

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra klasické filologie

Soňa Vymazalová

II. ročník- navazující prezenční magisterské studium

Obor: latinská filologie a učitelství základů společenských věd a výchova k občanství pro střední školy a druhý stupeň základních škol

Ženská otázka v zrcadle řeckého dramatu

The women's Problem in the Mirror of Classical Greek  
Drama

Diplomová práce

Vedoucí práce: PhDr. Jan Janoušek, PhD.

Olomouc 2011

Potvrzuji, že jsem diplomovou práci s použitím uvedené literatury  
a instrukcí konzultanta vypracovala samostatně.

V Olomouci dne 30.04.2011

Vymazalová...Soňa.....

Dovoluji si poděkovat

PhDr. Janu Janouškovi, PhD. za odborné vedení při vypracování mé diplomové práce.

## OBSAH

<b>1. Úvod</b> .....	1
<b>2. Paleolit</b> .....	1
<b>3. Kréta</b> .....	2
<b>4. Mykénské období</b> .....	4
<b>5. Athéna</b> .....	9
<b>6. Artemis</b> .....	14
<b>7. Hestia</b> .....	18
<b>8. Héra</b> .....	20
<b>9. Afrodita</b> .....	24
<b>10. Démétér</b> .....	32
<b>11. Ženy v Homérových básních</b> .....	38
<b>12. Ženy v Iliadě</b> .....	39
<b>13. Ženy v Odyssei</b> .....	44
<b>14. Postavení žen v archaickém období</b> .....	55
<b>15. Klasické období</b> .....	75
<b>16. Závěr</b> .....	83
<b>17. Resumé</b> .....	84
<b>Literatura</b> .....	86

## 1. Úvod

Cílem mé diplomové práce je zmapovat hlouběji vývoj ženství a postavení žen ve společnosti ve starověkém Řecku s odkazem na historické, politické a kulturní události. Chtěla bych se zaměřit konkrétně na postavení žen v Homérových básních – v Iliadě a Odysseii. Na to, jak Řekové vnímali manželství a ženu vůbec v archaickém období a v klasické době.

## 2. Paleolit

Než se dobereme k situaci ve starověkém Řecku, ráda bych poukázala na zajímavá fakta v pravěku. Po celé Evropě se našly prastaré sošky „Venuší.“ Někteří historikové je vnímají jako výraz mužského erotismu, jiní jako prostředek u rituálů plodnosti.<sup>1</sup> V mladším paleolitu tyto figurky dokumentují úctu předků k tajemství života a smrti. Věřili, že mrtví se mohou navrátit znovuzrozením do života. Lidé v paleolitu spojovali přírodní síly se ženou. Dokazují to nálezy ve skalním obydlí Crô – Magnon ve Francii, kde byly nalezeny r. 1868 lidské kosterní pozůstatky, na jejichž těle byly upraveny ulity mořských živočichů, které měly tvar „brány“, jíž dítě přichází na svět.<sup>2</sup> To souviselo s uctíváním ženského božstva. Veškerý život pochází z *Bohyně matky* nebo *Dárkyně všeho*. Většina vědců se dívá na tyto prastaré společnosti jako na primitivní, válečnické lovce, usuzují tak z jeskynních nástěnných maleb se zvířaty, a proto z toho chybně usoudili, že se jedná o společnosti orientované na muže.

---

<sup>1</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s.r.o. nakladatelství Lidové noviny. 1995, str. 26

<sup>2</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství lidové noviny. 1995, str. 27

Kult *Bohyně matky*, který byl zachován až do starověkého Řecka, Bohyni matku zde můžeme vidět jako *Déméter* či *Koré*, v Římě to jsou *Diana*, *Ceres*, *Kybelé*. Později se pod Bohyní matkou představuje v křesťanství *Panna Maria*.

V neolitu bylo naleziště na Středním Východě, v Sýrii, v Izraeli, v protořecké osadě Sesklo. V těchto společnostech se mluví o tzv. *gynaikocentrickém náboženství*. Existovala zde rovnost mezi pohlavími. Obecným pravidlem bylo stanovení rodové posloupnosti v ženské linii, starší ženy řídily výrobu a rozdělování plodů země, jež byly majetkem všech členů skupiny. „Vládnoucí ideologie“ byla gynaikocentrická. Rodící, ochranné a tvořící síly přírody představovaly femininní číši, pramenem života. V 5. st. př. n. l. podnikli nájezdy nomádské národy, u Řeků Dórové s sebou přinesli „mužského“ boha války. Ve společnosti převládal „dominantní model“, byla zde mužská nadvláda, převaha mužského násilí, působila zde síla destrukce. Nejvyšší hodnota síly, která jako „maskulinní meč“ život spíše bere. Ženy se staly pouhými družkami nebo konkubínami.

### **3. Kréta**

Co se týče pravěké Evropy, byla zde nepatriarchální společnost, dělba práce, byla rovnost mezi oběma pohlavími, hroby mužů i žen byly stejně bohatě vybaveny. Dědilo se zde v ženské linii, proto mají tyto společnosti také název matrilineární. Ženy dohlížely na výrobu rituálních předmětů i rituály. Objevují se zde obrazy hadů a motýlů, což byly symboly metamorfózy, jsou spojovány s transformační silou bohyně. V souvislosti s tímto úkazem se můžeme podívat na území východní Kréty, které se dnes nazývá *Zakros*, kde se našlo pečeti dlo zpodobňující bohyni s motýlími křídly, můžeme to vidět pokud si vzpomeneme na seriál *Herkules* a vzpomene si na „paví oko“, symbol bohyně *Héry*. I krétská „dvojitá“ sekyra byla stylizací motýla. Obecně cyklus přírody je připodobňován cyklu ženy.

Symbol vody jako životodárné síly můžeme často vidět vyobrazován s bohyní, např. s krétskou bohyní *Ariadné* (Přesvatá) či s *Afrodité*, která se prý údajně zrodila z mořské pěny, která byla oplodněna Uranovým semenem. Tato představa vody jako životodárné síly byla silná hlavně v křesťanské Evropě, což dokazuje Botticelliho obraz.<sup>3</sup> Často byla zobrazována neolitická těhotná bohyně, kterou nám připomíná naše česká „věstonická Venuše.“ Dalším symbolem odkazující na Krétu jsou *býčí rohy*, které představují moc přírody, nikoliv Satana.<sup>4</sup> Je to symbol mužského principu, který pochází z „lůna dárkyně“, což bylo vyobrazeno v Catal Hüyük, jak bohyně rodí býka. Oblíbené bylo také zobrazování bohyně v dvojjediné podobě, např. v klasickém Řecku *Déméter a Koré* či Matky a Panny, byly to symboly cyklické obnovy přírody. Děti bohyně jsou spjaty s tématy zrození, smrti a vzkříšení, např. příběh Persefony unesené Hádem.

Bohyně je zobrazována postupně, nejprve jako mladá Panna, zralá matka, stará pramáti až k původní Stvořitelce, jsou to vlastně podle Pythagora jednotlivá období života ženy.<sup>5</sup>

Velký význam ženského kultu dokazují vykopávky z Kréty, roku 1980 zde pracoval na vykopávkách **Nicolas Platon**, byly objeveny čtyři typy písma, **hieroglyfické, proto-lineární, lineární „A“, lineární „B“**, přičemž období, kdy byl používán poslední typ písma, se nazývalo „období se znalostí písma.“ Ze záznamů bylo zjištěno, že v roce 6000 př. n. l. se na Krétě objevili přistěhovalci z Anatólie, kteří s sebou přinesli kult bohyně. Byl nalezen sarkofág z 15. st. př. n. l., který pochází z Hagie Triady. I. , na němž je obraz bohyně převážejícího v kočáře mrtvého. Lidé žijící na starověké Krétě se vyznačovali láskou k životu a přírodě.

<sup>3</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 33.

<sup>4</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 42.

<sup>5</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 58.

Dokazují to gesta uctivého žehnání jako jsou „*ruce vzhůru*.“ Existovala víra v bohyni *Přírodu*, existovala rovnost mezi mužem a ženou. Historikové zde uvádějí pojem „*homó lúdens*“ , čímž jsou vyjádřeny lidské touhy prostřednictvím radostné a zároveň mýtický smysluplné rituální a umělecké hry. Kolem roku 2000 př. n. l. se krétská společnost centralizovala, nebyla však vláda autokratická, fresky v palácích obsahují zvířecí motivy, což znázorňuje úctu k přírodě. Tělesného cvičení se účastnili muži i ženy, což dokazuje freska s výjevem býčích her, tzv. ***taurokathapsia***, jichž se zúčastnily i ženy. Dvojitá sekyra krétské bohyně symbolizuje štědrá plodnost země, protože se používaly k obdělávání půdy.<sup>6</sup> Chybí zde sochy vládců Kréty, což opět dokazuje nedominantní postavení mužů. Tehdy také vládla postoj, že vláda má zastupovat zájmy lidu. Moc na Krétě se rovnala odpovědnosti mateřství. Ženy nosily oděv, který odhaloval prsa, krátký oděv mužů zdůrazňoval genitálie, představovaly nezakryté uznání pohlavní odlišnosti a požitků. Co se týče vztahu k sexu, jež náboženské dogma chápe jako větší hřích než násilí, tak díky vyváženému sexuálnímu životu byla agrese Kréťanů směřována jinam.<sup>7</sup>

#### **4. Mykénské období**

V mykénském období byla Kréta ovládnuta indoevropskými Acháji, krétské umění v důsledku toho ztrácí hodně ze své spontánnosti a svobody, převládá zájem o smrt a rituály, zaopatření zemřelých z královských rodin bohatstvím, vzrůstající válečnický duch, aby se ubránili dalším nájezdům. Na Krétě prý byly série zemětřesení a příbojových vln, oslabily minojskou civilizaci, která už nemohla odolávat barbarskému útoku ze severu.

---

<sup>6</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 66.

<sup>7</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 70.



Přitom se však nenašly žádné důkazy o tom, že by došlo v té době k invazi. Nabízí se několik příčin zániku Kréty. Jedna z nich je dobytí Kréty po zemětřesení, další je převrat vojenskými kruhy nebo se achájsí náčelníci oženili s krétskými princeznami. Achájové přinesli s sebou společenskou i ideologickou organizaci orientovanou více na smrt než na život. Některé naše znalosti o mykénském období pocházejí z tabulek psaných lineárním písmem „B“, nalezených na Krétě i na řeckém kontinentě, které byly rozluštny. Na tabulkách nalezených v Knóssu a Pylu jsou uvedeny jména božstev. Božstva olympského pantheonu jako jsou Zeus, Héra a jiní, byla uctívána, i když v jiných podobách a kontextech, mnoho staletí předtím, než se o nich dozvídáme od Homéra a Hésioda. Byl vyvážen sňatek mezi krétskými a achájskými božstvy. V 11. st. př. n. l. padla Kréta do rukou Dóru. Pád Kréty je považován za konec jedné historické éry. Lidská společnost se začala měnit, byla mnohem více ovládána muži, nabývala hierarchizované a válečné podoby. Bohyně byla odsouvána na pozici manželky, když si vzpomeneme například na úděl Héry jako žárlivé manželky Dia nebo na pozici matky nových mužských bohů války a hromu.

Hésiodos, který žil v tzv. temné době Řecka, v 7. st. př. n. l. po dórskému vpádu, vypráví ve svém díle **„Práce a dni“** o „zlatém plémě“, které obdělávalo půdu v „míru a pokoji“, dokud jim „menší plémě“ nepřineslo boha války, dále je zde pojednáno o „stříbrném pokolení“ a o „plemenu bronzovém“, čímž myslí Achájce doby bronzové, kteří poč. 12. st. př. n. l. vydrancovali Tróju. Potomci Achájců byli jako čtvrté plémě podle Hésioda a Homéra lepší a spravedlivější. Za páté plemeno považuje Dóry.

Podle Platóna existovala bájná země Atlantida, která ležela u Atlantského oceánu. Podle J. V. Luce jsou některé popisy Platónovi Atlantidy<sup>8</sup> přesné k popisům minojského impéria v 16. st. př. n. l. Nicolas Platon naráží na historii minojské Kréty a její náhlý pád.

---

<sup>8</sup> Platón. *Dialogy*. [Přeložil Július Špaňár]. Bratislava: Tatran, 1990. s. 533.

Podle Platóna byla Atlantida zničena zemětřeseními a záplavami podobně jako u jedné verze zničení Kréty. J. V. Luce: „ příbojové vlny byly skutečně tím „ býkem vycházejícím z moře“, který byl vyslán, aby stihl pohromou vládce Knóssu.“<sup>9</sup>

Je možné, že příběh o Atlantidě je skutečně zkomolenou lidovou vzpomínkou, nikoliv na ztracený atlantický kontinent, nýbrž na minojskou civilizaci Kréty.

Náboženství podporuje a zajišťuje věčné trvání společenské organizace, kterou odráží. Podle mnoha náboženských starověkých textů je bohyně označena za tu, která dává lidem dary civilizace.<sup>10</sup> Ženy naučily lidi pěstovat obilí za účelem potravy, zde jako příklad bohyň jsou uvedeny Démétér, Héra. Také hrnčířství bylo vynalezeno ženami, protože je spojováno s uctíváním bohyně. Význam bohyně je též viděn u předení a tkaní látek, např. bohyně Moiry spřádají osudy lidí. Spravedlnost je spjatá s ženskostí, Démétér je známa jako zákonodárkyně šířící osvícenou moudrost, radost a spravedlnost. I Delfská věštírna stála na místě, kde se původně uctívala bohyně. V klasických dobách, kdy došlo k nahrazení bohyně Apollónem, byla orákula neboli věštby sdělována ústy žen. Dokladem toho je kněžka Pýthie, která seděla na trojnožce, kolem níž se ovíjel had Pythón. Podle Aischyla byla v delfské svatyni bohyně uctívána jako první věstkyně. Diodóros Sicilský psal, že i pozdním Řecku byla ženám přisuzována spravedlnost a schopnost léčení.

Podíváme-li se do klasických dramát, do Aischylovi **Oresteie**, kde můžeme vidět přechod od matriarchální společnosti k patriarchální. Oresteia byla ve své době rituálním dramatem určeným k působení na city a k vynucování loajality k vládnoucím normám a měla tak normativní funkci. Šlo o to vysvětlit původ **areopagu** (trestního soudu).<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 97.

<sup>10</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 101.

<sup>11</sup> Aischylos. *Oresteia*. Aischylos; [ Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Fr. Borový, 1944. s. 310.

Spravedlnosti bylo dosahováno prostřednictvím neosobnějšího právního nástroje státu než jakým byla rodová odvěta. V prvním dílu s názvem **Agamemnón**, Klytaimnéstra mstí prolitou krev své dcery, zabije svého manžela Agamemnóna nejen z osobní nenávisti, ale v rámci své společenské role jako hlava rodu odpovědná za pomstu za prolití krve své krve, působí v rámci norem matrilinéární společnosti, podle níž je její povinností jako královny dohlížet na vykonání spravedlnosti. Ve druhé části nazvané **Eumenidy**, je Orestes zproštěn vinny, protože neprolil spřízněnou krev. Apollón u soudu vysvětluje, že děti nejsou spřízněny se svými matkami, což dokazuje na příkladu zplazení Athény, která vyskočila z Diovi hlavy a nemá matku. Dochází zde k přechodu od partnerské společnosti k dominantní. Lekce uštědřená Klytaimnéstře má držet všechny ženy v Athénách na uzdě. Bohyně Athéna veřejně přijala mužskou svrchovanost a tak jí musí přijmout i občané Atén. I Fúrie se nakonec vzdaly, jako pozůstatek budou dále spřádat osudy mužů a žen.<sup>12</sup> Eislerová se ve své knize zabývá metamorfózou mýtu. Had byl již symbolem ženského kultu na Krétě, objevuje se v mýtu o Athéně, Héře, Démétér, je to symbol božského ženství. Staré myšlení mělo-li být inovováno tak, aby vyhovovalo požadavkům nového systému, pak musel být symbol hada buďto přijat jako jeden ze znaků nových vládnoucích tříd, anebo naopak poražen, znetvořen a diskreditován. Tak se v řecké mytologii stává had po boku olympského boha Dia symbolem nové moci. Hada také můžeme vidět na Asklépiově holi, což byl bůh lékařství, kde je ještě had symbolem života. Hada můžeme vidět na štítě Athény, což je metamorfované božstvo nejen moudrosti, ale i války.<sup>13</sup> Živý had byl také chován v Erechtheiu. Přivlastnění hada novými indoevropskými vládci Řecka sloužilo velice praktickým politickým účelům. Pomáhalo legalizovat moc nových pánů. Tento symbol sloužil jako stálá připomínka porážky bohyně násilnými a válečnickými mužskými bohy dobyvatele.

<sup>12</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 116.

<sup>13</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 123.

Potlačení starého řádu je symbolizováno mnoha případy zabití hada, Zeus zabil hada Tyfóna, Apollón Pythóna, Heraklés Ládóna, hlídače posvátného ovocného stromu Héry, o kterém se vypráví, že jí byl darován bohyní Gáiou k jejímu sňatku s Diem.<sup>14</sup> V Řecku a Římě byla kněžka nositelkou božské moudrosti a zjevení, což dokazují postavy Pýthie a Sibylly.

Nyní se podíváme na hlubší význam slov androkracie a gylanie. Slovo androkracie je odvozeno z řeckých slov *anér*, *genitiv sg. je andros*, což znamená *muž* a *kratos*, které znamená *řízený*, popřípadě *vládnoucí*. *Gylanie* se vyvinula ze slova *Gy*, které je odvozeno ze slova *gyné*, což znamená *žena* v řečtině a slovo *an*, které je odvozeno ze slova *anér*. *L* v angličtině znamená spojení ( *linking*) obou polovin lidstva spíše než nadřazení jedné poloviny druhé jako je to v androkracii. V řečtině se – *l* odvozuje od slova *lyó*, jež má opět dva významy: vyřešit nebo rozřešit ( jako ve slově *analýza*) nebo rozpustit či uvolnit ( jako ve slově *katalýza*). V tomto významu znamená písmeno *l* rozřešení našich problémů prostřednictvím osvobození obou polovin lidstva od otupující a deformující strnulosti rolí, přisouzených jim dominantními strukturami vlastními androkratickému systému. Homérovo a Hésiodovo dílo je plné pozůstatků dřívější a gylaničtější společnosti a mytologie. Hésiodův svět je již ovládnut mužem, je válečnický a hierarchický. Je to však stále svět, kde nebyly gylanické hodnoty zapomenuty. U Hésioda nevyvěrá válka z lidské přirozenosti, podle filozofa **Hérakleita** je válka „ králem všeho“. Boha války Área přinesli do Řecku Achájci a Dórové.<sup>15</sup> Za úvahu stojí ženské olympské božstvo.

---

<sup>14</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 123.

<sup>15</sup> Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 162.

Celá mužská část božstva jsou sexuálně aktivní. Athéna, Artemis, Hestia jsou zasvěcené panny, jsou odpůrkyně manželství, kromě jedné, Héry, manželky a sestry Dia, která je polopanna, od té doby co je schopna obnovit každoročně své panenství koupelí v posvátném prameni v Kanathosu, blízko Argu. Ačkoliv obě, Héra i Afrodita, bohyně lásky, jsou matky, žádná z nich se nezbavila rozdílu ve své roli. Héra má v jednotlivých ilustracích docela jasně negativní konotace a v řeckém mýtu jsou náchylné opět na dítěti ženského pohlaví, co porodí. Jen jedna ze šesti bohyň, Démétér, může říci, že je pravá boží matka (i co do významu jména) – podstata či identita je těsně spjata s její rolí rodiče. Ačkoliv mělo u řeckých mužů velký význam to, že jejich dcery měly být panny, než se vdají, byla žena určena k tomu, aby se vdala a rodila. V tomto ohledu byla u olympských božstev inspirací jen jedna. Panenské božstvo - **Artemis** odmítalo přijímat ženu v Řecku v tradičních společenských hodnotách, ačkoliv i další dvě z božských matek jsou význačné pro svou nedostatečnou starostlivostí o své děti. Čtyři z bohyň, kromě toho – Athéna, Artemis, Héra a Afrodita – jsou pozoruhodně aktivní mimo dům, což je protiklad ideálu umírněného, domácího životního stylu. Mytologická charakteristika olympských žen nemůže, zdá se, objasnit a posílit konvenční společenský řád. Rozdíly mezi olympským božstvem a jejich ženskými uctíváčkami, se zdají být významnější než jejich podobnosti. Nyní bych řekla něco o jednotlivých bohyních a něco o jejich odlišném chování a důsledky.

## **5. Athéna**

Ačkoliv Atény nebyly nikterak jediným řeckým státem, kde byla bohyně Athéna uctívána, je nám ovšem známa jako patronka tohoto významného, velkého města. Důležitost pojmu panenství v aténském konceptu jejich patronky je něco významného, jak je to zřejmě i dnes. Pro Atény byla dominantní v pozoruhodném chrámu Parthenón, v němž je umístěna socha bohyně známá jako Parthenos neboli Panna.

Athéna je všeobecně reprezentována jako androgynní postava, která zahrnuje v sobě mužské i ženské činnosti; a tato obojakost zdá se být zahrnutá do jejího panenského stavu. Ačkoliv je žena, odmítá role týkající se manželství a mateřství, které většina Řeků považuje jako základ ženské existence. Athénina ženská stránka vystupuje do popředí v rámci charakteristických ženských povolání. Jako Athéna Pracovnice ( *Ergané*) byla uctívána jako božstvo řemeslníků a zvláště jako vynálezkyň předení a tkaní, úkoly, které byly ve starověkém Řecku primárně plněny od žen doma. Božský svaz s textilní výrobou byl na památku připomínán o Velkých Panathénajích, na athénském festivalu, slaveném každé čtyři roky na její počest, kde vrcholná událost byl průvod, který šel klikatou cestou na Akropolis, v popředí je představeno roucho utkané speciálně pro Athénu. Ale dominantní obraz bohyně souvisí spíše s mužskými aktivitami.<sup>16</sup> Obě stránky jsou prezentovány v literatuře a ve vizuálním umění, kde je Athéna často prezentována jako ozbrojený válečník. Hésiodos ji líčí ve svém díle *Theogonia* jako bohyni, královnu strachu, která přináší hřmot války a neúnavná vede dav, ona, která miluje výkřiky a bojování a zápasy.<sup>17</sup> V Homérově Iliadě je přední mezi božskými straníky, kteří neustále zasahují do války mezi Řeky a Trójany. Na bojišti metala střely řecké šiky, surově týrala, popouzela, řvala váleční hesla. Uchopila otěže vozu, vedla řecká kopí do nepřátelských těl a odháněla trójské zbraně svými holýma rukama. Její zlatá přilba, masivní kopí, jímž házela, vmetla strach do srdcí svých protivníků. Mnoho Trójanů hryzají prach jako důsledek jejich zásahů včetně ušlechtilého Hektora, který je vylákán, aby se postavil proti Achilleovi, když Athéna se postaví k němu jako jeho bratr a nabídne mu pomoc. Po chvíli vezme Achilles své kopí, Athéna zmizí a nechá Hektora jeho osudu.<sup>18</sup> Očividně nemá Athéna smysl pro fair-play hru, co se týče války.

---

<sup>16</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 28.

<sup>17</sup> Hésiodos. *O původu bohů*. [ Z řeckého originálu přeložil Hynek Mejsnar]. 1. vydání. Praha: nákl. vl., 1888. s. 160.

<sup>18</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 225.

V mnoha jejích funkcích, Athéna kříží a překračuje hranice mezi mužskou a ženskou rolí. Její vztah s olivovým stromem hraje hlavní roli v příběhu její úspěšné nabídky stát se božskou patronkou města Athén, jak líčí sousoší v západním štítu Parthenonu, na jeho západním štítu. Její sok byl bůh moře Poseidón, který dal Athénám slaný pramen na Akropoli, kdežto Athéna vytvořila olivovník na stejném místě. Rozhodnutí padlo ve prospěch bohyně a někdy později byla vážena jako ochránkyně olivovníků. Tento mýtus připisuje Athéně tradiční ženskou spojitost s plodností země. Ale je to i článek ekonomické produkce. Olivový olej byl athénským základním vývozním artiklem, který byl pěstován muži. Athénina role jako **kúrotrofos**, vychovatelky a živitelky mladých mužů, podobně evokuje ženskou kvalitu. Přišla také do kontaktu s mnohými mužskými postavami řecké mytologie. Kdo je na seznamu héroů, může přijmout pomoc od válečné panny. Mezi Řeky, kteří bojovali u Tróje, jsou Achilleus a Odysseus obzvláště favorité. Pro lásona postavila „*Argó*“, loď, na které se plavil pro zlaté rouno. Bellerofon je obdarován od bohyně zlatou uzdou, jíž může řídit okřídleného Pegase. Když Perseus usekne hlavu medúzy Gorgony, je to Athéna, kdo vede jeho ruku. Především Heraklés, archetyp héroů, spoléhá na bohyni jako na svého rádce a pomocníka v jeho dvanácti pracích. Kromě toho je často vzhledem k její „adopci“ agresivního mužského postoje používání Athénina pláště jako ochranné pomůcky. V tomto ohledu je had příslušný symbol síly bohyně. Zde je překvapující rozšíření těchto stvoření v její osobě, většina známé v bezpočetných příkladech, které se svíjí kolem lemů brnění na hrudi nebo štítu, jímž se bohyně ohání, když se brání proti svým nepřátelům. Jako podobná hadu je Athéna ambivalentní bytost: přináší smrt nepřátelům a umožňuje jí být laskavá k přátelům. Athéňané věřili, že Akropolis byla chráněna od obrovských hadů, kteří žili v chrámu bohyně a každý měsíc jedli medový koláč. Toto zvíře se zdá být reprezentantem Athéniny ochrany Akropole a celého města. Role ochránkyně napovídá její titul ***Poliás čili Bohyně Města***.

Athény nebyly jediné území, které měly ochranu bohyně, její přední chrám byl často umístěn na opevněném kopci jako v Argu, Spartě, Lindu a Gortyně právě tak jako v Athénách. Její ochrana měst jmenovala Athénu jako městskou bohyni. Zapojila se do mnoha aspektů lidské technologie a kultury, v obou ženských a mužských sférách aktivit. Především by měla být chápána jako jedinečný správce. Tato stránka Athény je zdůrazněna stejně uprostřed válčení, není bohyně nekontrolovatelné zuřivosti, nýbrž její příspěvek je strategie a disciplína. Když Odysseus pokračoval v putování přes Řecko, použil veškerou svou diplomatickou obratnost k přesvědčení válkou unavených bojovníků, aby se nevzdali ve válce. To udělal, protože byl motivován Athénou. To byla Odysseova skvělá vlastnost manipulátora, že zvláště mu získal přízeň jeho ženský bojovník. V jeho vyprávění o svých dobrodružstvích je pasáž, která říká, že Athéna si zaslouží laskavosti kvůli svým nákresům a vynálezům, zaslouží si reputaci kvůli své moudrosti. Až do 4. stol. př. Kr. slovo „sofia“, které my překládáme jako „moudrost“, znamenalo druh praktické inteligence, která posedla zručné řemeslníky. Ve 4. st. př. Kr., výraz známý v díle filosofa Aristotela, se začala „sofia“ vnímat jako význam „hloubavé moudrosti.“ Athéna se tak stala vážená jako zosobnění „sofie“ ve více abstraktním smyslu. Dva faktory, které více než ostatní určují Athéninu identitu jako božské ženy, která je odlišná od smrtelných žen, jsou ukázány v ***Eumenidách***, v poslední části Aischylovy trilogie ***Oresteia***, která byla předvedena roku 457 př. n. l. Řecký velitel Agamemnón byl zavražděn od své ženy Klytaimnéstry při návratu z Tróje a jejich syn Orestes později pomstil svého otce tím, že zavraždil svou matku. Pronásledován Erinyemi, které byly strašlivými duchy odplaty, Orestes šel před soud do Athén. Bůh Apollón ho obhajoval, že jeho zločin je méně vážný než Klytaimnéstřin, a že od té doby není matka pravým rodičem dítěte, kdy Athéna, předsedkyně soudu přednese jako důkaz svůj vlastní původ – je dítětem, jež vyskočilo úderem z Diovy hlavy a nikdy se nenarodilo. Orestovi dala Athéna milost schvalujíc Apollónův argument:



„ Ne matka mě porodila. Uznávám muže, ve všech věcech ale manželství. Ano, v celém mém jádru jsem otcovo dítě. Já nemůžu více rozvádět příběh ženiny smrti.“<sup>19</sup> Athéna je odlišná, protože nemá matku a protože je zasvěcená panna, která se nikdy nevdá. Cesta, na které jsou tyto faktory vidět v tomto specifickém kontextu je produkt v 5. st. př. Kr. athénskému mužského vědomí a jako taková reprezentuje dosti pozdní formulace, pokud se týká mytologie. Ale oba faktory byly dlouho zavedené rysy Athénina životopisu a ačkoliv jejich významy možná nebyly vždy tak vědomě vyjádřeny, vnuknuly, že popření matky bylo možná vždy část charakteristik bohyně. V *Theogonii*, básník Hésiodos líčí, jak Zeus spolkl svou ženu *Métis* a později se narodila *Aténa* z jeho hlavy.<sup>20</sup> *Métis* byla dcera Titána *Okeána*, byla bohyně rozumu. Podle jiné verze příběhu, část týkající se *Métis* je úplně potlačena a Zeus je představován jako jediný rodič. Od 7.st. př. Kr. byl Athénin porod dále zobrazen v athénském vázovém malířství a byl vybrán jako předmět sochařského vypodobnění na západním štítě Parthenonu. *Métis*, řecky „ *mysl*,“ „ *mazaná inteligence*“ – vhodné jméno pro matku mazané Athény – můžeme spekulovat, že kdysi byl příběh jeden, který vyprávěl o přenosu čistě ženské moudrosti. Co je o mnoho jasnější, je nicméně význam v přežívajícím vyprávění podceňování nebo úplné vyjmutí *Métidiny* role. Mýtus, jak je nyní demonstrován, že to je otec, kdo je převládající nebo jediný rodič a v tomto ohledu velmi speciální vztah, který existuje mezi *Diem* a jeho dcerou je vysvětlený. Athéna při svém narození zajistila stabilitu *Diovy* politické vlády a potvrdila ve stejném čase patriarchální kontrolu nad celou rodinou. Ve větší extrémní verzi tohoto příběhu Athéna neměla kontakt vůbec s ženskou dělohou. V tom stejném čase, její vlastní děloha ji byla odepřena, od té doby je ona sama panna, která se nechce nikdy vdát nebo родit. Dokonce letmý pohled na nahou bohyni je neodpuštělný.

---

<sup>19</sup> Aischylos. *Oresteia*. [ Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Fr. Borový, 1944.s. 314.

<sup>20</sup> Hésiodos. *O původu bohů*. [ Přeložil Hynek Mejsnar]. 1. vydání. Praha: nákl. vl., 1888. s. 65.

Věštec *Teireisiás* jako mladý muž byl chycen, jak se dívá na bohyni, jak se oddává koupeli u pramene a byl potrestán slepotou za tuto urážku. Příběh, který nejlépe líčí Athéninu antipatii k mužským sexuálním pokusům o sblížení je, jak se ji kovářský bůh Hefaistos jednou pokoušel znásilnit, když navštívila jeho dílnu kvůli zakázce týkající se nové výzbroje. Athéna se nepřičetně bránila a bůh ejakuloval na její nohu. S odporem setřela sémě kouskem látky a hodila ji na zem, což způsobilo, že se ze země narodilo dítě, Erichthonius.<sup>21</sup> Protože měl nezdařené palce, Athéna převzala péči za jeho výchovu. V tomto směru panenství bohyně, které ji odděluje od normálních, smrtelných žen, je zprostředkováno při její roli jako starající se matky, aspekt její funkce vychovávat chlapce, který ji vtahuje zpět do oblasti lidské ženskosti. V modlitbě, složené od tragika Euripida, Athéna panenská bohyně může být stejně oslovena jako „Matka.“<sup>22</sup> Ve více jejích aktivitách může být Athéna viděna jako její lidští uctívači, mužsky i žensky. Ale ona je také překvapivě odlišná – odlišná od žen, protože je panna, odlišná od mužů, protože je žena.

## 6. Artemis

Druhá panenská bohyně je dvojče, sestra Apollóna, Artemis. Jejími rodiči jsou Zeus a zdánlivě méně důležitá bohyně *Létó*. V jistém smyslu může být Artemis viděna jako protiklad Athény, která je v zásadě městská bohyně. Artemis v protikladu je samotářka, která loví ve vzdálené přírodě. „Nechej všechny hory mně,“<sup>23</sup> byla žádost, kterou řekla svému otci, když seděla na jeho klíně jako dítě. A namísto holčičích třepek žádala luk a volnou tuniku dlouhou po kolena vhodnou pro lov. Ona je „šípová“ panna, tak ji nazval Homér v Hymnu na Artemis,<sup>24</sup> jejíž více rodinná podoba je rázná mladá sportovní žena, která pronásleduje během svou kořist.

<sup>21</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. Massachusetts: Harvard university press, 1995, s. 26.

<sup>22</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. Massachusetts: Harvard university press, 1995, s. 21.

<sup>23</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 29.

<sup>24</sup> Mejsnar, H. *Homérské hymny*. 1. vydání. Tábor: Nákladem Karla Janského, 1881. s. 24.

V mýtu je Artemis hrozná, ničivá, mladá žena. V úhlu rodinné hádky její nevlastní matka Héra se jí vysmívá těmito slovy: „Zeus zplodil tebe, Iva, společně se ženou a dal ti svolení zabíjet pro tvé potěšení.“<sup>25</sup> Spolu se svým bratrem Apollónem zasadí ránu, hrozný trest smrtelné ženě Niobě, pyšníci se, že má více dětí než bohyně Létó. Apollón a Artemis ihned zosnují pomstu, Apollón postřelí šípy jejich šest synů a Artemis šest dcer. Panna Iphigeneia je další Artemidinou obětí. Když se sestavené řecké loďstvo plaví do Tróje, Artemis vidí, že větry jsou nepříznivé a že Agamemnón, velitel výpravy, musí obětovat své prvorozené dítě Iphigenii, udělá-li to, nařídí Artemis, aby větry foukaly tím správným směrem. Agamemnón poslechne a dosažení Tróje je zajištěno.<sup>26</sup> Ale čin se zajisté nelíbí jeho ženě Klytaimnéstře, která v mnoha verzích mýtu udává zabití své dcery jako motiv pro zavraždění svého manžela při návratu z Tróje. Jeden úhel pohledu vidí Artemidino zacházení s Iphigenií svázáno s její funkcí jako bohyně lovu: v jiné verzi je to, protože Agamemnón zavraždil jednu z jejích posvátných laní, takže ona žádala za tento strašlivý čin odpykání. Artemis však na poslední okamžik nahradila Iphigenii jelenem a odnesla ji pryč do města Tauridy (dnešní Krym), kde se Iphigeneia stane kněžkou jejího kultu, zahrnující obětování všech nešťastných Řeků bohyni, kteří přistanou na pobřeží. Tyto lidské oběti jsou mýtické a nemůžeme si být jisti, že to byla realita, že muž a žena byli obětováni Artemidě. Ale kultovní pokyny spojené s bohyní vynesly počet případů rituální krutosti. O Halóích v Attice, například, byl svátek Artemidy oslavován, padlo nemnoho kapek krve z mužského hrdla. Ve Spartě Artemis předsedala strašlivé, tvrdé zkoušce. Na slavnostech Artemidy Orthské mladí muži běhali a byli bičováni popořadě před oltářem. Je možné, jak nám Pausaniás připomíná, že obřady jako tyto byly na nějakém jevišti a byly uvedeny jako náhrady za lidské oběti.<sup>27</sup> Ale to je věc spekulace.

---

<sup>25</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 29.

<sup>26</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 119.

<sup>27</sup> Pausaniás. *Cesta po Řecku. 1. díl*. [Z řeckého originálu přeložila Helena Businská]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1973. s. 324.

Více významný je fakt, že mýty a obřady podobně tvoří obraz bohyně, která může být strašná ve svém zacházení s lidským rodem. Nicméně, tyto destruktivní tendence jsou kombinovány s pozoruhodnou tvořivostí. Artemis, lovkyně, je také oslavována pro její živění mláďat. V Iliadě Homér poukazuje na její roli jako zásobovačku kořisti pro lidské lovce.<sup>28</sup> U Aischyla, v Oresteii, v části „Agamemnón,“ je velebena jako „Artemis, milá Artemis, tak laskavá k havranům, lví pečovatelka, milá k bezmocným mláďatům, mláďatům bestí, kteří vykračují divočinou.“<sup>29</sup> Lidská plodnost také přichází s jejím odpuštěním. Bohyně schopná zabíjení mladých žen se tudíž zúčastní ve třech důležitých změnách v životě ženy, všechno z toho je spojeno s reproduktivní rolí. Byla vzývána při začátku menstruace. Byla v ženských myslích právě před manželstvím, když ji dívky zasvětily pásy, které nosily od puberty. Především, „ženy trpící velkými bolestmi při porodu volaly o její pomoc.“<sup>30</sup> V klasickém období převzala Artemis roli bohyně porodu a jako taková byla spojena s více tajemnou bohyní porodu Eileithíí, o které se soudí, že byla uctívána od neolitu až do starších římských dob. Artemidin úzký vztah s mladými ženami byl zvýrazněn v Athénách při obřadu, který vypadal, že má funkci přípravy athénské dívky pro přechod do dospělosti, přechodu k ženě, což bylo období, ve kterém dosáhla schopnosti plodit děti a proto tedy mohla vstoupit do manželství. Mezi pěti a deseti lety šly dívky do služby do svatyně Artemidy v Braurónu, na východním pobřeží Attiky. Tyto mladé sloužící byly nazývány „medvědy“ a během jejich pobytu ve svatyni, což byl pravděpodobně rok, nosily žluté šaty a závodily a vykonávaly „medvědí tanec“ na počest bohyně. Podle legendy byla tato služba odpykáním za zabití medvěda mládenci v Attice, který byl zasvěcen Artemidě. Dívky to musely vykonat, aby dostaly od bohyně plodnost a aby mohly ztratit své panenství.

<sup>28</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 323.

<sup>29</sup> Aischylos. *Oresteia*. [Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Fr. Borový, 1944. s. 102.

<sup>30</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 30.

Možná dívčiny činy v Braurónu se mohou zdát jako doznání jejich přirozené rozpustilosti – část z nich se chtěla chovat jako medvěd.“ Jen když byly od toho očištěny, mohly být zkroceny v manželství. Tvůrčí stránka Artemidy je prezentována většinou graficky na krásné soše bohyně, která byla středem jejího kultu na Efessu, v řeckém městě na západním pobřeží malé Asie. Tato socha, která byla umístěna ve velkolepém chrámu, je velmi odlišná od onoho svižného atleta, oceňovaného v západní části řeckého světa. Kopie sochy, které přežily dobu římské éry, když byl kult ještě populární tak, že bylo organizováno masové protestní setkání proti kázání sv. Pavla, u výrobců městských replik a v divadle se odrážely chvalozpěvy na Velkou Artemis Efesskou.<sup>31</sup> Nicméně, obrazová ikonografie byla jistě datovaná zpět do řeckého období, jestliže ne do dřívějšího. Nyní je všeobecně přijato, že četné země byly ve styku s ní a neznázorňovaly na jejích sochách prsa: nedávné výzkumy je identifikovaly buď jako plody nebo varlata býků, zasvěcených bohyni. Možná jednu dobu byl zvyk vyrábět jednu nebo více primitivních soch Artemidy jako způsob prosby o více plodů nebo býků, chtěli, aby jim poskytla semena nebo sperma. Postupem času vyřezávali sochy s prsy. V konečném výsledku poznání, zda jsou předměty plody, varlata nebo vskutku prsa, je zde malá pochybnost, zda jsou to symboly její role jako podpůrkyně plodnosti. Býci, lvi a včely, které jsou zobrazeny na jejím rouchu, jsou též symboly plodnosti a též připomínají, že je Artemis „ Paní zvířat.“ Vzájemné srovnávání ničivých a tvořivých elementů uvnitř samé bohyně může být paradoxní, ale není to neobvyklé. Je to společný motiv v mýtu a nesporné prameny, svědčící o základní citlivosti lidské smrtelnosti: smrt je cena, kterou platíme bohům za dar života. Narodili jsme se, abychom zemřeli a Artemis nám připomíná tyto dva extrémy lidského stavu ukazující nám, že ve velmi reálném smyslu jsou naše životy udržovány smrtí. Bohyně, která žíví a zabíví, by se zajisté nejevila zvláštní lovcům nebo zemědělcům, kteří jsou navždy zahrnuti do dvojaké zvyklosti, starají se o mláďata tak, aby později mohla být zabita kvůli potravě.

---

<sup>31</sup> Neumann, E. *The Greate mother*. 2. vydání. New York: Princeton university press, 1963.s. 264.

Porod, také ve starověkém Řecku mohl velmi snadno s sebou přinést smrt, a proto není překvapující, že v Braurónu, kde mladé dívky byly připravovány na cestu mateřstvím, byly uchovávány i šaty žen, které zemřely při porodu a byly zasvěceny Artemidě. Spíše je více obtížnější než podmínky přijmout fakt, že bohyně, která je tak intimně spojena s plodností živočichů a lidí by měla sama být zasvěcená panna. Jako Athéna i Artemis chrání důrazně svou cudnost: když lovec Aktaión náhodou uviděl bohyni při koupeli v lesní studánce, potrestala ho tak, že ho proměnila v jelena, takže byl roztrhán na kousky vlastními psy. Nejen jako Athéna, také Artemis inspirovala závazek celibátu u některých jejich stoupenců. V **Euripidově** tragédii **Hippolytos**, mladý syn krále **Thesea** je tak utkvěle oddán Artemidě, že se snaží potlačit svou vlastní sexualitu. Proto je pronásledován bohyní lásky Afroditou, která vzbudí v jeho maceše Faidře nezkrotnou vášeň pro mladíka: oba z nich čeká potupný konec.<sup>32</sup> **Atalanta**, o kterou se Artemis v podobě medvěda starala, když byla dítě, je další z uctívačů Artemidy. Jako strašný lovec a atlet vyjádřila svou antipatii k manželství oznámením, že se chce stát ženou muže, který ji může předběhnout v závodě, přičemž si mylně myslela, že toho nemůže nikdo dosáhnout. Všechna tato horlivá oddanost svobodnému životu je inspirována bohyní, která je u porodu.

## 7. Hestia

Třetí olympská panna je bohyně Hestia, bohyně rodinného krbu. Zatímco ostatní božstva jsou mimo domov a v okolí, Hestia zůstává doma na hoře Olymp a zachovává hořící oheň: v důsledku toho nemá mnoho dobrodružství a tvoří jen malé množství mytologie. Vskutku, „Hestia“ znamená řecky **krb** a zdá se, že byla často považována spíše za soubor posvátných kamenů než jako bohyně s lidskou podobou. Není překvapující, že zde není u ní mnoho obrazových podob.

---

<sup>32</sup> Euripidés. *Hippolytos a jiné tragédie*. [Přeložil Rudolf Mertlík]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1976. s. 109.

Nicméně byla bohyně velkého symbolického významu a byla uctívána v celém řeckém světě. Krb byl centrum řeckého domu a jako rodinný oltář byl místem mnoha rodinných rituálů. Malé obětiny jídla – základní a společná forma oběti – byly zde vykonávány před jídlem. V Athénách se jeden obřad nazýval **amphidromia ( vlastně obíhání krbu)**, při kterém bylo dítě přineseno ke krbu pár dní po jeho narození. Pravděpodobně to znamenalo formální přijetí dítěte do rodiny. Při svatbě byla nevěsta vedena od krbu v jejím otcovském domě k novému krbu, který měla opatrovat jako paní v domě svého manžela. Zřejmě krb byl hluboce zakořeněn v rodinném životě. A není překvapením, že se stal symbolem posvátnosti Řecka „*oikos*“ neboli „*dům*.“ Že za stálé „jádro“ domu měla být považována žena, se samozřejmě očekávalo. Hestia tudíž poskytovala ústřední bod pro společnost jako celek. V mnoha řeckých státech bylo „*prytaneion*“, což byl druh městské budovy, kde bylo sídlo *prytanů*, úředníků. Budova obsahovala veřejný krb, který se jevil jako centrum města a jako symbol občanské jednoty. Jeden krb byl umístěn v Athénách uprostřed cesty mezi agorou a Akropolí a byla u něho umístěna socha bohyně a oheň, který byl neustále udržován. K veřejnému krbu byli zváni k pohoštění velvyslanci cizích států. Hestia, bohyně, která zůstává doma, představuje stálost a ochranu nejen uvnitř rodiny, ale také uvnitř společnosti, ve které je rodina základem. Jediný významný doklad vyprávění o Hestii se týká jejího odmítnutí sňatku. Jednou, když se jí dvořil Poseidón a Apollón, dotkla se hlavy bratra Dia a přísahala, že chce zůstat navždy pannou. Místo manželství jí dal Zeus vysokou poctu a ústřední místo v domě. Ze všech panenských bohyň se stala nejbližším modelem pro roli mladé ženy v řeckém prostředí, ona je jen jedna ze tří bohyň, která je vzorem požadované míry pasivity u žen. Přesto je zde paradox, Hestie – bohyně, která se zřekla manželství a mateřství – je zároveň, jak vidíme, symbol rodinného života.

Tato dvojakost je podtržena u autora **Porphyria**, když nám říká, že zde jsou dvě podoby Hestie: jedna je panenská postava, ale druhá byla matrona s nápadnou hrudí reprezentující sílu plodnosti.<sup>33</sup>

## 8. Héra

**Héra** byla právoplatná manželka a sestra Diova, vládce bohů a smrtelníků. Důležitost bohyně v kultovní oblasti je zdůrazněna faktem, že dva z nejranějších chrámů v řeckém světě, na ostrově Samos a v Argu, byly zasvěceny jí v 8. st. př. n. l. Prvotně byla uctívána jako bohyně sňatku a manželství. Byla vzývaná jako „*Spojovatelka*“, jako „*Zhotovitelka sňatků*“ a jako „*žena dávající do manželství*.“ V měsíci *gamelionu*, což byl leden a byl to měsíc sňatků, jí byly dávány speciální oběti. V „*Ženách o Thesmoforiích*“, v 5. st. př. n. l., v komedii od Aristofana, se k ní ženský sbor modlil takto: „*Bud' s námi, sladká Héro, velká bohyně a královno, přijmi úlohu v našem dnešním tanci! Ochránkyně manželství, jasná ochránkyně, půjči nám přízeň a vesel se s námi a hraj!*“<sup>34</sup> Tato role jako ochránkyně manželství je zřejmě spjata s Héřiným vztahem s Diem a na různých zobrazeních jsou často ukázáni bok po boku. Na vlysu Parthenonu, například, Héra otáčí tvář k manželovi a zvedá svůj závoj jako nevěsta. Dokonce v Héřině vlastní svatyni byl i její významný choť povinen se uklonit při zjevení: podle Pausania stála postava Dia s přilbou vedle kultovní sochy sedící bohyně na trůnu v chrámu Héry v Olympii. Její spojení s manželstvím bylo možná významné pro Héřin zvláštní stav jako polopanny. Pausanias nám říká, že blízko Naupliónu byl pramen jménem *Kanathos*, kde se bohyně každoročně koupala kvůli obnovení svého panenství:<sup>35</sup> pro většinu žen bylo panenství základní předpoklad manželství a Héřina roční obroda jako potenciální nevěsty může být

<sup>33</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 23.

<sup>34</sup> Aristofanés. *Ženy o Thesmoforiích*. Aristofanés; [ Z originálu přeložil Augustin Krejčí]. 1. vydání. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1914. s. 35.

<sup>35</sup> Pausaniás. *Cesta po Řecku. 1. díl*. Pausaniás; [ Z řeckého originálu přeložila Helena Businská]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1973. s. 150.



důsledek, který obnovil a znovu potvrdil manželský vztah. Héřina kontrola sňatků jí dala speciální spojení s mladými ženami a v tomto spojení to znamenalo, že byla uctívána na slavnostech, které se konaly každé čtyři roky v Olympii. Byl to ženský protějšek proslulých olympijských her konajících se na počest Dia, ačkoli je asi zbytečné říkat, že ženská verze byla daleko méně proslulá a propracovaná, byť i byla patrně starší. Velmi málo informací se zaznamenalo o slavnostech u antických autorů, ale je známo, že začínaly s představením bohyně v nově tkaném *peplu* neboli rouchu, potom se konaly závody v běhu na olympském stadionu. Soupeřky, které byly většinou mladé místní dívky, měly krátké tuniky s odkrytými rameny a hrudí. Dráha pro závod byla kolem délky 500- 600 m: ceny byly olivové věnce a podíl na krávkě obětované Héře. Podle jedné legendy byly tyto slavnosti zavedeny kvůli místní princezně **Hippodamii** jako děkovaná oběť kvůli jejímu manželství s héroem **Pelopem**, který získal vládu, poté co vyhrál v závodě na voze proti otci nevěsty. Událost se představuje u některých autorů jako originální utkání mužských her v Olympii a někdy i jako jejich počátek. Význam manželského vztahu byl očividně ukázán na olympijské svatyni: nebyl to jenom začátek závodu na vozech zobrazený na východním štítě Diova chrámu, ale i na západním štítu byl vyobrazen příběh nezdařeného pokusu Kentaurů zničit svatební obřad Lapithů. Manželský svazek mezi Pelopem a Hippodamií nebyl úplně legitimní: Pelops zařídil, aby se zabil jeho budoucí tchán proti pravidlům v závodě na vozech ( s pomocí vozataje Myrtyla) a výsledkem toho byla kletba, kterou svrhl na svou rodinu. Toto prokletí mělo mít ohavné mytologické odezvy – z Pelopova rodu vzešli pravděpodobně vnuci **Agamemnón a Meneláos**, oba si prošli velkými manželskými potížemi: Meneláova nevěsta **Helena** uprchla s Paridem do Tróje, zatímco Agamemnón byl zavražděn od své ženy **Klytaimnéstry**, když se vrátil z trojské války.<sup>36</sup> Zřejmě manželství není v těchto mýtech prezentováno jako původ ryzí radosti a mnoho se vypráví o Héřiném manželství s bohem Diem, který je velmi bouřlivý záletník.

<sup>36</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 23.

Vskutku, když se obrátíme od Héřiny role v kultu k jejímu prezentování v mýtu, vynoří se nám velmi odlišný obraz bohyně. Ctěná ochránkyně manželství vykazuje v Homérských básních komický charakter, Je zde ukázána jako archetyp „ rýpající“ manželky, která hlídá žárlivě všechny manželovy pohyby a ukazuje značně velký hněv, když na ni nebere ohled. Její ostrý jazyk a soutěživost jsou ukázány v anonymním homérském hymnu na Apollóna, ve scéně, když se Héra dozvídá o samoplození jejího manžela: „ *Ó paličáku a Istivý jeden! Co ještě chceš nyní vymyslet? Jak ses odvážil sám porodit šedookou Athénu? Což bych ji neměla porodit já?... A nyní mám dokázat, že se narodilo mně dítě, které chce vyniknout nad nesmrtelnými.*“<sup>37</sup> V odplatě sama Héra zplodí hrozivého hada Tyfóna. Ale jaký je rozdíl mezi dvěma potomky – mezi čistou a podporující Athénou, dítě otce a hltající obludou, která je symbol matčiny síly ( a prapůvodní povahy Héry jako jedné z variant Matky země). Zde může být malá pochybnost, kdo je morální vítěz v této speciální soutěži. Proslulá epizoda v Iliadě dává portrét více Istivé a manipulující Héry. Aby odvedla svého manžela od pozorování výsledků trojské války, které nemůže schválit, vrhá se sama s velkou horlivostí do svádívých intrik. Vykoupe se a ozdobí sebe sama s velkou péčí, naplánuje „ náhodné“ setkání s Diem na hoře Ídě a s pomocí čarovného opasku, který si půjčí od Afrodity, se jí podaří vznítit jeho touhu. Jejich milování uvede do pohybu spoustu „ filmových“ efektů: „ *... zde pod nimi božská země mění se do mladé, čerstvé trávy a oroseného jetele, krokus a hyacint tak silné a jemné se drží tvrdá země hluboká daleko od nich. Zde leží spolu a táhne se kolem nich zlatý podivuhodný mrak a z toho sestupuje lesknoucí se rosa.*“<sup>38</sup> Tento popis uchovává vzpomínku na dřívější představu Héry jako zemské bohyně, které je zasvěceno manželství a nebeské bohyně, která způsobuje, že roste vegetace. Tělesné spojení nebeských manželů je pak možno chápat jako kosmický akt.

<sup>37</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 116.

<sup>38</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 125.

Ale v Homérově Iliadě je Héra mnohem více než zosobnění země: ona je silná a rázná osobnost a to je potřeba k manželství lidí spíše než kosmická úroveň, se kterou je hlavně spojena. Model manželských vztahů je prezentován v básni jako pozitivní obraz ženské role. Když Zeus odhalí, že jeho setkání se svou ženou bylo promyšlené spiknutí, vyhrožuje jí výpraskem a připomíná jí hrubý trest, kterým ji potrestal v minulosti. Pro všechny Héřina energičnost i vzor mužské dominance je zřejmě znovu potvrzen v těchto střípcích domácího života Olympanů. Héra je tudíž člen vládnoucí dynastie a uvnitř politických institucí na hoře Olympu uplatňuje důležitou autoritu: její vzhled na shromáždění bohů vytváří okamžitou a uctívou pozornost a její taktická rozhodnutí jsou rychle přijímána od ostatních bohů. Ale zde je opět vidět, že žena má být uvnitř rámce mužské kontroly. Héřina autorita je ukázána jako odvozená od svého muže: ve slovech Afrodity, „ *musí být vzdána pocta bohyni, která leží v náručí Diově, od té doby, co on je náš nejvyšší.*“<sup>39</sup> Héra figuruje většinou významně v mýtu jako manželka a královna. Jako matka je bezvýznamná. Její manželství s Diem přineslo tři nebo čtyři potomky – dvě menší bohyně Hébé a Eileithyi, nenávislného boha války Area a podle Homérovy zprávy boha kovářství Hefaista. Poslední dítě se narodilo kulhavé a podle Homéra se jeho matka za něj tak styděla, že ho svrhla z vršku Olympu. Spadl do moře a v jedné z podvodních jeskyní se naučil kovářství, dovednost, kterou později využil pro svou vítěznou pomstu svému bezcitnému rodiči. Když Héra usedla sama na krásný zlatý trůn, který jí posla její syn jako dárek, byla okamžitě sevřena do neviditelných železek. Zuřivá zpráva poslaná Hefaistovi, že má přijít a osvobodit svou matku, se setkala s odpovědí, že on nemá matku. Jen když bude přijat zpět na Olymp v opilém úžasu od boha vína Dionýsa a bude mu nabídnuta za manželku Afrodita, pak až propustí Héru z jejích pout. Očividně byl vztah bohyně se synem daleko od ideálu. Její krutost k mladé generaci je předvedena zvláště v příbězích o jejím zacházení s většinou nemanželských potomků zplozených při opakovaných záletech Dia.

<sup>39</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 200.

Hodně z nich je pronásledováno s hroznou pomstou. Na Héřin rozkaz má být Dionýsos roztrhán na kusy Titány. Obludný had Pythón je poslán odstranit Apollóna. Nejvíc proslulý ze všech je trest pro héra Héraklea, který jako výsledek Héřiných intrik má snášet strašlivé břímě dvanácti prací. Daleko od lidské něhy, laskavé matky často Héra představuje v mýtu roli, archetyp zlé macechy. Negativní vlastnosti, s kterými je Héra obdařena v mýtu, jsou důležité, kvůli nim nám říkají o postavení řeckých mužů k manželství a k mateřství. Ale mytologickému portrétu by nemělo být připuštěno, aby zastínil velmi rozdílný obraz, který se objevuje ve studiích Héřiny role v kultu. Zde byla uctívána jako ochránkyně instituce, která nebyla jen centrum ženské oblasti, ale byla uznávaná jako živý komponent řeckých sociálních struktur. K lidem, kteří zachovali svou účast v jejích obřadech a tím spíše pro její ženské uctivače musí mít daleko více pozitivní podobu.

## 9. Afrodita

Afrodita je bohyně lásky a sexuality. Je viděna jako přítomná podstata sama sebe v sexuálním aktu: výraz „*aphrodisiazein*“ znamená jednoduše „*dělat lásku*.“ Zatímco „*erós*,“ označení pro fyzickou lásku nebo touhu, je jméno boha, který je Afroditin druh od momentu jejího narození podle Hésioda<sup>40</sup>(byť on sám je představen jako jeden z nejstarších bohů). Ale byl by omyl pohlížet na bohyni jako přímé ztělesnění erotického impulsu. Ačkoliv sex je její primární zájem, vyprávěné prostředí ukáže, že její síly přesahují přes oblast fyzických vztahů. Jako božská bytost měla Afrodita blízké spojení se semitskou bohyní lásky **Išta - Astarté**, která byla uctívána v Mezopotámii a Fénicii. Afrodita často nesla označení „*Nebeská (Úrania)*,“ zatímco Ištar byla vzývána jako „*Královna Nebe*.“ A obě bohyně byly uctívány se vznícenými oltáři a obětováním holubic. Posvátná prostituce, jedna z nejlépe uveřejněných aspektů kultu Ištar, byla zřízena v centrech Afroditina uctívání.

---

<sup>40</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 27.

Nejlépe doložený příklad je Korint: v roce 464 př. n. l. korintský atlet jménem Xenofobos, který získal vítězství ve dvou závodech na olympských hrách, splnil slib, který dal Afroditě a zasvětil počet prostitutek do služeb bohyně v jejím chrámu na kopci Akrokorintu. Oběť byla připomenuta v ódě od Pindara: „ *Mladé ženy, prostitutky mnoha, služky půvabu v bohatém Korinthu, kdo plane zlaté slzy čerstvého kadidla, často se vznášíš ve svých myšlenkách k Afroditě na nebi, matka lásky dává ti dívky bez studu, vybrat si plod hebkého mládí, na lůžkách touhy. S nutkáním je všechno daleko.*“<sup>41</sup> Sdělení historika Hérodota, že byl nejstarší kult Afrodity zaveden od fénických osadníků, možná obsahoval jasný základ pravdy. Bohyně měla velmi silné spojení s ostrovem Kypr: město Pafos, místo jednoho z nejvíce jejích významných chrámů, byl považován u řeckých básníků jako pravý domov bohyně. A od doby Homéra se dále používal obvykle přívlastek „ *kyperská*“ nebo „ *Kypřanka*.“ Je možné, že začala život jako místní kyperská bohyně lásky, která měla nějakou lštařinu charakteristiku, když byl Kypr kolonizován Féničany v 9. st. př. n. l. Odtud se kult pozvolna šířil na řeckou pevninu, proces, který byl zčásti zachycen v příběhu Afroditina narození z moře a její cesta napříč mořem. Tato rekonstrukce je spekulativní, nicméně, pro obraz raného vývoje bohyně je ještě velmi nejasný. Nejvíce proslulý popis mýtického původu Afrodity je jedno narození u básníka Hésioda. Když Kronos vykastroval svého otce Urana a hodil jeho úd do moře, vznikla zářivá bílá pěna neboli *afros* ( vlastně semeno, jež z božího údu vyteklo). Z toho povstala krásná bohyně, která se vznášela pomalu na hladině ku Kypru. Tam pak kráčí na břehu a způsobuje, že roste tráva pod jejíma křehkýma nohama. Bohové a smrtelníci ji nazývají *Afrodita*, protože se narodila z mořské pěny. Je doprovázena od začátku Erótem a Homérem. Erós byl podle starších mýtů zosobněním všeoživující síly, která se zrodila z prvopočátečního Chaosu, podle pozdějších byl synem boha války Area a Afrodity. Jsou-li na původ a povahu Eróta v mytologii různé názory, není se čemu divit: co vlastně víme o původu lásky?

<sup>41</sup> Pindaros. *Olympijské zpěvy*. [ Přeložil Bořivoj Borecký]. 1. vydání. Praha: Odeon, 1968. s. 115.

Myslíme, že je tak stará jako sám svět, Přesně totéž říká Hésiodos: Erós se zrodil současně s bohyní země Gaiou. Tvrdíme, že bez lásky by nebyl život? Podle Hésioda právě Erós spojil rozptýlené počátky věcí, z nichž pak vznikly všechny živé bytosti, bohové, lidé i zvířata. Že lásce nelze odolat, že přináší radost i žal? Je tedy přesně taková jako Afroditin syn Erós, který vládne nad vším a všude: vznáší se na zlatých křídlech ozbrojen lukem a šípy, vybírá si své oběti, a koho zasáhne střelou, ten podlehne lásce, nechť mu přinese radost či starost nebo obojí. Zkušenosti s láskou také vysvětlují, proč po něm lidé touží a proč ho opěvují a proklínají. Nejvyšší bůh Zeus dobře věděl, co všechno přinese Erós na svět. Věděl i to, že sám jeho střelám neodolá. Rozhodl se ho tedy hned po narození zahubit. Afrodita ho však ukryla v hlubokém lese, kam Diovo oko neproniklo, a svěřila ho na výchovu divokým lvicím. Když vyrostl, vrátil se k ní na Olymp a všichni bohové ho pro jeho půvab a krásu radostně uvítali. Stal se pak Afroditovým pomocníkem. Měl práce víc než dost a zasáhl do života téměř každého člověka a boha. Podle mladším mýtů si musel dokonce přibrat pomocníky – Eróty čili Amorky. Byli to prý jeho bratři. Jeho bratrem byl i Anterós („Protilátka“). Hímeros je *Touha* a má přidělenou sféru vlivu, zahrnuje něžné šeptání dívek, úsměvy a triky a sladkou rozkoš, náklonnost a šarm. Hímeros byl bůh vášnivé touhy a náruživé lásky, syn Afrodity. V mýtech se o něm vyskytují zmínky jen jako o průvodci a pomocníkovi Afrodity. Někdy se nazývá i jejím synem, ačkoli bohové vzniklí personifikací různých vlastností byli bez rodičů. Měl jmenovce, který byl synem krále Lakedaimona. Z nezkrotné vášně se dopustil hanebnosti vůči vlastní sestře a spáchal pak sebevraždu.<sup>42</sup> V tomto vyprávění se Afrodita jeví jako mocná a prvotní bohyně. Je starší než jiní z Olympanů, pro ni je současnost v prvním stupni formování našeho světa, když byli od sebe odděleny Země a Nebe. Tento pohled na Afroditu jako živoucí kosmickou sílu se objevuje dokonce ještě jasněji v básni „O přírodě“ ( *Peri fyseós*), kterou napsal řecký filozof Empedoklés.

---

<sup>42</sup> Zamarovský, V. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 5. vydání. Praha: Brána, 2000. s. 183.

V tomto popisu fyzické činné podstaty světa Empedoklés vidí základní systém, který tvoří čtyři elementy – voda, země, oheň, vzduch. Tyto živly jsou smíšeny dohromady prostřednictvím síly, která se nazývá *láska* tak jako u viditelných předmětů našeho světa: „ *Láska je v nich uprostřed, stejně na délku i na šířku. Upřený pohled na ni s vaší myslí, nesedí s oslněnýma očima. U ní je rozpoznána jak bytost vrozená ve smrtelných končetinách, skrz ni myslí na milé myšlenky a vykonávají přátelské skutky, nazývají ji „ radost“ a Afrodita.*“<sup>43</sup> Popisem Afroditina narození přeneseným od Hésioda se mohli inspirovat někteří tvůrci mýtů, kteří věřili, že její jméno bylo odvozeno od řeckého slova „ *afros*“, což znamená „ sperma“ nebo „ mořská pěna.“ Podobně její vztah s Úranem může být smyšlený kvůli pokusu vysvětlit titul bohyně „ nebeská“ čili „ Úrania“, nebo je to narážka na někdejší postavení manželky boha nebes, pocházející patrně ze semitského světa. Ale tyto úvahy by neměly zastínit kastroční epizodu. Základní vztah naznačuje mezi aktem lásky, jež je symbolizován Afroditou a aktem kastrace, poukazuje se zde na pronikavou hrůzu ženské sexuality, reakce, která může pomáhat vymezit párové, ale kontrastní role Afrodity a Athény ve vyprávění. Obě bohyně se narodily jen z mužů. Ale zatímco Afrodita vyvstala z Úranova přirození jako důsledek pozdějšího svrhnutí, Athéna přichází z Diovy hlavy a pomáhá ochránit jeho vládu. Tak narození bohyně proslulé svou sexuální aktivitou je připisováno době, kdy ženský princip byl ještě silný. Zatímco upevnění mužské kontroly je zřetelný u příchodu bohyně, která přijala panenství, tím máme na mysli Athénu. Stejná polarita může být známkou následných činností dvou bohyň: Athéna je spolehlivá, loajální a nápomocná svým uctívačům, Afrodita je na druhé straně často viděna jako ženská síla, která zviditelňuje mužskou nízkost. Síla ovládaná Afroditou je rušivá, ale taky základní. V anonymním homérském hymnu na Afroditu je uctívána jako neodolatelná sexuální touha, která působí na každé úrovni tvoření.

---

<sup>43</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 29.

Je „Kypřanka“, která pohání sladkou touhu v bozích a podmaňuje si plémě mužských smrtelníků jako ptáci, kteří letí střemhlav z oblohy a všechny zvířata, která se živí ve svých tlupách jak na zemi tak na moři.<sup>44</sup> Mezi bohyně, o kterých jsme mluvily, jsou panenské jen Athéna, Artemis a Hestia, které jsou imunní vůči jejímu vlivu. Zeus sám jí nemůže uniknout, ale při jedné příležitosti dostal nápad, když ji obdařil láskou ke smrtelnému muži Anchísovi, který byl hrdina v trojské válce. Afrodita ho šla navštívit, zatímco hlídala své stádo a kráčela přes zalesněné svahy hory Ídy, měla s sebou družinu okouzlujících zvířat.<sup>45</sup> V této scéně je Afrodita vylíčena jako mocná přírodní bohyně, paní zvířat, která spíše než aby se starala o mláďata, jak to dělá Artemis, chrání jim místo, kde dojde k jejich styku. Její vztah se světem přírody může být prezentován v mýtu o její vášni pro krásného Kypřana, mladíka jménem Adónis, který se narodil z kůry myrrhového stromu. Při lovení je Adónis osudově zraněn kancem a z kapek jeho krve, které stékají na zem, bohyně způsobí, že z nich vyrostou jasně červené sasanky. V alternativní verzi příběhu je Adónis ještě dítě, když se do něj Afrodita zamiluje. Ukřívá ho v hrudi a dá ho Persefoně, královně podsvětí, na ochranu. Ale bohyně smrti je jím tak okouzlena, že ho odmítá vrátit zpět. Spor mezi bohyněmi je přednesen Diovi a ten rozhodně, že chlapec stráví třetinu roku u něj, třetinu u Persefony ( což je zjevně paralela s osudem samotné Persefony – Koré) a třetinu u Afrodity. V tomto úhlu pohledu se stane předmětem roční smrti a vzkříšení. Adónidovo jméno je zřejmě odvozeno od západního semitského slova „*adon*“, znamenající „pán“ nebo „bůh.“ Adónis může být původně bůh, který vykonal svou cestu z Foinikie do Řecka ve společnosti Afrodity. Jeho mýtus měl svůj protipól, slavnosti, konající se každý rok, **Adónia**, které byly oslavovány v různých částech řeckého světa, především ženami. V jeho kultu byl kladen důraz na truchlení nad smrtí boha.

<sup>44</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 27.

<sup>45</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 164.



V Aténách zasadily ženy byliny, které žijí krátce a obiloviny do hrnců, které byly umístěny na střeše, nazývalo se to „*Adónidova zahrada*.“ Jakmile rostliny zvadly, ženy oplakávaly smrt boha. V Alexandrii se konal velkolepý průvod imitující sňatek Afrodity a Adónida, další den následoval rituál, při kterém byla snesena podobizna boha na pobřeží, kde byla hozena do moře za hlasitého naříkání. Mýtus a kult Adónida jeví J. G. Frazerovi<sup>46</sup> jako vhodný dílek do teorie mocné božské bohyně, jejíž každoročně vzkříšený manžel symbolizuje hynutí a znovuoživení vegetace. Ale smrt a pláč byli centrálními rysy kultu a to doby římského impéria, kde se dozvídáme o ženské radosti nad znovuzrozením boha. Jako reprezentant rostlinného života se Adónis zdá být mimořádně nedůvěryhodný, rostliny, se kterými byl spojován, byly v podstatě plané a krátce žily. Navíc je nepravděpodobné, aby jeho slavnosti byly hodnoceny, že nemají žádné spojení s obdobími zemědělského roku, od té doby nebyly slavnosti sponzorovány státem a mužská populace na ně nazírala s podezřením.<sup>47</sup> Sexuální element v příběhu by však neměl být přehlédnut. Mladý milenec umírá předčasně důsledkem vztahu s mocnou ženou. Zranění způsobené kancem může být považováno, protože je umístěno v blízkosti genitálií, jako ekvivalent kastrace. V alternativní verzi Adónidova životopisu je to Afrodita, která sama malé dítě svěří podsvětí. Tyto příběhy mohou být myšleny jako vyjádření mužské obavy z ženské sexuality<sup>48</sup>. Adónské slavnosti, s jejich nepotlačovanými projevy žalu a zoufalství, prováděny výhradně ženami, zahrnovaly děsivý průchod emocí. Ale spojení, které rituál založil mezi nevázanou sexualitou a nedostatkem plodnosti, je možná upozornilo na společenskou potřebu potlačit ženské vášně uvnitř mužské dominantní instituci manželství.

---

<sup>46</sup> Frazer, J. G. *The golden Bough. A study in magic and religion*. 1. vydání. London: Macmillan, 1957. s. 235.

<sup>47</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 35.

<sup>48</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 37.

Afrodita je prezentována v Homérských básních v mnohem více lidštější míře. Jako osobnost byla zachycena v intrikách olympských bohů, je zde spíše patetická figura. Když její syn Aeneas, který je důsledek její milostné pletky s Anchísem, je vyzván na trojské bojiště řeckým hrdinou Diomédem, spěchá ho Afrodita zachránit. Ale jako obětavá matka má velmi malou vytrvalost. Když ji Diomédes ranní do ruky, zaječí a ihned opustí svého syna a utíká do bezpečí Olympu, válečná Athéna se jí posmívá a sám bůh Zeus jí radí, aby nechala válečnictví jiným a sama se spokojila s „roztomilým tajemstvím manželství.“<sup>49</sup> Afroditino spojení s manželstvím muselo být u mužů viděno poněkud rušivě. Pro ni samotnou je ojedinělé mezi olympskými bohyněmi v tom, že ona sama je sexuálně promiskuitní a cizoložná. Ačkoliv je vdaná za boha kovářství Héfaista, byly známy její milostné pletky s Olympany Hermem a Aréem jako i se smrtelníky Anchísem a Adónidem. Také podnítila cizoložnou touhu v jiných. V mýtu o Paridově soudu získala Afrodita pro sebe ocenění za nejkrásnější z bohyň tak, že uplatila mladého trojského prince nabídkou Heleniny lásky, která byla považována za nejkrásnější smrtelnou ženu. Tímto však byla odpovědná za trojskou válku. Tato odpovědnost je jen letmo zmíněna v Homérových básních. V 5. st. př. n. l. byly, nicméně, tyto názory utvrzeny. V tragickém dramatu tohoto období jsou vyvolány ničivé vlivy Afroditiny síly rozbít manželství o mnoho více živěji. V Euripidově „**Andromache**“ prý Afrodita při setkání s Paridem promlouvala čarovná slova, velice sladká. Je to jako pramen hrozných vášní ve vdané ženě, které Afrodita představuje, a většinou zničující, v tragédii 5. st. př. n. l. Nejvíce palčivý je příběh Faidřiny lásky ke svému panickému nevlastnímu synovi Hippolytovi. Když Hippolytos vyloučil „Afroditu“ ze svého života, byl provokován záludnou bohyní a byla to hrozná ukázka její síly. Ale je to i Faidra, které Afrodita připraví emocionální trýzeň, kde důsledky Hippolytova odmítnutí jsou osudné. Vášeň, kterou Afrodita vnukne svým „loutkám“ nakonec vede k Faidřině sebevraždě a k Hippolytově brutální smrti na příkaz jeho vlastního otce.

---

<sup>49</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 236.

Rozpornost mužské odezvy na bohyni lásky je ukázána v Platónově dialogu „ **Symposion.**“ Podle něho jsou dvě Afrodity. Jedna starší, nebeská Afrodita ( Afrodité Urania) se vyrovná zcela mužskému elementu. Podněcuje lásku, která je prostá touhy a je směřována k mladým mužům, kteří jsou dost staří nato, aby byli inteligentní protějšky. Mladší bohyně, „ společná Afrodita“ ( Afrodité Pandémos) se skládá ze stejného počtu mužských a ženských elementů. Je spojena se zkušeným mužem v lásce na ulici, chce lidi pro jejich těla spíše než pro jejich mysl, je jen zaměřena na pohlavní akt a je pravděpodobné, že se zamiluje do ženy i do chlapce. „Afrodité Pandémos“ byl jeden z kultovních titulů bohyně, ctíci ji jako bohyni „ všech lidí“, která pomohla spojení národa při společném uctívání a posílila tak sociální pouta, která jsou společná všem. V Platónově použití byla dvojakost jména využívána takto: tato Afrodita je „ společná“ v hanlivém smyslu slova, je symbolem nižší smyslové lásky, která je odlišná od duševní a povznášející rozmanitosti, která je vytvořena mezi muži, kteří sdílejí stejné intelektuální záležitosti. Jako sexuálně aktivní bohyně je Afrodita nevyhnutelně matkou. Kromě trojského prince Aenea porodila syna Hermafrodita jako důsledek její milostné pletky s Hermem. Podle některých pramenů je i Erós jejím dítětem. Nicméně, tento aspekt jejích aktivit doznává velmi malý odraz v mýtu. Afrodita je patronkou sexu a sexuální touhy a to ukazuje, že Řeckové sex a mateřství nesměšují. Vášeň, kterou bohyně podněcuje, je spojena v mnoha kontextech s divokostí, rozverností a s nedostatkem kontroly. Spojit vášeň s mateřstvím by byla hrozná kumulace ženských sil, které by chtěly přesáhnout svět mužské kontroly. Z tohoto důvodu je Afrodita dobrá v sexu, ale selhává jako matka.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Platón. *Symposion.* [ Z řeckého originálu přeložil František Novotný]. 6. vydání. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 67.

## 10. Démétér

Naše poslední bohyně reprezentuje opačnou stránku procesu. Příkladná je ve své lásce k svému dítěti, je zanedbatelná, když jde o sexualitu. Jméno „Démétér“ svědčí o významném aspektu její identity. „**métér**“ znamená v řečtině „**matka**.“ Je zde naznačeno spojení s plodností země. Ale bohyně neměla být viděna jen jako „Země matka“ jako přímé zosobnění sil, které tkví v zemi. Jako patronka obilí a jeho pěstování je velmi spojována s lidským obděláváním země: jako Athéna, je i ona bohyní vzdělání spíše než přírody. Definitivní verze příběhu dávající dohromady dvě Démétriny role jako matky a bohyně obilí, je prezentována v anonymním homérském hymnu na Démétér, který byl pravděpodobně napsán v letech 700 – 550 př. n. l. Jednoho dne, když Démétrina dcera **Persefona** trhala květy na louce, byla uchválena bohem Hádem, vládcem podsvětí, který ji unesl do hlubin země ve svém voze. Devět dnů Démétér putovala celým světem hynoucí žalem s pochodní v obou rukou, hledající své dítě. Pravděpodobně bůh slunce **Hélios** jí řekl, že Hádes ji unesl pryč, aby se stala jeho nevěstou a že se tak stalo se souhlasem jejího otce Dia. Vyděšena touto lstí opustila Olymp a šla žít na zem s lidským rodem. Při jejím cestování přišla do města Eleusíny, v blízkosti Athén. Zde proměněná ve starou ženu našla práci v paláci krále Kelea a jeho ženy Metaneiry, kteří si ji najali jako chůvu pro svého syna Démofonta. Při její péči bylo dítě na dobré cestě stát se nesmrtelným. Démétér ho tajně pomazávala ambrosií a každou noc ho jako poleno ponořila do ohně. Ale jedné noci je Metaneira chytila při činu a poděšeně vykřikla. Rozhněvaná bohyně pak odhalila svou pravou identitu a přikázala eleusínskému lidu jako odškodnění, aby jí postavili velkolepý chrám. Eleusínská svatyně pochází z mykénské doby, tj. z 15.-14. st. př. Kr. Velkolepě byla přebudována za Peisistratovy vlády v Athénách (ve 2. po. 6. st. př. Kr.) a pak za necelých sto let znovu za Perikla. Její hlavní budova (telestérion) měla čtvercový půdorys, vešlo se do ní až 4000 lidí a jejím středem bylo jeviště, na němž se konala za eleusínských slavností bohoslužebná představení s výjevy z Démétrina života.

Tyto slavnosti byly původně prosté a jejich obřady symbolizovaly postup rolnických prací. Později do nich pronikly snahy znázornit a vysvětlit odumírání a znovuzrození rostlin v přírodě, nakonec pokusy objasnit tajemství lidského života a posmrtného osudu člověka. Tyto obřady byly přístupny jen zvláštním zasvěcencům. Hlavní slavnosti na Démétrinu počest se jmenovaly „ *velké mystérie*“, začínaly koncem září, trvaly devět dní a měsíc před nimi byl vyhlášen všeobecný posvátný mír ( *ekecheiria*), závazný pro všechny řecké státy. Démétér byla jednou z nejstarších řeckých bohyň. S jejím jménem se setkáváme už na tabulkách z. tzv. *Nestorova paláce* v Pylu, sepsaných lineárním písmem „ B“, které pocházejí asi ze 14.-13. st. př. Kr. její kult se rozšířil ve všech zemích, kde žili Řekové, a to úměrně s významem, který postupně získávalo v řeckém hospodářství rolnictví. Přes Sicílii a jižní Itálii se seznámili s Démétrou i Římané, kteří ji pak ztotožnili se svou bohyní obilí a polní úrody **Cererou**. V pozdějších dobách splýval její kult s kultem matky země Gaie a bohyně Rheie, zčásti i Kybely. Symboly Démétrý byly věnce z klasů, koše s plody a pochodně.<sup>51</sup>

Démétér zůstala v Eleusíně, truchlila pro svou dceru a po celý rok nechtěla dovolit, aby rostlo obilí. Lidské plemeno začalo trpět děsivým hladem a nesmrtelní byli také znepokojeni, protože jim nebyly dávány obětiny. Nakonec bůh Hermes byl vyslán do podsvětí, aby řekl Hádovi, že musí Persefonu nechat jít. Před jejím odchodem dal Hádes své novomanželce sníst jedinečné medově sladké jádérko granátového jablka a přitom jí říkal, že v jeho říši by byla paní všeho, co žije a hýbe se. Matka a dcera se znovu shledaly v Eleusíně, padly si navzájem radostně do náručí. Ale první slova, která Démétér řekla svému dítěti byla tato: „ *Dítě, když jsi byla dole, nesnědla jsi náhodou kousek jídla? Jestliže ano, Démétér řekla, měla bys trávit třetinu roku v podsvětí, vrátit se ke své matce a ostatním bohům zbývající dvě třetiny roku.*“<sup>52</sup> Ve všech následujících verzích základní rysy tohoto příběhu zůstaly nezměněny.

<sup>51</sup> Zamarovský, V. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 5. vydání. Praha: Brána, 2000. s. 97.

<sup>52</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts, 1995. s. 29.

Ale v 5. st. př. n. l. byla přidána jiná epizoda. Po svém odchodu z Olympu učila Démétér eleusínského mladíka jménem Triptolemos tajemstvím zemědělství. Triptolemos byl údajně syn eleusínského krále Kelea a jeho manželky Metaneiry. Démétér se mu odvděčila za vlídné přijetí rodiči drahocenným darem: dala mu pšeničná zrna a jako prvního ho naučila pěstovat obilí. Podle jejího přání se pak stal Triptolemos učitelem zemědělství a rolnictví všech národů. Na kouzelném voze, taženém okřídlenými draky, který mu rovněž darovala, létal pak ze země do země a učil tam lidi orat a sít. Neustále ho také ochraňovala před nebezpečím, se kterým se při výkonu této učitelské funkce setkával. Například skýthského krále Lynka, který ho chtěl zabít, aby si přisvojil jeho slávu, proměnila v rysa. Podle pozdějších pověstí se stal Triptolemos soudcem v podsvětí. Poté byl poslán kolem světa s posláním naučit lidské plémě, jak má pěstovat obilí. V tomto ohledu patří tato epizoda k vysvětlení počátků lidské civilizace jako aitiologický mýtus. Triptolemosova epizoda byla velmi oblíbená v athénské umění klasické doby. Byl zobrazen na vázových malbách, většinou z 5. st. př. Kr. je na nich zpravidla na voze s okřídlenými draky nebo koly a ve společnosti Démétrý a její dcery Persefony. Nejslavnější jeho zobrazení je na monumentálním reliéfu ***Triptolemos mezi Démétrou a Korou***, objeveném při vykopávkách v eleusínské svatyni, který pochází z Feidioví školy a z let 430 – 420 př. Kr.<sup>53</sup> V hlavním vyprávění Persefonin věčný návrat do podsvětí byl zajištěn tím, že snědla granátové jádro. Tento rys příběhu pramení z řecké tradice přátelství k hostu: jednou Persefona ochutnala jídlo, které jí bylo nabídnuto v podsvětí, to se stalo předmětem posvátného svazku, který požaduje, aby zůstala loajální k hostiteli, který jí je dal. Ale granátové jablko bylo také symbolem plodnosti obou pohlaví (pravděpodobně vysvětlení jeho velkého počtu jader) a smrti (protože ovoce má krvavě červenou barvu). Jako motiv stojí v jádru příběh Démétér a Persefony a shrnuje celkově téma smrti a znovuzrození.

---

<sup>53</sup> Zamarovský, V. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 5. vydání. Praha: brána, 2000. s. 426.

Tento mýtus se stal předmětem velkého počtu interpretací. Frazerova teorie<sup>54</sup>, že mýtus, který mluví o smrti a znovuzrození bohyně, byl těsně spojen s rituály, které byly navrženy, aby podporovaly obrození vegetace, možná se zdály být extrémně nejasné v mnoha jejich užití, ale v tomto případě se zdály být vhodné. Řecko byla země s velmi malou ornou půdou a hrozba hladu měla být stálá starost na mnoha místech, částečně v zimních měsících, když zásoba obilí sklizená v raném létě začínala ubývat. Oproti tomuto pozadí mýtus nabízí útěchu. Dává vysvětlení, proč obilí neroste v zimě a v tom stejném čase drží příslib budoucí regenerace. Eleusínská mystéria, obřady spojené s mýtem, se slavila v září, právě před setbou obilí v říjnu. Když Persefona zmizí v podsvětí, musí to jistě představovat schování se zrnků obilí do země. Zatímco opětovné shledání s její matkou symbolizuje návrat na zem v podobě plodin. Tak v období, kdy semeno mělo „zemřít“, se jeho znovuzrození oslavuje. I v tomto směru je obnova lidského života zaručena.<sup>55</sup> Ale význam mýtu není omezený na jeho zemědělský význam. Důvěrný vztah mezi matkou a dcerou je působivý rys příběhu a je to zdůrazněno opět ve faktu, že Řekové je často nazývali jako „dvě bohyně“ nebo dokonce někdy jako „Démétrý.“ Psycholog Jung a jeho spolupracovník Kerényi<sup>56</sup> vidí dvě bohyně jako dvojitou bytost reprezentující dvě odlišné, ale doplňující se fáze v životě ženy, panenství a mateřství. Když se Persefona a Démétér opětovně setkaly, připomněli jsme si kontinuitu, která pramení ze sloučení těchto období: panna se stává matkou a matka porodí pannu. Ve slovech Junga<sup>57</sup> je nejspíš řečeno, že každá žena se vrací zpět do své matky a naopak matka do své dcery.

---

<sup>54</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts, 1995. s. 41.

<sup>55</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts, 1995. s. 33.

<sup>56</sup> Kerényi, K. *Eleusis. Archetypal image of Mother and daughter*. Princeton University Press, 1991. s. 29.

<sup>57</sup> Jung, C., Kerényi, C. *Science of mythology. Essays on the myth of the divine child and the Mysteries of Eleusis* Ark. Princeton University Press, 1963. s. 115.

Vědomá zkušenost těchto vazeb vyvolává pocit, že život ženy je rozprostřen přes všechny vývojové stupně – první stupeň směrem k bezprostřední zkušenosti a usvědčení bytosti mimo čas, který s sebou přináší pocit nesmrtelnosti. Z mýtu o Démétér a Persefony pramení toto uvědomování si přispění, které vytváří jednotlivce v cyklu regenerace. Obroda zrna a obnova lidského života se jeví jako ukázky božského vzoru věčné obnovy, která se projevuje u nás dvěma bohyněmi. Nicméně, pro ženský život ve starověkém Řecku měl příběh možná více bezprostřední a méně kladný význam. Manželství s cizím mužem dohodnuté jejím otcem proti přáním její matky, se jeví jako druh znásilnění a byla spíše realita pro většinu řeckých žen než smyšlený příběh. Událost se jevila jako přinesení jistého druhu smrti ve smyslu ztráty individuální identity. Strach měl být vždy přítomen v manželství a mnoho žen zemřelo při porodu. Spojení mezi smrtí a manželstvím, které se vyskytlo v mýtu, se může jevit, že má své kořeny ve společné ženské zkušenosti. Persefona je samozřejmě hlavní příklad tohoto aspektu. Ona sama se provdala za smrt. Tyto abstraktní hlediska tématu smrti byla zdůrazněna u Burkerta.<sup>58</sup> Poukázal na to, že návrat panny je velice smíšený dar. Persefona byla královna podsvětí a ze zvyku byla uctívána hlavně ve starověkém Řecku. Když každoročně vystoupila na zem, přinesla obnovu, ale také smrt do světa. Díváme-li se na tento úhel pohledu, mýtus se stává jeden z mnoha, který vypráví o okolnostech, za kterých je nabídnut dar života lidskému rodu. Při každoročním růstu obilí a schopnosti obnovy udělují Démétér a Persefona jistý druh nesmrtelnosti lidským bytostem. Když byla do vyprávění přidána Triptoleмова epizoda, schopnost obdělávání půdy se stává dalším faktorem v našem přežití. Ale cena, kterou platíme za tuto nekonečnou obnovu v naší individuální smrtelnosti: „ *Dimenze smrti je uvedena do života a dimenze života je uvedena do smrti.*“<sup>59</sup> U uctívačů Démétér a Persefony je viděna šance na lepší osud po smrti.

<sup>58</sup> Burkert, W. *Antike Mystériem*. München: C. H. Beck, 1994. s. 64.

<sup>59</sup> Sofoklés. *Tragédie*. Sofoklés; [ Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1975. s. 110.



Démétrin proslov, když založila eleusínská mystéria, naráží na rozdíl mezi volbou zasvěcení a nezasvěcení. Toto je propracováno ve fragmentu Sofokleovi hry „*Triptolemus*“: „*Třikrát požehnaní ti smrtelníci, kteří vykonali obřady a tudíž vstoupí do Hádu: a pro ně samotné je zde život a pro ostatní je všechno utrpení.*“<sup>60</sup> V tomto ohledu se symbolická hodnota obilí se jeví být velmi blízko vyjádření v Novém zákoně: „*Vezmi zrna pšenice, dej je do země a zemři, vyroste sama: ale i když zemře, přinese dále mnoho plodů. Ten, který miloval život, musel ho ztratit. A ten, který svůj život na tomto světě nenáviděl, musel si ho udržet za života věčně.*“<sup>61</sup> Záruka nějaké formy osobní spásy je neobvyklá jako aspekt řeckého náboženství v archaickém a klasickém období. Ale svědectví homérského hymnu na Démétér připomíná, že eleusínská mystéria zahrnovala víru<sup>62</sup> a není zde přímý důkaz, který by připomněl, že se nešlo zpět k počátkům kultu. Slavnosti Démétér a Persefony byly běžné ve starověkém Řecku. Mnoho z nich bylo spojováno s důležitými obdobími v roce rolníka a některé z nich tak jako slavnosti „*Thesmoforia*“, byly úzce spjaty se ženami. Ale obřad, který byl úzce spojen s mýtem Persefonina únosu a návratu byla eleusínská mystéria, slavena v Eleusíně, vzdálené čtrnáct mil západně od Athén a byly úředně stanoveny athénskými úředníky.<sup>63</sup> Zasvěcení do mystérií bylo otevřeno pro všechny řecké uchazeče, muže i ženy. Přívrženci předběžných obřadů v Athénách, průvod potencionálních zasvěcenců se vydal na cestu po „*Svaté cestě*“ spojující město se svatyní v Eleusíně. Zasvěcení se konalo během noci v obrovské sloupové síni jménem *telestérion* ( místo zasvěcování). Detaily obřadu byly přísně tajné a my máme málo věrohodných informací týkajících se rituálů. Nicméně zdá se být jisté, že zahrnovaly zjevení svatých objektů. A některá opakování mýtu bohyně byla nepochybně vykonávána.

---

<sup>60</sup> Sofoklés. *Tragédie*. Sofoklés; [ Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1975. s. 115.

<sup>61</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts, 1995. s. 42.

<sup>62</sup> Mejsnar, H. *Homérské hymny*. 1. vydání. Tábor: Nákladem Karla Janského, 1881. s. 52.

<sup>63</sup> Kerényi, K. *Eleusis. The archetypal image of Mother and Daughter*. Princeton University Press, 1991. s. 5 – 29.

Emocionální vliv Persefonina návratu měl být zvýšen náhlou září světla. Pochodně nesené Démétrou při hledání své dcery byly patrně důležitým rysem kultu. Světlo těchto pochodní oslavovalo zjevení bohyně, mělo působivě podtrhnout téma kosmické obnovy, která se skrývá ve vyprávění, se kterým byly rituály spojeny.<sup>64</sup>

## **11. Ženy v Homérových básních**

Mnoho mytologických podob žen bylo u Řeků vytvořeno na základě charakterů z Homérových básní, které v klasickém období dosáhly posvátného místa v kánonu řecké literatury. Dokonce v této epoše byla významná nejistota v tom, zda autor Iliady a Odysseie skutečně žil. Většina moderních komentátorů ho řadí do pozdního 8. st. př. n. l., ale někteří ho řadí spíše do pozdějšího období, do 7. nebo dokonce na začátek 6. st. př. n. l. Co se zdá být téměř jisté je, že básně, jak my víme, byly složeny v čase archaické doby, přinejmenším pětiset let po trojské válce a jejích následcích, které bylo záměrem vylíčit. Málo lidí má dnes pochybnosti, že byly konečným produktem dlouhého procesu ústní skladby a přenosu a že po několik staletí byly přenášeny putováním bardů, témata byla vyšívána až se pravděpodobně dostala k nám v práci Homéra. Jako výsledek obsahovaly básně popisy materiálních a sociálních námětů, které se odvozovaly od širokého rozsahu období, takže nemohly být převzaty, aby představily přesně vymezenou historickou éru. Začátky způsobily potíže, když jsme se pokoušeli použít Homéra jako zdroj svědectví pro sociální historii ranného Řecka. V této části, která se zabývá kulturním znázornění žen spíše, než jejich sociální skutečností, není nedostatek historické definice velkým problémem. Následně bych chtěla prozkoumat Homérovo zpracování rozmanitosti žen, ať už smrtelných či oblud.

---

<sup>64</sup> Neumann, E. *The Great mother*. 2. vydání. New York: Princeton university press, 1963. s. 61.

## 12. Ženy v Iliadě

Ženy představované v Iliadě jsou okrajové. Ilias je báseň o trojské válce a héroech, kteří v ní bojovali. Slovy trojského prince Hectora je „*válka mužské povolání*“.<sup>65</sup> Ženy se velmi málo objevovaly při práci pokud se války činnosti týče, jsou bezvýznamné. Jsou nicméně rozhodující v obsahu básně. Únos Heleny trojským princem Paridem zapříčinil celou válku. A krádež jiné ženy – zajaté Bríseovny – tvoří základ specifických událostí Iliady, od té doby se hněv Achilla, poté co mu byla odvedena Bríseovna, stal hlavním tématem. Když řecký velitel Agamemnón je přinucen propustit na svobodu svou vlastní otrokyni Chryseovnu, která mu byla přidělena jako zajatá kořist v boji, zajme Achillovu Bríseovnu jako náhradu. Achilles pak zanechá své služby v řecké armádě a jako důsledek hrozí katastrofa Řekům. Ačkoliv žena pomáhá v tomto směru určit průběh událostí v básni, je představována v tomto ohledu jako kousek majetku – jako kradené zboží – spíše než jako lidská bytost. Bríseovna měla být přidělena Achillovi jako cena cti a to je jako symbol společenského postavení, že je hodnotná pro něho i Agamemnóna. Kvůli těmto dvou putuje nestálá Bríseovna sem a tam, od jednoho k druhému, je to způsob definující jejich vztah. „*Co chceš? Držím tvou vlastní kořist a sedím zde, chybí ti snad jedna?*“<sup>66</sup> To jsou slova, s kterými Agamemnón oznamuje svůj záměr přivlastnit si otrokyni svého spojence. Když se vůdce později pokouší dohodnout se s Achillem, nabízí jako známku své dobré vůle vrátit Bríseovnu, s kterou, přísahal, nespal a pošle v dodatku „*hojné dary*“ jako jsou trojnožky, kotlíky, zlato, koně a sedm žen z Lesbu zručné ve tkaní. Toto je jeden z výčtu příkladů v básni, kde ženy jsou jako jeden artikl na seznamu cenností. Jako Bríseovna, žena, která je zde nabízena jako kořist, měla být otrokyně a tak jak by mohlo být očekáváno, je objektem majetkových poměrů.

<sup>65</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 66.

<sup>66</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 5.

Ale ženy, které jsou provdány, jsou také viděny jako dary a jako otrokyně můžou sloužit jako instrument mužských politických vztahů. Praktické směřování k investování žen se symbolickou hodnotou, nadto hodnota, kterou vlastní jako pracující, jako sexuální partnerka a jako nositelka dětí. Z tohoto důvodu ženy, které jsou představeny v básni, se můžou jednoduše stát prostředky úmyslu. Symbolismus jim připisovaný ve skutečném životě je přeměnil do postav, které jsou vhodné pro literární funkci komentování činností mužů. V Iliadě je to zvláště zřejmé v případě Bríseovny, jejíž předávání stojí ve vyprávění jako důkaz pro počáteční nepřátelství a následnou opětovnou asimilaci Achilla uvnitř řecké armády. Během těchto přesunů zůstává Bríseovna rozsáhlou a nejasnou postavou, jejíž vlastní reakce na její zacházení v rukou jejích mužských pánů nejsou básníkem popisovány. Ale bylo by to nezvyklé u Homéra, aby se nezmínil, když je zde příležitost, kdy nám ji dovolí vidět ne jako zboží, ale jako lidskou bytost s osobní historií a mocnými pocity. Když je pravděpodobně Bríseovna vrácena Achillovi, ihned se podívá na znetvořenou mrtvolu héroova drahého přítele Patrokla, zabitého v boji. Vezme ho do své náruče a v opravdovém nářku následně nařká na utrpení ve svém životě. Když její manžel a tři bratři byli zabití v bitvě, Patroklés ji utěšil a slíbil, že přesvědčí Achilla, aby si ji vzal za manželku. Bríseovna říká: „ *Proto oplakávám tvou smrt bez přestání. Ty jsi byl laskavý vždy.*“<sup>67</sup>

Helena jako Bríseovna se jeví jen jako rodička a symbol vztahu v mužském souboji, který je líčen v Iliadě. Ona má jen tři vystoupení v díle, fakt, který se jeví jako sám o sobě svědčící o jejím pravém postavení ve významné válce. Ale Helena je princezna a ne otrokyně a jako taková je představována v básni jako více zajímavá a komplexní osobnost než Bríseovna. Když se objeví, vyvstává nevyhnutelně otázka její odpovědnosti za válku, ačkoliv v tomto ohledu je role, která je jí připsaná, důležitá pro tuto dvojznačnost.

---

<sup>67</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 9.

Její příchod na vysoké hradby v Tróji je přijat starými shromážděnými muži s komentáři ohledně její krásy: „*Tiše, ačkoliv je tak krásná, nechte ji jít do lodě, aby nezanechala zármutek nám a naším dětem.*“<sup>68</sup> Helena sama, když mluvila s Priamem a s Hektorem, mluví o sobě jak o „děvce“ a „odporné couře“ a přeje si, aby zemřela nebo aby byla smetena bouří pryč, dříve než se stane příčinou tak velkého neštěstí. Ale Helena se jeví jako oběť tak dobře jako příčina. Priamos, když se s ní setkává na hradě, mluví s ní laskavě a ujišťuje ji, že ji neobviňuje. Později, když Afrodita zachránila Parida na bojišti a donutila Helenu, aby ho navštívila, je to sama Helena, která hořce vyjadřuje svůj pocit klamu: „*Jdi sama za Paridem, utěš ho, zůstaň s ním navždy: Já k němu nepůjdu. Bylo by to ostudné.*“<sup>69</sup> Ale nakonec bohyně zvítězí a Helena odešla, potlačená a vystrašená Afroditinými výhružkami. To je Helena prezentovaná více sympaticky, je zde viděna jako pouhá „hračka“ bohyně. Ale ve stejné době se její důvěrnost s bohyní lásky jeví jako záhadný a nebezpečný rys. Helena je pak nevinná i vinná. Její zpracování v Iliadě nám dává příklad, že někteří moderní kritici se odvolávají na „dvojitou motivaci“, prostředek, kterým dvě protichůdná vysvětlení průběhu událostí – božská kontrola nebo lidské působení – jsou srovnávána. V tomto případě dvojitá motivace udělala všechno více viditelné při skutečnosti, že v jednom bodě je to vyjádřeno jednotným charakterem: Helena mluví sama o sobě jako o „odporné děvce intrikující zlo a pak o pět řádků později tvrdí, že bohové způsobili to, že tyto odporné věci se musí stát.“<sup>70</sup> Jako čtenáři jsme zanechání rozhodnout se mezi těmito dvěma interpretacemi kauzality. Nejsme, nicméně, pozváni vidět válku jako něco, co si bojující strany přinesly samy. Odpovědnost leží buď na bozích nebo na ženě.

---

<sup>68</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 19.

<sup>69</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 25.

<sup>70</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 36.

Stranou Heleny od žen, které se jeví jako příčiny či odplaty sporu mezi muži, jsou v Iliadě představovány smrtelnice, které jsou manželkami a matkami. Opět jejich objevení je tu a tam. Výjimečná žena – jediná žena stranou od nejasné Heleny, které se dostává významného individuálního zacházení, je Andromaché, která je manželkou trojského prince Hektora. Když se její manžel vrátí z bojiště a ona mu běží naproti k městským branám, prosí ho, aby nešel zpět bojovat. Její rodiče a sedm bratrů jsou mrtví, Andromaché říká: „ *Hektore, tak jsi můj otec a moje ctěná matka, jsi můj bratr a jsi ten, kdo je můj manžel. Prosím, smiluj se nade mnou, zůstaň zde na hradbách, nenechávej své dítě sirotkem a svou ženu vdovou.*“<sup>71</sup> Zde je žena, jejíž místo na světě je určeno jejím vztahem s mužem a která bude bezmocná až ji muži nebudou chránit. Hektorova odpověď své ženě ukazuje skutečnou starost o zacházení, které bude muset jednou snášet, když Trója padne a ona bude zotročena. Ale ve zlosti nad tímto problémem není připraven stát mimo bojiště, ačkoliv ví, že jednoho dne bude zabit. Andromaché, demonstrující spíše překvapivé proniknutí do vojenských záležitostí, mu poradila, aby zůstal ve městě a bránil zranitelné části zdiva. Ale Hektor odmítne návrh s prohlášením, které potvrzuje základní dělení mezi mužskými a ženskými činnostmi: „ *Jdi tedy zpět do našeho domu a věnuj se své vlastní práci, tkalcovský stav a přeslice a dívej se, že to jsou tví pomocníci. Věnuj se jejich práci; ale muži musí válčit, všichni muži, kteří jsou lidé Ilionu, ale já nad ostatní.*“<sup>72</sup> Scéna mezi Andromachou a Hektorem je přesto důvěrná a dojemná. Dovolí čtenáři vidět stručná náznak jejich láskyplného manželství, básník dovedně vnáší do vyprávění kontrastní perspektivu, jednu, která dočasně situuje héraa do běžné společnosti, která existuje mimo neobyčejné události bojiště. V jednom obraze smrt héraa, konec manželství a zhroucení společnosti jsou nastíněny s krajním patosem.

---

<sup>71</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 61.

<sup>72</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 65.

Později, když je Hektor zabit Achilleem a Priamos nakonec přináší jeho tělo zpět do Tróje, nářky žen slouží k tomu, aby nám připomněly ještě jednou osobní vztah spojující válečníka s městem, jehož nepřetržitá existence je nyní v ohrožení. Slova Andromachy zvláště obnoví osobní bolest ženy ovdovělé válkou. Dřívější rozhovor mezi Andromachou a Hektorem u bran vnukl některým kritikům, že jedna z důležitých funkcí přidělené ženským charakterům v Iliadě je námaha nebo pokoušená námaha omezení vlivu nad muže: héroovo odmítnutí být zdrženlivý pak zdůrazňuje jejich kuráž a vznešenost. Toto je tzv. syndrom „mužské muset dělat“, co muži musí dělat. Tu přichází dopředu počet dalších významnějších příležitostí, když Hektorova matka Hekabé, právě před synovým koncem, před osudným střetnutím s Achillem, stojí na hradbách nad bojištěm a ukazuje Hektorovi jedno ňadro a prosí ho, aby nepřijímal výzvu k osobnímu souboji. Ale zde je málo příležitostí, kde by ženy vzaly na sebe opačnou roli podněcující muže v boji. Když byla Helena u Parida v jeho královské ložnici, posmívala se jeho zbabělosti a řekla mu, aby se vrátil zpět na bojiště, pak bezprostředně přidala: „*Ne, ne lepší, pravděpodobně se zabiješ.*“<sup>73</sup> Helenin protichůdný charakter zde je zjevný. Ale ona plní funkci zbabělosti, pokouší se zostudit muže v akci. Příběh vyprávěl Achillovi jeho starý vychovatel Foenix a popsal jak, heros Meleagros, když se stáhl z války, nedal na uplakané naléhavé prosby ženy, že nedovolí, aby jeho město bylo dobyto. Achilleus sám měl matku, mořskou bohyni Thetis, která možná ne doslova podněcovala svého syna k boji, ale která přijímala, že je to jeho slavný osud zahnat katastrofu od řecké armády. Když se Achilleus rozhodl vrátit se do boje, Thetis dobrovolně odletěla na Olymp, aby přikázala vyrobit novou výzbroj pro něho, dokonce ačkoliv viděla, že jeho smrt bude následovat brzy po zabití Hektora. Ve všech jejich rolích ženské charaktery Iliady, které byly použity u básníka, byly komentovány ve světě války a podle hodnoty válčících mužů.

---

<sup>73</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 523.

Funkce jim přiřazená v obou: vyprávění a společnosti, kterou reprezentuje, není nezbytně podceněná, ale jsou přesto viděny jako okrajové ve skutečných záležitostech života. Ženy dodávají příčiny a odplaty, povzbuzení nebo překážky. Odráží utrpení války a reprezentují sociální vazby, které tvoří pozadí válečných scén. Vždy existují jen ve vztahu k jejich mužům. Ačkoliv jsou zapleteny do životně důležitých záležitostí, nezauímají aktivní část v nich.<sup>74</sup>

### 13. Ženy v Odyssei

Na rozdíl od Iliady se v Odysseii setkáváme s ženami, které místo postavení v pozadí, zauímají velmi často centrum dění. Daleko od pasivních bytostí je většina z nich představována jako mocné a energické bytosti. To je vskutku jeden z pozoruhodných a osvěžujících faktorů Odysseie. Síla těchto žen je často viděna v negativním světle. Při své návratné plavbě z Tróje heros Odysseus, který si přivodil nepřátelství mořského boha Poseidóna, je přinucen trávit devět let touláním po mořích a pokouší se doplout na svůj rodný ostrov Ithaku. Mnoho překážek se mu staví do cesty, než se vrátí domů a to je důležité, že velká převaha těchto překážek jsou ženy. Na více pozitivní stranu postupně vystává manželství jako jedno z centrálních témat básně a jeho důležitost pro muže i ženy je často zdůrazňována. Jak Odysseus říká princezně Nausikae: „ *Pro nic za nic je lepší než toto více stálé, když dva lidé, muž a jeho žena udržují harmonickou domácnost.*“<sup>75</sup> Z ženských překážek, s nimiž se setkal Odysseus na své cestě, některé z nich představují očividná fyzická nebezpečí. Héros a jeho muži musí zdolat cestu mezi vodním vírem Charybdou, která je stáhne pod vodu a pak je vychrlí nahoru a mezi děsivou Skyllou, která dosáhne ze své sluje vysoko nad úžinu a se svými šesti hlavami a osmnácti řadami zubů chňapne a sežere šest Odysseových druhů.

<sup>74</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 42.

<sup>75</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 124.



Tyto obludy jsou neomylně ženského pohlaví a jejich význam se pravděpodobně rozprostírá dále za přírodní nebezpečí, kterým čelí námořníci na moři. Fantazie spojená s těmito monstry podněcuje, že ženy jsou viděny jako mající sílu zachvátit a zastřít muže, jestliže se dostanou s nimi těsně do styku: že toto zachvácení je sexuální povahy, je dojem vyvolaný symboly zející propasti a oblud, které požírají muže. Sirény, jejíž svůdný zpěv láká námořníky do vleklé smrti na jejich pláži, jsou spojovány ne právě s fyzickým vyhlazením, ale s pokušením boží, a oslabující vševědoucnosti. „ *O celé velké zemi víme všechno, co se děje*“,<sup>76</sup> jsou slova, kterými ukazují své kouzlo. Odysseus, který zacpal svým námořníkům uši voskem, je sám s neucpanými uši připoután ke stožáru své lodi tak, že on může slyšet, ale nenásleduje jejich kouzelný zpěv. Nymfa Kalypsó je mu podobnou hrozbou, ve které také nabízí Odysseovi nadlidskou, ale nakonec ochromující existenci. Poprvé, kdy se setkáváme s hrdinou, sedí na pláži Kalypsina ostrova, „ *jeho srdce je lámáno žalem, nářkem a soužením*“. <sup>77</sup> Kalypsó ho zdržovala po sedm roků, doufaje, že se stane jejím manželem. A nyní neklidný námořník touží po návratu domů. Moderní čtenáři možná cítí malou náklonnost k muži, který neustále namítá, že je zoufalý, aby viděl ještě jednou svou rodinu, ale který za sedm let podnikl patrně málo pokusů odtrhnout se z náruče své milenky. Pro většinu žen se to jeví jako kousek mužské rodinné přetvářky. Ale zde není pochybnost, že Homér nám chce ukázat Odysseův pobyt s nymfou jako nedobrovolný a jeho žal dokonale upřímný. Kalypsó, nicméně, nebyla krutá paní. Zachránila Odyssea z moře, poté co všichni jeho druhové byli zabiti. A od té doby ho laskavě schraňovala v nejlepším okolí stromů, květin a pramenů. Jak ona přiznala bohu Hermovi, který ji nařídil propustit Héroa: „ *Doufala jsem, že bych ho mohla udělat nesmrtelným a všechny jeho dny nekonečné*“. <sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 4.

<sup>77</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 6.

Ale Odysseus dal přednost formě bolestivé, ale energické lidskosti před blaženým transcendentnem, které je reprezentováno ženskou postavou. V dřívější době jeho cesty heros vstoupí do dalšího žensky ovládaného prostředí při návštěvě ostrova ovládaného nesmrtelnou čarodějnící Kirké. Zde také našel Odysseus určitý druh ráje, kde jídla a vína bylo neomezeně a bylo zde neustálé hodování na stříbrných stolech. Jako Kalypsó, Kirké, když poprvé se objevila v básni, je zde inscenováno její velkolepé objevení se, zpívá sladkým hlasem. Fantastické ostrovy ovládané oběma těmito bohyněmi, jsou bouřlivé a neobdělané: zemědělství, kvintesenční ekonomická činnost mužů, není nikde vidět. Ale ženská činnost, v podobě spřádání a tkaní, je všudypřítomná, fakt, který pomáhá zdůraznit obrácenou povahu těchto kouzelných krajín. Předání vlny a hudba vytváří převahu na ostrovech ženských domácích hodnot a mluví o ženské schopnosti lákat a polapit muže svými krásnými výtvoři. Zpočátku se Kirké jeví být daleko víc zlověstná než Kalypsó. Naopak, když je odzbrojena, stává se více pozitivně nápomocnou. Když vyslaní Odysseovi muži se poprvé přiblíží k jejímu obydlí, narazí na skupinu lvů a vlků, kteří tajemně navštěvují paseku. Nabízí se zde otázka, proč je zde najednou tolik zvířat. Kirké dá do nápojů mužů kouzelný prášek, který způsobí, že zapomenou na své vlasti, pak se jich dotkne kouzelnou hůlkou a promění je ve vepře. Odysseus, hodlající vypátrat, kam muži zmizeli, dostane od boha Herma „protijed“ proti kouzelnému prášku. Když je uvnitř domu, Kirké se nepodařilo ho proměnit ve vepře, vyřítit se na zmatenou Kirké s vytaseným mečem. Ona ho najednou lákala, aby se s ní pomiloval na „*loži lásky*“, ale Odysseus odmítl a donutil ji, aby přísahala závazně, že nebude proti němu kout žádné zlo: „*Bez toho, když já jsem nahý, můžeš ze mě udělat slabocha, zbaveného mužnosti.*“<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 9.

<sup>79</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 10.

Po přísaze a milování proměnila Kirké devět let staré vepře nazpět v muže a po celý rok hostila Odyssea a jeho muže marnotratně ve svém domě. Když ji Odysseus nakonec požádal, aby mu pomohla na jeho cestě domů, bezprostředně souhlasila a poskytla mu detailní plán cesty a mnoho užitečných rad. V této epizodě se jeví sexuální podstata zcela jednoznačně. Přeměna mužů ve zvířata – zvířata, která jsou rušivě poddajná a přítulná – připomíná hloupou zvířeckost, která je viděna jako důsledek ženské sexuální dominance. Tento názor je zesílený v Delilahově<sup>80</sup> typové charakteristice Kirké, která je žena schopná oslabit mužskou impotenci jen, když jsou nazí. Odpověď na toto, v Odysseově případě, je násilné uplatňování mužství. A zde můžeme jistě věřit, že vytasený meč má falický význam, který mu připsal freudismus. Hned to bylo ukázáno ve slovech a fakt, že on je ten, který ovládá a potom si může bezpečně užít sex a za těchto okolností ženská láska, která je jinak tak ničivá, dostává pozitivní blahodárnost. Jako Kirké, ačkoliv daleko více v jemnější podobě, plní dvojí roli ženské zachránkyně a překážky princezna Nausikáa. Když Odysseus ztroskotá na pobřeží Schérie, země ovládané otcem Nausikáy, je zřejmě okouzlen odvážnou mladou ženou, se kterou se setká na pláži a která ho vede k pomoci, kterou on tak naléhavě potřebuje. Nausikáa sama, jak přiznává své služce, je zamilovaná do hezkého cizince vzhledu: „ *Kdyby jen muž byl nazývaný mým manželem, by byl jako tento...*“<sup>81</sup> Později v paláci je pokusně sdělen nápad se sňatkem s Nausikou jejím otcem Odysseovi: „ *Jak já si přeji, abys měl mou dceru, byl bys nazýván mým synem podle práva, zůstaň zde se mnou. Dal bych ti věno s domem i ostatní, jestliže zůstaneš dobrovolně.*“<sup>82</sup> Odysseus nevěnoval této nabídce pozornost a necítil, že je v této situaci skutečně pokoušený upustit od návratu domů.

---

<sup>80</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 52.

<sup>81</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 128.

<sup>82</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 130.

Přesto je zde pokušení, zase je to žena, která je připravila. Když Nausikáa dá sbohem hezkému poutníkovi, je ještě plná obdivu. A Odysseova odpověď na její návrhy má možná trochu náznak lítosti: „ *Já budu se k tobě modlit jako k bohyni po všechny dny mého života. Za pannu, můj život byl tvým darem.*“<sup>83</sup> Nepochybně ženská pomoc je poskytnuta bohyní Athénou, která neustále pracuje za scénami, aby přivedla oblíbeného hérao do jeho rodné země a opět se objevuje v přestrojení nebo v příkazech poskytující pomoc nebo podporu. Athéna může být chápána jako vlídný protějšek bohyně Kalypsó, jejíž pomoc je dusivá a nakonec ničivá. A zde se připomíná, že kouzlo představované Kalypsó je sexuální, zatímco Athéna je panenská bohyně. Kontrast pomáhá zesílit názor, že je to ženská sexualita, která je potenciálně hroživá pro mužskou nezávislost. Asexuální Athéna je jen v básni žena, jejíž závazek k Odysseově návratu je úplně jednoznačný. Báseň zahrnuje představení žen, které ačkoliv nejsou přímo spojeny s Odysseovou cestou, slouží k vylíčení pestrostí při návratu domů a které zažil hrdina, který bojoval u Tróje. Důležitá mezi těmito ženami je krásná Helena, s níž se Odysseův syn Telemachos setká, když odchází pátrat po svém otci. Jeho návštěva v paláci ve Spartě připraví netušený náznak domácího života, jehož si užíval Meneláos a jeho oslavovaná žena, když se opět shledali po mnoha letech krušného válčení. Ne překvapivě jejich vztah, ačkoliv přívětivý na povrch, se jeví, že je plný napětí. Helena vypráví Telemachovi příběh o jednom z otcových činů, když se zúčastnil výpravy do Tróje. Při přijetí pomoci od Heleny dověděl se od ní Telemachos všechna tajemství řecké válečné strategie: „ *Moje srdce bylo šťastné, moje srdce se nyní změnilo a šlo by zpět domů...*“<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 142.

<sup>84</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 229.

Ale tento lítostivý hovor je bezprostředně přerušen Meneláem, který popisuje, jak Odysseus umírňoval Řeky choulící se uvnitř dřevěného koně, když Helena prošla třikrát kolem zvířecí napodobeniny. Meneláos zdvořile uvedl toto vysvětlení s uklidňující poznámkou, „*budeš muset být pohnut božským duchem, který si přeje udělit slávu Trojanům,*“<sup>85</sup> *ale bezprostředně dodává, „ a Defoibos, božský muž, byl s tebou, když jsi přišel,*“<sup>86</sup> zmiňuje jméno Trojana, za kterého by se pravděpodobně provdala lítostivá Helena po Paridově smrti. Tato popichující výměna vštěpuje do čtenáře ještě víc násilněji než scény v Iliadě představu o Helenině vysoce ambivalentní loajalitě ve válce, která vypukla kvůli jejímu opětovnému získání. Jedna z funkcí, která představení Heleny v básni plní, je ukázat profil pozoruhodné věrnosti Odysseovy trpělivé ženy Penelopy. Zde jsou další dva portréty cizoložných žen v básni – oba tvoří v příbězích uvnitř příběhu – který vytváří stejný efekt. Jeden z nich zahrnuje bohyni Afroditu, jejíž milostná pletka s bohem Áreem je odhalena jejím manželem Hefaistem, bohem kovářství, když sestaví neviditelnou ocelovou síť nad manželské lože a během předstírané nepřítomnosti se mu podaří lapit do kompromitující sítě milence. Tento výstražný příběh, téma písně zpívané bardem na královském dvoře v Schérii, je vyličený v mimořádně veselé podobě. Bohové, kteří se v příběhu shromáždí kolem svědectví nezdaru nešťastné dvojice, jsou sdruženi se smíchem. A když Apollón se ptá Herma, se kterým se stranou pošťuchuje, zda by se zlobil, kdyby byl polapený v posteli s Afroditou, Hermes odpověděl, že by nenamítal, jestliže by zde byl třikrát větší počet zámků.<sup>87</sup> Ne taková lehkovážnost doprovází příběh cizoložné Klytaimnéstry, jejíž činy poukazují na špatný návrat domů.

---

<sup>85</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 229.

<sup>86</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 230.

<sup>87</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 138.

Když Odysseus navštíví podsvětí, jedním ze zesnulých héroů, se kterým mluví, je Agamemnón, který dává hořké vysvětlení své vraždy rukama milence své ženy Aigistha. Při pomýšlení na „nečistou ženu“, která byla Aigisthovým komplicem v tomto „řeznickém“ činu, Agamemnón vykřikne: „*Tak zde není nic víc smrtonosnějšího nebo více ohavnějšího než žena, která hromadí svou mysl činy takového druhu...Ona myslí neobyčejně hrozně, šplouchá hanbu na sebe samou a zbytek sexu na ženu ještě přijde, dokonce na tu, jejíž činy jsou tak ctnostné.*“<sup>88</sup> Ačkoliv Odysseus nebude nikdy snášet takový osud z rukou rozvážné Penelopy, musí být přesto opatrný při svém návratu, aby jí neřekl všechno, „*zde se nemůže důvěřovat ženě.*“ Odysseus se jistě jeví, že si bere Agamemnonovo varování k srdci, když se nakonec vrátí na Ithaku, tajemství jeho identity je před drženo jeho ženou po mnoho dnů. Na konci, samozřejmě, je její loajalita k svému manželovi potvrzena a oslavována. Ale Penelopa se zde jeví jako možná výjimka: v poslední knize básně, když Agamemnón dole v podsvětí slyší zprávy o Odysseově zdárném návratu domů, rozvíjí srovnání mezi Penelopou a svou vlastní hříšnou ženou: „*Takto pověst o její ctnosti nemá nikdy zaniknout, ale nesmrtelníci budou směřovat k lidem myšlenku na ctnost v písni pro rozvážnou Penelopu. Nedala tak dcera Tyndarea podobu svých zlých skutků, když zabila svého manžela a píseň nenávisti bude mezi jejími muži dělat zlou reputaci ženy, na stejné úrovni pro ty, jejichž činy jsou ctnostné?*“<sup>89</sup> Zde jsou dva důležité příklady v Odysseii žen, jejichž politický vliv je viděn v daleko více pozitivnější podobě. Královna Arété, žena krále Fajáků, je viděna jako žena s velkou inteligencí, a je považována svými lidmi za bohyni a která uklidňuje spory, dokonce i mezi muži.

---

<sup>88</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 350.

<sup>89</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 359.

Obě ženy, princezna Naussikáa a bohyně Athéna radí Odysseovi, že jestli chce udělat dobrý dojem v paláci, musí projít kolem krále, který sedí na trůnu a poklonit se královně, která sedí u krbu: „*Jestliže ona má myšlenky ve své mysli, které jsou ti nakloněny, pak je zde naděje, že uvidíš své vlastní lidi a vrátíš se do země svého otce.*“<sup>90</sup> Arété není žena, která vládne podle svého vlastního práva, ale je viděna, že je obdařena důvěrou s mírou respektované politické autority. V tomto, nicméně, se zdá být výjimečný případ: ve slovech Athény ji její manžel pokládá za pýchu paláce nikoliv jako další ženu na zemi. To je hodnota, která vyvolává v myslích, že země Schérie má rysy utopie. Její klima je vždy mírné, ovoce nikdy nechybí na stromech, lodě rozumí mužským myslím a námořníci se nikdy nedostanou do neštěstí. Ve zhora kouzelných krajích, které obývá Kalypsó nebo Kirké, je možné pro ženy, že je ovládají. Také na místě jako je Schérie, která leží mezi všednodenností a fantastičností, se ženě dostává míra moci. Odysseova žena Penelopa, která náleží více k reálnému světu, se jeví v manželově nepřítomnosti, že se stává vládnoucí silou v paláci na Ithace. Bylo to díky Istivému plánu, kdy Penelopa rozplétala v noci vlákno, že odolávala nápadníkům, kteří se shromáždili v jejím paláci během tří roků. Od té doby co byla lest odhalena, hrála o čas mnoha důvtipnými metodami, zatímco s nadějí vyčkávala návrat svého muže a nechtěla přijmout konečnou nabídku nikoho z nich. Ve světle této informace se Penelopa ukázala jistě jako čistá a odhodlaná žena, která je zcela schopná ujit tlaku, který na ni vyvíjí její nápadníci i její vlastní rodina. Ale aby mohla toho dosáhnout, používá zbraně spojované se ženou. Klamné využití tkaní a slov je typické pro chování žen popisovaných v Odysseii a to dodává Penelopě nejistý a dvojaký charakter na rozdíl od Heleny. V některých ohledech, nicméně, Penelopa projevuje autoritu ve více přímé podobě. Přímě kárá nápadníky za jejich divoké chování a jejich úklady proti životu Telemacha. Kárá i svého syna za to, že si dovolil být uražený na hosta v paláci.

---

<sup>90</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 118.

A sama přivítá a podrobuje hosta, maskovaného Odyssea křížovému výslechu. V tomto rozhovoru vyjevuje svůj smysl pro osobní odpovědnost pro hájení pořádku v domácnosti – „ *mé jmění, služby a můj obrovský vysoký zastřešený dům*“<sup>91</sup> – a její bolestivé vědomí ztráty, která vyvolává její odmítnutí znovu se vdát. To přineslo plenění nápadníků během jejich vleklého pobytu, že ona dovedně odolávala jejich dvoření a když jí manžel svěřil důležité tajemství a ona ho neprozradila, byla od manžela pochválena. Že žena, jejíž pán byl pryč ve válce, by mohla vykonávat druh moci připisované Penelopě, je jednoduše představitelné: Penelopa sama potvrdila, že Odysseus před odjetím do Tróje svěřil vše do její moci. Nicméně, tato doba dominance, jak se zdá, že se rýsovala ještě před návratem Penelopina manžela z Tróje. Její syn Telemachos je nyní dospělý a začíná se sám prosazovat. Když se jeho matka pokouší zarazit přednes písně o návratu Řeků z Tróje, Telemachos bezprostředně zmaří její příkazy: ona musí jít zpět do domu a věnovat se tkaní, „ *ale muži musí rokovat, všichni muži, ale já nejvíc ze všech. Pro mě je moc v této domácnosti.*“ Penelopa je ohromena troufalostí svého mladého syna, ale neváhá ho uposlechnout. Záležitost Penelopiny moci je proto otevřena různým interpretacím. Její vlastní uvědomění hranic její autority je odhaleno v jejím rozhovoru s Odysseem. Aniž by měl manžel o no starost, vypráví mu, že se nemůže bránit příkořím způsobenými mocnými nápadníky v jejím domě. Co se týče pomoci cizinců, je to nemožné, od té doby, co „ *zde není žádný pořádek v domácnosti tak, jako kdyby zde byl Odysseus mezi muži.*“<sup>92</sup> Penelopina neschopnost dohodnout se uspokojivě s hosty, jedna z hlavních společenských povinností v „ Homérském světě“, je později potvrzena jejím synem Telemachem, který přisuzuje selhání matčině neschopnosti jako soudce charakteru. Ona je připravena uctít všechny špatné muže a dobře je pohostit. Penelopina moc může být pak viděna jako omezená. Je to zvláštní v tom, že to vzniklo bez zvláštních okolností Odysseově výjimečné dlouhé nepřítomnosti.

<sup>91</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 333.

<sup>92</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 229.



Převrácená povaha situace, která se vyvinula na Ithace, je podtržena v básni, kterou jeden kritik nazval jako „ obrácenou podobnost.“<sup>93</sup> Obraz zahrnující srovnání s něčím jako je protiklad sexu. Když, například, Odysseus poprvé vítá Penelopu, říká jí,“ *že její pověst je jako nějakého krále, který vládne jako pán nad mocnými lidmi, podporuje cestu dobré vlády.*“<sup>94</sup> Její úleva, když se konečně shledává se svým manželem, je srovnávána s tím, co cítí ztroskotaný námořník, že se nakonec setkal se suchou zemí. To je přirovnání autority Penelopy a její těsné identifikace se svým manželem, pravým králem a mužem, který mnohokrát ztroskotal. Pointa je, že, co nastalo na Ithace během Odysseovi nepřítomnosti, je převrácení normálního řádu věcí. Žena hrála mužskou roli a přestože se ukázala jako ohromně statečná, odhodlanost a mazanost – velký heroismus, ve skutečnosti – nebyla schopná zabránit rozpadu vytvořených sociálních a ekonomických struktur. S povražděním nápadníků a s Odysseovým odhalením jeho pravé identity může být normalnost nakonec obnovena. Ale héroova a posluchačova nejistota o Penelopiných záměrech je udržována dlouho. Potřeba pro opětovné vytyčení rolí vztahujících se k Odysseovi a Penelopě je indikována pozdějším překvapivým váháním při poznání svého manžela, navzdory jeho průkazné akci a jeho přijetí zbytkem domácnosti. Po skvělé scéně, ve které se čtenář setká s oběma dvěma, jak sedí v tichu na obou stranách krbu a prohlíží se ostražitě navzájem jeden druhého, Penelopa nakonec odpoví na manželovo nařčení ze zarputilosti tím, že dá příkaz, aby mu bylo přineseno do síně zvláštní lůžko, které vyrobil sám Odysseus. Odysseus jí připomněl, že lůžkem nelze pohnout, od té doby, co byly nohy vyřezány z živého olivovníku. A to je přímo konečný důkaz jeho identity, že Penelopino rozpoznání je tím potvrzeno.

---

<sup>93</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 54.

<sup>94</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 150.

Lůžko, které pár sdílel již dávno, stálo jako symbol jejich manželství a když je jeho neměnnost a stabilita potvrzena Odysseem, tak je Penelopa ochotná obnovit jejich vztah. V tomto ohledu závěr Odysseie ukazuje centrálnost a takřka kosmickou platnost manželství v životě mužů a žen. Je to přímo instituce, která jejich oddělené, ale doplňující se role definuje a řídí. Penelopa a Odysseus možná působí v rozdílných sférách, ale jejich blízký vztah je zprostředkován čtenáři zas a zase, v neposlední řadě podobností jejich charakterů, pro oba jsou pozoruhodné jejich mazanost a vytrvalost. Tento model pohlavních vztahů je v některých ohledech naprosto odlišný od jiných, které mohou být odvozeny z pozdější literatury klasického období, ve které sféry mužských a ženských činností jsou viděny jako zásadně rozdílné. V „homérském světě“, kde politická moc je zakořeněna v královské domácnosti, hranice mezi domácím a politickým, mezi soukromým a veřejným není téměř tak pevná. Role mužů a žen se překrývají a to je důvod, že žena může úzce vykonávat politickou moc, pokud je její manžel nepřítomen. Příběh Penelopy a Odyssea nám nicméně vysvětluje, že jejich vztah, ačkoliv doplňující se, je asymetrický, co se týče moci a postavení. Žena je nakonec závislá na svém manželovi v podpoře uspořádaných vztahů uvnitř společnosti obecně a když je přítomen, její pozice nemůže být nikdy jiná než podřízená. V homérské jako v pozdější klasické společnosti jsou ženské povinnosti ukotveny pevně v domácnosti. Její práce je chránit, co je stálé a neměnné, zatímco muži během svého zapojení do širších záležitostí světa, mají podíl na hře v historických a časových momentech. Tyto dva charaktery – Odysseus poutník a Penelopa ochránkyně domova<sup>95</sup> – přetrvaly jako silné symboly pohlavní rozdílnosti ne pouze pro pozdější generace Řeků, ale i pro lidi mnoha následujících dob.

---

<sup>95</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995, s. 52.

#### **14. Postavení žen v archaickém období**

Období v řecké historii nazývané jako archaická doba zahrnuje politické a sociální změny enormních následků. Ve středním a jižním Řecku, na Egejských ostrovech a na západním pobřeží Malé Asie zde byl již počet vytvořených nezávislých společenství, které se staly známé jako „*poleis*.“ Podle geografických termínů byla „*polis*“ plocha zemědělské půdy s městským centrem, kde žilo mnoho obyvatel a kde zajišťovali své živobytí a shromažďovali se na veřejných setkáních a hromadně uctívali svá božstva. Většina „*poleis*“ byly relativně malé, kde žilo tisíc obyvatel, ale podle politických termínů to byly samostatně řízené státy. V průběhu archaické doby se tento typ struktury vyvinul do základního systému pro politickou organizaci v Řecku, takže na konci tohoto období byl řecký svět rozdělen doslova na stovky, jestliže ne do tisícovek „*poleis*.“ Byly základní aspekt řeckého způsobu života a mnoho názorů o svobodě a kolektivnosti zde bylo následovně zarámováno. I toto je spojováno s jejich existencí. Hospodářství „*polis*“ bylo vždy v podstatě zemědělské – velká většina obyvatel si vydělala na živobytí touto cestou nebo něčím jiným sloužícím zemědělství jako řemesla. Ale byly zde regionální odlišnosti vzorů. „*Poleis*“ jako Korint, Milét a Athény začaly brzy zahrnovat menšinu obyvatel, jejichž živobytí bylo odvozeno zcela od obchodování nebo řemeslnictví. V rané archaické době spočívala politická moc v rukou malých skupin aristokratických rodin, které vlastnily většinu půdy. Vládly skrz instituce jako shromáždění a magistráty a jejich autorita byla stavěna na jejich hospodářské moci, na jejich rodovém původu a na manželských a příbuzenských stycích s jinými aristokratickými rody uvnitř a vně jejich vlastních států. Je jasné, že zde byl vzrůstající konflikt mezi těmito aristokraty a zbytkem obyvatelstva a v 8. st. př. n. l. se rozšířil se problém nedostatku půdy. Jeden z důsledků těchto hospodářských problémů byla vlna emigrace, která od roku 750 př. n. l. dále vedla Řeky do jižní Itálie, na Sicílii, pobřeží Černého moře a postupně do méně důležité severní Afriky, jižní Francie a severovýchodního Španělska.

Od počátku kolonie, které byly založeny jako politicky a ekonomicky nezávislé – byly „polis“ podle svého vlastního práva. V některých ze starších řeckých společností rostoucí občanský nepořádek vedl k uchopení moci neústavními vladaři, kteří byli známi jako tyrani. V jiných státech vzrůstající protest proti aristokratickému monopolu soudní moci vedl ke kodifikaci a v některých případech k revizi práva. V Athénách, například, v raném 6. st. př. n. l. zákonodárce Solón uvedl ekonomické a ústavní reformy, které položily základy pro pozdější vývoj athénské demokracie. Tyranie a kodifikace práva byly důležité stupně v přechodu od aristokratické vlády k daleko více základním formám vládnutí.<sup>96</sup> Na konci 6. st. př. n. l. aristokratický monopol politické činnosti byla věc minulosti a většina států měla buď oligarchické nebo demokratické zřízení. V dřívější době se stal spíš než původ majetek podmínkou pro státní činnost a skutečná moc spočinula v rukou malých skupin úspěšných velkostatkářů. Později všichni dospělí mužští občané byli schopní podílet se na vládnutí. V demokratických státech zvláště občanství se stávalo hodnotné a „žárlivě“ hlídané privilegium. Ve stejné době vývoj otrokářství bylo rozvíjeno v oligarchických a demokratických státech podobně jako třída osob, která neměla podle dohadů přinejmenším ve všem právo. Mnoho kulturních inovací archaické doby bylo spojováno s institucí „polis“ jako rámec pro uměleckou produkci. Homérovi impozantní epické básně Ilias a Odysseia, které pravděpodobně převzaly svou současnou formu krátce před rokem 700. př. n. l., naslouchala jim uplynulá doba hrdinského činu. Epické básně pokračovaly psaním, ale kreativní zvýraznění bylo posunuto do skládání lyrických skladeb. Jsou to krátké písně, které byly provázeny s hudebním doprovodem na náboženských slavnostech, při mužských pitkách nebo při rodinných oslavách. Monumentální architektura se začala ukazovat v podobě chrámů, které byly viditelný výraz státního uctívání bohů. V sochařství, samostatná socha v životní velikosti přišla na scénu a stala se živoucím elementem ve veřejné ukázce umění.

---

<sup>96</sup> Oliva, P. *Solón*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1971. s. 45.

Další důležitý rozvoj tohoto času bylo objevení se skládání prózy a jejího užívání při psaní filozofických a historických spisů. Ale možná více celkově význačná charakteristika kultury v archaické době bylo pěstování smyslu „hellénství“, která běžela proti opevnění „polis systému“ a partikularismu, který se vytvořil. Ačkoliv by nikdy nemohl překonat intenzivní konkurenceschopnost a agresivní politický postoj, který způsobil dělení na množství malých států, konstrukce specifické řecké identity, starala se o svazky, obchod, literaturu a společné náboženské slavnosti, to byl rozhodující podmiňující faktor ve formování výrazné civilizace. Archaická doba byla rozhodující doba pro ženy. Přeměny, které se konaly ve společnosti přirozeně ovlivnily ženskou část a to se dělo uvnitř rozvíjené struktury „polis,“ že byly vytvářeny zákony a zvyky, které podmiňovaly pozici žen po několik staletí. Neblahé je však to, že doklady o životě a roli žen během tohoto období jsou extrémně chabé. Mnoho důkazů o rané části období se nachází v Homérových básních a u Hésioda, jejichž použití jako prameny pro sociální historii zvedlo počet obtíží. Obě díla nám ukazují mužský pohled na postavení žen a činnosti a obě zapojují silný element fantazie. Navíc je zde problém rozhodnout, do jaké míry můžeme vidět názory básníků na ženy jako typicky mužské odpovědi obecně. Jak podotkl Culham<sup>97</sup>, když jsme použili datovatelné literární dílo jako historický pramen, všechno, čím si můžeme být absolutně jisti, že v této době, co si mysleli básníci, se stalo myslitelným. Nemůžeme si být nikdy jisti, že mnoho lidí myslelo stejně jako Homér a Hésiodos. Nicméně, ústní charakter řeckého básnictví během tohoto období – skutečnost, že básníci psali dílo, které bylo smysluplné pro docela veliké posluchačstvo – bylo přinejmenším pravděpodobné, že jejich pohledy jsou pravděpodobně méně individuální než, jak je tomu u dnešních básníků. S Homérem je zde navíc problém rozhodnout, které historické období představuje.

---

<sup>97</sup> Culham, P. *Ten years after Pomeroy: studie of the image and reality of women in antiquity*. 1. vydání. London: Skinner, 1987. s. 9-30.

Je obecně stanoveno, že fyzické předměty, které Homér zmínil, náležely k rozmanitosti různých období a že některé z nich, tak jako bronzové meče, jsou odpovídající době trojské války. Ale mnoho badatelů věří, že sociální struktury jsou navrhnuté pro větší část těch, kteří existovali na konci „ temného období“ a na začátku archaické doby. Nicméně, musí vytanout na mysli, že je zde nevyhnutelná nejistota s datováním „ homérské společnosti.“ Pro pozdější část doby jsme odkázáni na literární prameny, které jsou pro větší část pozdní doby ( klasické a poklasické), a proto nedůvěryhodné. Navíc informace, kterou přináší, je obecně velmi útržkovitá, takže je obtížné sestavit obraz celkového sociálního kontextu. Archeologický důkaz by měl na první pohled poskytnout lepší obrázek o realitě života žen, ale je velmi nesouvislý a sestává se převážně z hrobových vykopávek. Zatímco tyto nám říkají něco o ženském materiálním vybavení, jsou stěží výmluvné o chování, myšlenkách a pocitech lidí, kteří tyto předměty používali. Naštěstí jeden autentický ženský hlas – básnířky Sapfó – přežil z pozdní archaické doby. Ale celkem ženy tohoto času zůstaly nejasnými postavami. A povaha sociálních přeměn, které zformovaly jejich životy, je předmětem značné spekulace.<sup>98</sup> Je jasné z obou děl Homéra a Hésioda, že typická rodina rané archaické doby nebyla zvláště rozsáhlá. Skládala se z manžela, manželky, svobodných dětí a ženatých synů s jejich ženami a dětmi. V průběhu doby tato rodinná skupina neboli „ oikos“ byla vytvořena jako základní jednotka společenské struktury „ polis.“ Jako střed pro politickou organizaci vzala „ polis“ na sebe roli poskytnutí ochrany rodině proti jejich nepřátelům a ve vztahu k rodině se vztahovala rozmanitost povinností včetně vojenské služby. Z tohoto důvodu bylo v zájmu „ polis“, aby byl udržován dostatečný počet rodin, aby dávaly státu vojáky. Toto mínění prosadilo, že rodiny měly mít zajištěnu existenci a z tohoto důvodu vznikaly nové systémy dědictví, které podpíraly sociální dominanci rodinné jednotky. V archaickém Řecku bylo dědictví po mužské linii: když muž zemřel, jeho půda byla rozdělena stejnoměrně mezi syny, kteří po něm zůstali.

<sup>98</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 50.

Ale zatímco v rané části doby se zdá, že v nepřítomnosti synů majetek automaticky připadá vzdálenějším příbuzným, většina „poleis“ měla na konci doby vytvořeny systémy, které dovolily přenechání majetku hlavě domácnosti, která neměla syny. Dcery nedědily, dokonce i když neměly bratry. Ale opět na konci doby se zdálo zaopatření možné v mnoha „poleis“ převedením vlastnictví skrz dceru na jejího vlastního syna. V tomto ohledu je další život „oiku“ zajištěn. V archaickém Řecku byl „oikos“ patriarchální institucí. Hlava domácnosti – její „kyrios“ – byl vždy muž a jeho žena a děti byli v jeho poručnictví. Když syn dospěl, poručnictví zaniklo. Ale dcera byla celý svůj život pod legální kontrolou mužského poručnictví – její otec, manžel, syn nebo nejbližší příbuzný. Manželství byla zařízena budoucím ženichem a budoucím nevěstiny poručníkem a manželka šla obvykle bydlet do rodiny svého manžela. V rané archaické době se soudilo podle svědectví Homérových básní, že muži horních tříd si obecně brali ženy, které nebyly s nimi příbuzné a které přišly z jiných oblastí. Horní třída se řídila podle zvyku *exogamie*<sup>99</sup>, což bylo kulturní pravidlo určující exogamní skupinu, z níž se mladí muži a ženy nemají vybírat své partnery, mezi takovou skupinu patří např. rod. Tento sňatek byl spojený s politickým významem, který manželství mělo v těchto kruzích. Manželství bylo jedna z cest, při které vznešené rodiny tvořily politické svazky se skupinami žijícími v jiných oblastech a v tomto ohledu tvořily významný článek při uchopení aristokratické moci. Tento zvyk přežil do konce archaické doby. Nicméně, s objevením se „polis“ začala exogamie ustupovat *endogamii*, což byl sňatek uvnitř komunity. Pro horní třídu bylo míněno manželství uvnitř těsného kruhu aristokratických rodin žijících ve stejné „polis.“ Manželské úmluvy vždy zahrnovaly převod majetku a zdálo se být jasné, že v homérské době více významný element v těchto transakcích nevěstino věno neboli „hedna“ – dary, které dal ženich otci nevěsty, když byl sňatek dohodnutý.

---

<sup>99</sup> Freud, S. *Totem a tabu*. Přeložil L. Hošek, Praha, 1991. s. 12-21.

Hektor, například věnoval nespočetné dary pro Andromachu, když ji odvedl z domu jejího otce Eetiona.<sup>100</sup> Detaily systému nejsou jednoduše k nalezení, ale různé kousky informace se odvodily z Homérových básní, které naznačily následující scénář pro uspořádání sňatků horní třídy v rané archaické době. Proces ucházení se o ruku dcery mocného muže začal výměnou námluvních darů neboli „*dóra*“ mezi nápadníky a případným otcem podle práva, rituál, který sloužil k vytvoření přátelských vztahů mezi oběma stranami. Nápadníci pak dali do svých nabídek pro mladou ženu za příslibu nevěstina věna, které bylo přijmutí jen, když byl sňatek definitivně dohodnut. Bylo to na tomto základě, že otec udělal rozhodnutí. Někdy, jestliže byl ženich obzvláště užitečný pro svého budoucího otce podle práva, mohl by získat svou nevěstu bez předložení darů. Když se Agamemnón například pokoušel přesvědčit Achillea, aby se znovu vrátil k řeckému vojsku, nabízel mu, že si může vzít jednu z jeho dcer za manželku, navíc s mnoha dary, „ bez nevěstina věna.“<sup>101</sup> Příležitostně – je těžké vědět, za jakých okolností – přísliby „ hedny“ byly nahrazeny závoděním jako metoda určení, který z nápadníků by měl získat dívčinu ruku. Tato soutěžení o manželství pravděpodobně měla být docela běžná v bronzové době v Řecku ( ona se objevují často v mýtu). Ale v archaické době nebyla zřejmě používána tak často. Více názornou ukázkou předvedl Kleisthenés, sykiónský tyran v raném 6. století př. n. l., který strávil celý rok hoštěním třinácti nápadníků o ruku jeho dcery Agaristé. Během tohoto času byli podrobena širokému rozsahu zkoušek, zahrnující závody na vozech, zápasy, osobní rozhovory a hromadné diskuze. Jeden z oblíbenců, Hippokleidés, byl zaveden na závoděšti svým druhem Athéňanem Megakleem, když jednoho dne byl Kleisthenés povinen se rozhodnout, byl opilý na hostině a trval na ukázce jeho tanečních schopností.

---

<sup>100</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 65.

<sup>101</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 66.



Když přišel okamžik, kdy nápadník předváděl stoj na rukou na stole, v tom Kleisthenés vykřikl na něj: „ *Ty tančí daleko od své ženy.*“<sup>102</sup> Ženy se zapojovaly do všech z těchto manželských kroků, zdá se, nepřekvapivě málo a neměly názor na své nastávající. Zřejmě mezi horními třídami v archaickém Řecku se manželství jeví jako instituce, která určovala vztah ne tak moc mezi mužem a ženou jako spíš mezi otcem podle práva a synem podle práva. Majetek obou stran stejně jako jejich politická moc by mohl být faktor, který by mohl být brán v úvahu. Zdá se, že pravděpodobně tato úvaha se stala více smysluplnou v pozdní části archaické doby, kdy peníze začaly nahrazovat původ jako pramen politického vlivu. V 6. st. př. n. l. lyrický básník Theognis jasně vidí tuto tendenci jako typickou pro rozpad jeho vlastní doby, když píše, že „ *dobry muž si neváhá vzít nízkou ženu od nízkého otce, pokud dá mnoho peněz; a také se nestydí žena být manželkou nízkého muže, jestliže je bohatý, dávající přednost majetku před původem.*“ Příležitostně se zdá být sexuální atraktivita být motivem pro sňatek. Periandros, který se stal tyranem v Korintu v pozdním 7. st. př. n. l., řekl, že se zamiloval do své budoucí ženy Melissy, když ji uviděl na poli oblečenou v jednoduché tunice, jak nalévala víno pro nějaké rolníky. Nicméně, není jasné, zda byly brány v úvahu Melissiny vlastní city. V jejím případě by se mělo zdát, že její fyzická přitažlivost je zvláště nejistý základ pro manželství, od té doby, co ji její manžel později zavraždil v záchvatu žárlivosti a poté měl pohlavní styk s jejím mrtvým tělem.<sup>103</sup> Na konci archaické doby byla důležitá změna, která proběhla v povaze vlastnického převodu, který nastal, když bylo manželství ujednáno. Nevěstino věno – dary od ženicha nevěstinu otci – se stávalo bezvýznamné, zatímco věno – majetek, který dal otec své dceři, když se vdávala – se objevilo jako podstatný element.

<sup>102</sup> Cawthorne, N. *Tyrani: 100 největších despotů a diktátorů v dějinách*. Cawthorne, N; [ Z anglického originálu přeložil Tomáš Pekárek]. 1. vydání. Praha: Levné knihy, 2008. s. 64.

<sup>103</sup> Cawthorne, N. *Tyrani: 100 největších despotů a diktátorů v dějinách*. [ Z anglického originálu přeložil Tomáš Pekárek]. 1. vydání. Praha: Levné knihy, 2008. s. 155.

Manželství s věnem zůstalo standardním zvykem po klasickou dobu a je rozdílné u Řeků od jiných současných Evropanů jako byli Keltové a Germáni, kteří věnovali věno své nevěstě. Zřejmě zde byl důležitý vývoj. Konal se v čase, když „polis“ při vytvoření různých legálních podmínek pro ujednání manželství, začala poskytovat rámec pro organizaci vztahů mezi muži a ženami. Bohužel, nicméně, není jednoduché zjistit, proč tato přeměna měla mít za následek převahu věna, počet faktorů může být různý. Je pravděpodobné, že změna byla spojována v některém ohledu s dědictvím. Věno bylo přiděleno k majetku ženě, ačkoliv bylo řízeno jejím manželem. Na konci archaického období vzalo věno obecně podobu peněz nebo cenností. To dal otec své dceři, púda zůstala nedotčena a byla předána jeho synovi. Efekt systému věna byl, že dal nevěstin otec větší vklad do jejího manželství. Jestliže se konal rozvod, muž byl povinen vrátit věno otci nebo poručníkovi své ex-ženy. Takto mělo věno funkci záruky rozumného chování na straně manžela: on sám byl odrazen od rozvodu z pošetilých důvodů, zatímco hrozba rozvodu byla od jeho otce podle práva a následek ztráta věna zabránil mu možná v tom, aby špatně zacházel se ženou. Ve stejné době věno mělo zajistit slušný standart živobytí pro vdanou ženu. Systém může být proto spojen s rostoucím tlakem, aby se na konci období kladl důraz na větší ochranu žen v manželství.<sup>104</sup> Vnímaná potřeba naznačuje zhoršení postavení žen a toto možná vyplynulo z postupného převzetí řízení politických vztahů ústavním zařízením „polis.“ V situaci, ve které moc aristokracie postupovala do státních institucí, měly svazky vytvořeny manželstvím měly ztratit velkou část své důležitosti. Toto znamenalo, že ženy ztratily mnoho ze své hodnoty jako zboží a za těchto okolností se nemyslelo, že je nutné zavést značné příspěvky k jejich otcovskému majetku – nevěstino věno – aby mohlo být poskytnuto jim jako manželkám. Proto zde měla být větší povinnost otcům přispět věno jako peníze přitahujícího bohatého manžela a jako prostředek pro zajištění živobytí a ochrany svých dcer. V některých ohledech tento systém sloužil v zájmu ženiny rodné rodiny.

---

<sup>104</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 64.

Právo na ukončení manželství, jeden, který by mohl být dědic „oiku“ po otci, jestliže by selhal ve výnosu jeho vlastnictví. Rostoucí důraz na zachování jednotlivého „oiku“, uznávaný jako důležitý element ve vývoji manželství, kde otec dával věno dceři. Všechna fakta byla zmíněna, co se týče manželství horních tříd.

O manželství mezi nižšími třídami máme o moc méně informací, ale je jisté se domnívat, že to byly daleko méně komplikované události. Podle Hésioda se muži ženili, aby mohli zplodit syna, který se bude o ně ve stáří starat a zdědí jejich majetek, až zemřou. V tomto směru oni zajistí, že jejich půda nebude dána vzdáleným příbuzným. I zde se pak může zdát, že přežití jednotlivé rodiny se jeví jako podstata velkého zřízení. Hésiodos radí, aby se muž oženil, když mu je třicet a aby si vybral pannu, která je pátým rokem v pubertě a žije poblíž. Změny v manželských zvycích jsou spojovány s objevením se „polis“, pravděpodobně ovlivnily o mnoho méně nižší třídy než aristokracii, od té doby, co původci měli již ve zvyku brát si ženy z jejich vlastních komunit. Hésiodos tudíž doporučoval mít pouze jednoho syna kvůli výdajům na chov, ačkoliv on uznal, že v dlouhé době větší rodina může mít větší zisky. Dcery nejsou u básníka zmíněny.<sup>105</sup> Bylo zřejmě v archaické době důležité, aby žena byla panna v době jejího sňatku. Aby si ochránila panenství, tak princezna Nausikáa chodila na lože v noci se dvěma služkami, které ji střežily na obou stranách. Nicméně, mladé ženy se nedržely ve fyzickém odloučení a měly rozumnou míru svobody pohybu. Nausikáa byla schopná jít dolů k řece, aby vymáchala rodině prádlo a ačkoliv byla doprovázena dvěma otrokyněmi a všechny byly zahaleny, při jejich hrách nebyl přítomen muž a závoje byly později odloženy, když hrály hry s míčem. Když se omluvila Odysseovi, že jej nedoprovodí do města, Nausikáa naznačuje, že některé mladé ženy měly ve zvyku navázat přátelství s muži, dříve než si je vzaly, ačkoliv ona sama odsuzuje takové chování.<sup>106</sup>

<sup>105</sup> Hésiodos. *Práce a dni*. [Z řeckého originálu přeložila Julie Nováková]. 1. vydání. Brno: Rovnost, 1950. s. 67.

<sup>106</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 625.

Nevdané ženy nižších tříd mohly pravděpodobně mít dokonce větší svobodu, od té doby, co se týče praktičnosti života, neměly být omezovány doma a ani neměly otrokyně, které by je hlídaly. Mnohé z nich se bály, aby nesdílely podobnou úlohu jako manželky a matky a dcery Trojanů, kteří je před válkou využívali, aby jim praly ve vodě a neckách prádlo za hradbami města. Horní třída řeckých mužů v homérské společnosti se zdá, že měla jen jednu ženu a není zde náznak, že by byl někdo z nich zastáncem polygamie popisované u trojského krále Priama, který byl obdařen mnoha ženami a šedesáti dvěma dětmi. Na druhé straně se od manželky příslušníka řecké vládnoucí třídy očekávalo, že bude sdílet svůj domov s konkubínou. Agamemnón oznámil svůj záměr vzít si s sebou domů trojskou zajatkyňi Chryseovnu, protože ji má víc rád než svou ženu Klytáimnéstru. Zatímco jeho bratr Meneláos má syna Megapenthea, který se mu narodil s otrokyní, ačkoliv jen proto, že se zjistilo, že jeho žena Helena již nebude mít děti.<sup>107</sup> Nicméně, zde jsou též náznaky v Homérových básních formování nové morálky, která klade důraz na loajalitu v rodině. Achilleův vychovatel Foinix oznamuje, že jeho otec potupil matku tím, že měl milenku, zatímco Odysseův otec Laertés prý řekl, že se zdržel, aby se vyspal s otrokyní Eurykleiou, ačkoliv ji koupil pro zvláštní záměr, „ *ze strachu před manželčinou zlobou*“.<sup>108</sup> Náhodné cizoložství na mužské straně byla jiná záležitost a žádný z Homérových hrdinů nebyl nikdy kritizován za intimní styk, který měl zatímco byl pryč z domu. Zde jsou dvojí normy, samozřejmě. Od žen se očekávalo, že budou věrné svým manželům. Aby toto mohlo být zajištěno, král Agamemnón při svém odchodu do Tróje dal rozkaz pěvci, co bydlel na králově dvoře, aby držel blízký dohled nad jeho manželkou. Nicméně, je možné, že manželčino cizoložství se nejevilo jako hrozná, vážná záležitost, kterou se stala v pozdní archaické a klasické době.

---

<sup>107</sup> Dülmen van, A. *Frauen. Ein historisches Lesebuch*. 2. vydání. München: Beck, 1989. s. 332.

<sup>108</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 146.

Helenina sexuální minulost se nejevila, že by měla být zahrnuta do druhu společenské potupy: ona zaujala místo po Meneláově boku, když byli hosté přítomni a živě přispívala ke konverzaci. Bylo nebezpečné, nicméně, vybírat mnoho závěrů z Helenina příkladu, od té doby, co je neobvyklou ženou s více než letnými styky s olympským božstvem. Toto je skutečně větší míra, samozřejmě, cizoložné bohyně Afrodity, která je posuzována s významnou shovívavostí. Helenina sestra Klytaimnéstra je o mnoho více ostře opovrhována, ačkoliv dokonce není viděna jako první původce v milostné aféře, kterou měla s Aigisthem.<sup>109</sup> Poněkud ambivalentní názor vůči ženskému cizoložství, které je líčeno v Homérových básních, může být eventuálně viděn jako pozůstatek z doby, kdy byla menší starost o otcovství uvnitř jednotlivé rodiny. Nicméně, v průběhu archaické doby vzrůstá tlak kvůli zachování „oiku“, tím se míní, že se vyvíjel nový zájem o bezúhonnost rodiny. Na konci období cizoložství, zahrnující i manželky, bylo považováno v některých „poleis“ jako záležitost životní důležitosti. V Athénách v raném 6. st. př. n. l. zákonodárce Solón zavedl legislativu, která nařizovala smrt pro manželčina svůdníka, jestliže byl přistižen při styku, zatímco žena sama byla subjektem vyloučení. S dvěma výjimkami, všechny rané zákony, které známe, navrhovaly sociální ostrakismus cizoložné ženy. Cudnost svobodných žen se jeví jako příčina v té době. V Athénách, zákon zavedený Solónem zakazující zotročení athénských občanů obsahoval jednu výjimku: hlava domácnosti měla právo prodat do otroctví svobodnou dceru, která ztratila své panenství.<sup>110</sup> Od této chvíle starost o cudnost svých žen začala hrát velkou roli v mužském kodexu cti. Bylo by špatně, nicméně, toto interpretovat jako přímý důvod pokrytectví. Skutečnost, že muž odpovědný za manželčino cizoložství byl potrestán dokonce více přísněji než manželka, připomenula, že předmětem zájmu nebyl ani tak podepřít ideál ženské cudnosti, jako předejít dítěti, které nebylo oprávněno stát se rodinným členem.

---

<sup>109</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 114.

<sup>110</sup> Oliva, P. *Solón*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1971. s. 155.

Jak Finley komentoval, není zde popisován v Homérových básních vztah mezi mužem a ženou, které mohou odpovídat svou hloubkou a intenzitou vztahu mezi válečníky Achilleem a Patroklem, který je zobrazen v Iliadě.<sup>111</sup> Ačkoliv manželství je důležité u hrdiny Hektora a dokonce více pro Odyssea, nemohlo být řečeno, že je centrem existence každého z nich. Během své výpravné plavby často vyjadřuje Odysseus žalostnou touhu po návratu do vlasti, ale touží po Ithace, kam se obrací jeho myšlenky a jeho žena není často zmiňována. Zřejmě hrdinova dlouhá nepřítomnost ve vlasti byl původ velké psychické bolesti Penelopy více než jejího manžela.<sup>112</sup> Přesto Homérova líčení vztahů Hektora a Andromachy, Odyssea a Penelopy značí, že zde mohl být pravý cit mezi manžely a manželkami. Zdá se, že během archaické doby se vyvíjel hodnotový systém, který dovolil básníkovi, jako byl Homér, potvrdit, že mužské city ke své ženě by mohly být značnou částí jeho motivace. Proto je Hektor schopný říci Andromache, že, když se dívá na dobytí Tróje, není tak moc zoufalý bolestí, která přichází k Trojanům nebo nad utrpením jeho rodičů a statečných bratrů, ale při myšlence na jeho ubohou ženu taženou do zajetí.<sup>113</sup> Hektor je zde popisován na stoupající škále loajality – město, rodina, manželka – na které stojí jeho žena na vrcholu. Jistě, Homérův pohled na manželství se zdá být velmi pozitivní, když jej srovnáme s básněmi Hésioda. Ve vyprávění o Pandoře v „Theogonii“ se žena jeví jako peněžní břímě, jejíž funkce je jen zplodit dědice. Jinde básník připouští, že „*žádná cena není lepší než důstojná žena. Ale špatná se ti třepe chladem, chamtivá žena bude opékat svého muže za živa bez pomoci ohně.*“<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> Finley, M. I. *The ancient economy*. 2. vydání. London: Penguin, 1985, 1981. s. 233-45.

<sup>112</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 225.

<sup>113</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 59.

<sup>114</sup> Hésiodos. *O původu bohů*. [z řeckého originálu přeložil Hynek Mejsnar]. 1. vydání. Praha: nákl. vl., 1888. s. 79.

Lakota a faleš se zdají být ženskými slabostmi, které Hésiodos shledává velice znepokojující: „ *Nedovol ženě trást se zády a lichocením ani chlácholením, všímej si ji; chce tvoji stodolu; žena je právě podvodník.*“<sup>115</sup>

V tom není naznačena špetka vzájemného citu, jaký je popisován u Homéra.<sup>116</sup>

Svědectví o každodenním životě ženy v archaické době je velice omezeno. Mnoho z toho je odvozeno z Homérovy Odysseii, která značí, že to souvisí s ranou dobou tohoto období a že k nám přichází cestou mužského spisovatele. Nicméně, zdá se pravděpodobné, že obrázek je široce přesný a že by měl zůstat v mnoha ohledech pravdivý pro celou archaickou dobu. Sociální změna během této doby možná vytvořila zcela nová vnímání ženské role, ale povinnosti ženy jako pečování a starání se měly být pravděpodobně pozměněny velmi málo. Ženy ze všech sociálních tříd byly odpovědny za klidný chod domácnosti. Dohled nad zásobováním a v případě ženy horní třídy nad domácími otroky byla důležitá část jejich povinností. A dokonce i když bylo jídlo pro rodinu vařeno otroky, manželka obsluhovala, jestliže nebyli přítomni hosté. Že ženské životy byly charakterizovány domácími pracemi, je v archaických Aténách indikováno obsahy hrobů, které obsahují nejen šperky, ale i věci jako vřetena, přesleny a hrnce. Žena se tudíž starala o tělesný komfort mužů při koupeli a natírala je. Byla to práce, která nebyla zřejmě vyhrazena pro otroky nebo sexuální partnery: dokonce Polykasté, Nestorova panenská dcera, vykonávala tuto činnost pro Telemacha, když navštívil palác jejího otce. Navíc ženy zásadně přispívaly k ekonomickým činnostem v domácnosti, ve které byly zcela odpovědny za výrobu oděvů užívaných ostatními členy rodiny.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Hésiodos. *Práce a dni*. [ Z řeckého originálu přeložila Julie Nováková]. 1. vydání. Brno: Rovnost, 1950. s. 65.

<sup>116</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995, s. 70.

<sup>117</sup> Dülmen van, A. *Frauen. Ein historische Lesebuch*. 2. vydání. München: Beck, 1989. s. 175.

Dokonce bohyně a královny jsou nalézány v Homérových básních, jak předou a tkají a jejich těsné zapojení do práce je překvapivě vnuknuté faktem, že dvě z královských žen, Arété a Penelopa jsou dokonale schopny rozpoznat látku, která byla tkána nedlouho na jejich vlastních stavech. Ženský zájem o své mužské potomky je ukázán při velkém počtu příležitostí v Homérových básních. Andromaché, když slyší o smrti svého manžela, bezprostředně myslí na utrpení, které bude snášet její mladý syn aniž by ho otec ochránil. A Penelopa obávající se o bezpečí svého syna Telemacha, říká, že se rmoutí více nad ním než nad svým manželem.<sup>118</sup> Dovídáme se málo v básních o vztazích mezi matkami a dcerami, ale není tím míněno, že by nebyly milující, jen že se básník o ně tolik nezajímá. Je nám však nabídnut vzácný pohled na vztah matky a dcery, když plačící Patroklés je srovnáván s malou holčičkou se zaslzenýma očima, jenž škube matčinou sukni a žádá, aby ji pochovala. Ženy všech tříd, jejichž manžel zemřel, poznávají možná hroznou tvář peněžního strádání a tak si chtějí najít nějaký druh práce samy pro sebe. V Iliadě Homér zmiňuje starostlivou vdovu vážící vlnu na vahách, aby si mohla vydělat skromnou almužnu pro své děti. Zatímco Hésiodos radí hospodáři, aby najímal ženské pomocnice během letních měsíců, ale, aby se vyvaroval takové, která kojí dítě. Ženy takové jako tyto cestují za hledáním práce: v Eleuzíně bohyně Démétér přestrojená za zchudlou postarší ženu, se posadí, aby se mohla zeptat dívek, které zde přichází, zdali znají domácnost, která by ji zaměstnala jako chůvu nebo hospodyní. Dokonce žena s manželem může být chudá, samozřejmě: Hésiodos radí hospodáři, aby nedovolil sám sobě snížit se ke stavu muže, který prosí o jídlo se svou ženou a dětmi.<sup>119</sup> Účast na náboženském obřadu byla vždy zásadní část ženských činností mimo dům a v této oblasti služby, které ženy vykonávaly pro mrtvého, byly zvláště důležité.

---

<sup>118</sup> Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 334.

<sup>119</sup> Hésiodos. *Práce a dni*. [Z řeckého originálu přeložila Julie Nováková]. 1. vydání. Brno: Rovnost, 1950. s. 50.



Na jednom stupni může být toto viděno jako rozšíření jejich domácí role, od té doby, co jsou odpovědné za mytí, mazání, oblékání mrtvých a za úpravu hrobů a dodávání obětin jídla a pití. Ale hlavní břímě truchlení se zdá, že připadlo ženám, jejichž žal byl vyjádřen v rituálních gestech a v konání pohřebních žalozpěvů, druh písne spojený obzvláště se ženami. Tento úzký vztah se smrtí může být vysvětlován mnoha způsoby. Ženy se mohly volně oddávat svým emocím na veřejnosti, a to způsobem, kterým muži nemohli. Ony byly považovány za hlavní podpěry pout, které spojovaly členy rodiny, dokonce i po smrti. Nakonec, vnímaná okrajovost žen mohla mít vážnější faktor: byly viděny jako důvěrně spojeny s koncem stejně jako se začátkem života. V archaické době mnoho ženských pozůstalých nemělo pokrevní vztah se zemřelou osobou. Řecký hrdina Patroklés je oplakáván trojskými zajatkyněmi a když je vystaveno Hektorovo tělo, ženy, které ho vidí, jsou profesionálně vycvičeny ve zpěvu žalozpěvů. Ale poslední jsou spojeny s Andromachou, Hekabou a Helenou, každá z nich zpívá individuální žalozpěv nad tělem. Důležitost žen při těchto příležitostech je potvrzena vázovým malířstvím archaické doby vyobrazením pohřebních scén. Mezi postavami kolem hrobu, jejichž pohlaví můžeme rozlišit, převládají ženy: ony jsou ukázány se svými rukama zvednutými nad svými hlavami nebo jak vykonávají rituální tance nebo si trhají vlasy a drásají si čela a tváře. Vykopávky athénských hrobů odhalily, že ženy samy měly nejspíše bohatý pohřeb v archaické době. Skutečnost, že více mužské než ženské pohřby jsou zobrazeny ve vázovém malířství, značí, že muži byli považováni za více hodni představení, ale nebylo nutné, aby muži byli více nákladně vybaveni než ženy. Ačkoliv ženy horních tříd v archaické době se nemohly volně stýkat s muži, nebyly zřejmě drženy v nějaké tělesné izolaci. Penelopa měla své vlastní prostory v horní části paláce na Íthace, kde předla a tkala se svými otrokyněmi, spala a pravděpodobně stolovala. Ale když muži dokončili stolování ve velké síni, pravděpodobně se tam objevila. To stejné je pravda v ostatních palácích: po jídle Helena předla v síni a Arété je zde nalezena, jak sedí u svého stavu vedle krbu.

Všechny tři ženy hrají živou část v křížovém výsledku poutníků. Ony všechny, nicméně, měly služby, které byly s nimi a Penelopa byla alespoň zahalena. Ženy měly nějakou svobodu pohybu mimo dům, přesto byly vždy doprovázeny otrokyněmi. Andromaché, například, šla nahoru na velkou hradbu v Tróji, odkud sledovala průběh boje a možná šla navštívit příbuzné. Ženy nižší třídy měly méně omezení ve svém pohybu: panoráma města vyobrazeno na štítu Achilla ukazuje ženy v domácnosti stojící ve dveřích sledující svatbu a městské hradby bráněné manželkami. Role hraná královskými ženami v politických strukturách homérské společnosti byla již zmíněna v předchozí kapitole: může zde být shrnuta jako jedna, která nese omezenou míru autority odvozené od ženského vztahu se členem mužské vládnoucí třídy.<sup>120</sup> Později v archaické době ženy ve vládnoucích aristokratických rodinách jsou příležitostně zahrnuty do mužských politických intrik jako, když ženy Alkmeonovců v Athénách poskytly ochranu některému ze stoupenců případného tyрана Kylóna.<sup>121</sup> Nicméně, zde není pochyb, že muži byli společensky a politicky dominantní dokonce v rané části tohoto období. V průběhu doby, jak moc přešla od královských nebo aristokratických domácností na politické instituce „polis,“ rozpoznaná role žen ve vládnutí byla snížena od omezené na neexistující. Ve stejné době zde bylo nepochybně značné narušení potenciálu pro neformální vliv.

V homérské době se zdá, že byl řecký zvyk zabití nebo vykoupení mužských válečných zajatců a zotročovaly se jen ženy a děti. Tak, například, když město, kde žila Bríseovna bylo vypleněno od Řeků, její manžel a její tři bratři byli zabití, ale ona sama byla zajata Achilleem. Toto pravděpodobně vysvětluje, proč většina otroků zmíněných v Homérských básních byly ženy. Odvlečení, sekundární zdroj zásoby, bylo dokonce směřováno hlavně na ženy, ačkoliv by mohlo být i málo mužských otroků.

---

<sup>120</sup> Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 100.

<sup>121</sup> Burian, J. *Cesty starověkých civilizací*. 1. vydání. Praha: práce, 1973. s. 115.

Odysseův pasák vepřů Eumaios byl sám unesen jako chlapec a v jeho rodném domě pečovala o něho fénická chůva, jejíž otroctví začalo, když byla uchválena nájezdníky, když přišla jednou večer domů z polí. Tyto formy otroctví mohou být viděny jako typické pro společnost, kde politické svazky byly vytvořeny přes přátelství hostů a manželství. Každý, kdo byl mimo tento řetězec, byl možná považovaný za nepřítele a jeho území se stalo legitimním cílem pro plenění, boj a únos. Uvnitř systému žena sloužila jako zboží, přes které byly stmeleny přátelské vztahy s ostatními společnostmi. Mimo to se mohla stát jednoduše hodnotnou formou kořisti. Nejistota života byla taková, že málo žen si mohlo být jisto, že v některé fázi v jejich životě se neocitnou na rozhraní. Hektor ví, že, jestliže bude Trója dobytá od Řeků, jeho čestná manželka Andromaché se stane právě další otrokyní, která se dře v jednom kuse u stavu nebo u pramene. Ženským otrokyním byly přiděleny různé domácí povinnosti. V Odysseově paláci na Ithace bylo padesát otrokyň, které vykonávaly úkoly jako práce s vlnou, obsluhování u stolu, praní a úklid, mletí obilí, pečení chleba, nesení pochodní, přípravování lože pro hosty, donášení vody a rozdělování ohně. Zvláště ceněná otrokyně měla možná na starosti spaní s hlavou domácnosti. Mužští otroci jsou o mnoho méně a jsou hlavně odpovědni za práci na poli. V chudší domácnosti možná otrokyně zastávaly práci doma i mimo dům. Hésiodova rada pro hospodáře je: „*nejprve si obstarvej dům, ženu, vola pro orání – nech si ženu otrokyni, svobodnou, která ti pomůže na polích.*“<sup>122</sup> Jak dobře se zacházelo s otrokyní, záviselo na jejím postavení a na temperamentu jejího pána. Ale krutost nemohla být nikdy vyloučena. Po zabití nápadníků v Odysseově paláci dvanáct služek, které byly jejich sexuálními partnerkami, je jim prvním přikázáno odstranit nepořádek a pak jsou hromadně oběšeny. Většina aristokratických domácností téměř jistě neměla tolik otroků jako Odysseův palác.

---

<sup>122</sup> Hésiodos. *Práce a dni*. [ Z řeckého originálu přeložila Julie Nováková]. 1. vydání. Praha: Rovnost, 1950. s. 57.

Ale pravděpodobně převážná část služek byla něco, co bylo udržováno až do 6. st. př. n. l., kdy rostlo užívání otroků pro zemědělské a pracovní účely, začala se zvětšovat o mnoho více poptávka po mužích.

V básních Homéra je málo stop jednoznačného misogynství a ženy jsou občas prezentovány jako bytosti hodné velkého respektu. V Hésiodových básních je misogynství citelné. Je možné, jak Arthur<sup>123</sup> argumentoval, že tento rozpor v zacházení s ženami bylo dílo třídní rozdílnosti. Homér psal z pohledu aristokracie a v této části společnosti byla stoupající sociální hodnota základní rodiny příznivý ideál vzájemné kooperace mezi manželem a manželkou. V Hésiodových básních na druhou stranu jsme ve světě venkovského hospodáře a zde omezená dostupnost půdy mohla znamenat, že podpora rodinné jednotky byla daleko více problematická. V této třídě byl nejvíce důležitý příspěvek ženy, že zabezpečila dědice, jehož existence pomáhala zajistit, že hospodářství nepřipadlo vzdáleným příbuzným. Proto ženská biologická funkce se jevila jako silný klad, ale také jako hrozba: jestliže byla neplodná nebo nevěrná nebo porodila také mnoho dětí, pak selhala ve vyvážení ekonomických nákladů, které ji podporovaly. Toto vysvětlení rozdílných postojů Homéra a Hésioda se jeví pravděpodobné, ale je to značně spekulativní. V absenci potvrzujících pramenů si nemůžeme být jisti, že rozpor byl podmíněn sociálními faktory a ne lišící se povahou dvou básníků. Co můžeme říci s větší jistotou je, že Hésiodovy básně odráží strach z žen, které se ke konci archaické doby ukazují v právních strukturách v mnoha řeckých státech včetně Athén.<sup>124</sup> V raném 6. st. př. n. l. aténský zákonodárce Solón zavedl zákonodárství, které mělo represivní vliv na ženy. Zákony, jejichž zřetelný účel byla kontrola nestřídmosti a nevěrnosti žen, se zdá, že byly směřovány především k ženám. Hranice byly umístěny na délce jejich svatebních šatů a omezení byla uvedena při jejich veřejném objevení se na pohřbech.

---

<sup>123</sup> Arthur, M. *Cultural strategie in Hesiod's Theogony: law, family and society*. 1. vydání. Arethusa, 1982. s. 63-82.

<sup>124</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 75.

Jak se nám jeví, byly uvedeny také kontroly jejich sexuálního chování. Mnoho ze Solónova sociálního zákonodárství se jeví, že mělo cíl zabezpečení přežití rodiny neboli „oiku“. Zvláštní význam zde měl zákon, který dovoľoval muži, který neměl syna, převést svůj majetek na adoptivního dědice, tak zabezpečil, že jeho půda nepřipadne tak, jako dříve, širšímu příbuzenstvu. Mnoho ze zákonů regulujících roli žen může být interpretováno ve stejném světle. Nejjasnější příklad je vidět při zajištění týkajícího se „epikléru“ neboli, když je žena bez bratrů. Když její otec zemřel, byla povinna provdat se za jeho nejbližšího mužského příbuzného a majetek pravděpodobně připadl synům, kteří se narodili v tomto manželství. V tomto směru se stala nositelem, který přímo spravoval majetek v rodině. Mnoho z tohoto zákonodárství ukazuje na vývoj zákonné struktury, která předepisuje pomoc ženám v zájmu převodu majetku. Hlavní záměr bylo udržet existující počet rodin a tudíž zabezpečit stabilitu „polis“. Ženy tak byly zahrnuty do dvojnásobné závislosti, na rodině a na státě.<sup>125</sup> Tento zájem o ženy, co se týče státu, naznačuje, že jejich role v reprodukování, byl pro existující sociální řád velmi důležitý. Ve stejné době byla ženská práva minimální. Uvědomění si neobvyklosti možná vytváří ambivalentní pocity o ženských člancích společnosti, pocity, které se staly více zřejmé v následující klasické době. V ostatních „poleis“, nemluvě o Aténách, měly být zákonné regulace chování žen zavedeny na konci archaické doby. Ne všechny státy byly tak represivní jako Atény. Ve Spartě a Gortyně byly tyto záležitosti zcela odlišné, ale žádný z těchto států nebyla typicky řecká „polis“. Od té doby se mnoho informací o těchto záležitostech týkají 5. st. př. N. l. Ostatní státy se pravděpodobně dostaly blíže k Aténám ve svém zacházení se ženami, ačkoliv detailní informace o tom bohužel chybí. Jistě, co se týče Atén, může být archaická doba považována za kritické období v historii poddanosti žen.

---

<sup>125</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995.s. 75.

Jestliže, jak Godelier napsal<sup>126</sup>, že nepochybně důležitý faktor, který přispěl k zesílení patriarchálního systému, byl vznik „polis“ a opozice k aristokratické dominanci, která vznikla zároveň s tímto. Moc aristokratických rodů byla podepřena vztahy s vládnoucími skupinami na jiných územích, vytvořena částečně sňatky. Role zajišťující v „polis“ vztahy mezi komunitami byla stále více přejímána politickými institucemi a význam ženy jako způsob komunikace mezi muži byl oslaben. Jeden z výsledků této změny byl postupný rozvoj systému věna. Nový systém pro vytváření politických vztahů byl spojován se změnou v manželství a ženy byly provdávány více uvnitř vlastní komunity. Toto dovoľovalo hlavě rodiny provádět určitou kontrolu svých dcer, poté co se provdaly a bylo-li třeba, byly jako alternativní dárkyně mužských dědiců. Opět systém věna přispěl k této kontrole. Uvnitř „polis“ byla sociální role ženy stále více omezena na rozmnožování „oiku“, jehož ekonomická nezávislost byla považována za zásadní stabilitu státu. Aby mohla být záruka, že jeho části vlastní přiměřený majetek, byly vydány zákony o dědictví. Ve stejné době byla integrita „oiku“ chráněna státní legislativou regulující sexuální chování žen. Změna v rané archaické době od pastýřství k zemědělství mohla přispívat k novému ideologickému pohledu na ženy. Pastýřství bylo více klidným a méně namáhavým způsobem obživy. Se změnou na intenzivně namáhavé zemědělství, rozdělení práce mezi manžela a ženu ve třídě rolníků bylo více zřetelné. Tak jak napsal Hésiodos, zdálo se, že ženy neměly na tom svůj podíl.<sup>127</sup> Ženy byly považovány za ekonomicky neproduktivní bytosti, a proto nehrály důležitou roli v chodu společnosti. Ve stejné době způsobil prudký růst populace oslabení biologického statusu ženy. Bylo příliš mnoho dětí a role množení společnosti, která dříve stále více patřila ženám, byla ve stejné době oslabena. Manželka, která se zdála, že není ekonomicky přínosná, nebyla hodnotná ani jako rodička.

---

<sup>126</sup> Godelier, M. *The origins of male domination*. 1. vydání. New York: New left review, 1981. s. 3-17.

<sup>127</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 76.

Jakmile porodila dítě, nezbytně chlapce, její důležitost skončila a byla považovaná za příživníka. Vývoj „polis“ byl spojován s pohybem pryč od pozemků k městskému centru. Město spíše než dům se stalo středem společenského života. Toto spojené s omezením chování žen, mělo vytvořit ostřejší dělení mezi soukromou a veřejnou sférou. Instrukce, které vznikly ve městě, byly ovládány muži a točily se kolem charakteristických mužských aktivit jako byly politika, válečnictví, závody a pijácké hostiny. Kvůli těmto činnostem, začleněným uvnitř formálního aparátu státu, byly vybudovány věhlasné stadiony pro mužské závody. Domov byl stále více ženskou doménou, zatímco ve stejné době byla mužská dominance v „oiku“ považovaná za klíčový element v podpoře sociální a politické stability. Tato urbanizace kultury byla spojovaná se vznikem nového elementu v mužském kodexu cti. V soutěžní aréně v „polis“, ochrana cudnosti žen, které zaručovaly integritu „oiku“, měla by se stát důležitým aspektem chování mužů a měla by být považovaná za hodnotný konec sám o sobě. Z tohoto stručného shrnutí se zde ukazuje obrázek mimořádně komplexního systému faktorů spojených se základními změnami v sociálních, politických, ekonomických a kulturních strukturách starověkého Řecka.<sup>128</sup>

### **15. Klasické období**

Začátek klasické doby je poznamenán politickými událostmi dalekosáhlého významu. V průběhu 6. st. př. n. l. byly obsazeny Peršany řecké kolonie na západním pobřeží Malé Asie, kteří zanedlouho ovládli obrovskou říši od Egypta na západ až po Pandžáb na východ. Vzpouře v části některých z těchto států podporovaná ve skromné míře Athénami, vyprovokovala Peršany ke dvou invazím na řecký kontinent v raném 5. st. př. n. l. První invaze pod vedením krále Dareia v roce 490 př. n. l. byla zastavena vítězstvím athénské armády v bitvě u **Marathónu**. Druhá invaze vedená králem Xerxem byla více masivní operace.

---

<sup>128</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 79.

Až potom, co perská armáda obsadila přes polovinu země, že byli nakonec poraženi spojenectvím jednatřiceti řeckých států. Přední mezi nimi byly Atény a Sparta, jejichž armády hrály důležitou roli ve dvou rozhodujících vítězstvích, v boji u **Salamíny** v roce 480 př. n. l. a u **Platají** v roce 479 př. n. l. Úspěšná obrana svého území proti útoku mocné perské říše pomohla vytvořit u Řeků silný smysl pro svou vlastní identitu a hodnotu, kterou začali vidět jako základní protiklad oproti Peršanům. Tento viditelný protiklad mezi Řeky a „barbary“, který byl souběžný v některých kontextech v mužském / ženském protikladu, byl barvitý v řeckém myšlení v klasické době. Od roku 479 př. n. l. Athéňané využili pádu perské moci v egejské oblasti, aby mohli vytvořit námořní spolek, jehož účelem byla obrana řeckých měst proti dalšímu perskému útoku. Jeho členstvo zahrnovalo většinu řeckých států na Egejských ostrovech a podél západního pobřeží Malé Asie. Od začátku byl spolek řízen Athénami a brzo se začal nazývat jako Athénská říše.<sup>129</sup> Když začala ustupovat perská hrozba, byl námořní spolek používán více a více pro podporu aténských vlastních zájmů. V tomto ohledu se podařilo Athénám získat monopol na obchodování v Egejské oblasti a Athény se staly u Řeků vzorem velké prosperity. Athénské bohatství, bohatství obou států a z několika stovek mužů, kteří byli nejbohatší občané – to vše přispělo k athénskému kulturnímu rozkvětu v klasické době. Velkolepé chrámy a sochařství, představení dramát, věnování se filozofickým otázkám – nic z toho by nebylo možné bez finančních zdrojů.<sup>130</sup> Bohatství bylo důležité také ve vývoji athénskému otrokářství. Odhadovalo se, že mohlo být v Athénách až sto tisíc otroků v roce 431 př. n. l., zatímco dospělí mužští občané tvořili v téže době čtyřicet tisíc. Tento podíl otroků mohl být daleko větší než byl u jiných řeckých států. Otroci byli využíváni k domácí, zemědělské a řemeslnické práci.

<sup>129</sup> Burian, J. *Cesty starověkých civilizací*. 1. vydání. Praha: Práce, 1973. s. 123.

<sup>130</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 95.



A zatímco je sporné, jak dalece šla společenská míra vlastnit otroky, nemůže zde být pochyb, že to osvobozovalo některé muže od zapojení do hospodářských činností a dovolovalo jim to věnovat svůj čas politickým a kulturním záležitostem. V té samé době pomáhala instituce otrokářství pěstovat vědomí hodnoty svobody. Většina Athéňanů vždy usilovala dobré postavení – většina z nich byli rolníci – ale každý z nich si vážil, že jako svobodní občané se těšili statusu, který je odlišoval v každém ohledu od otroka. Athénský demokratický systém dosáhl své největší radikální formy kolem 5. st. př. n. l. Bylo to charakteristické svou podílovou složkou. Všechna důležitá rozhodnutí byla učiněna na základě většinového schválení na shromáždění, na které byli všichni mužští občané oprávněni přijít. Exekutivní a administrativní funkce byly obstarávány muži, kteří byli ročně vybráni losem z celého občanského shromáždění. Sbory soudců byly vybírány losem a deset hlavních stratégů bylo voleno každoročně. Byl to mimořádný systém, ve kterém byla podepřena rovnost příležitosti odměnou za veřejnou činnost, tak bylo zajištěno, že nemajetní muži se zúčastnili veřejné činnosti. Ale připustilo se, že soukromý majetek a aristokratický původ byly stále nástroje pro získání vlivu na shromáždění u jistých jedinců, kteří se stali neoficiálními lidovými vůdci. Toto je známo u Periklea, který mezi roky 442 př. n. l. až 429 př. n. l., kdy zemřel, byl volen každoročně za stratéga a hrál velkou roli ve formování athénské politiky během této doby. Musí se také připomenout, že athénská demokracie vůbec zahrnovala menšinu dospělé populace. Otroci, obyvatelé neathénskému původu a ženy byli vyřazeni. Během 5. st. př. n. l. odpovídala athénská dominantní pozice v Egejské oblasti takové nadvládě, jakou měla Sparta na pevnině. V roce 600 př. n. l. obsadila Sparta oblasti Lakonie a Messénie na jižní polovině Peloponnésu, vytvořila největší z řeckých „poleis“. Jako důsledek měla Sparta mimořádné postavení v Řecku, protože byla samostatná v zásobování potravin. Z tohoto důvodu nikdy nerozvíjela důležité obchodní vztahy s ostatními komunitami, a proto také byla kulturně zaostalá.

Ještě závažnější je fakt, že Sparta, když přičlenila k sobě dobyté území během archaické doby, udělala z původního obyvatelstva z těchto území nevolníky. Tito lidé, kteří byli nazýváni jako **heilóti**, byli velmi početné obyvatelstvo. Dělali nucené práce, konali zemědělské činnosti pro své spartánské pány. Tak, zatímco ostatní státy si dováželi otroky mimo svá vlastní území a tak získali pracovní sílu skládající se z lidí z různých oblastí, Sparta přijala nebezpečnou alternativu držet podřídit celé obyvatelstvo s vědomím společné identity. Jako důsledek zde bylo stále přítomné nebezpečí povstání heilótů, které vypuklo při mnoha příležitostech. Je logické, že stálá potřeba mít hlídku vojenskou posilu proti heilótům byl hlavní faktor ve vývoji intenzivního militaristického způsobu života Spartánů.<sup>131</sup> Jejich velmi neobvyklý sociální systém, který se vykrytalizoval v pozdním 7. a raně 6. st. př. n. l., nařizoval, že všichni spartánští občané byli „na plný úvazek“ profesionální vojáci. Byli pro tuto roli cvičeni již jako chlapci a od třiceti let žili neustále v „kasárnách“. Potom si mohli zřídit své vlastní domácnosti, ale po zbytek jejich života jedli každý večer ve společné jídelně. Vojenská obratnost a schopnost absolutní poslušnosti byly dvě schopnosti, kvůli kterým byli známí.

Peloponnéský spolek, který vytvořila Sparta před koncem 6. st. př. n. l., zahrnoval téměř všechny státy v jižní oblasti Řecka a byl to základ spartské nadvlády na řecké pevnině. V pol. 5. st. př. n. l. vznikly dva mocenské bloky, jeden řízen Athénami a jejím loďstvem a druhý Spartou a její armádou. Zanedlouho měly spolu otevřený konflikt a v roce 431 př. n. l. vypukl ten největší. Po mnoha zvratech náhody, velké ztrátě životů a výloh, skončila peloponnéská válka úplnou porážkou Athén. V roce 404 př. n. l. její veškeré loďstvo bylo poraženo a jejich nadvláda byla u konce. Válka zničila rovnováhu moci mezi Athénami a Spartou a ve 4. st. se rozpoutaly konflikty velkého rozsahu, protože státy zápasily o vůdcovství a vzniklo zde mocenské vakuum.

---

<sup>131</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts, 1995. s. 97.

To bylo brzy vyplněno takovým způsobem, který očekávalo málo Řeků. Filip II., makedonský vládce, na dálném severu Řecka, v roce 350 př. n. l. vybudoval ze svého kdysi neznámého státu značně silnou vojenskou říši. Postupně a s největším úsilím vnikl sám se svou armádou do pevninského Řecka.<sup>132</sup> V roce 338 př. n. l., poté co Filip II. Porazil Atény a Théby v bitvě u Chaironeie, převzal vládu nad celou zemí. Řecká autonomie byla nyní u konce. A když byl Filip II. o dva roky později zavražděn, skončilo i klasické období.

Zvláště Athény jsou známy pozoruhodnou tvořivostí, která se objevila během klasického období. V průběhu sto padesáti let město vyzvedlo ohromnou řadu autorů, umělců a filozofů. Dramatikové Aischylos, Sofoklés, Euripidés a Aristofanés, historici Herodotos a Thúkidydés, sochaři Feidiás a Praxitelés, filozofové Sokratés, Platón a Aristotelés – toto jsou někteří z mužů, kteří žili a pracovali v této době. Navíc zde ve městě bylo zaměstnáno mnoho malířů, sochařů a architektů, jejichž jména jsou nám mnohdy neznámá. Zvláště významný stavební záměr na athénské Akropoli se uskutečnil v 2. pol. 5. st. př. n. l., který zaměstnal velký počet umělců význačné kvality. Je nyní pro nás těžké úplně pochopit důvody, proč tyto tvůrčí síly byly uvolněny právě v Athénách v tomto období. Mezi faktory, které by mohly přispět k rozuzlení, může být zmínka o athénském bohatství, role kterou hrály v porážce perských nájezdníků, jejich obchodní kontakty s ostatními kulturami, jejich otrokářský systém a jejich demokratická konstituce. Ženy byly samozřejmě vyřazeny z řízení demokracie a nebyly zahrnuty do uznávaných oblastí kulturní produkce. Jejich způsob života způsobil, že jim byla v mnoha ohledech zamezena uznání v oblasti kultury. Když uvažujeme o úspěchu klasické doby, je důležité zmínit, že ženská zkušenost z tohoto fenoménu může být velmi odlišná od mužských krajanů.

Většina našich znalostí o ženách v klasickém Řecku se týká Athén, města, které nám poskytlo výchozí materiál pro toto období. Athény byly v mnoha směrech mimořádné město.

---

<sup>132</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts, 1995. s. 99.

Byly o mnoho větší, bohatší a mocnější než ostatní města. V populaci bylo zahrnuto daleko více otroků a usídlených cizinců než v průměrném řeckém státě a jejich demokratická konstituce, zatím nejednoznačná, byla pravděpodobně více radikální a inovativní než ta, která byla vytvořena jinde. Všechny tyto faktory ovlivnily životy, postavení a představy žen. Je těžké pro nás poznat, do jaké míry se zkušenosti jiných řeckých žen rozcházely s athénskými ženami, ale svědectví vztahující se ke Spartě a Gortyně ukazuje, že v některých státech byla přinejmenším právní a společenská role žen velmi odlišná. Podle práva nebyla athénská žena nezávislou osobou. Byla vždy začleněna do „oiku“, kterému vládl její „kyrios“ nebo mužský poručník. Než se žena provdala, byla pod poručnictvím svého otce nebo mužského nejbližšího příbuzného. Když se provdala, její manžel převzal roli „kyria“ : jestliže byla žena následně rozvedená nebo ovdovělá a neměla syna, vrátila se ke svému původnímu poručníkovi. Ale jestliže ovdověla a měla syny, kteří byli ještě malí, mohla si zvolit zůstat v manželově „oiku“ pod poručnictvím synova „kyria“, zatímco její synové byli již plnoletí, mohla přejít, jestliže si to přála, do jejich poručnictví. Funkce „kyria“ ženy byla všeobecně ochrana. Stejně tak byla osoba odpovědná za její ekonomickou podporu a její celkové blaho. Jednal jako prostředník mezi soukromou sférou zabranou ženou a veřejnou sférou, ze které byla vyloučena. Toto zprostředkování bylo většinou často konáno při obchodních jednání, které mělo právní význam jako sepsání smluv nebo zařízení sňatku. Jestliže něco z těchto jednání vyžadovalo dostavení se k soudu, bylo to vyjednáváno také „kyriem“.

Athénské ženě bylo zamezeno vedení právních jednání, co se týkala jejího vlastního prospěchu a zde je důvod, proč bychom měli věřit, že nemohla ani podat svědectví u soudu. Místo toho je zastoupena svým „kyriem“.<sup>133</sup>

Je obtížné poznat, zda mnoho žen zůstalo neprovdáno v klasických Aténách. Bylo velmi málo odkazů na jednotlivé staré panny v literatuře, ale toto mohlo být vysvětleno nedostatkem zájmu mužů o nerodící ženy.

---

<sup>133</sup> Dülmen van, A. *Frauen. Ein historisches Lesebuch*. 1. vydání. München: Beck, 1989. s. 81.

Staropanensství bylo vnímáno muži jako neblahý osud. Podle řečníka Lýsia, například, jeden z neblahých následků vlády tyranie třiceti tyranů na konci peloponéské války bylo to, že ženy byly připraveny o potenciální manžele. V Aristofanově komedii *Lysistraté*, což byla hrdinka, která se pokoušela zastavit válku, vyjádřila smutek, „ který cítí za staré panny ve svatebních komnatách.“<sup>134</sup> Neprovdané ženy byly finančně závislé na svém mužském nejbližším příbuzném a někteří příbuzní byli chudí a čelili chudobě nebo byly donuceny, aby dělaly prostitutky. Ačkoliv zde byla práce, která byla přístupná ženám v Athénách, bylo to pravděpodobně hrozné a nevýnosné. Většina athénských dívek byly nespíše provdané mezi věkem čtrnácti a patnácti let. Důkazů je málo, ale existují a indikují nám, že nejvíce byl upřednostňován věk čtrnácti let: například, nevěsta v pojednání od Xenofonta je stará čtrnáct let a sestra řečníka Demostena se vdávala v patnácti letech.<sup>135</sup> Na druhé straně se většina mužů ženila až kolem třiceti let. Důvody, proč se dívky vdávaly tak brzo nejsou až tak jasné. Za normálních okolností byla většina Řeků pravděpodobně horlivá omezit velikost svých rodin, zdá se nepravděpodobné, že motivem bylo maximalizování potomků. Možná panovala všeobecně potřeba kontroly žen, které byly odpovědné za činnost. Víra, že ženy se staly v pubertě divoké a neovladatelné, tlak na předmanželské panensství a skutečnost, že otec dívky ( kterému bylo přes třicet, když se ona narodila) možná zemřel velmi brzy, způsobila, že se sňatky uzavíraly brzy. Manžel nejspíše také dával přednost mladé ženě, kterou mohl vychovat v domácnosti, jak on si přál. Nerovnost ve věku manžela a manželky možná pomáhala podporovat představu o intelektuální podřízenosti ženy a posilovala patriarchální postavení vůči ženě. Žena byla podle zákona nezpůsobilá ve spravování svého vlastního majetku a tato odpovědnost padla na jejího poručníka. V tomto jsou sotva svědectví, která by ukazovala, že by ženám bylo dovoleno mluvit do těchto záležitostí.

<sup>134</sup> Aristofanes. *Lysistraté*. Aristofanes ; [ Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Orbis, 1960. s. 55.

<sup>135</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 119.

Když, například, řečník při soudním procesu popisoval, jak Meneklés, blízký přítel jeho zesnulého otce, ho žádal a jeho bratra o ruku jejich sestry, odpověděl: „ Víme, že náš otec ji nechtěl dát nikomu s velkým potěšením, my mu ji provdáme.“<sup>136</sup> Později, když Meneklés se rozhodl, že nebude mít žádného potomka, jeho žena měla povinnost dát mu šanci, aby se znovu oženil, když její bratři zemřeli, trvali na tom, aby ona sama souhlasila s rozvodem. Ale opět zde není vidět, že by žena sama měla nějaký podíl na výběru svého manžela. Byla zde nicméně dobrá šance, že nevěsta měla přinejmenším společenský kontakt díky svému novému manželovi. V klasických Athénách uzavřená příbuzenská manželství byly poměrně běžné, dokonce byly nařízeny *epiklérem*.<sup>137</sup> Manželství mezi prvními pokrevními příbuznými se ukázalo být obzvláště populárními. Ale manželství mezi strýci a neteřemi, bratranci a sestřenicemi z druhého kolena, mezi dalšími příbuznými a nevlastními sourozencem, kteří měli stejného otce, ale každý jinou matku, jsou také známa. Tato tendence vyhledávání partnerů uvnitř rozsáhlé rodiny pravděpodobně vzešla z tradiční loajality vůči příbuzenstvu. Jestliže muž si muž vybíral podle dcery a jejího věna, dával přednost někomu, kdo byl příbuzný a jehož charakter a materiální prostředky mu byly velmi známy. Jestliže rozsáhlá rodina neposkytovala vhodného kandidáta, potom byla žena nabídnuta blízkému příteli jejího otce, jako to bylo v případě Menekleovi manželky.<sup>138</sup> Ale i manželství s muži, kteří nebyli spojeni s rodinou, se vyskytla a někdy nevěsta dokonce nepohlédla na svého manžela, dříve než se zasnoubili. Množství majetku dostupného na obou stranách stál jistě za důležitou úvahou, když byl tento sňatek ujednán, přinejmenším mezi členy horní třídy.

---

<sup>136</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 120.

<sup>137</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 120.

<sup>138</sup> Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 120.

## 16. Závěr

Na základě své práce usuzuji, že žena byla od pradávna velkým zdrojem inspirace a byla nositelkou životní energie a síly. Jako bohyně byla transformována do různých podob jako byl například klas, strom, motýl, plodná matka (tzv. „věstonická venuše“, had, pták atd. Žena byla symbolem plodnosti a byla aktérkou a magických rituálů života a smrti.. V Řecku kladli muži důraz na to, aby byla žena před sňatkem panna, cudnost jejich žen dokonce patřila do „kodexu mužské cti“.

Žena všeobecně ve starověku měla funkci rodičky, což u ní znamenalo zajištění mužského potomka – dědice. Byla také nástrojem politických vztahů, což můžeme vidět v básni Ilias, kde jde o spor mezi Agamemnónem a Achilleem o Bríseovnu, o Achilleovu oblíbenou otrokyni. Měla vlastně hodnotu zboží. Žena se starala o záležitosti uvnitř „oiku“, který byl v archaické době základ „polis“.Vykonávala dohled nad prací, otrokyněmi a od veřejné činnosti byla izolována. U básníka Hésioda jsou ženy viděny jako souhrn špatných vlastností a spíše před ženami varuje. To lze považovat za počátek typického archaického misogynství, jež dosahuje svého vrcholu např. u básníka **Semonida z Amorgu v jeho Zrcadle žen**. U Homéra můžeme vidět více pozitivní líčení žen, například věrná Penelopa, Andromaché, jejíž manželství s Hektorem se zdá být založeno na hlubokém citovém základě. Jinak v obou básních, v Iliadě a v Odysseii má dominantní postavení muž. Bez něj je žena téměř bezmocná. Žena, jak v archaickém, tak i v klasickém období, musela mít svého mužského poručníka, ať už to byl otec, později manžel nebo její dospělý syn. Zastupoval ji při sepisování smluv, u soudu, ani se nemohla sama hájit či podat svědectví. Toto můžeme již nalézt v Homérových básních např. u Penelopy, která je nucena poslechnout svého syna Telemacha ve scéně s nápadníky. Výjimkou jsou ženy jako je Arété u Fajáků, která zasedá po boku svého manžela a je na ni kladen velký důraz ve scéně, kdy Odysseus přichází do jejich paláce. Zde jde však patrně o ozvuky starší, ještě předřecké tradice.

Ať už bylo postavení ženy sebehorší či sebelepší, je patrné, že se o nich často psalo a že byly námětem dramát – tragédií i komedií. Myslím si, že téma postavení žen je aktuální v každé době. V nynější době se z něj stalo jedno z dominantních témat a jsme svědky toho, že je ho možné zkoumat z různých hledisek.

## 17. Resumé:

I understand from my thesis, that woman was from of old great source of inspiration and she was proprietress of vital energy and vitality. As goddess she was transformed in various forms as were for example spike, tree, butterfly, earth mother, snake, bird etc. Woman was symbol of fertility and was participant of magic rite of life and death. In Greece men insist on it to woman before marriage be virgin, chastity of their women falls into „ code of male honour.“

Woman has function of para generálky in ancient Greece, which means for her ensuring of male offspring – her. She was a instrument of political relates, which we can see in the poem in the Iliad, where concerns conflict between Agamemnon and Achilles about Briseis, about Achilles's favorite slave. She was a value of commodity. Woman looked after things into „ oikos“, which was in the archaic age fundament of „ polis.“ Woman exercises supervision on works, slaves and from public activity was separated. By Hesiod women are seen as a complex of bad qualities. It is possible treat as a origin of typical archaic misogyny, which amounts by The poet **Semonid from Amorg in his „ Mirrors of women.“** By Homer we can see more positive description of women, for example loyal Penelope, Andromache, which marriage with Hector seems to be based on a deep emotional fundament. Or else in the both poems, in the Iliad and in the Odyssey has dominance a man. Without him woman is far powerless. A woman in the such in the archaic age as in the classical age has to have her male guardian. He was father or her husband or her adult son. He plead at the bar, plead cause listing of contracts.



Not even she can plead and gives evidence. We can find already in the both poems by Homer, for example Penelope, which is forced to do one's bidding of Telemachus in the scene with suitors. An exception are women Arete by the Phaeacians, which sits in her husband and is insisted on her in the scene, when Odysseus comes in their palace. These concerns seem about responses of the older near Greek tradition. However status of women was much worse or much good, it is seen, that it was written about them and often they were an inspiration of dramas – tragedies and comedies. I think, that theme of status of women is actual in the every age. In the present age it became one of the dominant themes and we witness it, that it is possible to examine from the various ways.

**Literatura:**

Hésiodos. *O původu bohů*. [ Přeložil Hynek Mejsnar]. 1. vydání. Praha: nákl. vl., 1888. s. 335.

Hésiodos. *Práce a dni*. [ Přeložila Julie Nováková]. 1. vydání. Praha: Rovnost, 1950. s. 97.

Vaňorný, O. *Homérova Odysseia*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1943. s. 524.

Vaňorný, O. *Homérova Ilias*. 1. vydání. Praha: Jan Laichter, 1934. s. 684.

Aristofanes. *Lysistrate*. [ Přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Orbis, 1960. s. 141.

Mejsnar, H. *Homérské hymny*. 1. vydání. Tábor: Nákladem Karla Janského, 1881. s. 159.

Blundell, S. *Women in ancient Greece*. 1. vydání. Massachusetts: Harvard university press, 1995. s. 224.

Neumann, E. *The great mother*. 1. vydání. New York: Princeton university press, 1963. s. 185.

Zamarovský, V. *bohové a hrdinové antických bájí*. 5. vydání. Praha: Brána, 2000. s. 456.

Dülmen van, A. *Frauen. Ein historisches Lesebuch*. 1. vydání. München: Beck, 1989. s. 81. 395.

Burian, J. *Cesty starověkých civilizací*. 1. vydání. Praha: Práce, 1973. s. 248.

Godelier, M. *The origins of male domination*. New left review, 1981. s. 623.

Arthur, M. *Cultural strategie in Hesiod's Theogony: law, family and society*. Arethusa, 1982. s. 524.

Oliva, P. *Solón*. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1971. s. 245.

Finley, M. I. *The ancient economy*. 2. vydání. London: Penguin, 1985. s. 262.

Cawthorne, N. *Tyrani: 100 největších despotů a diktátorů v dějinách*. [ Z anglického originálu přeložil Tomáš Pekárek]. 1. vydání. Praha: Levné knihy, 2008. s. 208.

Kerényi, K. *Eleusis. The archetypal image of Mother and Daughter*. Princeton University Press, 1991. s. 230.

Freud, S. *Totem a tabu*. Přeložil L. Hošek, Praha, 1991. s. 157.

Culham, P. *Ten years after Pomeroy: studies of the image and reality of women in antiquity*. 1. vydání. London: Skinner, 1987. s. 526.

Burkert, W. *Antike Mysterien*. 3. vydání. München: C. H. Beck, 1994. s. 152.

Sofoklés. *Tragédie*. Sofoklés; [ Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1975. s. 623.

Jung, C., Kerényi, C. *Science of mythology*. Essays on the myth of the divine child and the Mysteries of Eleusis Ark. Princeton University Press, 1963. s. 230.

Platón. *Symposion*. [ Z řeckého originálu přeložil František Novotný]. 6. vydání. Praha: Oikoymenh, 2005. s. 268.

Frazer, J. G. *The golden Bough. A study in magic and religion*. 1. vydání. London: Macmillan, 1957. s. 426.

Pindaros. *Olympijské zpěvy*. Pindaros; [ Přeložil Bořivoj Borecký]. 1. vydání. Praha: Odeon, 1968. s. 240.

Pausániás. *Cesta po Řecku*. 1. díl. Pausániás; [ Z řeckého originálu přeložila Helena Businská]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1973. s. 581.

Euripidés. *Hippolytos a jiné tragédie*. [ přeložil Rudolf Mertlík]. 1. vydání. Praha: Svoboda, 1976. s. 349.

Aischylos. *Oresteia*. [ Z řeckého originálu přeložil Ferdinand Stiebitz]. 1. vydání. Praha: Fr. Borový, 1944.s. 316.

Eislerová, R. *Číše a meč, agrese a láska aneb žena a muž v průběhu staletí*. 1. vydání. Praha: NLN s. r. o. nakladatelství Lidové noviny, 1995, s. 329.

Finley, M. I. *The Bronze and Archaic Ages*. 1. vydání. Norton: New York, 1970, s.155.

Dostálová, R., Hošek, R., *Antická mystéria*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 365.

Ganz, T., *Early Greek Myth* I, II. 1. vydání. The John Hopkins University Press: Baltimore and London, 1993, s. 873.

Mylonas, G. E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. 1. vydání. Princeton, 1961. s. 466.

Gimbutas, M. *The Gods and Goddesses of Old Europe*. 1. vydání. Berkeley, 1974. s. 323.

Duerr, H. P. *Sedna aneb Láska k životu*. 1. vydání. Gereon: Brno, 1997. s.409.

Hošek, R. *Náboženství antického Řecka*. 1. vydání. Vyšehrad: Praha, 2004, s. 239.

Canfora, L. *Dějiny řecké literatury*. 1. vydání. KLP: Praha, 2001, s. 893.

Nilsson, M. P. *Geschichte der griechischen Religion*. 1. vydání. C. H. Beck: München, 1941, s. 823.

Bury, J. B. *A History of Greece*. 1. vydání. Random: New York, 1951, s. 885.

Eliade, M., *Dějiny náboženského myšlení I*. 1. vydání. Oikoymenh: Praha, 1995, s. 429.

Frazer, J. G., *Zlatá ratolest*. 1. vydání Mladá Fronta: Praha, 1994, s. 632.

Vernant, J. P. (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*. 1. vydání Vyšehrad: Praha, 2005, s. 268.