském odvětví se budu věnovat v 5. kapitole).

Můžeme v této oblasti také vidět velice silnou paralelu mezi životem a smrtí, čemuž odpovídají některé magické předměty – např. magické cihly užívané v zádušním kultu a porodní cihly. Dle obsahu lékařských papyrů ale především získáváme až překvapivě širokospektrý přehled o nemocech starověké egyptské společnosti a tím také o společenském étosu té doby. Je až neuvěřitelné, nakolik byla tehdejší „medicína" vyspělá a s trochou nadsázky můžeme říci, že se za tu dobu vlastně až tolik nezměnila. Jistě, za posledních sto let se zdravotnictví těší technickému a vědeckému pokroku, díky němuž tak akutní medicína a chirurgie postoupily radikálně vpřed a počet úmrtí se výrazně eliminoval, přesto již v těchto dobách máme doklady o náročných chirurgických zákrocích, jako byly například trepanace lebky, a snaze nemoci klasifikovat. V Egyptě však nebyly nemocem dány jasné názvy, podle kterých by se postupovalo v léčbě a indikaci léčebných prostředků, tak jak to dělá moderní medicína. „Dochované lékařské texty obsahují popis problému, diagnózu nemoci nebo zranění, prognózu a předpis."[356] Egypťané spíše zapisovali symptomy, které danou nemoc provázejí a pak k nim připisovali i postup a přípravky, jež mají být použity během léčby. Jedná se především o nemoci vnitřní, u nichž bylo těžké rozpoznat jasnou podstatu.

Aby nebylo nic ponecháno náhodě, volili pomoc samotných bohů a vykonávaly příslušné magické rituály. U nejasných vnitřních nemocí tak připisovali jejich vznik a příčinu démonům, duchům nebo i negativním projevům bohů, kterých se báli a jež pak bylo nutné z nemocného magickými prostředky vypudit.[357] Jednalo se především o horečnaté stavy, bolesti hlavy či zažívací problémy. V těchto případech byla magická zaříkání nutností. Horečku tak mohli způsobovat třeba Sachmetini poslové, kteří byli velice obávanými démony.[358] Sachmet byla i přes své léčebné schopnosti obávaná bohyně a stejně jako dokázala léčit a ochraňovat, mohla způsobovat i velké útrapy. Proto bylo nutné si tuto bohyni předcházet. Nemoc je tedy často v zaříkáních personifikována jako projev démonů či bohů – Pinchová uvádí, že nemocný musel být po vypuzení choroby

[355] Viz Carolyn Graves-Brown, *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, London, 2010, s. 82–83.
[356] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 119.
[357] Blíže ke klasifikaci démonů viz Lucarelli, R., *Demons (benevolent and malevolent)*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv#page-1
[358] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 37–39.

alias démona tzv. uzavřen, aby do něj nemohla již vstoupit, což dle ní poukazuje na to, že se o nemocech prvotně uvažovalo jako o posednutí démony.[359]

Já vidím v personifikaci nemoci především snahu konkretizovat problém pacientovi, jenž si nemohl nijak svůj stav vysvětlit, což je podobný postup, jaký se dodnes používá při léčbě dětí. A u některých druhů neznámých chorob i způsob, jak zachovat určitý řád a vyhnout se frustraci nemocného. Vzhledem k tomu, že tehdejší společnost nebyla plně gramotná, to byl jistě také způsob, jak si udržet určitý výsostný status, jako tomu bylo v mnoha jiných kulturách.

Lékařské papyry také spadají mezi texty, které by své zakotvení mělo mít, dle našeho pohledu, především v empirických znalostech, avšak zde vidíme jasnou ukázku, jak se racionální prvky proplétají s čistě iracionálními, jako jsou magická konání a zaříkání, která jsou neodmyslitelnou součástí těchto pramenů. Avšak tento přístup není vlastní pouze Egyptu.

Zajímavý je například přístup Paracelsa,[360] který věřil v přírodní magii a také věřil, že mysl a tělo se vzájemně ovlivňují. Jeho víra v přírodní magii byla spíše v přijetí alchymistických nauk, kdy tvrdil, že prostřednictvím alchymie se lékař stává zralým. Uvádím ho tu schválně jako příklad, kdy věda a magie fungovaly v symbióze, neboť Paracelsus je dnes považován za otce moderního, vědeckého lékařství a tím, že cestoval po mnoha exotických zemích a nevyhýbal se moudrosti a nauk lidového léčitelství, může tak být i určitým důkazem, že právě lékařství, jež bylo i v mnoha archaických kulturách na poměrně vysoké úrovni, mohlo vzkvétat i díky otevřenosti vůči „nevědeckým“ přístupům. Zvláště pokud vezmeme v potaz, že pro magii je podstatné pozorování příčin a následků věcí.

Výjimku mezi lékařskými papyry potom tvoří texty, jež se věnují chirurgickým zákrokům a které magická zaříkání téměř neobsahují – je to především papyrus Smithův, jenž je celý věnován chirurgii – proto bývá také někdy nazýván chirurgický papyrus“[361] –, obsahuje pouze jedno magické zaříkání; a částečně se chirurgii věnuje i nejrozsáhlejší ze všech lékařských papyrů, na němž je zaznamenána rozsáhlá škála zdravotních problémů, papyrus Ebersův.[362]

V těchto případech vzhledem k prokazatelným příčinám zdravotních problémům nebylo zapotřebí použití magie. Ačkoli i u těchto případů mohla mít podpůrnou funkci

[359] Tamtéž, s. 141.
[360] Blíže k učení a životu Paracelsa viz Jung, C. G., *Paracelsica*. Praha: Vyšehrad, 2002.
[361] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I.*, s. 31.
[362] Blíže k tématu chirurgických papyrů viz Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I.*, s. 31–34.

ochranná zaříkání, která měla za úkol pomoci nemocnému dojít k vyléčení, aniž by jej stihla infekce, která dříve znamenala hrozbu u jakýchkoli zranění. Všechny papyry také obsahují řadu vybraných prostředků a přísad, jež mají léčivý účinek a z nichž poměrně velká část zůstává doposud neznámá.

5. Základní aspekty kleteb

Kletby díky jejich povaze a významu můžeme zařadit do apotropaické magie, a tudíž ochranných nábožensko-magických ritů. Vyskytují se jako druh literárního žánru i rituálního konání v podstatě ve všech kulturách, ať už v jedné nebo obou z těchto forem. Určité zjemnělé podoby kleteb, které již dávno ztratily na síle svého původního významu, ale zachovaly si nepochybný emotivní ráz, se vyskytují dodnes i v naší společnosti. Výrazy typu „hrom aby do tebe uhodil" či „aby tě čert vzal" jsou tak nepochybným pozůstatkem dřívějších jednoduchých způsobů prokletí. František Lexa uvádí, že jde o nejstarší čarovný (magický) prostředek, kdy je jeho původ srovnatelný s původem samotné řeči a je dán do spojitosti s její magickou mocí. Za nejstarší zaříkadlo[363] tak, dle něj, lze brát prostý rozkaz.[364]

Kletby jsou v Egyptě součástí apotropaické magie, vyskytují se často v tzv. exekračních textech, jejichž cílem je odrazení, devalvace či zničení nepřátel a cizinců. Není divu, že se jich velká část dochovala v zádušním kultu, kdy měly sloužit jako hlavní ochrana zemřelému proti vykradačům hrobek. Další skupinou jsou pak proklínací texty,[365] jež měly jednoznačně negativní charakter, dokonce někdy vyhrožují určitým osobám smrtí, často míří k nepřátelským vládcům, státům a kmenům v Núbii, Libyii či Syropalestině. Proklínací texty se také často zapisovaly na tzv. Červené nádoby (červená barva byla spojována s chaosem a zlem, dělat „červené věci" pak znamenalo konat zlo),[366] které se potom během rituálu rozbíjely nebo i na figurky, jež stihl podobný osud, jak jsem již uváděla dříve. Proklínací text, jenž se dochoval na váze z doby Střední říše, uvádí J. F. Borghouts v knize *Ancient Egyptian Magical Texts*.[367]

Kletby se ale hojně vyskytovaly i v běžném životě, ať už jako součástí denních ochranných ritů, nebo jako podpůrné léčebné prostředky během nemoci či jako ochrana během porodu, kdy bylo jejich účinku obzvláště potřeba.

Pro bližší pochopení významu slova kletba nelze opomenout fonetickou i sémantickou spojitost se slovem klatba, ať už ve významu státního trestu vyhoštění z dané země a

[363] Lexa používá obecné slovo zaříkadlo či říkadlo i pro termín kletba. Tomuto výrazu se dříve řada badatelů striktně vyhýbala, což mělo zřejmě souvislost i s vlivem romantismu, kdy termíny jako zakletí či prokletí spadaly spíše do nevědecké sféry literární, a přikláněli se proto více k obecnějším termínům jako zaříkání či říkadla. Zároveň se také striktně nevěnovali pouze užšímu druhu zaříkání, jímž kletby nepochybně jsou.
[364] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 39.
[365] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 93–95.
[366] Tamtéž, s. 81.
[367] Borghouts, J. F., *Ancient Egyptian Magical Texts*, NISABA 9, Leden, 1978, s. 11–12.

společnosti či náboženské exkomunikace. Větší souvislost je tu ale také v samotném jednání, jež je dobře známé především ze starého Řecka a Říma – Římané tento trest nazývali aquae et ignis interdictio (zákaz ohně a vody), což ve výsledku znamenalo, že nikdo nesměl odsouzenému poskytnout přístřeší ani stravu.[368] Řada antických filosofů byla za své myšlenky a názory odsouzena k vyhnanství, o tom, že se jednalo o jeden z nejhorších trestů, svědčí i příběh Sokrata, který si raději zvolil smrt než trest vyhoštěním. Téma vyhoštění je do jisté míry zpracováno i v *Povídce o Sinuhetovi*,[369] kterou si po svém zpracoval v rozsáhlý epos Mika Waltari a nazval jej *Egypťan Sinuhet*, zde však opuštění domoviny nemá vyloženě negativní ráz.[370] Avšak původní staroegyptské literární dílo nese především důležité sdělení, že i když se podaří Egypťanu dosáhnout úspěchu ve světě, má se nakonec vrátit nebo být alespoň pohřben ve své zemi, aby dosáhl blaženého života. Je tak zřejmé, že vyhoštění by nakonec znamenalo pro jedince v podstatě také jistou smrt.

Proto si ještě dovolím krátkou odbočku k okolnostem, jež provázely exkomunikaci i v pozdějších historických dobách v Evropě, neboť toto rozhodnutí provázel poměrně ponurý až děsivý obřad, kdy byl dotyčný doslova proklet. Jako ukázku takovéhoto prokletí uvádím jedno z nejznámějších, a to prokletí filosofa Barucha Spinozy z roku 1656 židovskou obcí:

„*Budiž proklet ve dne i v noci, proklet, když spí i když vstává, proklet, když vychází i když se vrací. Bůh ať mu nikdy neodpustí. Ať roznítí zlobu svou a hněv proti tomuto člověku… Chraňte se, ať nikdo ho neosloví ani ústně, ani písemně, ať nikdo mu neprojeví přízeň, ať nikdo s ním nedlí pod jednou střechou, ať nikdo nepřijde do jeho blízkosti na čtyři lokty, nikdo ať nečte jakýkoli dokument, jejž napsal rukou nebo diktoval ústně.*“[371]

V češtině má slovo kletba i synonyma jako je zlořečení, zaklínání či prokletí. Pokud chceme význam tohoto slova použít přímo pro samotnou činnost, musíme použít sloveso proklínat či zaklínat. Ve staroegyptských kletbách samotných se však často nesetkáváme přímo s výrazem proklínat – nenajdeme tedy většinou spojení „proklínám tě“, ale konkrétní popis toho, co se má stát dotyčnému, jemuž je kletba určena, a jaké prostředky proti němu budou použity.

[368] Vondráček, V. – Holub, F., *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*, Bratislava: Columbus, 1993, s. 210.
[369] Bárta, M., *Sinuhetův útěk z Egypta: Egypt a Syropalestina v době Abrahamově,* Praha: Set Out, 1999.
[370] Waltari, M., *Egypťan Sinuhet*, Praha: Odeon, 1989, s. 185–190.
[371] Pro uvedení tohoto příkladu mi inspirovala kniha *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie,* s. 210. Překlad viz Tretera, I., *Nástin dějin evropského myšlení: Od Thaléta k Rousseauovi*, Praha a Litomyšl: Nakladatelství Ladislav Horáček – Paseka, 2006, s. 307.

Důležité je také ztotožnění se odesílatele kletby s konkrétním božstvem, které odpovídá svou funkcí či mytickým příběhem dané situaci,[372] čímž se má zajistit převaha nad protivníkem. Tím může být nejen jakýkoli člověk, démon či zvíře, ale také nemoc, která bývá v těchto textech personifikována.

Kletby pro účely v běžném životě bývají také často doprovázeny ještě popisem činnosti, jež se má během jejího odříkání vykonat, a způsobem, jakým se má kletba odříkat, aby nabyla své funkčnosti. Jako jeden z příkladů uvádím kletbu užívanou během léčby dítěte, jež pochází z textů nazvaných jako *Kniha pro matku a dítě*, s následnou vlastní interpretací:

„Jiný: Vyteč, ty který přicházíš ve tmě, který se plížíš, s nosem, za sebou, s tváří obrácenou, komu uniká to, proč přišel.

Vyteč, ty která přicházíš ve tmě, která se plížíš, s nosem za sebou, s tváří otočenou, které uniká to, proč přišla.

Přišla jsi políbit toto dítě? Nenechá tě je políbit. Přišla jsi utěšovat? Nenechám tě dát mu útěchu. Přišla jsi mu škodit? Nenechám tě mu uškodit. Přišla jsi je odvést? Nenechám tě je odvést. Zhotovila jsem jeho ochranu (= amulet) z komonice, jež ti škodí, cibule tobě škodlivé, medu sladkého pro lidi, ale hořkého pro mrtvé, ze sedeb (ocasu posvátné) ryby abedžu, z kusu látky a z páteře nilského okouna.“[373]

Prvním podstatným faktorem této kletby je její rozkazovací způsob, čímž se autor kletby v první řadě staví do nadřazené, suverénní pozice. Nepřítelem je v tomto případě personifikovaná nemoc, která není přesně určena – nemá jasné jméno. Jsou však známy její projevy, proto je na samotném začátku textu nemoci přikázáno, co má dělat, aby bylo nemocnému uleveno, čímž se oslabí její moc. Vzhledem k tomu, že není známo, kdo je konkrétním původcem nemoci, je raději rozkaz určen pro mužský i ženský rod. Důležité je především neopomenout všechny eventuality, které mohly tuto nemoc způsobit a stejně tak i její původce.

Popis, že přichází ve tmě, odkazuje k negativnímu charakteru noci, jak jsem uváděla již dříve, noc a temnota byly spojovány s démony a zlými silami; další pasáž – „s nosem za sebou, s tváří otočenou“ pak opět odkazuje k démonům v podsvětí, neboť Egypťané věřili, že se tam vše odehrává opačně než na zemi, tím se tedy v kletbě odhaluje jasně démonický a negativní aspekt nemoci. To, že je dále naznačeno, že nemoci uniká důvod, proč vlastně přišla, ji má především odradit od jejího počínání. Poté jsou

[372] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 70.
[373] Překlad této kletby pochází od Hany Vymazalové z knihy *Lékařství starých Egypťanů I.,* s. 140.

vyjmenovány možnosti a důvody jejího původu a zároveň hrozby, že nebude naplněna. Stejně tak nechybí ani popis toho, co bude použito k jejímu zničení. V této kletbě je navíc hezky použito egyptské slovo pro ochranu, jež zároveň charakterizuje amulet. Penelope Wilsonová uvádí, že Egypťané nazývali své hieroglyfické písmo jako „medunecer", což znamená „boží slova" a jež charakterizuje primární funkci tohoto druhu písma, jímž byla komunikace Egypťanů s bohy.[374]

Kletby, jež jsou jednoznačně součástí komunikačního sdělení, v sobě mají silnou naléhavost ze strany odesílatele s ohledem na jeho zájmy a stejně tak důraznou neodbytnost s konsekvencemi pro příjemce. Tím se svému majiteli stávají dokonalou psychickou zbraní a ochranou zároveň. Kletby sice mají negativní charakter, avšak pouze pro příjemce. Jejich podstatou je zničit nebo znemožnit činnost nepřítele, tedy toho, komu je sdělení určeno. Naopak exekutorovi či odesílateli mají ale zajistit absolutní ochranu. Jejich funkce je tak binární – přináší jak ochranu, tak i destrukci.

Katarina Nordh definuje kletby jako „činnost, jež má vzbudit nespokojenost tomu, komu je určena odesílatelem, což může být král, bohové či soukromá osoba, ale i celá společnost. Charakterizuje ji jako akt neřádu – anti-Maat. Vykonavatelem pak může být taktéž bůh, král, soukromá osoba či společnost a cílem tohoto ochranného aktu je vyhovět odesílateli kletby a jeho osobním zájmům (těmi můžou být vztahy, majetek, péče o hrobku či potomky atd.) během jeho života i po jeho smrti. Jsou v nich popsány důsledky, které postihnou toho, komu je kletba určena – tedy toho, kdo poruší činnost, která je popsána v kletbě. Poté to, co platí jako ochrana pro toho, kdo kletbu vyslovil, tak v negativním aspektu má naopak obdržet příjemce."[375]

Pro bližší pochopení kleteb s ohledem na jejich zasazení v konkrétní společnosti se nelze vyhnout technickému termínu německého biblisty Hermanna Gunkela *Sitz im Leben*[376] (což se dá přeložit jako „místo v životě" nebo volněji jako životní situace). Tímto termínem lze rozumět okolnosti, jež se podílely na vzniku daného textu. Bere v potaz autory, příjemce neboli posluchače, společenské okolnosti během nichž text vznikl a jejich účinek. Není proto náhoda, že je tak zmiňován v podstatě všemi následně uvedenými autory, kteří se kletbám či staroegyptským magickým textům věnovali.

[374] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*. Praha: Dokořán, 2010, s. 33.
[375] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 2–3.
[376] Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels,* Göttingen, 1933.

5.1 Problémy s pojmoslovím v soudobém výzkumu

Ústředním tématem této podkapitoly je určení, čím se kletba liší od termínů, jako je obecnější a často užívaný výraz zaříkání, nebo naopak specifičtější termín jako je hrozba. Zároveň bych zde ráda uvedla současný pohled badatelů zabývajících se touto problematikou; jak se k tomuto termínu staví a zda má dle nich užití tohoto výrazu pro staroegyptskou kulturu své opodstatnění, nebo je spíše jen matoucím a zavádějícím pojmem.

Pojem zaříkání je příliš obecný a může zahrnovat jak negativní kletby či hrozby, tak i kladné formule, jako jsou žehnání či hymny. Proto bývá také často užíván mnohými badateli v rámci magických textů, kdy není nutné specifičtějšího vymezení. Částečně se textům obsahujícím kletby věnoval J. F. Borghouts v knize *Ancient Egyptian magical texts*; jedná se především o překlady magických textů pro běžnou každodenní potřebu i ochranné texty užívané v chrámovém kultu. Borghouts však nepoužívá termín kletby, ale obecnější termín zaříkání (spells), neboť se věnuje magickým textům obecně a jen stručně nastiňuje problematiku rozmanitosti textů, kde předkládá rozdíly mezi zaříkáními/kletbami a hymny. Uvádí, že zaříkání jsou více individualistickými kompozicemi a nachází se tak v mnoha variacích na rozdíl od hymnů, jež jsou obvykle známy v jedné verzi. Stejně tak vidí rozdíl v jejich časové determinaci, kdy pro zaříkání se užívá přítomného času, kdežto pro hymny času minulého.[377]

Kletby jsou zatím stále poměrně okrajovým tématem egyptologických studií. Až v posledních letech se více badatelů začíná věnovat staroegyptské magii komplexněji, čímž také stoupá zájem o tyto texty, jež provází kulturu starého Egypta v podstatě po celou dobu jeho trvání. Kromě krátkých statí či článků doposud vyšly tři hlavní monografie věnující se problematice staroegyptských kleteb: Sottasova (1913),[378] jak uvádí Nordh, Morschauserova (1987, 1991) a Katariny Nordh (1996). A každá má samozřejmě svá daná specifika, jimiž se od sebe vzájemně liší nebo dokonce vymezují.

Morschauserova monografie je především studií vzorců hrozeb, neboť svůj výzkum omezil na hrozby či hrozebné formule, kterým dává přednost před kletbami. V úvodu ke své monografii z roku 1991, jež reprezentuje součást jeho disertační práce,[379] se vymezuje vůči kletbám, které vnímá spíše jako populistický pojem. Pro egyptskou kulturu však považuje tento termín za nepřesný, neboť kletby se dle něj vžily především pro spojení

[377] Borghouts, J. F., *Ancient Egyptian Magical Texts*. In introduction – s. VII.
[378] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 1.
[379] Tamtéž, s. 1.

„kletba faraónů“,[380] jež se stalo spíše axiomatickým pro charakter starého Egypta a jeho zvyků. Z celkového jeho vymezení je patrné, že kletby vnímá jako něco pokleslého a podobně nahlíží i na magii, kterou do jisté míry vyděluje od náboženství. Dále uvádí, že kletby a prokletí se v egyptských textech objevují ve dvou kontextech: prvním je jejich užití především v rámci jejich apotropaické účinnosti, kdy jsou ochranným zařízením k ochraně proti jakémukoli druhu zla. Tím pak myslí zaříkání a zaklínadla – kletby jsou dle něj spíše familiérnějším smyslem těchto výrazů – jež pak náleží do magie. Všechny tyto formule mohou být ještě doprovázeny určitými fyzickými akty, jako je například rozdupání a zničení obrazů, jež znázorňují nepřátele nebo démonické síly. Druhým je pak jejich užití v právnických textech, kde však většinou postrádají jejich magický efekt, a tudíž jde spíše o racionální hrozby vyskytující se v rámci kodifikovaného práva.

Morschauser říká, že obecné formy, jež dokládají znění zákonů, tak byly hrozby samotné.[381] Většinu svého výzkumu tak věnuje právním ustanovením, jež obsahují výhružné výroky typu: „Každý, kdo učiní něco zlého proti tomuto“[382] či „každý cizinec nebo cizí zem, která zruší tento papyrus“.[383] V rámci příkazů, které hrozby obsahují, se pak jedná o příkaz pro konkrétního boha, jenž má ochranu vykonat[384] nebo dokonce o negativní podobu hrozeb, které mají zdánlivě viníka zavrhnout, čímž ovšem opět vztahuje pozornost na právní ustanovení, jež byla porušena.[385] Vykonavatelem hrozeb v Morchauserových hrozebných formulích jsou pak především bozi, ale i někteří králové, kteří mohli být v roli exekutorů.

Sottas, jak uvádí Nordh, tvrdí, že vykonavatel kleteb musí oplývat transcendentální silou, čímž je vykonavatelem vyšší moc nějakého druhu, nejen odesílatel sám. V hrozbách oproti tomu může být vykonavatelem kdokoli včetně odesílatele.[386]

Přikláním se k tvrzení Kateriny Nordh, která odmítá Morschauserovo i Sottasovo vymezování kleteb vůči hrozbám a která tyto koncepty sloučila v jeden pojem, jenž nazvala vzorec kleteb.[387] Vykonavatelem dle ní může být kdokoli, bez ohledu na hodnost a postavení – může to být tedy muž, žena, dítě, bůh, král krokodýl, písař, kněz atd. A právě v této variabilitě vidím logické využití kleteb v rámci apotropaické magie, kdy vykonavatel byl pro větší moc kletby sice ztotožňován s transcendentální silou či bohem,

[380] Hornung, E., *Tajemný Egypt*, 63-64.
[381] Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, Baltimore, 1991, s. 3.
[382] Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, s. 6.
[383] Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, s. 10.
[384] Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, s. 27.
[385] Tamtéž, s. 27.
[386] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*. s. 1.
[387] Tamtéž, s. 1.

avšak především za účelem nabytí vyšší moci, aby bylo dosaženo jistého překonání nepřítele/příjemce.

Podobně jako Katarina Nordh pokládám za nepřesné vydělovat od sebe striktně formulace hrozeb a kleteb, neboť hrozby chápu jako nevyjímatelnou součást kleteb. Podstatou hrozby je výstraha adresátovi, kdežto kletba už v sobě má obsaženo i naplnění hrozby, jde o čin, který když je vyřknut, tak jeho cílem není pouze zastrašení nepřítele či příjemce, ale přímo jeho zničení. Jak Lexa píše ve své knize *Staroegyptské čarodějnictví*: „Rozkaz je účinnější, je-li doprovázen hrozbou, a že prosba bývá snáze vyslyšena, je-li doprovázena sliby.“[388]

Dalo by se tedy říci, že hrozba může být jakýmsi předstupněm kletby, může tak být v kletbě přímo obsažena jako její součást. Avšak považuji za nemožné, aby tomu bylo naopak a hrozba v sobě zahrnovala i potenciál kletby. Proto považuji za poněkud zavádějící používat na veškeré proklínací texty pojem hrozby, neboť plně nevystihují kapacitu kleteb.

5.1.1 Kletby a jejich specifika

Mnozí badatelé se termínu kletba vyhýbají, neboť byl často zneužíván v nevědecké sféře pro senzacechtivost, kterou spustila moderní víra v tzv. kletby faraónů, jež výrazně rozdmýchala především náhlá smrt lorda Carnarvorna po objevení Tutanchamovy hrobky ve 20. letech minulého století.[389] Stala se tak klíčovou historkou pro rozpoutání dalších, mnohdy smyšlených příběhů o síle staroegyptské magie mnohými pisateli. Jak jsem však uvedla v předchozí podkapitole, termín hrozby obhajovaný uvedenými autory, nelze aplikovat pro celkový význam exekračních textů. Pokusím se tedy uvést bližší charakteristiku těchto specifických formulí.

Jak jsme již mohli vypozorovat dříve podstatným faktorem kleteb je komunikace.[390] „Komunikace je definována jako poskytování či výměna informací mezi dvěma jedinci či institucemi; komunikace je proces odkazující k přenosu sdělení mezi odesílatelem a příjemcem. Proklínat či žehnat znamená komunikovat, proklínací či žehnací formule představují komunikaci, podmiňovací stejně jako ty přímé. Informace či sdělení je přenášeno skrze médium, jímž je řeč starověkého Egypta a její psaná podoba.“[391]

[388] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 43.
[389] Hornung, E., *Tajemný Egypt*, s. 63–64.
[390] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 69–80.
[391] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 69.

Kletby už ze své podstaty „dychtí“ po příjemci, neboť tím se naplňuje jejich funkce. Avšak slovo má svůj účinek pouze v přítomném okamžiku, aby se zachovala kontinuita vyřčeného přání/prokletí byly kletby zapisovány, a to zvláště do trvanlivých materiálů, jako byl papyrus, dřevo, ale především kámen.

Pro kletbu je pak důležitý vztah odesílatele (exekutora) a příjemce. Jak bylo již uvedeno, odesílatelem i příjemcem mohl být v podstatě kdokoli. Z velkého procenta je však pravděpodobné, že většinu kleteb psali písaři – kněži Předčitatelé. Podstatné bylo, aby odesílatel vystupoval s naprostou suverenitou za účelem devastace nebo ponížení příjemce.

Přesto však mohl nastat zásadní problém, kterým byla jazyková bariéra. Kletby, které měly chránit posmrtně svého majitele, aby nedošlo k poškození jeho tělesné schránky a zdevastování jeho hrobky, byly cíleny sice především proti místním nepřátelům zemřelého (v Egyptě bylo vykrádání hrobek poměrně častým jevem) či následovníkům trůnu, pokud šlo o krále, ale měli být účinné i vůči cizincům, ti však, pokud neznali egyptský jazyk, nemohli tušit, čemu jsou vlastně vystaveni. Možná že i z tohoto důvodu se pomaličku šířila pověst o faraónských i jiných egyptských prokletích, jež si časem vydobyly axiomatický charakter, jak o tom hovoří Morchauser.[392]

Další komplikací mohla být i negramotnost.[393] Neboť jen určitá část obyvatelstva byla schopna tyto texty vůbec přečíst. Jak uvádí Nordh: „Fakt, že jen část třídy písařů byla schopná četby hieroglyfických proklínacích a žehnacích formulí, ve skutečnosti značně omezoval počet jejich příjemců.“[394]

Hlavním smyslem těchto textů bylo podporovat řád maat. Dokonce pro Třetí přechodné období bylo charakteristické, že bozi schvalovali a nařizovali právní, religiózní, politické a ostatní důležité záležitosti.[395] Jak je tedy vidět, mezi kletbou a právním postojem tak mohl skutečně existovat komplementární vztah, překrývaly se svou funkcí, formou a obsahem.

Příkladem tak může být nápis z hrobky pocházející z 6. dynastie (asi 2400 př. n. l.): „A ten, kdo provede (*iirty.fy*) cokoliv zlého proti (mé hrobce), s tím budou bohem souzena má slova (*wnn wd i hn.f in ntr*).“[396]

Vzhledem k zanícení, s nímž Egypťané pravděpodobně rádi vedli soudní spory, zde odkazuji na právní systém, jenž v představě tehdejší spravedlnosti symbolizující maat zastával důležité místo na mnoha společenských úrovních. Zároveň se obraz soudu do jisté

[392] Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*.
[393] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 76-83.
[394] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 75.
[395] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings, s.* 72–73.
[396] Tamtéž*, s.* 100.

míry dá udat jako příklad celkové struktury kletby. Odesílatel i vykonavatel tak byli v pozici svědka, žalobce i soudce. Provinilec pak v roli příjemce, jemuž je přednesen ortel se všemi detaily provinění a poté i popisem jeho trestu.

„Obsah kleteb i žehnání ve svých úvodních částech odkazoval k osobním zájmům odesilatele, cílem odesílatele bylo podpořit vlastní zájmy, kterými mohly být kupříkladu jeho hrobky či komplex obelisků, jeho děti, jeho *hprw*, peníze vybrané při bohoslužbě (egocentričnost je tu klíčovým slovem). Odpovědi jsou spojené s relevantností obsahu zprávy a princip důležitosti zprávy pro příjemce je jen jedním z aspektů. Egocentričnost je též vyjádřena v druhých částech formulí, které vyzdvihují egocentričnost příjemce, jeho osobní zájmy týkající se života pozemského i posmrtného. Odesílatel se musí vyjádřit tak, aby zaujal příjemcovu pozornost, přizpůsobí se standardům příjemce, jeho vzdělání a statusu, jeho zájmům a schopnostem, jeho normám a hodnotám a tak dále. Informační taktika odesílatele byla namíchat výhružky a vnadidla, což činil v kletbách a žehnáních; cílil na osobní zájmy, na slabá místa příjemce. Odesílatel použil informaci jako prostředek, pomocí něhož mohl manipulovat a kontrolovat příjemce. Konstrukce žehnacích a proklínacích formulí byla dokonalá v tom ohledu, že fungovaly jako naváděné střely, jejich první i druhé části obsahovaly dostatečné a funkční informace.“[397]

Důležitá pak byla samozřejmě i dostupnost zprávy, aby se odesílatelův požadavek dostal k příjemci. To se týká především zádušního kultu, kde se potkávali živí s mrtvými, a bylo nutné, aby byly nápisy s těmito texty umístěny na dobře viditelném místě. „Ve vlastním zájmu odesílatele bylo, aby uvítání s proklínajícími a žehnajícími formulemi byly příjemcům na očích, aby si byli vědomi pravidel, jimiž se musí řídit, když kapli poctili svou návštěvou. Relevantní nápisy na hrobních komplexech byly většinou fyzicky dostupné zamýšleným příjemcům, ať už „každému člověku“, „všem lidem“, „žijícím na zemi“ a, a to primárně, písařským kolegům odesílatele.“[398]

Zesílený důraz je také dán podmiňovacím způsobem, jenž se vztahuje k budoucímu času,[399] v němž jsou kletby psány, což je důležité především z hlediska přetrvání jejich působení, neboť tak má zajistit zejména jejich věčné trvání a tím tak neustálou ochranu jejich majiteli.

Co se týče jazykové skladby kleteb, Morschauser i Nordh je rozdělují na protaze (předvětí), která fungují jako ustanovení, jsou v podmiňovacím významu nebo může jít i o

[397] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessing, s.* 71.
[398] Tamtéž*, s.* 76.
[399] Srv. Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, s. 3–6; Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 80.

podmínky, které identifikují příjemce a specifikují jeho potřeby (v kladném nebo záporném smyslu) vůči odesílateli a také jeho zájmy. Protaze tak bývají často zahájeny konstrukcí *sḏm.ty.fy* – Morschauser, Nordh tento vzorec uvádí takto *sḏmty.fy – (*„ten, který uslyší“).[400] Morschauser říká, že je tato forma typická pro přísloví magické formule nebo lékařské diagnózy a vyskytuje se od Staré říše.[401] Konstrukce *sḏmty.fy* se často kombinuje s termínem *ir* („co se týče“) a podstatným jménem, a to v případech, kdy předchází druhé části na pozici frontální extrapozice. V *Textech pyramid* však úvodní *ir* mnohdy chybí.[402]

„Samostatná konstrukce *sḏmty.fy* může být umístěna i za druhou část, jakožto první část v apozici a někdy může být i vložena mezi pasáže textu tvořící druhou část. Postupem času byla konstrukce v staré a střední egyptštině stále častěji nahrazována konstrukcí *nty iw .f r sḏm* (např. *nty* + fut. III), jež byla v prvních částech různě krácena.

´Co se týče toho, který vymaže mé jméno, aby je nahradil (vlastním) jménem´

´Co se týče všech lidí, kteří naruší klid této stély´.“[403]

Druhá část kleteb je nazývána apodoze (závětí) a obsahuje příkaz či nařízení. „Vyskytují se také jako hlavní věty podmínkových souvětí a popisují následky (kladné či záporné) pro příjemce a jeho zájmy, následky, jež jsou přímo závislé na jeho skutcích. Na místě druhých částí se vyskytuje velké množství gramatických struktur, všechny se mohou chovat jako hlavní věty. Dvě nejčastější struktury jsou budoucí činné *sḏm.f* „on uslyší“ a „třetí budoucnost“ *iw.f r sḏm* „on uslyší“. Tyto dvě konstrukce se zdají být proměnné. To znamená, překrývají se na rovině funkce. Třetí budoucnost pak vyjadřuje jednoduchou budoucnost, zatímco budoucí *sḏm.f* vyjadřuje modalitu – vůli, přání i nabádání.“[404]

Vzhledem ke značné oblibě kleteb nelze z dnešního úhlu pohledu jejich funkčnost absolutně zpochybňovat, ale ani naopak nadhodnocovat. Musíme vycházet z toho, že lidé, kteří většinu kleteb psali a vytvářeli, byli vzdělaní lidé, jež vládli nejen slovem a písmem, ale zřejmě i psychologickými prostředky, jako byla například síla mysli. Cvičení paměti patřilo také k běžným praktikám. Z toho vyplývá, že se lidé takovýchto vyřčených prokletí nebo i uhranutí opravdu báli a nebylo zřejmě asi ani výjimkou, že někteří lidé na základě kleteb zemřeli, tedy že se jednalo o psychosomatickou smrt.[405] Takovéto úmrtí se neobjevuje pouze v archaických kulturách, ale můžeme se s nimi setkat i v současnosti, například u kmenů v subsaharské Africe. Uhranutí se pak vyskytuje zejména v Indii, na

[400] Srv. Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, s. 6; Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 81.
[401] Morschauser, S., *Threat-Formulae in Ancient Egypt*, s. 6.
[402] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings,* s. 81.
[403] Tamtéž, s. 81.
[404] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 81–82.
[405] Srv. Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 104.

Blízkém východě, ale i v Evropě.[406] Pro Egypťany tudíž nešlo o nějakou nereálnou představu, znám je běžný pozdrav na rozloučenou „Nechť tě nikdo neuhrane“ z konce doby řecké nadvlády nad Egyptem.[407]

5.1.2 Žehnání

Texty, které můžeme identifikovat jako žehnající, stejně jako texty, jež jsou oslavnými hymny na bohy, nejsou předmětem této práce, proto zde uvádím jen stručnou charakteristiku žehnajících textů a krátkou ukázku, neboť se jedná o přesný protipól proklínacích vzorců.

Pokud je účel kleteb pro příjemce negativního charakteru, za jejich kladný protějšek můžeme považovat žehnání či blahořečení. Zásadní rozdíl je mezi nimi v tom, že v žehnáních je příjemce odměněn, kdežto v kletbách je potrestán.[408] Autoři jako Morschauser či Sottas, jak píše Nordh, díky svému příklonu k hrozbám odmítly kladný aspekt kleteb nebo jejich opak, jakými je žehnání. Definice žehnání či žehnajících formulí je dle ní přesným opakem kleteb: “Jde o činnost, která má způsobit příjemci spokojenost a její charakter je popsán jako vykonávající řád – pro-Maat. Kletby a blahořečení jsou podle ní vzájemné protějšky (negativní a pozitivní), jež jsou vůči sobě v binární opozici.“[409]

Jako protiklad ke kletbám tak uvádím ukázku žehnací formule, která byla přednesena během pohřbu a jež pochází ze Staré říše z pohřební komnaty, kde byla umístěna na víku sarkofágu odesílatele.

Předseda nejvyššího soudu a vezír Khentika-Ikhekhi řekl:

„*Vy kněží-předčitatelé, muži wabetu, balzamovači a osmdesát kameníků, vy, kdo přijdete k tomuto místu (tj. pohřební komnatě), si přejete, aby vám král požehnal a abyste byli významně poctěni (ỉm3ḫ nfr) velikým bohem, pánem pohřbu na nekropoli, pak tedy umístěte toto víko na jeho matku (tj. sarkofág) co nejlepším způsobem, protože já jsme Khentika (ỉnk Ḫntỉ-k3), milovaný, a já budu vaší ochranou (ỉw <.ỉ> r wnn ḥ3.tn).*“ (Urk. I, 205, Sakkara, „okolí Tetiho pyramidy“, Dyn. 6., chrám Tetiho a Pepiho I.)[410]

[406] Bowie, F., *Antropologie náboženství*, s. 224.
[407] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 56–57.
[408] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 4.
[409] Nordh, K., *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings*, s. 2–3.
[410] Tamtéž, s. 76.

5.1.3 Vymítání

Zvláštní skupinu tvoří ve starém Egyptě texty či příběhy, v nichž je popisováno vymítání démonů či obecně posednutí zlými silami. Není jich tolik, protože Egypťané si dávali obzvláště záležet na prevenci a ochraně před těmito zlými silami. „Od 2. tisíciletí př. n. l. se v egyptských magických textech objevují démoni s cizími jmény. Jde obvykle o nepřátelské parazitující bytosti postrádající jakoukoli užitečnou funkci, které je nutné zahnat či vymýtit. V těchto zaříkáních se zmiňují núbijští, syrští či lybijští kouzelníci a téměř všichni cizí démoni jsou odvozeni ze semitských jazyků Syropalestiny. Démoni označovaní jako *samana* měli údajně způsobovat nemoci, zvláště infekce a horečku. Jednou z nejdůležitějších technik, jak se vypořádat s posedlostí démony, bylo nalézt bytost dostatečně mocnou na to, aby byla schopná donutit démona vyjednávat. Egypťané věřili, že tento způsob magie je natolik účinný, že funguje i na cizím území.“[411]

Asi nejznámějším zástupcem textů vyprávějících o posednutí démony je *Příběh o zázračném vyléčení princezny Bentreše*,[412] jenž pochází ze stély nalezené v Chonsuově chrámu v Karnaku ze 4. stol. př. n. l., který popisuje události v době vlády Ramesse II. (asi 1279–1213 př. n. l.).[413] Vyprávění pojednává o princezně Bentreš, sestře jedné z králových manželek, která těžce onemocněla. Král Ramesse proto vyslal písaře, neboť ti byli považování za nejvyšší elitu a mudrce tehdejší společnosti, aby princeznu vyšetřil a diagnostikoval nemoc. Písař určil za původce nemoci posednutí démonem a tak bylo nutné, aby se démonu postavil egyptský bůh Chonsu. Zvolení tohoto boha samozřejmě mělo svůj význam, neboť Chonsu byl měsíční bůh a znamená v překladu Poutník.[414] Což odkazuje i na jeho moc zahánět potulné duchy. „Dle *Textů pyramid* se objevuje jako králův pomocník, kdy vystupuje ve známém úseku popisujícím panovníkovo pobíjení a pojídání nebeských bohů.“[415] Král tedy na žádost písaře vyšle sochu boha Chonsua do Bachtanu, cesta trvala sedmnáct měsíců, a Chonsu pak provede nad princeznou magickou ochranu a

[411] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 45.
[412] Text se nachází v českém překladu Františka Lexy jako Vypravování o zázračném vyléčení princezny Bentreše. Viz Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 233-235; Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská II.*, Praha: Herrmann & synové, 1997, s. 172–176; Vachala, B., *Pověsti a legendy faraónského Egypta*, Praha: KPK, 1994.
[413] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 45.
[414] Janák, J., *Brána nebes*, s. 94.
[415] Tamtéž, s. 94.

démona vypudí. Během vymítání jedná bůh s démonem a slíbí, že se již do princezny nevrátí, pokud mu její otec přinese obětiny. Král tak učiní a princezna je vyléčena.[416]
Pinchová uvádí, že síla, jež posedla princeznu Bentreš byla popsána jako achu. Což souvisí s tím, že v době sepsání příběhu byli za achu již považováni obecně démoni či duchové zemřelých, kteří mohli škodit živým, pokud jim ti dostatečně neobětovali a nestarali se o jejich zádušní kult.[417] Posedlostí duchy se v Egyptě často zabývaly ženy. Z Dér el-Medíny jsou známy ženy, kterým se říkalo „ty, které ví".[418]

Jistým druhem posednutí mohli být i noční můry způsobené démony, neboť se věřilo, že i tito démoni vstupují do těla své oběti, stejně jako během nemoci.[419] Proti těmto druhům posednutí se užívala mnohá ochranná říkadla a kletby, jež se zapisovala nebo zobrazovala v podobě obrazů ochranných bohů (Bes) přímo na nábytek, zvláště spací lůžka nebo podhlavničky. Ukázku zaříkadla, které se má říkat proti nočním můrám ve vlastním domě uvádí Borghouts 1978, 7.[420]
Krátké ochranné zaříkadlo (166) o podhlavničce se nachází v Knize mrtvých:

„Vlaštovky tě budí ze spánku a pozvedají ti hlavu k obzoru. Vzchop se, abys přemohl to, co tě postihlo! Ptah pokořil tvé nepřátele: bylo (přece) přikázáno zakročit proti tomu, kdo tě napadl.
Ty jsi Hor, syn Hathory – ohnivé kobry, která patří mezi (ostatní) ohnivé kobry, ten, jemuž byla vrácena hlava, poté co byla uříznuta! teď už ti hlava nemůže být odňata, hlava ti nemůže být nikdy odňata!"[421]

Lucarelli porovnává noční démony podle jejich povahy k sukubám a inkubům populárním ve středověké křesťanské mytologii, již na své oběti sestupovali také pouze v noci během snění. Tito démoni jsou klasifikovaní jako putující démoni, což vlastně odkazuje přímo k jejich povaze, tedy jako neklidných duchů nemajících nikde domov a tudíž ani stání, již bloumají světem za jediným účelem, a to škodit živým.

Avšak existovali i putující démoni, kteří nemuseli člověka ohrožovat jen v noci během spánku, ale i ve dne, pokud se k nim nevědomky nějaký nešťastník přiblížil.

[416] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 45; Janák, J., *Brána nebes*, s. 94–95; Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 233–235.
[417] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 45.
[418] Tamtéž, s. 140.
[419] Lucarelli, R., *Demons (benevolent and malevolent)*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles, s. 3-4. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv#page-1
[420] Borghouts, J. F., *Ancient Egyptian Magical Texts*, 1978, s. 3.
[421] Vachala, B., *Staroegyptská Kniha mrtvých*, s. 296.

Stejným typem byl i již uvedený bechtenský démon. Ochranné říkadlo proti těmto démonům, jež pochází z *Papyru Chester Beattyho*, uvádí Borghouts.[422]

„Magicko-lékařské papyry zmiňují nemoci, jež způsobili duchové a démoni, avšak nejsou konkrétní v popisu, jak se lékařům dařilo tyto choroby diagnostikovat. Identifikace daného ducha potom spadalo do praktik lidového kultu. Provádět jej mohli prostí lidé, ale i ženy, trpaslíci a dokonce i děti. Tyto osoby pravděpodobně mohli i provozovat exorcismus, což znamenalo, že vymítali konkrétní duchy, které určili. Jedinečná scéna nalezená v hrobce lékaře Anchmahora, který žil ve 24. století př. n. l., ukazuje tančící ženy, v jejichž blízkosti další ženy a muži, které podpírají pomocníci, omdlévají. Může tedy jít o ukázku vymítacího rituálu.“[423]

Dalším druhem démonů, kteří způsobovali posednutí, byli tzv. strážci. Jejich povahu Lucarelli popisuje jako obzvláště agresivní.[424] Zde hrála svou roli především místa, kde se věřilo, že se démoni vyskytují – poušť či jiná odlehlá prostranství, hory a pak zvláště místa poblíž vodních toků. Tito démoni se také vyskytují v *Knize mrtvých* jako podsvětní démoni, neboť už ze své podstaty stráží skrytá místa či tajná vědění a jména.

Uvádím jen krátkou ukázku z popisu těchto démonů ze zaříkadla 144 (o tom, jak vejít k Usirovi) *Knihy mrtvých*:

„Třetí brána. ´Ten, který pojídá výkaly ze své zadnice´, Je jméno strážce třetí brány. ´Ostražitý´je jméno toho, jenž ji chrání. ´Proklínající´ je jméno toho, jenž v ní ohlašuje.“[425]

„Egyptští kouzelníci se museli zabývat, a umět s nimi také zacházet, celou řadou nadpřirozených bytostí, od hlavních bohů a jejich emanací či poslů až k podsvětním tvorům, cizím démonům a zlým duchům. Tyto síly mohly být na jedné straně nepřátelské, ale na druhé i prospěšné. Metody, jimiž se tyto bytosti ovládaly, závisely do určité míry na tom, kteří lidé ve starém Egyptě obvykle magii praktikovali.“[426]

[422] Borghouts, J. F., *Ancient Egyptian Magical Texts*, 1978, s. 10–11.
[423] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 140.
[424] Lucarelli, R., *Demons (benevolent and malevolent)*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles, s. 4. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv#page-1
[425] Vachala, B., *Staroegyptská Kniha mrtvých*, s. 242.
[426] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt*, s. 46.

6. Kletby v textech

Kletby vyskytující se ve starém Egyptě jsou úzce spojeny s písmem, neboť stejně jako písmo je pro ně důležitá věčná platnost a touha po zachování jejich sdělení; ačkoli není pochyb o tom, že se řada proklínacích výroků mohla předávat orálně, zvláště v nejstarších dobách a v lidovém kultu. Ovšem až díky písmu se výrazně rozšířil jejich vliv a účinnost apotropaického charakteru. Staroegyptské kletby se navíc vzhledem ke svému mnohdy i prostému a krátkému sdělení, avšak širokému rozsahu vlivu, vyskytovaly od *Textů pyramid* až po závěrečnou fázi staroegyptských dějin, kdy byly přejaty Kopty a Řeky a dá se říci, že ovlivnily i mnohé okolní státy.

Díky své univerzální povaze se kletby vyskytovaly v nábožensko-magických rituálech, a to jak v zádušním kultu, tak i v magických technikách užívaných v běžném životě, ale i v lékařství, kde sloužily zřejmě jako podpůrná terapeutická pomůcka (viz 3. kapitola). Jak jsme mohli vidět v předchozí kapitole, byly kletby také hojně používané v právních spisech a soudních protokolech, stejně jako i v běžných státních záznamech. Fungovaly tak jako jistá záruka naplnění spravedlnosti a byly často stvrzením, že svět lidí a bohů je v koexistenci, což zaručovalo především kontinuitu pro Egypťany tolik důležitého řádu maat. Kletby byly jedním z prostředků, jak tohoto souladu docílit, a tudíž i součástí tohoto vesmírného kontinua, proto se také zřejmě těšily všeobecnému respektu.

6.1 Mocná síla slova

Kdo vládne slovem, má v rukou mocnou zbraň. Tento výrok má své opodstatnění pro každou etapu lidských dějin. Egypťané řeč a písmo považovali za dar bohů lidem, aby byl svět udržován pomocí této komunikace v harmonii díky neustálé obnově řádu maat. Jak uvádí Assmann: „Jazyk jako dimenze boží blízkosti obsahuje aspekty ´vědění´ a ´mluvení´. V této dimenzi vystupují bozi jako ´jména´, jako text, který interpretujícím a významotvorným způsobem stojí za světem jevů.“[427] Egypťané věřili, že mluvené slovo v sobě má stvořitelský potenciál, což konvenovalo s ideou o síle vyřčeného slova. Tato představa o moci slova vychází zvláště z memfidského mýtu o stvoření, kdy bůh Ptah[428]

[427] Assmann, J., *Egypt*, s. 123.
[428] Janák, J., *Brána nebes*, s. 137–140.

stvořil svět i lidstvo svou myšlenkou a slovem.[429] Tento kosmogonický mýtus se zachoval na textu zvaném jako „memfidská teologie“[430] a patřil mezi tajné spisy, o nichž se věřilo, že jsou sepsány samotným bohem Thovtem. Jak uvádí Jiří Janák: „Egypťané jej pokládali přímo za vynálezce písma, božského písaře či vezíra a strážce vědění, mocných slov a magie.“[431]

Ptah je v tomto mýtu identifikován s prapahorkem benben vynořeném z pravodstva nu. Ze své vlastní podstaty potom stvořil další božstva, a to pomocí „myšlenek svého srdce a slovy svých úst“. Jelikož Egypťané považovali srdce za sídlo inteligence (proto také nebylo vyjmuto během mumifikace a bylo hlavním aktérem během posmrtného soudu), představil si Ptah ve svém srdci další bytosti a pomocí své vůle jim dal život.[432] Assmann líčí kreativní schopnost slova takto: „Řeč popisuje přechod od preexistence k existenci, který si Egypťané nepředstavovali jako ´velký třesk´, nýbrž jako probuzení prabožstva personifikujícího ´veškerenstvo´, jeho ´přijití k sobě´. Ve spojení s energií ´života´ a maat, které ho naplňují a podporují, nalézá prabožstvo sílu, aby se vzchopilo.“[433]

Egyptské stvoření ex nihilo vedlo některé vědce (Leonard H. Lesko) k myšlence, že může jít o předobraz starověké představy Izraelitů o stvoření světa božím Slovem a křesťanském učení o Logu.[434] Memfidská theologie tak přinesla zcela nový pohled na stvořitelskou kreativitu. Umocnila abstraktní božský potenciál a zároveň i ve své jednoduchosti stvoření pouhou myšlenkou zavdala příčinu k neustálé potřebě ochrany před možností této schopnosti zneužít. Tak zasadila lehce paranoidní semínko, kterého se pokoušeli jistě využít mnozí kněží, kteří se tuto magickou sílu snažili neustále napodobovat během magických rituálů. Magie tak na jedné straně obsahovala jednu z největších ctností, kterou byla moudrost vedoucí skrze znalost vyššího vědění ke spasení, na straně druhé ale mohla být často zneužita pro komerční účely, a to zvláště v rituální magii.[435]

Pinchová uvádí, že zaříkání používaná v rituální magii se musela odlišovat od běžné mluvy, proto vyřkla domněnku, že byla pravděpodobně zpívána, nikoli jen čtena.[436]

---

[429] Tamtéž, s. 139.
[430] Srv. Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 105-108; Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 24; McClain, B., *Cosmogony (Late to Ptolemaic and Roman Periods)*, 2011 In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. s. 3. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/8tf3j2qq#page-2 > [vyšlo v květnu 2011; cit. 1. 3. 2012].
[431] Janák, J., *Brána nebes*, s. 175.
[432] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 24.
[433] Assmann, J., *Egypt*, s. 216.
[434] Lesko, L. H., *Kosmogonie a kosmologie starověkého Egypta*. In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 2, s. 93.
[435] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 62.
[436] Tamtéž, s. 68.

Egypťané dávali v magických úkonech také důraz na podobnost věcí, jelikož věřili, že tím jsou v nějakém vzájemném vztahu. Nejinak tomu bylo i ve sféře jazyka, kdy slova, jež si byla foneticky nebo výrazově podobná, přecházela i do určité vzájemné relace. Můžeme se tak setkat s tzv. slovními hříčkami.[437] „Mnohá egyptská slova, jež se lišila v hieroglyfickém či hieratickém písmu, zněla stejně při svém vyslovení. Egypťané v tom viděli logickou souvislost nikoli pouze náhodu. Mnoho mýtů tak na této podobnosti (slovních hříčkách) závisejí. Například příběh o tom, že lidé (remtj) vznikli ze slz (remtj) slunečního boha. Často se na slovních hříčkách také zakládaly výklady snů. Vidět ve snu harfu (bnt) znamenalo, že se vám stane něco špatného (bnt). Naopak vidět ve snu osla (a3) znamenalo, že vás čeká povýšení (sa3).“[438]

Za těmito hrami se slovy, které se objevovaly především v náboženských a zádušních textech, také mohla být vůle kněží, kteří se snažili skrýt pravou podstatu daného textu, která nebyla určena každému. Wilsonová však uvádí, že se ani rituální texty nepsaly nějakými zvláštními šifrovanými hieroglyfy, ale byly umisťovány i na dobře viditelných místech. Jak dále tvrdí: „Šifrované texty spoléhají na dvojsmyslnost znaků a na znaky, jež zobrazují přesně to, co znamenají.“[439] Určitou souvislost tohoto počínání lze také vidět například mnohem později u svobodných zednářů. Assmann říká, že slovní hříčky se objevují všude tam, kde kultovní konání doprovází recitování, tedy když je jazyk vetkán do kultovního jednání. Jazyk tak dle něj byl v Egyptě chápán jako dimenze přiblížení se boží blízkosti.[440] Specifickým prvkem jazyka zastávajícím v magii podstatnou úlohu pak bylo jméno.[441]

[437] Srv. Assmann, J., *Egypt*, s. 113–119; Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 166-168; Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 92-101; Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 68–69.
[438] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 68.
[439] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 95–96.
[440] Assmann, J., *Egypt*, s. 113.
[441] Tamtéž, s. 108–113.

6.1.1 Znalost jména a jeho magické užití

„Znám vás, znám vaše jména“

Texty rakví, zaříkadlo 407[442]

V rámci magických textů a konkrétně kleteb znamenalo ve starém Egyptě znát pravé jméno[443] (eg. ran)[444] toho, komu se chtělo uškodit nebo ho naopak chránit, mít nad ním převahu. Záleželo pak na konkrétní osobě, jak této moci využila či zneužila pro své účely. Assmann říká, že jméno je většinou bytostně spojeno s jeho vlastníkem, vztah mezi majitelem a jménem je oboustranný, což vysvětluje tak, že konkrétní jméno dokáže vypovídat o charakteru pojmenovaného a naopak vše, co by se dalo říci o podstatě jmenovaného, je obsaženo v jeho jménu.[445] Podle Egypťanů s sebou jméno neslo již určitou podstatu významu, které obnášelo a které se pak přimklo i k jeho majiteli. Jméno nezahrnovalo pouze identifikaci jedince, ale i jeho popis.[446]

Aby byla složka osobnosti (která se také v Egyptě skládala z několika částí – ka, ba a ach) kompletní, přidělovali Egypťané dotyčnému i tzv. přídomky.[447] Zvláště bohové a králové se vyznačovali tím, že dostávali tato charakterová epiteta, která popisovala božstvo převážně v pozitivním světle[448] (Šu – „zvedající se“, Kematef – „ten, který dokončil svůj čas“ ad.).[449] Podobně rozsáhlý fenomén jména nacházíme v mnoha kulturách, zvláště u Řeků, což mělo jistě souvislost právě s prolnutí s egyptskou kulturou; ale i u nás se ještě dnes setkáváme s pozůstatky jmen, jež nesou obecně jasně srozumitelný význam (Vlastimil, Kazimír, Bohdana ad.).

Když znám něčí jméno, mohu tak proniknout do jeho podstaty, a tím nad ním získat i moc. Mnoho kleteb proto začíná spojením „znám tě…“ nebo „znám tvé jméno“.[450] Assmann tvrdí, že: „namísto ´významy´ řekl Egypťan ´jména´. Jde o posvátná, ´tajná´ jména věcí a událostí, která kněz musí znát, aby mohl uskutečňovat schopnost vyzařování slova. Velmi charakteristickou a jistě i velmi starodávnou formou tradování těchto jmen je

[442] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 84.
[443] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 95–102.
[444] Assmann, J., *Egypt*, s. 119.
[445] Assmann, J., *Egypt*, s. 108–109.
[446] Assmann, J., *Magic and Theology in Ancient Egypt*. In Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium. Leden: Brill, s. 8.
[447] Konkrétněji k tomuto tématu Budde, D., *Epithets, Divine*, 2011. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/9ct397mm#page-1
[448] Budde, D., *Epithets, Divine*, 2011. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles, s. 3. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/9ct397mm#page-1
[449] Janák, J., *Brána nebes*.
[450] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 171.

komentář (´to znamená´), jak se používá především v Dramatickém papyru z Ramessea.“[451]

Proto, aby byly kletby či obecně zaříkání účinné, bylo důležité znát všechna jména. „U některých božstev (prakticky u všech významnějších) se setkáváme s několika, nebo dokonce s mnoha jmény. Od Nové říše až do řecko-římské doby se v různých náboženských textech objevuje titul ´ten, který má mnoho jmen´(eg. aša renu), který byl v různých variantách připisován Usirovi, Amonovi, Reovi nebo Horovi. Toto označení, v němž se zrcadlí i praxe sestavování hymnů a litanií pomocí výčtu jmen, epitet, a titulů jednoho boha, chce obrazným způsobem vyjádřit a podtrhnout mnohovrstevnost, všestrannost, všeobjímající působení a nepoznatelnost daného boha.“[452]

Existovaly tak i magické texty, v nichž byla odkryta jména určitých bohů, které sloužily pro každodenní ochranu – například kniha 12 jmen boha Hora, jež se řadí k magickým papyrům Chestera Beatyho a jejíž ukázku uvádí Assmann.[453] Tato zaříkání pak sloužila tomu, jenž je recitoval jako ochrana na každou hodinu během celého dne. Jiným takovým textem je Litanie na Rea (Kniha uctívání Rea na Západě).[454] „V této literární skladbě je vzýván bůh Re ve svých sedmdesáti pěti podobách a jménech, navíc je text doplněn i vyobrazením Reových podob. Vzýváním Rea putujícího podsvětím a znalostí jeho podob a jmen se zemřelý snažil dosáhnout bezpečného průchodu temnotou podsvětí, zmrtvýchvstání a zajištění zásvětní existence.“[455]

„Výstižně je popsán tento mytický pravzor pro užití magického říkání v legendě o bohyni Esetě, jež lstí přemohla boha Rea, aby poznala jeho pravé jméno.“[456] Funkčnost kouzel (zvláště těch léčebných) bylo ve staroegyptské magii vázáno na vložení (zapsání či vyslovení) správného jména pacienta a obvykle také pojmenování viníka.[457] Myšlenka pravého skrytého jména je spojena především se Stvořitelem, jenž stvořil svět bohů i lidí, tudíž nad nimi měl moc, jelikož znal jejich podstatu. Jak říká Assmann, o bozích se praví, že vzešli z úst boha Stvořitele a že jsou jmény, kterými nazval své údy.[458]

[451] Assmann, J., *Egypt*, s. 119.
[452] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 170.
[453] Assmann, J., *Magic and Theology in Ancient Egypt*, s. 8–10.
[454] Janák, J., *Brána nebes*, s. 209.
[455] Tamtéž, s. 209–210.
[456] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 172–173. Celý Příběh o Esetině lsti viz Lexa, F., *Náboženská literatura staroegyptská, II*, s. 134–137;
[457] Janák, J., *Staroegyptské náboženství I. – Bohové na zemi a v nebesích*, s. 173.
[458] Assmann, J., *Egypt*, s. 123.

Pro završení aktu stvoření bylo tak zásadní udělit svému stvořitelskému dílu pravé jméno.[459] Stvořitel sám měl však jméno skryto, a proto také oplýval největší mocí. Vládl božskými silami, jež náležely pouze jemu (zvláště v období Staré říše se věřilo, že tuto schopnost měl i král), kterými byly Hu (výrok nabitý stvořitelskou mocí), Siu (božskou schopnost vnímání a myšlení) a potom také Heka (magická tvůrčí moc).[460] Podobně tomu bylo v kultické sféře, kdy bylo potřeba k přivolání boha znát jeho jméno, „kultovní vyřčení božího jména pak představovalo původní formu hymnického chvalozpěvu.“[461] Avšak pravé jméno bylo důležité znát i v případě nepřítele, a tím mohl být kdokoli – bohové, démoni, mrtví i živí lidé. Pokud chtěl kouzelník získat pomoc démonů či zemřelých, musel znát jejich tajná jména, tedy jejich podstatu bytí. U démonů mohl kouzelník i tvrdit, že zná pravá jména démonových rodičů. Důraz byl kladen na správnou identifikaci, a to i v právních dokumentech, jak jsme mohli vidět dříve. Neboť egyptský smysl pro spravedlnost (maat) se často promítal i v řeči magicko-náboženských textů, jež byly právě ovlivněny právními spisy.[462]

6.2 Psaná magie

Prameny spojené se staroegyptskou magií pokrývají několik tisíc let egyptských dějin a vyskytují se již v prvních a nejstarších egyptských textech – v *Textech pyramid*.[463] Magická říkání na nich obsažená se však především zaměřují na posmrtný život panovníka a obsahují zejména návody, jak mu zajistit bezpečnou cestu na Onen svět. Nejvíce magické literatury pochází z 1. tisíciletí př. n. l., kdy byla magie a rituální obřady běžně dostupné široké veřejnosti a nespadaly pouze pod pravomoc krále a nejvyšších státních úředníků. Piktografické písmo, jakým byly hieroglyfy, v sobě neoddělitelně spojovalo moc slova a sílu obrazu, čímž sehrálo v magii nepostradatelnou roli. Účinek magie pak spočíval především v kombinaci několika důležitých faktorů, jako byly recitace zaříkání či konkrétně kleteb, vykonávání rituálů a dodržování předpisů, kterými bylo nutné se řídit.[464] Aby byla kouzla funkční, bylo nutné je číst nahlas, tím tak mohlo dojít i k jejich oživení.

[459] Srv. Assmann, J., *Magic and Theology in Ancient Egypt*. In Envisioning magic: a Princeton seminar and symposium. Leden: Brill, s. 1–18.
[460] Silverman, D. B., *Božství a božstva ve starověkém Egyptě.* In Náboženství ve starověkém Egyptě. Kapitola 1, s. 63.
[461] Assmann, J., *Egypt*, s. 109.
[462] Srv. Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 72-73.
[463] K *Textům pyramid* viz Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 48–50.
[464] Meyer-Ditrich, E., 2010, *Recitation, Speech Acts, and Declamation*. UEE. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1gh1q0md#page-2

Avšak ačkoli mělo vyřčené slovo nepopiratelnou moc, psaná magie ji dovedla ještě dál, neboť k tomu, aby byly magické rituály účinné i nadále po svém vyslovení či provedení, bylo nutné jejich akt posílit písemným záznamem, jelikož „psaní a zaznamenávání myšlenek v konkrétní podobě představovalo pro staré Egypťany jeden ze způsobů stvoření.“[465]

Slovo vytesané do kamene nebo napsané na papyrus pak tuto ideu naplnilo, neboť písmo zaručovalo věčné zachování myšlenky. To ale také znamenalo zaznamenávat je s rozvahou, neboť Egypťané žili v přesvědčení, že zapsaná slova v podobě hieroglyfických[466] obrazců mohou obživnout.[467] Jejich význam však mohl být také negativní s destruktivním charakterem, proto se Egypťané snažili vystříhat negativním zápisům, anebo je cíleně oslabovali tím, že z nich určité části vynechávali a zobrazené situace a symboly negativního charakteru dehonestovali jejich přeškrtnutím či přemalováním. „V některých verzích *Textů pyramid* a *Textů rakví*, ale i v nápisech na magických soškách jsou hieroglyfy, jež mají podobu existujících tvorů, poškozeny. Ptáci jsou zobrazeni bez nohou a hadi jsou přeříznuti vejpůl.“[468]

„V *Textech pyramid* z 5. dynastie vytesaných v pohřebních komorách králů, jako byli Teti nebo Pepi I., byly jednotlivé hieroglyfy zvířat zmrzačeny. Znaky zvířat postrádaly nohy, ptáci měli odseknutou hlavu, do těl hadů a krokodýlů byly zabodnuty nože, lidské postavy byly vytesány neúplné a některé znaky, pokud nebylo možné je jinak oslabit, byly úplně nahrazeny jinými.“[469]

Nejstarší doložené magické texty pocházejí z královských *Textů pyramid* pozdní 5.–6. dynastie. Některá kouzla či magické texty byly připisovány dávným mudrcům, jako například Imhotepovi či Hardždedefovi.[470] Mnoho z nich ale považovaly za svého autora samotného boha Thovta, jenž byl pokládán za stvořitele písma. „Koncem 2. tisíciletí př. n. l. egyptská magie dostala mezinárodní charakter. Bylo to i tím, že se stala mnohem přesvědčivější: některá kouzla tvoří živá miniaturní dramata a vyprávění. Z tohoto období se také dochovaly další typy textů, které jsou spojeny s magií – například snáře, kalendáře

[465] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 33.
[466] Blíže k hieroglyfickému písmu viz Brier, B., *Ancient Egyptian Magic*, s. 22–33; Wilsonová, P., *Hieroglyfy*; Collier, M. – Manley, B., *Jak číst egyptské hieroglyfy: Srozumitelná příručka pro samouky*, přel. Renata Landgráfová. Praha: Volvox Globator, 2005; Davies, W. V., *Egyptské hieroglyfy: čtení v minulosti*, přel. Hedvika Vlasová. Praha: Volvox Globator, 2002.
[467] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 91.
[468] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 69.
[469] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 87.
[470] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 63.

šťastných a nešťastných dnů a psané amulety. Dále se kouzla začala zapisovat i na stély nebo sochy.“[471]

Magické texty zaznamenané na papyrus nebo také na velín[472] se uchovaly především v Domech života, které sloužily mimo jiné jako skriptoria a knihovny, ale některé vzácnější nálezy pochází i ze soukromých knihoven, které se pravděpodobně uchovávaly jako rodinné dědictví. „Stránky papyru se lepily dohromady, čímž vznikaly svitky, které mohly být až čtyřicet metrů dlouhé. Veškerá egyptská slova, jež se běžně překládají jako ´kniha´ znamenají ve skutečnosti ´svitek´. Ty se obvykle uchovávaly ve skříňkách nebo džbánech.“[473]

6.2.1 Psaná magie užívaná v zádušním kultu

Egypťané věnovali zádušnímu kultu značnou pozornost. Jak však praví mnozí badatelé, a já s nimi nemohu než souhlasit, Egypťané nebyli posedlí smrtí, jak by se na první pohled mohlo zdát, ale naopak životem. Pozemský život tak v jejich očích mohl být jakýmsi předstupněm k životu věčnému na Onom světě; bylo však žádoucí, připravit pečlivě všechna opatření pro tento další stupeň existence. Magie tak měla posloužit jako záruka, aby nedošlo k pochybení či zanedbání během pohřebního rituálu,[474] protože to by pak zemřelému mohlo způsobit přinejmenším značné komplikace, v nejhorším případě zatracení a věčná muka, což v srdcích Egypťanů (a nejen jejich, myšlenka „pekla“ či podsvětí se nachází i u mnoha jiných kultur) zřejmě vyvolávalo největší obavy, a zároveň ochranný štít proti veškerým nebezpečným silám, jež by se pokusily narušit klid a posmrtnou existenci zesnulého. Zároveň mu magická zaříkání měla také pomoci uspět při posmrtném soudu a překonat veškeré nástrahy, které jej při průchodu podsvětím čekaly. Ne nadarmo tak nazývali šťastlivce, jimž se všechny tyto nástrahy podařilo překonat, blažení zesnulí.

Vzhledem k tomu, že zemřelí samozřejmě po své fyzické smrti již nemohli provádět péči o budoucnost své „duše“, skýtala psaná magie nejlepší ochranu, závaznou i pro Onen svět a navíc zajišťovala nepřetržitou platnost. Zároveň bylo důležité zajistit si

[471] Tamtéž, s. 67.
[472] Pergamen z teletiny, jenž však neměl tak dobré konzervační vlastnosti jako papyrus, proto se často nedochoval v dobrém stavu.
[473] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 65.
[474] Srv. Mařík ová Vlčková, P. a kol., *Hroby, hrobky a pohřebiště starých Egypťanů*, Praha: Libri, 2009, s. 13–37; Hays, H. M., *Funerary rituals (Pharaonic Period),* UEE, 2010. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1gh1q0md#page-2

tuto péči i u svých potomků, proto Egypťané dbali na to, aby jich měli co nejvíce a byli tak zaopatřeni. Současně se dá říci, že potomci také zaručovali věčný život sami o sobě, což platí pro tvrzení, že předci žijí i nadále ve svých dětech. Proto Egypťané věnovali tak úzkostnou péči o rodičky a doba porodu, jak uvidíme později, byla jednou z nejposvátnějších událostí v každodenním životě – zaručovala kontinuitu a neustálou obnovu života. Zásadní pilíře egyptské kultury tak úzce souvisely s „prostými" zákony přírody, jež byly také inspirací pro samotnou podstatu staroegyptské magie.[475]

Většinu magických textů tak nacházíme na stěnách samotných hrobek – jedná se o nejstarší psané texty pocházející z období Staré říše, jež jsou nazývány *Texty pyramid*[476] a které náležely pouze králům.[477] V těchto textech se objevuje několik druhů apotropaických zaříkání, jež měla zesnulého chránit před nebezpečnou zvěří, ale i nepřáteli v podobě lidí i démonů a jiných zlých sil či dokonce samotných bohů. Důležitým negativním faktorem, před kterým měly tyto texty ochraňovat především, tu však byli hlavně vykradači hrobek, což bylo specifikum, jež někteří autoři označují jako endemický rys egyptské kultury. Apotropaické texty zapuzující nebezpečné bytosti bývají umístěné na dveřních průchodech a na západním a východním konci textového pole. Na těchto textech se také nesetkáváme se zobrazením nebezpečných tvorů, jelikož Egypťané věřili v magickou moc obrazů, jež by mohly po jejich zaznamenání obživnout.[478]

Většina zádušní magie byla zapsána hieroglyfickým písmem, což platí i pro zádušní papyry, neboť texty na papyrech byly obvykle psány jednodušším a rychlejším hieratickým písmem.[479] Novější výzkumy však, dle slov Jiřího Janáka, spíše v *Textech pyramid* vidí souvislost se samotným pohřbem než se zádušním kultem jako takovým, a mají především znásobit účinek ochranných zaříkání a obětních formulí s cílem působit věčně.[480]
Uvádím ukázku textu zaříkadla, jenž slouží jako kletba právě pro pověstné vykradače hrobek: *"Ať zhasne oheň a nesvítí svítilna v domě Nubtského! Ať se kousající had vplíží do domu, a uštkne toho, jenž se tam skrývá!"*[481]

I na této krátké ukázce vidíme několik důležitých prvků, o nichž jsem mluvila v souvislosti s obsahovým charakterem kleteb. Na viníka je seslána tma přinášející s sebou vládu temných sil, čímž je ponechán bez ochrany, kterou by mu skýtalo jeho obydlí a

[475] Srv. Assmann, J., *Magic and Theology in Ancient Egypt*, s. 1–18.
[476] Srv. Maříková Vlčková, P. a kol., *Hroby, hrobky a pohřebiště starých Egypťanů*, s. 55–58; Málek, J., *Stará říše*. In Dějiny starověkého Egypta. Kapitola 5, s. 127–129; Smith, M., *Democratization of the Afterlife*. UEE, 2009. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/70g428wj#page-1
[477] Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 48.
[478] Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 49.
[479] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 65–66.
[480] Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*, s. 50.
[481] Lexa, F., *Staroegyptské čarodějnictví*, s. 149.

světlo v něm. Aby však bylo potvrzeno jeho totální zničení, bude nešťastníkovi kromě psychického teroru, jejž mu přinesou noční démoni, největším nepřítelem jedovatý had (proto důraz kousající, kdy je potvrzen a posílen jeho negativní aspekt), který jej uštkne a nebude možné před ním uniknout, nikde se před ním provinilec neskryje.

V hrobkách se také často nacházejí tzv. čtyři magické cihly nesoucí zaklínadla ztotožňující zemřelého s bohem Usirem. Každá z cihel zastupovala jednu ze světových stran, čímž společně tvořily ochranný kruh kolem zemřelého a chránili jej před nástrahami, jež mohou přijít odkudkoli. Aby byla jejich ochranná funkce zaktivována a posílena, obsahovaly cihly většinou texty napsané hieratickým či ojediněle i hieroglyfickým písmem. Někteří badatelé (L. Kákosy) zastávaly názor, že cihly popsané hieroglyfickým písmem se vztahovaly ke královským osobám, jiní (jako např. Foy Scalf) se zase domnívají, že jde spíše o formální záležitost a nelze toto tvrzení aplikovat na celou éru užívání těchto předmětů, jak uvádí Ladislav Bareš ve svém článku pro Pražské egyptologické studie z roku 2011. Texty na cihlách většinou obsahovaly pasáže ze 151. kapitoly *Knihy mrtvých*.[482] Dalším specifikem těchto cihel byly speciální amulety nebo sošky, jež se kladly vedle nich nebo přímo do nich. Většinou to byli na severu vešebt,[483] na západě amulet v podobě sloupu džed, na jihu držák louče a na východě soška boha Anupa.

Ke každé cihle pak náleželo konkrétní zaříkání. „Cihla se soškou připomínající svou podobou vešebta (eventuálně tato soška samotná) se kladla na severní stranu a měla chránit proti násilnému útočníkovi:

Ty, který přicházíš chytat lasem, nenechám tě chytat! Ty, který mě přicházíš napadnout, nenechám tě mě napadnout!

Já tě napadnu, já tě chytím lasem, protože chráním tohoto zesnulého!

Musí se odříkat nad hliněnou cihlou, do níž je vyryto toto říkadlo podle předlohy.“[484]

Dalšími texty objevujícími se v magii zádušního kultu jsou *Texty rakví*.[485] Pochází z období konce Staré říše a hlavně První přechodné doby a jejich vznik je pravděpodobně podmíněn tehdejší hospodářskou a společenskou krizí. Monstrózní pohřební stavby se

[482] Bareš, L., *Magické cihly a ochranné symboly v šachtových hrobkách Pozdní doby v Abúsíru*, PES, 8/2011, s. 27.

[483] Pohřební figurky, jež se během Staré říše vyvinuly z pohřebních sošek. Měly být zástupnými formami svého majitele, za něhož na Onom světě měly vykonávat podřadné práce. Je zde i možná souvislost, že člověk vykonává činnost bohů, pokud vezmeme v potaz stvoření bohem Chnumem, který stvořil lidi na hrnčířském kruhu a jejichž původní smysl stvoření měl být opodstatněn tím, aby za bohy vykonávali namáhavou práci. Zajímavá je pak i paralela k židovskému Golemovi a zde i možná inspirace právě ve starém Egyptě.

[484] Bareš, L., *Magické cihly a ochranné symboly v šachtových hrobkách Pozdní doby v Abúsíru*, PES, 8/2011, s. 28. Překlad říkadla pochází ze *Staroegyptské Knihy mrtvých* v překladu B. Vachaly, 2009, s. 278.

[485] Srv. Janák, J., *Brána nebes*, s. 197-199; Smith, M., *Democratization of the Afterlife*. UEE, 2009. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/70g428wj#page-1

podepsaly na chodu celé společnosti a stejně jako měly nést věčnou slávu svých zesnulých majitelů, přinesly naopak obrovskou újmu živým, kteří se nebyli sto vyrovnat s jejich nákladností, s jakou byly stavěny. Tento úpadek došel tak daleko, že se „prostá dřevěná rakev stala hlavním předmětem, k němuž Egypťané upínali své naděje na věčný život.“[486] Díky této společenské katarzi však s sebou *Texty rakví* přinášejí zásadní obrat v tehdejší společnosti a tím byla tzv. demokratizace,[487] kdy se zádušní kult a zabezpečení zásvětní existence rozšířily na celé obyvatelstvo, s tím pak také souvisel termín osobní zbožnosti, o němž jsem mluvila ve druhé kapitole.

“*Texty rakví* jsou posedlé zábranami, které na zemřelého v záhrobí číhají. Poprvé se setkáváme s hadem Apopem, ztělesněním ne-řádu isfet, který se snaží zabránit sluneční bárce v její pouti a přemoci řád maat. S přemožením nepřátel a zla vůbec je také spojen posmrtný soud, který je tu doložen jako zkouška přichystaná všem zemřelým, aby oddělila blažené od zatracených.“[488]

Důležitým prvkem magických textů, které se objevují na rakvích od 12. dynastie, a bývají nazývány jako Kniha dvou cest, je pak návod zemřelým sloužící jako pomůcka (často doplněn i mapami), jak překonat všechna nebezpečenství duatu a seznamuje jej také s podobami a jmény jednotlivých démonů, míst a bran.[489] Jako průvodce podsvětím později sloužily zvláště *Podsvětní knihy*.[490]

Nejznámějším souborem magicko-náboženských textů je bezpochyby tzv. *Kniha mrtvých*[491] (*Peret em heru – O vycházení do dne*). Její texty jsou doloženy z období 1550 př. n. l.–50 n. l.[492] Opět i v tomto literárním díle se jednalo především o bezpečné provedení zemřelého podsvětím, zároveň se zde objevuje také popis posmrtného soudu a výpověď zemřelého před ním (kapitola 125). Výrazně čerpá zvláště z *Textů rakví* a některé kapitoly[493] jsou doplněny ilustracemi, tzv. vinětami, jež ilustrují konkrétní téma psané formy za účelem zesílení účinku zaříkání a většinou byly umístěny nad text. Tento druh textů se zachoval především na papyrech, ale v menší míře i na kožených svitcích (velínech), rakvích či sarkofázích, ale i na obinadlech mumií, amuletech a soškách nebo

[486] Janák, J., *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105,* s. 50.
[487] Smith, M., *Democratization of the Afterlife*. UEE, 2009. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/70g428wj#page-1
[488] Janák, J., *Brána nebes*, s. 198.
[489] Tamtéž, s. 199.
[490] Viz Janák, J., *Brána nebes*, s. 202–210.
[491] Nejnovější překlad pochází od Břetislava Vachaly z roku 2009.
[492] Vachala, B., *Staroegyptská Kniha mrtvých*, s. 10.
[493] Rozdělení na kapitoly pochází od K. R. Lepsiuse, jenž také jako první vydal souvislý překlad *Knihy mrtvých*.

dokonce i na stěnách soukromých hrobek. Známé jsou i případy záznamů na stěnách chrámů (kap. 110, 148).[494]

6.2.2 Psaná magie aplikovaná v každodenním životě

V zádušní magii převládají ochranná zaříkání, kdežto v každodenní magické praxi tomu bylo trochu jinak, neboť magické texty určené pro běžnou potřebu většinou doplňovaly magické rituály.[495] Důležitým faktorem při nich byl princip přenášení, který je často zmíněn i v nadpisech některých kleteb. Pinchová uvádí, že během zaříkání proti štířímu bodnutí bylo nutné zhotovit figurku kočky z vosku (jelikož kočky měly pověst chytačů hadů, mohly se tak vypořádat i se štíry), neboť vosk byl dobře formovatelný a zároveň se dal i snadno zničit. Jed ze štířího bodnutí tak měl být přenesen do voskové figurky, která byla poté roztavena. Zaklínání pocházející ze sochy z 1. tisíciletí př. n. l. uvádí, že se toto zaklínadlo mohlo přednést i nad živou kočkou.[496]

Velkou roli tak pochopitelně sehrála psaná magie v lékařství, kdy byla pravděpodobně součástí terapie a sloužila také jako psychická podpora nemocného. Z tohoto odvětví pocházejí zaříkání a kletby pro ochranu před různými druhy nemocí, anebo jako ochrana před nebezpečnými a jedovatými tvory, jež se nacházejí na mnoha lékařských papyrech. Forma přenosu se využívala tedy i k léčebným potřebám, kdy nemocnému mohly ulevit sošky, do nichž pacient předal svou nemoc. Ty většinou symbolizovaly nějaké božstvo určené jako pomocník v konkrétním problému a byly pak rozbity, čímž byla nemoc překonána. Stejně jako mohly neduhy odejmout, mohly zase některé sošky i příjemci dodat potřebné kvality, což se hojně užívalo zvláště v magii plodnosti.

Magická síla psaného slova se uplatňovala podobně jako v zádušním kultu, kdy se magické texty psaly na obinadla mumií, v tomto případě se psaly rovnou na tělo pacienta, čímž se věřilo, že síla obsažená v psaném projevu přejde do těla nemocného (nebo také jako ochrana kněžích vykonávající nebezpečný rituál, kdy měli přijít do styku s nebezpečnými silami; tehdy se popisovali ochrannými zaříkáními).

Na stejném principu fungovaly i psané amulety, což byly magické texty obsahující ochranná zaříkadla zapsaná na proužky látky či papyru, ty poté mohly být svázány do uzlu nebo uloženy do váčku, který nosil dotyčný přímo na těle. Ale i jiné druhy amuletů nebo

[494] Janák, J., *Brána nebes*, 200.
[495] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 99.
[496] Tamtéž, s. 99.

různé sošky, předměty či kusy nábytku mohly nést úryvky z magických textů, aby byl jejich účinek posílen. „Z pozdního 1. tisíciletí př. n. l. pochází tzv. léčivé chrámové sochy. Mají většinou podobu sedící, klečící či stojící postavy. Sochy pokrývají nápisy obsahující modlitbu pro majitele i zaklínadla, obvykle proti jedům. Tyto uzdravující sochy a cippi působily v přímém kontaktu s pacientem. Hlava Besa, jež je zobrazena na mnohých z cippů, vykazuje obvykle známky častého dotýkání a tření. Podobně i ruce soch, jejichž dotýkání bylo součástí rituálu, neboť na nich bylo zpravidla vepsáno zaklínání.“[497] O oblíbenosti těchto léčivých soch[498] svědčí i menší varianty cippů užívaných běžně pro ochranu v domácnostech nebo i přenosné, které byly ochranou svému majiteli na cestách.[499]

V některých případech pak mohl pacient, za účelem vyléčení, i konkrétní zaříkadlo zapsané na proužku papyru spolknout. „Na řecko-egyptských magických papyrech byla některá zaříkání zapisována slovy, jež měla velkou moc, zvláštním myrhovým inkoustem, který se po přečtení zaříkadla smyl pramenitou vodou a kouzelník nebo klient tuto směs vypil.“[500]

„Od 1. tisíciletí př. n. l. vyvstávají problémy spojené se zlobou a závistí lidí, tudíž bylo nutné chránit se před cizím prokletím. Kouzla zapisovaná na dřevěné tabulky hrozí komukoliv, kdo by se chtěl pokusit uřknout kouzelníkova klienta, děsivými projevy různých božstev. V jednom z takových kouzel má být útočník zasažen Sachmetiným šípem, stižen Thovtovým heka i Esetinou kletbou a oslepen Horem.“[501] Tyto lidi nazývali Egypťané Zlé oko, což souviselo s termínem zlý pohled, který se též užívá pro uhranutí a jenž se vyskytuje v Severní Africe (ale nejen tam, tato představa je univerzální) dodnes. Jedná se o komplex lidové víry založené na představě, že kdokoli z živých (muž, žena i dítě) může dobrovolně, ale i nedobrovolně škodit druhému tím, že se na něho nebo na jeho majetek dívá či jej chválí.[502] Jedno takovéto zaklínání uvádí Borghouts.[503]

„Ve zlověstnějším světle se jeví skupina předmětů z Egypta, kterým říkáme ´sošky zatracení´. Vyráběly se z hlíny nebo kamene a často měly podobu nepřátelských zajatců s rukama svázanýma za zády. Na jejich tělech se zapisovala říkání proti ´nepřátelům´nebo ´neduhům´a sošky se rozbily či roztříštily na kusy, aby se tak jmenovaní nepřátelé zcela zničili. Je možné, že se tyto sošky vztahovaly obecně k nemocem a zlu, zejména

[497] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 102-103.
[498] Borghouts, J. F., *Ancient Egyptian Magical Texts*, NISABA 9, Leden, 1978, s. VIII.
[499] Tamtéž, s. VIII.
[500] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 70.
[501] Tamtéž, s. 73.
[502] Bowie, F., *Antropologie náboženství*, s. 224.
[503] Borghouts, J. F., *Ancient Egyptian Magical Texts*, říkadlo 5, s. 2.

k určitému vnímanému nebezpečí od ´cizinců´, a byly tedy pro Egypťany obecnou ochranou. Jde o více institucionalizovanou formu xenofobie či strachu, které v bezprostřední podobě ukazuje například strašný pohřeb sťatého Núbijce v Mirgisse, obsahující všechny znaky rituálního zabití doprovázeného magií.“[504]

Ve 2. tisíciletí př. n. l. kouzelníci pak často vyhrožují démony především cizím kouzelníkům,[505] což tuto teorii také podporuje. Psaná magie využívaná pro každodenní účely byla nepochybně součástí rodinného dědictví, tudíž se mnohý materiál bohužel nedochoval. Přesto na základě dochovaných pramenů a magických artefaktů lze usuzovat, že zvláště od doby Nové říše se s individuálním kultem a větší gramotností i zjednodušením jazyka užívaným pro běžné účely, jakým byla démotština, rozmohla také psaná magie, která svou působnost rozšířila i mimo oblast náboženskou, a to do beletristické literatury.

Snadná dosažitelnost tak zřejmě zapříčinila i její rozšíření za hranice samotné země a pozvolné bujení fantastických představ o nedozírné moci ještě podpořili později Řekové, kteří se sami vyznačovali okultní posedlostí.

6.2.3 Psaná magie jako ochrana během porodu

S magickými texty, jež měly ochraňovat rodičku a dítě před nebezpečenstvím během porodu, se setkáváme v převážně v lékařských magických textech. Ochranná zaříkání užívaná při porodu obsahuje nejrozsáhlejší z nich – Ebersův papyrus, v němž se nachází množství návodů k usnadnění porodu a k péči o matku a dítě po porodu, gynekologický papyrus z Káhúnu a pak především text na papyru Berlín 3027 označovaný jako *Kniha pro matku a dítě*.[506]

Tento text tvoří převážně magická zaříkání ochraňující ženu v době těhotenství, během porodu a v šestinedělí, ale i dále zaříkání pro ochranu dítěte až po dobu jeho kojeneckého věku, neboť to bylo nejrizikovější období, kdy dítě mohlo ohrožovat množství i viditelně neznámých původců.[507] „Tento papyrus nebývá obvykle řazen mezi soubor klasických lékařských textů, protože léčebné postupy v něm popsané jsou založeny na magickém zaříkávání člověku nepřátelských sil, které podle tehdejších náboženských koncepcí různé choroby údajně vyvolávaly, nikoliv na racionálních znalostech a

[504] Wilsonová, P., *Hieroglyfy*, s. 91.
[505] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 73.
[506] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I*., s. 112.
[507] Tamtéž, s. 113.

prostředcích vědeckého lékařství své doby. Zaříkání zapsaná v *Knize pro matku a dítě* však dokládají činnost kouzelníků (eg. sau) při vyhánění nemocí nebo jejich původců (exorcismus) a používání ochranných prostředků (amuletů) k zamezení budoucího nebezpečí.“[508]

Porod jako čas nového zrození přímo vybízel k božské ochraně, podobně jako pohřební rituál, který měl mrtvému umožnit přerod do další existence. Stejně tak i pozice toho, kdo má být ochraňován (zemřelý, matka a dítě), byla víceméně totožná – pasivní, potřebující přičinění druhých.

Není proto náhoda, že se i některé ochranné předměty užívané v magických rituálech pro obě tyto situace do jisté míry prolínají, stejně jako i některá psaná zaříkání (*Kniha mrtvých*). Jako příklad uvádím užití čtyř magických cihel (pohřební a porodní), jež se lišily charakterem textu, který nesly a který měl posílit jejich magické vlastnosti, avšak jejich účel byl pravděpodobně totožný – zamezit nebezpečným silám všech světových stran, aby se dostaly k blízkosti svého majitele. Jednalo se tak o jakousi absolutní ochranu vytvářející nepropustnou zeď pro veškeré zlo přicházející zvenčí. Překvapivé může být, že existence porodních cihel se uvádí od 6. dynastie, kdežto pohřební cihly jsou doloženy až od 1. poloviny 18. dynastie.[509] Čtyři (číslo značící úplnost)[510] magické cihly chránily čtyři bohyně. „V textu papyru Westcar se bohyně Meschenet promění v porodní stoličku nebo v cihly, Eseta se postaví před rodičku, za ni ještě i bohyně Nebthet a Heketa snad za pomoci říkání urychluje porod.“[511] Tyto porodní stoličky či tzv. židle k slehnutí se v egyptštině nazývaly jménem bohyně, tedy meschenet.[512] Pro podporu tvrzení o propojenosti zrození zemřelých s porodem může vést i povaha bohyně Meschenet, jež byla přítomna i při posmrtném soudu.[513]

V magických textech se také setkáváme s již známým způsobem ochrany, kterým je ztotožnění potenciálně ohroženého s konkrétním božstvem. V případě rodiček, a to královského i prostého původu, se jednalo často o ztotožnění s bohyní Esetou či s Hathorou, neboť ta bývá v mýtech také často s Esetou úzce spojována. „Doba porodu byla vnímána jako krizový okamžik působení magických sil a mnohé z postupů popsaných v textech také zahrnují magická zaříkání odkazující na Esetu a Hora a na další bohy a

[508] Tamtéž, s. 113.
[509] Bareš, L., *Magické cihly a ochranné symboly v šachtových hrobkách Pozdní doby v Abúsíru*, PES, 8/2011, s. 28.
[510] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 68.
[511] Tamtéž, s. 128.
[512] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I*., s. 181.
[513] Janák, J., *Brána nebes*, s. 117.

bohyně, již měli zajistit ochranu jak rodičce, tak novorozenci.“[514] Na pomoc v tomto krizovém úseku lidského života jí pak byla i božstva, jež ochraňovala v mýtech samotnou bohyni (Nebthet, Heket, Meschenet, Anup a další).[515] Mezi ochrannými božstvy nechyběl samozřejmě ani patron spokojeného rodinného života trpasličí bůžek Bes, o kterém jsem psala konkrétněji již dříve. „V zaklínadle pocházejícím z papyru Leidenského se pacientka ztotožňuje s Hathorou: v poslední řádce kletby se praví, že rodičkou je Hathor, paní Dendery. Mohl to být jakýsi refrén, který se předzpěvoval, aby tak rodičce poskytl psychologickou podporu.“[516] Rodičku ale měly ochraňovat i magické předměty v podobě esetina uzlu tijet nebo kouzelného apotropaického nože, na němž byly vyobrazeny rytiny ochranných bohů a který pravděpodobně sloužil k přeříznutí pupeční šňůry. Ta byla sama o sobě považovaná zřejmě za nositele špatnosti a zla (možná souvislost s udušením novorozence, kdy se pupeční šňůra omotala dítěti kolem krku) nebo také mohla odkazovat na dobrou i špatnou stránku člověka, a toto přetnutí pak mělo symbolizovat oproštění se od všeho zlého, jak je vidět v Říkadle 17 v *Knize mrtvých*.[517]

Podobně i placenta hrála podstatnou úlohu v egyptské mytologii a byla považována za „sídlo druhého já čili dvojníka dítěte.“[518] Zde tedy může být vidět i jistá spojitost s několika složkami lidské osobnosti, proto není překvapivé, že se placenta často uchovávala po celý život a někdy byla se svým vlastníkem i pohřbena.

Pro ilustraci uvádím ukázku kletby a popisu předpisů s ní spojených, určenou ženě a jejímu dítěti, když nastal čas porodu, který pochází z *Knihy pro matku a dítě* s opětnou vlastní interpretací:

„Buďte chváleny, … Eseto předoucí Nebtheto vázající božská vlákna do sedmi uzlů, abys jím bylo chráněno, zdravé dítě, N synu N, abys byl uzdraven, abys byl zhojen, aby pro tebe byli usmířeni všichni bohové a všechny bohyně, aby byl skolen loupící nepřítel, aby byla skolena loupící nepřítelkyně, aby se uzavřela jména těch, kdo tě haní, jako byla uzavřena ústa, jako byla zapečetěna ústa sedmasedmdesáti oslům, když byli v jezeře Dvou nožů. Znám je a znám jejich jména, nezná je ten, kdo hodlá uškodit tomuto dítěti, aby onemocnělo.“

Zaklínání: pronášet toto zaříkání […] čtyřikrát nad sedmi kuličkami achátu, sedmi zlatými, sedmi lněnými vlákny, jež spředly dvě matky, z nichž jedna předla a druhá navíjela.

[514] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I*., s. 149.
[515] Tamtéž, s. 149.
[516] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 129.
[517] Vachala, B., *Staroegyptská kniha mrtvých*, říkadlo 17, s. 34.
[518] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I*., s. 183.

Vytvoří se ochrana (=amulet) se sedmi uzly na něm a pověsí se na krk dítěti, (aby poskytla) ochranu [jeho] tělu.[519]

V tomto textu jsou přivolány dvě ochranné bohyně, v tomto případě sestry Eseta a Nebtheta, které zde vykonávají činnost božských přadlen, jejichž symbolické počínání splétá život rodivšího se dítěte. Představa přadlen, jež tkají osud narozeného člověka je jak vidno velice stará a najdeme ji v mnoha kulturách na všech světadílech, zvláště silnou tradici má v Jižní Americe a Asii. Avšak nemusíme chodit daleko a vzpomeňme pohádku *O třech přadlenách* vyskytující se i v našem prostředí. Síla magického uzlového amuletu, jež bohyně v tomto zaklínadle utkají, přejde symbolicky do amuletu vytvořeného pro dítě. Vyjádřením pozitivních vlastností zhojení a usmíření se má odvrátit případná nelibost či „rozmary" bohů.

Sedm bylo oblíbeným magickým číslem,[520] mnoho z magických formulí mělo být recitováno sedmkrát. Sedmdesát sedm je pak už jen magickým zesílením potenciality čísla sedm. Zajímavé je pak vyjádření skolení loupícího nepřítele či nepřítelkyně. Tímto loupeživým prvkem může být myšlena jak nemoc, tak i démoni či bohové, kteří kradli dle mytických příběhů děti. Známým obávaným „ženským" démonem Babyloňanů a Židů loupícím děti byla Lilit.[521] Uzavřením a zapečetěním úst pak má být předejito možným prokletím, která by na dítě mohla být poslána. Formulace znalosti jmen odkazuje k moci toho, kdo toto zaklínání provádí a má být potvrzovacím zvoláním naplňujícím veškerá tvrzení obsažená v kletbě.

Egyptská magie (heka), jako tvůrčí moc s potenciálem stvoření, byla spojnicí a zároveň i hybnou silou nikdy nekončícího koloběhu života a smrti. Nevyčerpala se však během svého prvotního stvořitelského aktu a neustoupila po té do pozadí, ale stala se všudypřítomnou silou (s níž mohli operovat bozi, lidé, mrtví i démoni) a psychickou oporou pomáhající živým neustále překonávat složité životní etapy. Byla jim také ochranou před samotnými bohy. Překonala tak hranice, jež jí určila pozdější společnost, která se sama chytila do tenat vlastních iracionálních představ o fenoménu „magie" plynoucích převážně z pouhého neporozumění, a stala se věčným ochráncem a zároveň svědkem jedné z nejvyspělejších kultur v dějinách lidstva. Naplnila tak poslání, které si dle staroegyptských mýtů sama určila.

[519] Strouhal, E. – Vachala, B. – Vymazalová, H., *Lékařství starých Egypťanů I*., s. 146–147.
[520] Pinch, G., *Magic in Ancient Egypt,* s. 68.
[521] Dubinová, T., *Ženy v Bibli, ženy dnes*, Praha: Židovské muzeum v Praze, sborník přednášek, 2007–2008, s. 14–16.

7. Závěr

V rámci této práce jsem se pokusila rozkrýt problematiku staroegyptské magie a přiblížit čtenáři tento fenomén, který se při bližším zkoumání jeví daleko logičtěji a funkčněji, než by se mohlo na první pohled zdát. Práce předložila zásadní pojmy a ideje staroegyptského nahlížení na magii a náboženství se zasazením do celkového společenského i přírodního kontextu a k jejím ambicím patřila také explikace vztahu magie a náboženství, jež proti sobě stály v napětí v mnoha religionistických teoriích.

Přes mnohá rozporuplná tvrzení z řad dřívějších badatelů, kteří magii často „degradovali" na pozici primitivního jednání, se již dnešní vědecké teorie vyhýbají nějaké konkrétní definici, která by uvozovala magii do jasně předepsaných škatulek aplikovatelných pro několik kultur zároveň. Spíše chápou magické počínání jako soubor rituálních úkonů, které mají vyšší platnost a mohou být i slučitelné s náboženskými představami.

Po úvodním nastínění, čím byla magie (heka) pro samotné Egypťany, jsme mohli vidět, že tento obrat ve vědecké sféře se zdá být akceptovatelný i pro náboženství a magii starověkého Egypta.

Úkolem jednotlivých kapitol pak bylo seznámit čtenáře s pojetím apotropaické magie a podat mu ucelený přehled výskytu a funkcí kleteb, jak je akcentováno v úvodu této práce. Zároveň se práce zaměřila i na interpretaci vybraných textů a měla by čtenáři přinést nový pohled na tuto – badateli často opomíjenou – oblast výzkumu.

Během mého studia daného tématu jsem došla k závěru, že některé chování starých Egypťanů, jež můžeme označit za „magické", pro ně samotné mělo poněkud odlišný význam, než jaký jim přikládáme my. Tedy že mnohá z jejich jednání, která se nám dnes mohou jevit jako magická či iracionální, měla naopak racionální základ – spojitost magie a lékařství demonstrující fakt, že magie v tomto odvětví měla zcela nezpochybnitelný terapeutický účinek, stejně jako využívání technik paměti v rámci některých rituálů (divinace, „čtení myšlenek" či výklad snů), či obliba Egypťanů v slovních hříčkách. Přínos samotného textu pak spočívá v charakteristice magicko-apotropaických rituálních technik a kontextuální analýze kleteb.

Má práce by tak měla pokud možno sloužit jako komplexní uvedeni do systému apotropaické magie starověkého Egypta a kleteb, které jsou s ní bezprostředně spojeny.

Tím, že Egypťané na svět kolem sebe nahlíželi jako na místo, kde je vše možné a kde nic nelze pouze kategoricky vymezit, zachovávali si úctu k přírodě a jejím zákonům. Věřili, že udržováním vlastních společenských pravidel (maat), jejichž předobrazem příroda byla, mohou dosáhnout harmonie jak za svého života, tak i na Onom světě. Ačkoli žili pro dosažení věčného života, smrt pro ně nebyla tabu, ale pouze nutným mezistupněm ke kýžené blaženosti věčného bytí bez útrap a bolesti.

Pokud nám historie má sloužit jako detektor, čeho je dobré se vystříhat nebo naopak čemu se od svých předků naučit, pak je to právě úcta a otevřenost k jiným cizivilizacím, jež nás mohou mnohdy posunout dál i v pochopení té vlastní. Jak pravil Waltariho Egypťan Sinuhet: „jsem člověk, a jako člověk jsem žil v každém člověku, jenž byl přede mnou, a jako člověk budu žít v každém člověku, jenž přijde po mně.“[522]

[522] Waltari, M., *Egypťan Sinuhet*, s. 802–803.

8. Shrnutí

Staroegyptská magie, pro kterou sami Egypťané uživali termín heka, byla součástí nábožensko-magických představ a rituálů, které se úzce vázaly k zásadním otázkám po smyslu lidské existence. Přebírala tak funkci, jež obvykle bývá připisována náboženství, a jak jsme mohli vidět, nelze ji z celého komplexu staroegyptského náboženství vydělovat.

Její specifické odvětví označované jako apotropaická či ochranná magie se mohlo zaměřovat na konkrétní osobu, jako tomu mohlo být v případě užití amuletu, ale mohlo se použít i pro ochranu celé společnosti, předmětů, stavby či místa.

Vzhledem k úzkému spojení magie s jazykem a písmem, tedy sílou slova a mocí obrazu, hrály v této oblasti podstatnou úlohu kletby. Ty můžeme chápat jako osobité texty, jež jsou součástí komunikačního sdělení a mají v sobě silnou naléhavost ze strany odesílatele s ohledem na jeho zájmy a stejně tak důraznou neodbytnost s konsekvencemi pro příjemce. Tím se svému majiteli stávají dokonalou psychickou zbraní a ochranou zároveň.

Kletby sice mají negativní charakter, avšak pouze pro příjemce. Jejich podstatou je zničit nebo znemožnit činnost nepřítele, tedy toho, komu je sdělení určeno. Naopak exekutorovi či odesílateli mají ale zajistit absolutní ochranu. Jejich funkce je tak binární – přináší jak ochranu, tak i destrukci.

Díky své univerzální povaze se staroegyptské kletby vyskytovaly v nábožensko-magických rituálech, a to jak v zádušním kultu, tak i v magických technikách užívaných v každodenním životě, ale i v lékařství, kde sloužily zřejmě jako podpůrná terapeutická pomůcka.

Dále se s nimi můžeme setkat i v právních spisech a soudních protokolech, či běžných státních záznamech. Fungovaly tak jako jistá garance naplnění spravedlnosti a byly často stvrzením, že svět lidí a bohů je v koexistenci, což zaručovalo především kontinuitu pro Egypťany tolik důležitého řádu maat.

9. Summary

Kletby a apotropaická magie ve starém Egyptě
Curses and Apotropaic Magic in Ancient Egypt
Autor: Klára Stuchlá Libertová

The main task of this thesis was to show the fact that the curses were part of the apotropaic magic and formed a complex of structured texts that were used in all spheres of ancient Egyptian society. They were one of the oldest texts, which, despite its seemingly simple form, containied important factors pointing to the formation of society and significantly affected all social levels.

The work presented fundamental concepts and ideas of looking at ancient Egyptian magic and religion set in the overall societal and natural context, and its ambitions also include the issue of uncovering the relationship of magic and religion that faced each other in tension in many religionist theories.

The task of each chapter was to acquaint the reader with the concept of apotropaic magic, and give him/her a comprehensive overview of the occurrence and function of curses. At the same time, the work focused on the interpretation of selected texts, and it aims at shedding new light on this – by researchers often neglected – field of study.

Ancient Egyptian magic was part of religious and magical concepts and rituals, which are closely attached to fundamental questions about the meaning of human existence. As such, it took over the function that is usually attributed to religion, and as we have seen it cannot be separated from the whole complex of ancient Egyptian religion. Its specific industry called apotropaic or protective magic then focused on only one specific person, as may be the case for the use of the amulet, but it could also be used to protect society, objects, buildings or places.

Given the close connection of magic with language and writing, curses played an essential role in this area. They can be seen as distinctive texts which are part of the communication messages and possess a strong urgency from the sender with respect to its interests as well as strong persistence with consequences for the recipient. Therefor they will become the owner's perfect mental weapons and protection simultaneously.

Curses have a negative character, but only for the recipient. Their essence is to destroy or disable the enemy‘s activity, thus the person to whom the communication is

addressed. But they have to ensure absolute protection for the executor or sender. Their function is binary – it brings both protection and destruction.

Thanks to their universal character, curses occurred in religious and magical rites, both in the funerary cult, and in the magical techniques used in everyday life, but also in medicine, which apparently served as a supportive therapeutic utility. In addition, we meet them in legal writings and judicial protocols or current state records. They acted as a certain guarantee of the fulfillment of justice and often affirmed that the world of humans and gods is in coexistence, which was a guarantee for the continuity of Maat order, especially important for many Egyptians.

Curses occurred from the *Pyramid Texts* to the final phase of ancient Egyptian history, when the Copts and the Greeks took over, and we can say that they affected many surrounding states.

After having read this thesis, the reader should conceive that these exceptional texts deserve more attention and distinction from the whole diverse group of ancient Egyptian spells.

10. Slovník pojmů

Ach – blažený zesnulý, duchovní složka osobnosti, která po smrti projde proměnnou a získá na Onom světě magické schopnosti.

Achet – obzor.

Amulet – předmět, který je určen k magické ochraně.

Anch – hieroglyfický znak s významem „život“ ve tvaru kříže se smyčkou v horní části; znak převzala koptská církev jako svůj specifický tvar kříže. (SHAW)

Apop (řec. Apófis) – obrovitý had, v očích Egypťanů nositel zla a všeho negativního, hlavní nepřítel bohů i lidí. Byl úzce spjat s ne-řádem isfet, jelikož byl jeho vykonavatelem. (JANÁK)

Apotropaický (z řec. apo „od, z“ a tropé „změna, odvrat“) – ochranný, odpuzující a odvracející zlo.

Aristotelská logika – pochází od Aristotela a zakládá se na dvou pravidlech rozumového myšlení: (a) kontradikce – principium contradictionis – něco nemůže být x a zároveň a v témže smyslu ne-x; a (b) zákon vyloučení třetího – tertium non datur; dva objekty nemohou být ve stejném čase na stejném místě. (BOWIE)

Astrální – nadpozemský, hvězdný, související s hvězdami.

Ba – jedna ze součástí lidské bytosti (duše), bývá znázorňována jako pták s lidskou hlavou. Po smrti mohlo ba vystupovat z hrobky a navracet se do ní a žít tak na tomto světě. (JANÁK)

Benben – prapahorek, který se podle představ héliopolských kněží vynořil z vod prvotního oceánu nu a na kterém vznikl život. Byl uctíván jako posvátný kámen. (JANÁK)

Heka – vše-prostupující tvůrčí síla, jejíž personifikací byl bůh Heka.

Cippus – (mn. č. cippi), stéla se zobrazením boha Hora porážejícího jedovatá zvířata a plazy. Byly na něm často napsány i kletby proti jedům. (PINCH)

Cosmos – vesmír, znamená také uspořádání, řád, harmonii ale i dekoraci, je protikladem k chaosu.

Duat – egyptský výraz pro „podsvětí“. Jedná se o oblast, skrze niž putuje slunce během noci. (JANÁK)

Epagomenální dny – z řeckého označení pro pět posledních dnů v roce (epagomena, tj. „ty, které jsou nad rok“).

Exekrační či proklínací texty – texty, jež se užívaly při rituálních proklínání nepřátel Egypta, zapisovaly se na sošky nebo destičky. (PINCH)

Fenomén – jev.

Chtonický – náležející zemi, zemský, podzemní.

Isfet – egyptský výraz pro chaos, ne-řád a protiklad k řádu maat.

Ka – součást lidské osobnosti (duch, duchovní dvojník) znázorňovaná dvojicí pozvednutých rukou. Po smrti byly právě této složce předkládány obětiny potravin, aby mohla na Onom světě i nadále existovat. (JANÁK)

Kanopa – nádoba sloužící k uložení mumifikovaných vnitřností, které byly odstraněny z těla. (JANÁK)

Kletba – prosba k bohům či nadpřirozeným silám za účelem způsobení škody či zlého osudu konkrétní osobě nebo celé společnosti.

Kněz předčitatel – kněz, který měl za úkol pečovat o posvátné knihy (texty) a zároveň během chrámových obřadů nebo pohřbů předčítal či přednášel rituální texty. (PINCH)

Kniha mrtvých – novodobý název pro staroegyptský soubor textů původně označovaný jako „O vycházení do dne“. Začal se používat na konci Druhé přechodné doby a skládá se z téměř 200 říkání či kapitol (toto označení pochází od R. Lepsia), jež navazují a z více než poloviny navazují na předchozí *Texty pyramid* a *Texty rakví*. Text byl obvykle zapsán na papyrus a vložen do rakve vedle těla zemřelého. V některých případech byl text doplněn ilustracemi. (JANÁK, SHAW)

Komunikace – poskytování či výměna informací mezi dvěma jedinci či institucemi. (NORDH)

Kosmogonie – mytologická či náboženská nauka o stvoření světa. (JANÁK)

Kosmologie – mytologická či náboženská nauka o podobě světa. (JANÁK)

Kultura – souhrn duchovních a materiálních hodnot vytvořených a vytvářených lidstvem v celé jeho historii. (MALINA aj.)

Maat – egyptská idea božského řádu, pravdy, zákona a práva. Ztělesňován je bohyní Maat. (PINCH)

Magické cihly – jejich strany pokrývaly nápisy a ochranná říkadla. Obvykle byly uloženy do výklenků stěn pohřební komory v počtu čtyř, což mělo symbolizovat světové strany a zajišťovat tak celkovou ochranu. (BAREŠ)

Mut – mrtví, zlí duchové, jež nedošli znovuzrození a přeměny na Onom světě.

Naučení pro krále Merikarea – literární skladba z Prvního přechodného období, v níž jsou zaznamenány rady, jimiž by se měl egyptský panovník řídit.

Necer – eg. bůh, božský.

Nefertejovo proroctví – literární skladba, v níž byl oznámen příchod opětovného sjednotitele Egypta – zakladatele 12. dynastie panovníka Amenemheta I.

Ostrakon (z řečtiny), pl. ostraka – úlomek kamene nebo střep keramické nádoby, který je popsán nebo pomalován.

Papyrus Westcar – papyrový svitek označený po britském cestovateli a sběrateli Henrym Westcarovi. Je na něm mimo jiné zapsána povídka *O božském zrození slunečních králů*.

Personifikace – zosobnění.

Prokletí – činnost, jež má vzbudit nespokojenost tomu, komu je určena.
Rituál – opakovaný rigidně ustanovený způsob chování, ve kterém je jasně definováno, kdo se ho účastní, kdy a za jakých podmínek k němu dochází.

Rozbíjení červených nádob – staroegyptský rituál dokončující ukládání pohřbů do hrobek. Keramické nádoby byly záměrně rozbíjeny, tj, zabíjeny, aby již nemohly být znovu použity.

Sa – znak sa ve tvaru smyčky byl pro Egypťany symbolem ochrany. Její podoba je pravděpodobně odvozena od tvaru rákosových „záchranných kruhů“ používaných rybáři. (JANÁK)

Sachmetin kněz – kněz bohyně Sachmet, tito kněží byli převážně lékaři.

Sémantika – lingvistický pojem; znamená význam, nikoli formu či strukturu promluvy.

Sistrum – chrastítko (eg. sešešet), hudební nástroj vydávající chrastívý zvuk. Užívalo se jej v kultovních obřadech. Často užíváno během apotropaických rituálů zahánějících svým zvukem démony. (JANÁK)

Společenství – skupina lidí sdílející podobné hodnoty v kulturně a geograficky ohraničeném kontextu.

Symbol (z řec. syn „spolu, s“ a ballein „házet“) – něco, co zastupuje či představuje něco jiného. Pokud to obyčeje a konvence dovolí, lze jako symbolu užít čehokoli. (BOWIE)

Synkreze, Synkretická vazba (z řec. syn a krasis – „směs, smíšení“) – spojení dvou či více božstev v jedno. Nejedná se o ztotožnění ani o sloučení. Obě božstva touto vazbou neztrácejí samostatnost, ale jakoby vytvářejí třetí spojenou bytost. (JANÁK, HORNUNG)

Tabu – regulativ chování příslušníků určitého společenství, označující něco nedotknutelného. Překročením těchto regulativů vede k pocitům nepatřičnosti a nepřirozenosti.

Texty pyramid – nejstarší soubor egyptských náboženských textů. Skládají se z přibližně 800 říkadel a „promluv“, které byly zapisovány ve sloupcích na stěny chodeb a pohřebních komor devíti pyramid z konce Staré říše a První přechodné doby (24.–22. stol. př. n. l.). (JANÁK, SHAW aj.)

Texty rakví – soubor více než tisíce říkadel, jejichž výňatky byly ve Střední říši zapisovány na rakve. Říkání jsou zapisována do vertikálních sloupců v kurzívních hieroglyfech nebo rané hieratice. (JANÁK, SHAW aj.)

Tijet – uzlový amulet, bývá spojován s krví bohyně Eset.

Uřknutí – negativní ovlivnění jednotlivce skrze nepřejícího, zlého, pronikavého, uhrančivého, dlouhého nebo nenávistného pohledu. Neintencionální a neplánovaný akt, jehož důsledků si původce není vědom. Fenomén uřknutí se objevuje především v afrických, asijských a evropských kulturách. (MALINA, BOWIE aj.)

Vešebt – soška v podobě stojící mumie, která měla zastupovat zemřelého při plnění pracovní povinnosti v zásvětí. (JANÁK aj.)

Zoomorfní zobrazení – zachycení něčeho nebo někoho ve zvířecí podobě. (JANÁK aj.)

Žehnání – prosba k bohům (případně provázená rituálem), aby jiný člověk, bůh, či jakákoli síla byla obdařena něčím dobrým.

11. Soupis obrazových příloh

1. Jeden z vešebtů nalezených v pohřební komoře kněze Iufaa (šachtový hrob kněze Iufaa, Pozdní doba).

2. Na obrázku král zabíjí své nepřátele. Štítek s ilustrací, jenž se dával do sandálů, aby se síla obrazu naplnila i v reálném životě.

3. Dřevěná figurka tančícího boha Besa, který v levé ruce drží tamburínu. Pochází z Théb z roku 1300 př. n. l.

4. Amulet Anch. Pochází z Gebel Barkal z Pozdní doby: 700–500 př. n. l.

5. Amulet tijet z červeného jaspisu. Pochází z Nové říše, 1250–1100 př. n. l. Amulet byl spojován s bohyní Esetou a dle kapitoly 156 z *Knihy mrtvých* měl být dán na krk zemřelému v den pohřbu a odříkáno říkadlo, aby mu amulet poskytoval ochranu před kýmkoli, kdo by mu chtěl uškodit.

6. Apotropaická hůlka (připomínající svým tvarem bumerang) vyrobená z hroší zuboviny určená pro ochranu matky a dítěte. Pochází z Théb z 19.–17. stol. př. n. l. Nese celou řadu ochranných obrázků, od bůžka Bese či hroší bohyně Tveret, jež drží porodní nůž, až po různá ochranná fantastická stvoření.

7. Podhlavnička z hematitu. Pochází z let 600 př. n. l. Říkadlo 166 o podhlavničce se nachází v *Knize mrtvých*.

8. Soška bohyně Esety chránící boha Usira. Pochází z 26. dynastie – kolem roku 590 př. n. l.

9. Amulet džed z tyrkysu, Pozdní období, po r. 600 př. n. l.

10. Scéna na papyru pochází z *Knihy mrtvých*. 19. dynastie, kolem 1275 př. n. l.

11. Bronzové sistrum s hlavou bohyně Hathory, jež byla mimo jiné považovaná za patronku hudby. Chřestítko se užívalo během egyptských festivalů a sloužilo především k zahnání démonů a zlých sil. Pochází z Pozdní doby – kolem roku 600 př. n. l.

12. Detail pohřebního papyru zobrazující démony, kteří se vyskytují v podsvětí. Pochází z Théb z období 950 př. n. l.

13. Dřevěná figurka berana pokrytá černou pryskyřicí. Jedná se o tzv. strážného démona, jenž nebyl zlou mocností, ale služebníkem boha Usira. Pochází z hrobky z Údolí králů z Théb. Konec 18. dynastie, asi 1325 př. n. l.

14. Sada magických cihel střežící čtyři světové strany. Pochází z hrobky princezny Henutmehit nacházející se u Théb z období 1290 př. n. l. Cihla u západní stěny obsahuje amulet džed, cihla u východní stěny sošku boha Anupa, cihla u severní stěny pak sošku vešebta a jih zastupuje cihla s držákem pochodně.

15. Papyrus ochrany a ničení. Pochází z chrámu boha Usira v Abydu. Ptolemaiovské období 4.–3. stol. př. n. l. Obsahuje rituální text, který během rituálu mumifikace četl kněz předčitatel.

16. Bůh Heka byl často zobrazován jako kombinace všech bohů.

17. Falešné vápencové dveře z hrobky úředníka a písaře Neferseshemkhufu. Pochází z Gízy z 6. dynastie, asi kolem roku 2200 př. n. l.

18. Dřevěný malovaný cippus zobrazující boha Hora, jak stojí na krokodýlovi. Tento druh stél se sochami se používal k léčení kousnutí nebo uštknutí nebezpečnými zvířaty a hmyzem. Pochází z Memfisu, z Pozdní doby kolem roku 600 př. n. l.

19. Socha bohyně Sachmety z černé žuly. Pochází z Théb z 18. dynastie, kolem roku 1350 př. n. l.

12. Zdroje ilustrací

1. Archiv Českého egyptologického ústavu. Foto: Milan Zemina. Dostupné z http://egyptologie.ff.cuni.cz/pictures/galerie/vesebtn.jpg

2. EA* 55586

3. EA 20865

4. EA 54412

5. EA 20639

6. EA 18175

7. EA 8307

8. EA 1162

9. EA 48667

10. EA 10470/3

11. EA 36310

12. EA 10002/3

13. EA 50702

14. EA 41544

15. EA 10051/5

16. Wikipedie (online). Dostupné z http://juancastaneira.multiply.com/journal/item/2689/Heka_god

17. EA 1282

18. EA 60958

19. EA 57

* EA je kód muzejních inventárních čísel ilustrací egyptské sbírky (Egyptian Antiquities) Britského muzea v Londýně. Ilustrace jsou dostupné z http://www.britishmuseum.org/

13. Seznam použité literatury

Literatura k vybraným primárním pramenům

BIBLE. Překlad 21. století. Praha: Biblion, 2009. 1564 s. ISBN 978-80-87282-00-7.

BORGHOUTS, Joris F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Leiden: Nisaba, 1978. 125 s. ISBN 90-04-05848-6.

KALEVALA. Přel. Josef Holeček. Praha: Odeon, 1979. 837 s. ISBN 1342 01-003-80.

LEXA, F. *Staroegyptské čarodějnictví*. Praha: Anomal, 1996 (1. vydání 1923). 327 s. ISBN 80-901474-3-7. (1. vyd. 1923)

LEXA, F. *Náboženská literatura staroegyptská II.* Praha: Herrmann & synové, 1997 (2. vydání). 240 s. (nemá ISBN). (1. vyd. 1921)

STROUHAL. E. – VACHALA, B. – VYMAZALOVÁ, H. *Lékařství starých Egypťanů I: staroegyptská chirurgie, péče o ženu a dítě*. Praha: Academia, 2010. 239 s. ISBN 978-80-200-1865-6.

VACHALA, Břetislav. *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992. 175 s. ISBN 80-85267-28-4.

VACHALA, B. *Pověsti a legendy faraónského Egypta*. Praha: KPK, 1994. 99 s. ISBN 80-85267-62-4.

VACHALA, B. *Staroegyptská Kniha mrtvých*. Praha: Dokořán, 2009. 368 s. ISBN 978-80-7363-235.

Sekundární prameny

ALLEN, J. – GOELET, O. (eds.) *Bulletin of the Egyptological Seminar, Volume 18*. New York: Egyptological Seminar of New York, 2009. 100 s. ISBN 0981612016.

ANTALÍK, D. *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. Praha: Oikoymenh, 2005. 232 s. ISBN 80-7298-144-7.

ANDREWS, C. *Amulets of Ancient Egypt*. Austin: University of Texas Press, 1994. 128 s. ISBN 0-29270464-X.

ASSMANN, J. *Egypt ve světle teorie kultury*. Přel. Lydie Cejpová. Praha: Oikoymenh, 1998. 78 s. ISBN 80-86005-05-8.

ASSMANN, J. *Egypt.* Přel. Barbora Krumphanzlová a Ladislav Bareš. Praha: Oikoymenh, 2002. 306 s. ISBN 80-7298-052-1.

ASSMANN, J. *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. Přel. Radka Fialová. Praha: Vyšehrad, 2003. 96 s. ISBN 80-7021-514-13.

ASSMANN, J. *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita rozvinutých kultur starověku.* Praha: Prostor, 2001. 320 s. ISBN 80-7260-051-6.

ASSMANN, J. *Magic and Theology in Ancient Egypt*. In Envisioning Magic. Schafer, P.–Kippenberg, Hans G. (eds.). Leden: Brill Academic, 1997. Kapitola 1, s. 1–18. 281 s. ISBN 90-04-10777-0.

BAINES, John. – LESKO, Leonard H. – SILVERMAN, David P. *Náboženství ve starověkém Egyptě - Bohové, mýty a náboženská praxe*. SHAFER, Byron E. (ed.). Přel. Helena Brotánková. Neratovice: Verbum, 2009. 237 s. ISBN 978-80-903920-1-4.

BALABÁN, M. *Magie ve Starém zákoně*. In Religio 3/1, 1995. s. 43–48. ISSN 1210-3640.

BAREŠ, L. *Magické cihly a ochranné symboly v šachtových hrobkách Pozdní doby v Abúsíru*. PES, Praha: Český egyptologický ústav UK, 8/2011. 27-30 s. ISSN 1214-3189.

BÁRTA, M. *Sinuhetův útěk z Egypta: Egypt a Syropalestina v době Abrahamově*. Praha: Set Out, 1999. 235 s. ISBN 80-86277-07-0.

BATESOVÁ, F. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Přel. Eduard Gajdoš a Kateřina Gajdošová. Praha: Vyšehrad, 2009. 440 s. ISBN 978-80-7021-908-9.

BELLAH, Robert, N. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 222 s. ISBN 022604199-9.

BERGSON, H. *Dva zdroje morálky a náboženství*. Přel. Josef Hrdlička. Praha: Vyšehrad, 2007. 267 s. ISBN 978-80-7021-834-1.

BOWIE, F. *Antropologie náboženství*. Přel. Vladimír Petkevič. Praha: Portál, 2008. 519 s. ISBN 978-80-7367-378-9.

BRIER, B. *Ancient Egyptian Magic*. New York: William Morrow and Copany. INC., 1980. 320 s. ISBN 0-688-03654-6.

BUDGE, E. A. Wallis, *Legends of The Gods: The Egyptian Texts*. London: Kegan Paul, Trench and Trübner & Co. Ltd., 1912. 250 s. ISBN 1616404957.

BUDGE, E. A. Wallis. *From Fetish to God in Ancient Egypt*. London: Oxford University Press, 1934. 556 s. ISBN 0-486-25803-3.

BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*. Whitefish: Kessinger Publishing, LLC, 2010. 254 s. ISBN 116136477-3.

CICERO, M. T. *De Natura Deorum* (*O původu bohů) / Academia.* Přel. H. Rackahm. Boston*:* Loeb Classical Library (Harvard University Press), 1933. 688 s. ISBN 0674992962.

COLLIER, M., – MANLEY, B., *Jak číst egyptské hieroglyfy: Srozumitelná příručka pro samouky*, přel. Renata Landgráfová. Praha: Volvox Globator, 2007. 240 s. ISBN 978-80-7207-629-1.

DAVIDOVÁ, R. *Náboženství a magie starověkého Egypta*. Přel. Hana Vymazalová. Praha: BB/art, 2006. 488 s. ISBN 80-7341-698-0.

DAVIES, W. V. *Egyptské hieroglyfy: čtení v minulosti*. Přel. Hedvika Vlasová. Praha: Volvox Globator, 2002. 88 s. ISBN 80-7207-431-8.

DOUGLAS, M. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge Classics, 2002. 272 s. ISBN 0-41528995-5.

DUBINOVÁ, T. *Ženy v Bibli, ženy dnes*. Praha: židovské muzeum v Praze, 2007–2008. 243 s. ISBN 978-80-86889-69-6.

DURKHEIM, É. *Elementární formy náboženského života*. Přel. Pavla Sadílková. Praha: Oikoymenh, 2002. 492 s. ISBN 80-7298 -056-4.

EBELING, F. *Tajemství Herma Trismegista - Dějiny hermetismu*. Přel. Martin Žemla. Praha: Malvern, 2009. s. 193. ISBN 978-80-86702-60-5.

ELIADE, M. *Pojednání o dějinách náboženství*. Přel. Jindřich Vacek. Praha: Argo, 2004. 460 s. ISBN 80-7203-589-4.

ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Přel. Eva Strebingerová. Praha: Oikoymenh, 1993. 104 s. ISBN 80-85241-51-X.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Oxford University Press, 1976. 265 s. ISBN 0-19874029-8.

FOURNIER, M. *Marcel Mauss: A Biography*. Translated by J. N. Todd. Princeton:

Princeton University Press, 2006. 448 s. ISBN 0-69111777-2.

FREUD, S. *Totem a tabu: o podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Přel. Ludvík Hošek. Praha: Práh, 1997. 157 s. ISBN 80-86123-01-4.

FREUD, S. *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979. 175 s. ISBN 351801131-6.

FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest*. Přel. Erich Herold a Věra Heroldová-Šťovíčková. Praha: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007. 675 s. ISBN 978-80-7380-017-8.

FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest – Druhá žeň*. Přel. Věra Šťovíčková-Heroldová a Josef Kandert. Praha: Garamond, 2001. 296 s. ISBN 80-86379-18-3.

GRAVES-BROWN, C. *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*. London: Hambledon Continuum, 2010. 241 s. ISBN 1-847-25054-8.

GUNKEL, H. *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels.*

Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1933. ISBN 3-525-51663-0.

HART, G. *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*. London: Routledge & Kegan Paul 1986. 248 s. ISBN 0415059097.

HART, G. *Egyptian Myths*. USA: University of Texas Press, 1997. 80 s. ISBN 0-292-720769.

HELLER, J. *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu.* Praha: Verbum, 2010. 416 s. ISBN 978-80-903920-2-1.

HORNUNG, E. *Conception of God in Ancient Egypt - The One and the Many*. Trans. by John Baines, Ithaca New York: Cornell University Press, 1996. 296 s. ISBN: 0-8014-8384-0.

HORNUNG, E. *Tajemný Egypt*. Přel. Allan Plzák. Praha: Paseka, 2002. 224 s. ISBN 80-7185-436-0.

HORVAI, I. *Hypnosa v lékařství*. Praha: SZdN, 1959. 319 s. (nemá ISBN).

HOSKOVEC, J. – HOSKOVCOVÁ, S. *Psychologie hypnózy a sugesce*. Praha: Portál, 1998. 136 s. ISBN 978-8071782346.

CHLUP, R. (ed.) *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007. 342 s. ISBN 978-80-86665-82-3.

JANÁK, J. *Brána nebes: bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005. 224 s. ISBN 80-7177-235-X.

JANÁK, J., *Ibis na obzoru!* Mynářová J., (ed.). PES, Praha: Český egyptologický ústav UK, 2/2003, s. 59-63. ISSN 1214-3189.

JANÁK, J. *Staroegyptská Kniha mrtvých – kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003. 160 s. ISBN 80-86263-37-1.

JANÁK, J., *Staroegyptské náboženství. I. – Bohové na zemi a v nebesích*. Praha: Oikoymenh, 2009. 232 s. ISBN 978-80-7298-314-8.

JANÁK, J. „*Stát se po smrti hvězdou. Pojem ach ve staroegyptském náboženství*“. In: Lubica Obuchová (ed.), Svět živých a svět mrtvých. Praha: Česká orientalistická společnost – Dar Ibn Rushd, 2001. s. 82–89. 244 s. ISBN 80-902510-2-1.

JANÁK, J. „*Pojmy ka a ba ve staroegyptském náboženství*“. In Religio. Revue pro religionistiku č. 8/1, 2000. s. 15-40. ISSN 1210-3640.

JUNG, C. G. *Paracelsica*. Přel. Martin Žemla. Praha: Vyšehrad, 2002. 136 s. ISBN 80-7021-548-8.

KANDERT, J. *Náboženské systémy – Člověk náboženský a jak mu rozumět*. Praha: Grada, 2010. 200 s. ISBN 978-80-247-3166-7.

KIECKHEFER, R. *Magie ve středověku*. Přel. Kateřina Jirsová. Praha: Argo, 2005. 254 s. ISBN 80-7203-660-2.

KRATOCHVÍL, S. *Klinická hypnóza*. Praha: Grada, 2009. 304 s. ISBN 978-80-247-2549-9.

LÉVI-STRAUSS, C. *Myšlení přírodních národů*. Přel. Jiří Pechar. Liberec: Dauphin, 2000. 366 s. ISBN 80-901842-9-4.

LEXA, F. *O poměru ducha, duše a těla u Egypťanů Staré říše.* In Věstník České Akademie 26, 1917. s. 228–260. ISSN 1-802-575-7.

LEXA, F. *Náboženská literatura staroegyptská I.* Praha: Herrmann & synové, 1997 (2. vydání). 169 s. (nemá ISBN). (1. vyd. 1921)

MALINOWSKI, B. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Waveland Press, 1992. 274 s. ISBN 0-881-33657-2. (1. vyd. 1948)

MAŘÍKOVÁ VLČKOVÁ, P. a kol. *Hroby, hrobky a pohřebiště starých Egypťanů*. Praha: Libri, 2009. 350 s. ISBN 978-80-7277-229-2.

MORENZ, S. *Egyptian Religion*. Trans. Ann E. Keep. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992. 380 s. ISBN 0-801-48029-9.

MORSCHAUSER, S. *Threat-Formulae in Ancient Egypt*. *A Study of the History, Structure and Use of Threats and Curses in Ancient Egypt.* Baltimore: Halgo, INC., 1991. 268 s. ISBN 0-9613805-5-1.

NORDH, K. *Aspects of Ancient Egyptian Curses and Blessings. Conceptual Background and Transmission.* Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1996. 232 s. ISBN 91-554-3811-3.

PETRIE, W. M. F. *Amulets*. London: Constable & co., 1914. 58 s. (nemá ISBN).

PINCH, G. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Muzeum Press, 1994. 192 s. ISBN 0-7141-0979-1.

PLOTÍNOS. *Enneady.* Přel. Josef Hrůša, Praha: Bohuslav Hendrich, 1938. 126 s. (nemá ISBN).

RITNER, R. K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practices*. Chicago: Studies in Oriental Civilization, No. 54, 1993. 322 s. ISBN 0-918986-75-3.

ROSSEAU, J.–J. *O Společenské smlouvě neboli zásady politického práva*. Přel. Jarmila Veselá. Praha: Nakladatelství Aleš Čeněk s.r.o., 2002. 160 s. ISBN 80-86473-10-4.

ROUX, Jean-Paul. *Král: mýty a symboly*. Přel. Irena Kozelská. Praha: Argo, 2009. 363 s. ISBN 978-80-257-0205-5.

SHAW, I. (ed.) *Dějiny starověkého Egypta*. Přel. Daniela Feltová. Praha: BB/art, 2003. 525 s. ISBN 80-7257-975-4.

SCHNUSENBERG, C. CH. *The Mythological traditions of liturgical drama: The Eucharistas theater*. New York; Mahvah: Paulist Press, 2010. 384 s. ISBN 0809105446.

STARÝ, J. – VÍTEK, T. – ANTALÍK, D. (eds*.). Řád a chaos v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2010. 224 s. ISBN 978-80-87054-26-0.

STARÝ, J. – VÍTEK, T. (eds.). *Věštění a prorokování v archaických kulturách*. Praha: Herrmann & synové, 2006. 368 s. ISBN 80-87054-04-0.

TACITUS, G. C. *Agricola and the Germania.* Transl. Herold Mattingly. London: Penguin Classics, 2010. 224 s. ISBN 0-140-45540-X.

TAMBIAH, S. J. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 200 s. ISBN 0521376319.

TE VELDE, H. „*The God Heka in Egyptian Theology*“, Jaarbericht van het Voorasiatisch Egyptisch Genootshap. Ex Oriente Lux. n.21, 169–1970, Leiden: 1970, s. 175–86. ISSN 0075-2118.

THOMASSEN, E. *Is magic a subclass of ritual?* Pages 55–66 in The World of Ancient Magic: Papers from the First International Samson Eitram Seminar at The Norwegian Institute at Athens, 4.–8. May 1997. Edited by David R. Jordan, Hugo Montgomery and Einar Thomassen. Papers from the Norwegian Institute at Athens 4. Bergen: The Norwegian Institute at Athens, 1999. 335 s. ISBN 8291626154.

TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: Od Thaléta k Rousseauovi*. Praha a Litomyšl: Nakladatelství Ladislav Horáček – Paseka, 2006. 376 s. ISBN 80-7185-819-6.

VACHALA, B. *Milostné písně starého Egypta*. Praha: Set Out, 2003. 102 s. ISBN 80-86277-35-6.

VACHALA, B. *Staří Egypťané*. Praha: Libri, 2010. 240 s. ISBN 978-80-7277-472-2.

VERNER, M. *Objevování starého Egypta*. Praha a Litomyšle: Nakladatelství Ladislav Horáček a Paseka, 2008. 360 s. ISBN 978-80-7185-896-6.

VONDRÁČEK, V. – HOLUB, F. *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Bratislava: Columbus, 1993. 324 s. ISBN 80-7136-030-9.

WALTARI, M. *Egypťan Sinuhet*. Přel. Marta Hellmuthová. Praha: Odeon, 1989. 832 s. ISBN 80-207-0120-6.

WILKINSON, T. *Lidé starého Egypta*. Přel. Hana Navrátilová a Renata Langráfová. Praha: Mladá fronta, 2008. 336 s. ISBN 978-80-204-1819-7.

WILKINSON, R. H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003. 256 s. ISBN 0500051208.

WILSONOVÁ, P. *Hieroglyfy*. Přel. Hana Vymazalová. Praha: Dokořán, 2010. 190 s. ISBN 978-80-7363-163-5.

ZAJÍČEK, S. (ed.) *Magie dnes – sborník přednášek*. Praha: Malvern, 2008. 257 s. ISBN 978-80-86702-36-0.

Encyklopedie a slovníky

LINDSAY, J. (ed.) *Encyclopedia of Religion, 15 Volume Set.* USA: Macmillan

Reference Books, 2005. 13500 s. ISBN 0-028-65733-0.

REDFORD, D. B. (ed.) *The Oxford Essential Guide to Egyptian Mythology*. New York: Berkley Books, 2003. 432 s. ISBN 0-42519096-X.

VERNER, M. – BAREŠ, L. – VACHALA, B. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Praha: Karolinum, 1997. 488 s. ISBN 80-7184-446-2.

VERNER, M. – BAREŠ, L. – VACHALA, B. *Encyklopedie starověkého Egypta*, Praha: Libri, 2007. 600 s. ISBN 978-80-7277-306-0.

WENDRICH, W. – DIELEMAN, J. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. (online).(http://repositories.cdlib.org/nelc/uee/).

Elektronické dokumenty

AKADEMICKÝ BULLETIN. 7–8 (červenec–srpen), 2010. *Rozhovor s M. Vernerem*. s. 26–29. ISSN 1210-9525. Dostupné z http://abicko.avcr.cz/miranda2/export/sitesavcr/data.avcr.cz/abicko/2010/07/pdf/AB7_8_10_web.pdf > [online]. [vyšlo v červenci 2010; cit. 18. 1. 2012].

RILLY, C. *Catalogue: HEKA, Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*. Paris: Musée du Louvre, 2000. s. 138–139. Dostupné z http://www.culturekiosque.com/art/exhibiti/rheheka.htm > [online]. [vyšlo 11. března 2001; cit. 8. 11. 2011].

BUDDE, D. *Epithets, Divine*, 2011. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/9ct397mm#page-1 > [online]. [vyšlo v červenci 2011; cit. 8. 3. 2012].

CALLENDER, V. G. *Magické amulety starověkých Egypťanů*, PES, 1/2002. s. 104. ISSN 1214-3189. Dostupné z http://pes.ff.cuni.cz/pdf/PES1-callender.pdf > [online]. [vyšlo v září 2002; cit. 8. 3. 2012].

HAYS, H. M., *Funerary rituals (Pharaonic Period)*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1gh1q0md#page-2 > [online]. [vyšlo v lednu 2010; cit. 9. 3. 2012].

LACTANTIUS. *Divinae institutiones*. Trans. William Fletcher. In Philip Schaff (ed.), Ante-Nicene Fathers, vol. 7, New York: Christian Literature Publishing Co., 1886. Dostupné z http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0240-0320,_Lactantius,_Divinarum_Institutionum_[Omnes_Libri_Collecti]_[Schaff],_EN.pdf > [online]. [cit. 10. 8. 2011].

LUCARELLI, Rita. *Demons (benevolent and malevolent)*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1r72q9vv#page-1 > [online]. [vyšlo v září 2010; cit. 10. 1. 2012].

MALINA, Jaroslav aj. *Antropologický slovník aneb co by mohl o člověku vědět každý člověk* (s přihlédnutím k dějinám literatury a umění) [CD – ROM]. [cit. 10. 10. 2011].

MCCLAIN, B. *Cosmogony (Late to Ptolemaic and Roman Periods)*, 2011 In Macci Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/8tf3j2qq#page-2 > [online]. [vyšlo v květnu 2011; cit. 1. 3. 2012].

MEYER-DITRICH, E. *Recitation, Speech Acts, and Declamation*. UEE. In Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyklopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/1gh1q0md#page-2 > [online]. [vyšlo v září 2010; cit. 10. 2. 2012].

MUHLESTEIN, K. *Execration ritual*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/3f6268zf > [online]. [vyšlo v dubnu 2008; cit. 1. 2. 2012].

POO, MU-CHOU. *Liquids in temple ritual*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/7gh1n151#page-1 > [online].[vyšlo v září 2010; cit. 10. 11. 2011].

SMITH, M., *Democratization of the Afterlife*. In Jacco Dielleman, Willeke Wendrich, (eds.), UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. Dostupné z http://escholarship.org/uc/item/70g428wj#page-1 > [online]. [vyšlo v červnu 2009; cit. 20. 2. 2012].

1. Jeden z vešebtů nalezených v pohřební komoře kněze Iufaa (šachtový hrob kněze Iufaa, Pozdní doba).

2. Na obrázku král zabíjí své nepřátele. Štítek s ilustrací, jenž se dával do sandálů, aby se síla obrazu naplnila i v reálném životě.

3. Dřevěná figurka tančícího boha Besa, který v levé ruce drží tamburínu. Pochází z Théb z roku 1300 př. n. l.

4. Amulet Anch. Pochází z Gebel Barkal z Pozdní doby – 700–500 př. n. l.

5. Amulet tijet z červeného jaspisu. Pochází z Nové říše, 1250–1100 př. n. l. Amulet byl spojován s bohyní Esetou a dle kapitoly 156 z Knihy mrtvých měl být dán na krk zemřelému v den pohřbu a odříkáno říkadlo, aby mu amulet poskytoval ochranu před kýmkoli, kdo by mu chtěl uškodit.

6. Apotropaická hůlka (připomínající svým tvarem bumerang) vyrobená z hroší zuboviny určená pro ochranu matky a dítěte. Pochází z Théb z 19.-17. stol. př. n. l. Nese celou řadu ochranných obrázků, od bůžka Bese či hroší bohyně Tveret, jež drží porodní nůž, až po různá ochranná fantastická stvoření.

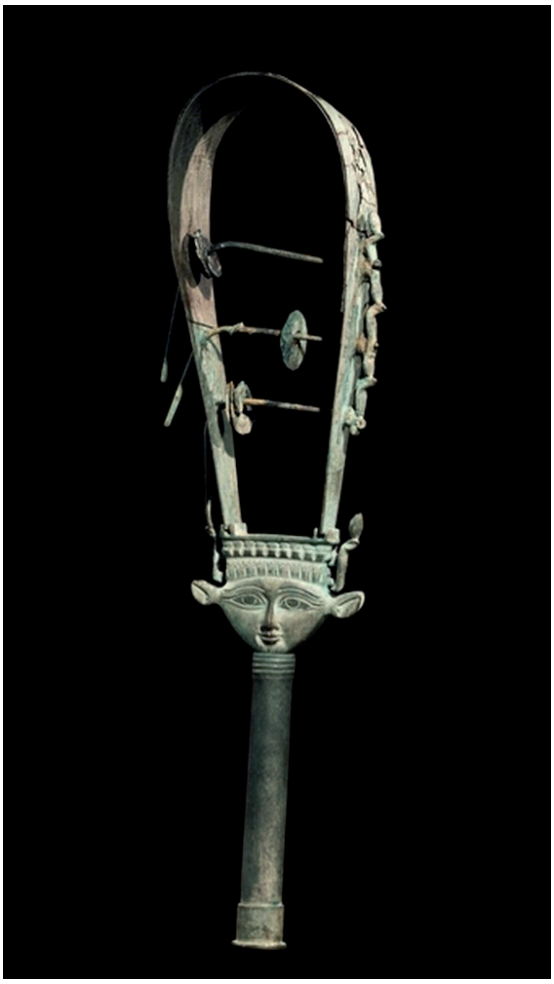
7. Podhlavnička z hematitu. Pochází z let 600 př. n. l. Říkadlo 166 o podhlavničce se nachází v Knize mrtvých.

8. Soška bohyně Esety chránící boha Usira. Pochází z 26. dynastie – kolem roku 590 př. n. l.

9. Amulet džed z tyrkysu, Pozdní období, po r. 600 př. n. l.

10. Scéna na papyru pochází z Knihy mrtvých. 19. dynastie, kolem 1275 př. n. l.

11. Bronzové sistrum s hlavou bohyně Hathory, jež byla mimo jiné považovaná za patronku hudby. Chřestítko se užívalo během egyptských festivalů a sloužilo především k zahnání démonů a zlých sil. Pochází z Pozdní doby – kolem roku 600 př. n. l.



12. Detail pohřebního papyru zobrazující démony, kteří se vyskytují v podsvětí. Pochází z Théb z období 950 př. n. l.

13. Dřevěná figurka berana pokrytá černou pryskyřicí. Jedná se o tzv. strážného démona, jenž nebyl zlou mocností, ale služebníkem boha Usira. Pochází z hrobky z Údolí králů z Théb. Konec 18. dynastie, asi 1325 př. n. l.

14. Sada magických cihel střežící čtyři světové strany. Pochází z hrobky princezny Henutmehit nacházející se u Théb z období 1290 př. n. l. Cihla u západní stěny obsahuje amulet džed, cihla u východní stěny sošku boha Anupa, cihla u severní stěny pak sošku vešebta a jih zastupuje cihla s držákem pochodně.

15. Papyrus ochrany a ničení. Pochází z chrámu boha Usira v Abydu. Ptolemaiovské období 4.–3. stol. př. n. l. Obsahuje rituální text, který během rituálu mumifikace četl kněz předčitatel.

16. Bůh Heka byl často zobrazován jako kombinace všech bohů.

17. Falešné vápencové dveře z hrobky úředníka a písaře Neferseshemkhufu. Pochází z Gízy z 6. dynastie, asi kolem roku 2200 př. n. l.

18. Dřevěný malovaný cippus zobrazující boha Hora, jak stojí na krokodýlovi. Tento druh stél se sochami se používal k léčení kousnutí nebo uštknutí nebezpečnými zvířaty a hmyzem. Pochází z Memfisu, z Pozdní doby kolem roku 600 př. n. l.

19. Socha bohyně Sachmety z černé žuly. Pochází z Théb z 18. dynastie, kolem roku 1350 př. n. l.