



Obr. 1 Mořští hadi – Hajšešové s doprovodnými obětními formullemi a textem (foto M. Frouz) / Fig. 1 Sea serpents – Hayshesh creatures with their accompanying offering formulas and text (photo M. Frouz)

Nové mýty o starých bozích. Ze stěn pohřební komory kněze Iufay

Renata Landgráfová – Diana Míčková¹

Takzvaný královský očištný rituál je rituální text, částečně doložený na papyrech z Římské doby, a to v několika verzích (viz Schott 1957; Quack 2013: 129–134). Kromě popisu samotného rituálu a instrukcí k němu se v něm objevují četné odkazy na mytologické události spojené především se stvořením světa; tyto mýty však doposud nebyly známy z žádného staroegyptského pramene. V šachtové hrobce kněze Iufay v Abúsíru, datované do sajsko-perské doby, je zmíněný rituál zapsán přes celou severní stěnu pohřební komory a část stěny východní, avšak v rozsáhlejší podobě, než je znám z doposud objevených papyrů. Iufaova verze je doplněna několika dalšími rituálními texty, ale také čtyřmi delšími texty zabývajícími se mytologickým pozadím tohoto rituálu.²

Královský očištný rituál a Iufaova hadí mytologie

Iufaova hrobka³ je datována do doby 26.–27. dynastie (přelom 7. a 6. století př. n. l.) a patří mezi tři doposud prozkoumané velké šachtové hrobky v Abúsíru.⁴ Její

pohřební komora, přístupná hlavní šachtou, leží asi 20 m pod povrchem a je téměř celá vyplněná velkým vápencovým sarkofágem s plochým víkem. Uvnitř tohoto sarkofágu se nacházel ještě antropoidní bazaltový sarkofág. Stěny pohřební komory i oba sarkofágy jsou téměř

celé popsané náboženskými texty (v případě sarkofágů z vnější i vnitřní strany). Nevyzdoben zůstal pouze strop pohřební komory, část západní stěny a víko vnějšího vápencového sarkofágu; zřejmě se tak stalo z důvodu Iufaovy předčasné smrti.⁵

Výzdoba Iufaovy hrobky je velice pozoruhodná, neboť kromě částí dobře známých náboženských textů, jako jsou například Texty pyramid, Texty rakví nebo Kniha mrtvých, se zde nachází velké množství textů doposud zcela neznámých. V tomto článku bude pozornost věnována severní a východní stěně Iufaovy pohřební komory, na níž je zaznamenán královský očistný rituál spolu s několika dalšími doposud neznámými texty, které tento rituál doplňují. Pozornost bude soustředěna především na čtyři texty zabývající se mytologií, která s tímto rituálem úzce souvisí.

Pomineme-li nápisy z Iufaovy hrobky, nejdelší dochovaná (a v současné době jediná publikovaná) verze královského očistného rituálu pochází z p. Berlin P 13242.⁶ Jak již název napovídá, hlavním účelem tohoto obřadu byla rituální očista krále, případně jiné osoby, pro kterou byl rituál prováděn.⁷ Konal se pravděpodobně před nějakou významnou (náboženskou) událostí. O jakou událost se přesně jednalo, však není jasné. Obsahově je text velice těsně spjat s náboženskými představami týkajícími se kultovního centra v Héliopolu a zdá se, že mohl být součástí koronovačnických rituálů.

Jedná se zřejmě o týž obřad, zmiňovaný na Vítězné stéle (Cairo CG 48862) krále Pianchiho (cca 745–713 př. n. l.). Je v něm popisována panovníkova pouť do města Héliopolis. Zde „se očistil v chladném jezeře a omyl svou tvář ve vodách (dosl. řece) Nunu, v nichž omyl svou tvář Re“ (Pianchiho stéla 101–102, viz Grimal 1981: 131), poté obětoval slunečnímu bohu a vstoupil do jeho svatyně (Kákoso 2002: 323). Právě tato zmínka o Reově očistě, kterou panovník svým způsobem opakuje a napodobuje, poukazuje na mytologické pozadí královského očistného rituálu.

Na žádném z papyrů není rituál doložen celý, konec a začátek vždy chybí. Iufaova verze obsahuje celkem

třináct textů, z nichž první se skládá ze dvou říkání Textů pyramid, PT 356 a PT 455 (Sethe 1908: 298–306, 472–474). Následující Iufaovy texty 3–8 jsou totožné s verzemi na dochovaných papyrech, text 2 a texty 9–13 jsou však doloženy pouze v Iufaově hrobce.

Kromě jednotlivých říkání rituálu se na severní stěně Iufaovy hrobky nacházejí ještě dva texty, které sice nejsou přímo součástí královského očistného rituálu, ale svým obsahem jsou mu velice blízko. Poslední část výzdoby severní stěny pohřební komory tvoří zmiňovaná mytologie.

Mytologické texty jsou zde celkem čtyři. Každý je doplněn vinětou a na ní jsou většinou ve formě hadů zobrazena božstva či božské bytosti, o nichž se v nápisech hovoří. Tyto bytosti jsou označeny jmény a případně nějakými kratšími přípisky. Struktura všech uvedených textů je podobná dalším příkladům z Iufaovy hrobky, které se mytologickými hady zabývají (viz Landgráfová – Janák 2016: 71; Janák – Landgráfová 2017) – každý z textů začíná jménem a popisem daného božstva, pokračuje popisem místa, kde přebývá, a poté následují buď rituální instrukce či mytologie spojená s danou bytostí a případně výhody, které plynou člověku z toho, pokud tuto bytost zná anebo správně provede obřady.

Mořští hadi – Hajšešové (obr. 1)

Viněta tohoto textu vyobrazuje dva hady s hrošími hlavami, umístěné na hranatých podstavcích. Každý z hadů je označen jménem $\text{𓆎𓆑𓆑𓆑} \text{ h3j3s3s}$, Hajšeš,⁸ a přípiskem $\text{𓆎𓆑𓆑𓆑} \text{ ntr s'nh b3 m hr.jt-ntr}$, „bůh, který způsobuje, že ba⁹ (člověka) může žít v říši mrtvých“. U obou hadů je pak uvedena obětní formule tohoto znění: $\text{𓆎𓆑𓆑𓆑} \text{ htp-dj-nswt n ntr pn mnh mh w3d-wr}$, „oběť, kterou dává král tomuto znenamitému bohu, který plave (v) moři“, a seznam obětí, které jsou těmto božským bytostem předkládány, ve formě tabulky.¹⁰ Text popisuje tyto dva hady takto:



⁽¹⁾ ntr ʕ3 n zp-tp.j wn=f m kd pn nt.{t}j ⁽²⁾ m sš

{gm} <dšr>.tj rn=f

tp=f m rr.t m ⁽³⁾ hsbq jw=f mj djdj ⁽⁴⁾ m-hnw ʕ.t n.t
mh 70 r r3=s nb ⁽⁵⁾ r r3 n w3q-wr m h3w-nb.wt

ky ⁽⁶⁾ mjt.j{t}=f r r3 n w3q-wr m šn-rhy.t m kd ⁽⁷⁾ pn
nt.{t}j m sš

jw mw hr s3=s ⁽⁸⁾ m hrr.(t) n.t mh.w jw hr.w ⁽⁹⁾ =sn m pʕ.w
n.w ht

jn.w r ⁽¹⁰⁾ ʕb jm=sn nms.t 4 n.t bj3 wʕb ⁽¹¹⁾ =f jm


ʕnh b3=f m hrj.t-ntr j3w=f ⁽¹²⁾ hr-tp t3

htp-dj-nswt jt r jn mw jpn m ⁽¹³⁾ nms.t 4 m m3t m jbr ⁽¹⁴⁾ t
hkn.t p3.t nms.t 4 tmh.w mh m hknw ⁽¹⁵⁾ b3s 4 n.w š{n} <s>r
mh m jbr ⁽¹⁶⁾ sntr k3 r3 d3.t

rdj(.w) hr mw

Podobně jako mnoho dalších hadích božstev v Iufao-
vě hrobce jsou Hajšešové označeni jako „velký bůh prv-
ního okamžiku“, tedy jako božstva stvořitelská či ales-
poň přítomná na samém počátku světa.¹⁷ Rovněž se zdá,
že i Hajšešové (stejně jako ostatní hadí bytosti severní
stěny Iufaoovy pohřební komory) představují kromě bo-
hů také nebeská tělesa: Rudá barva odkazuje k barvě
východu slunce (Neugebauer – Parker 1960: 49), mod-
rá barva květů lnu by mohla souviset s oblohou. Stejní
tvorové (bohužel bez přípisu) jsou vyobrazeni jeden
v severní a druhý v jižní části astronomického stropu
chrámu v Esné (Sauneron 1969: Fig. 1; Lieven 2000:
16.12 a 173).

Podobně bytosti, pojmenované jako Hajšeš (též Ja-
šeš), se objevují na dvou sarkofázích z Ptolemaiovské
doby, a to na sarkofágu Vedžahora (Louvre D11, Buhl
1959: 100–104) a Imenia (Cairo JE 13/1/21/1, Buhl
1959: 90–92). V prvním případě jsou tyto bohové ozna-
čeni jako Jašeš Horního Egypta a Jašeš Dolního Egypta.
V Iufaově hrobce jsou vyobrazeni dva totožní hadi, vy-
vozujeme z toho tedy, že i v ní se jedná o hada „sever-
ního“ a „jižního“.

Přesný význam vyobrazení těchto tvorů zůstává nezná-
mý. Texty na podstavcích hadů na Vedžahorově sarko-
fágu jsou částečně paralelní k těm Iufaoovým a společně
dokládají základní vlastnosti těchto tvorů. Před severním
Jašešem je vyobrazen vztyčený had se čtyřmi záhyby těla
a stojí u něj popisek: *dd-mdw jn jn.j-ʕ=f ntr-ʕ3 m hr.jt-ntr
rh rn n psd* (, „Pronáší ,Ten, jenž přiná-
ší svou paži“,¹⁸ velký bůh v říši mrtvých, který zná jmé-
no Zářícího“. Na podstavci pod Hajšešem je nápis: *ntr
sʕnh b3 m hr.jt-ntr dj=f ʕnh b3 n wsjr hm-ntr wd3-hr.w
ms.w hr.t-hpš=s(?) m3ʕ(.t)-hrw*, „Bůh, který způsobuje,
že ba může žít v říši mrtvých. Necht' způsobí, aby žilo ba
Usira (tj. zemřelého) kněze Vedžahora, zrozeného Heret-
chepšesetou (?), ospravedlněnou“. Také před jižním

Velký bůh prvního okamžiku, jenž má tuto podobu, která
je (zde) vyobrazena.

Jeho jméno je Rudý.¹¹

Jeho hlava je (jako) hlava hrošice (barvy) lapisu lazuli,
(tělo) má jako hematit a je uvnitř komnaty měřící sedm-
desát loktů u každé své brány u ústí moře u Hau-nebut.¹²

Další stejný jako on je u ústí moře v Šen-rechyt,¹³ v této
podobě, která je (zde) vyobrazena.

Voda nad jejich hřbety je plná květů lnu¹⁴ a spodní strany
jejich těl jsou v plamenech ohně.



Necht' jsou k očistě přineseny čtyři nádoby nemset z ne-
beského kovu,¹⁵ aby se jimi mohl (zemřelý) očistit.

Jeho ba bude žít v říši mrtvých poté, co dosáhne vysokého
věku na zemi.

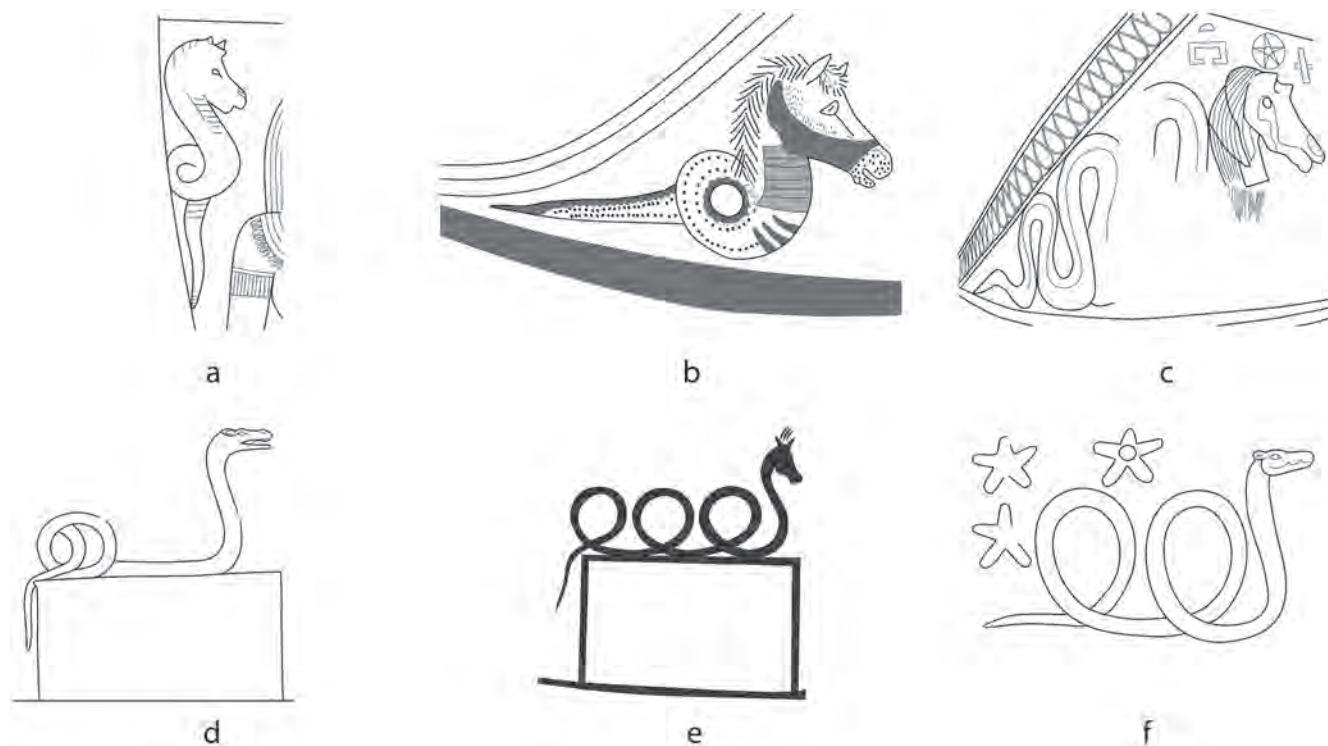
Oběť, kterou dává král: Necht' je vzata a přinesena tato
voda spolu se čtyřmi granitovými nádobami nemset s ole-
jem iber, chlebem, pivem a chlebem pat, čtyřmi nádobami
nemset z červeného okru s olejem hekenu, čtyřmi nádo-
bami bas z alabastru naplněnými olejem iber, (s) kadid-
lem, býky, husami a jeřáby.

(Toto vše) necht' je položeno na vodu (pro tohoto boha).¹⁶

Jašešem stojí vztyčený had, tentokrát s popisem *dd-mdw
jn jn.j-ntr.t ntr-ʕ3 m dw3.t [šhd] hr n jm.jw j{k} <g>r.t*,
„Pronáší ,Ten, jenž je v plamenech‘, velký bůh v podsvět-
í, který [ozařuje] obličej těch, kteří jsou v říši mlčení“.
Podstavec mořského hada nese nápis: *ntr sʕnh b3 m hr.jt-
ntr dj ʕnh b3 n wsjr hm-ntr wd3-hr.w ms.w hr.t-hpš=s(?)
m3ʕ(.t)-hrw*, „Bůh, který způsobuje, že ba může žít v říši
mrtvých. Necht' způsobí, aby žilo ba Usira (tj. zemřelého)
kněze Vedžahora, zrozeného Heretchepšesetou (?),
ospravedlněnou“.²⁰ Na Imeniově sarkofágu jsou obě by-
tosti vyobrazené v podobných scénách, jen před nimi na-
místo hadů stojí bohyně Ibat a Negajet, jen velmi zřídka
doložené bohyně spojené s oplakáváním zemřelého (Leitz
2002 I: 212; Leitz 2002 V: 365). Hajšešové jsou zde po-
psáni jako podsvětí božstva, která „oživují stíny a spo-
jují ba s tělem v říši mrtvých a způsobují, že ba může žít
v říši mrtvých, (božstva) tajemné podoby v kraji mlčení“
(Kákosy 1987: 7–9).

Tyto tři doložené páry mořských hadů sdílejí několik
společných rysů. Zejména je to spojení s životem ba ze-
mřelého v říši mrtvých, vyjádřené dokonce v doslovně
shodné formulaci. Na Vedžahorově rakvi je severní Ja-
šeš označen jako Zářící (*psd*) s determinativem brodivé-
ho ptáka ( či ). To pravděpodobně implikuje, že je
jeho záře červená (a spojuje ho to s Iufaoovým Hajšešem,
označeným jako *dšr.tj*, „rudý“). Pouze v Iufaově přípa-
dě se uvádí, že mořští hadi plavou v moři; zde i na obou
rakovích Ptolemaiovské doby jsou zároveň umístěni do ří-
še mrtvých (*hr.jt-ntr*).

V článku věnovaném nejstarším dokladům vyobraze-
ní mořských koníků ve starém Egyptě (obr. 2) nenašel
John Taylor (2007: 405–416) žádné spojení mezi jejich
nejstaršími vyobrazeními z 22. a 25. dynastie a Hajšeši/
Jašeši z ptolemaiovských rakví. Rovněž vyjádřil domněn-
ku, že jde o bytosti, které se zcela liší nejen podobou, ale
i významem (Taylor 2007: 416). Jelikož Iufaovi mořští



Obr. 2 Vývoj zobrazení mořského koníka v Egyptě od 22. dynastie do Římské doby. Vysvětlivky: a. Džedchonsuiufanch (22. dynastie); b. Padiamon (25. dynastie); c. Besenmut (25. dynastie); d. lufaa (26. dynastie); e. Vedžahor (Ptolemaiovská doba); f. Esna (Římská doba) (kresba J. Malátková) / Fig. 2 Development of the depiction of the sea-horse in Egypt between the Twenty-second Dynasty and the Roman Period. Legend: a. Djedkhonsuiufanch (Twenty-second Dynasty); b. Padiamon (Twenty-fifth Dynasty); c. Besenmut (Twenty-fifth Dynasty); d. lufaa (Twenty-sixth Dynasty); e. Wedjahor (Ptolemaic Period); f. Esna (Roman Period) (drawing J. Malátková)

hadi představují chronologický mezičlánek, je na místě Taylorovu hypotézu krátce revidovat. Mořští koníci 22. dynastie²¹ mají zřetelně koňskou hlavu a hadí tělo s velkým záhybem v oblasti břicha, připomínající tělo skutečného mořského koníka.²² Nedoprovázejí je žádné texty. Mořští koníci z 25. dynastie²³ se těmto prvním dokladům podobají, nadále mají koňské hlavy, nestojí však již vzpřímeně na ocase jako mořští koníci, ale leží na

břiše jako hadi. Mořský koník na Besenmutově rakvi má již zcela hadí tělo s celkem třemi záhyby a nad hlavou přípisek *jm.j dw3.t*, „Ten, jenž je v podsvětí“ (Miatello 2016: 34, Fig. 22). Vysvětlení, proč se z mořského koníka stal had, máme před očima, pokud si uvědomíme preferované umístění mořských koníků v době 25. dynastie – na ramenou antropomorfních rakví pod širokým náhrdelníkem zemřelého.

Obr. 3 Uroboros, Reru a Reret s hieroglyfickými přípisky udávajícími jejich jména (foto M. Frouz) / Fig. 3 The uroboros, Reru and Reret with hieroglyphic labels containing their names (photo M. Frouz)



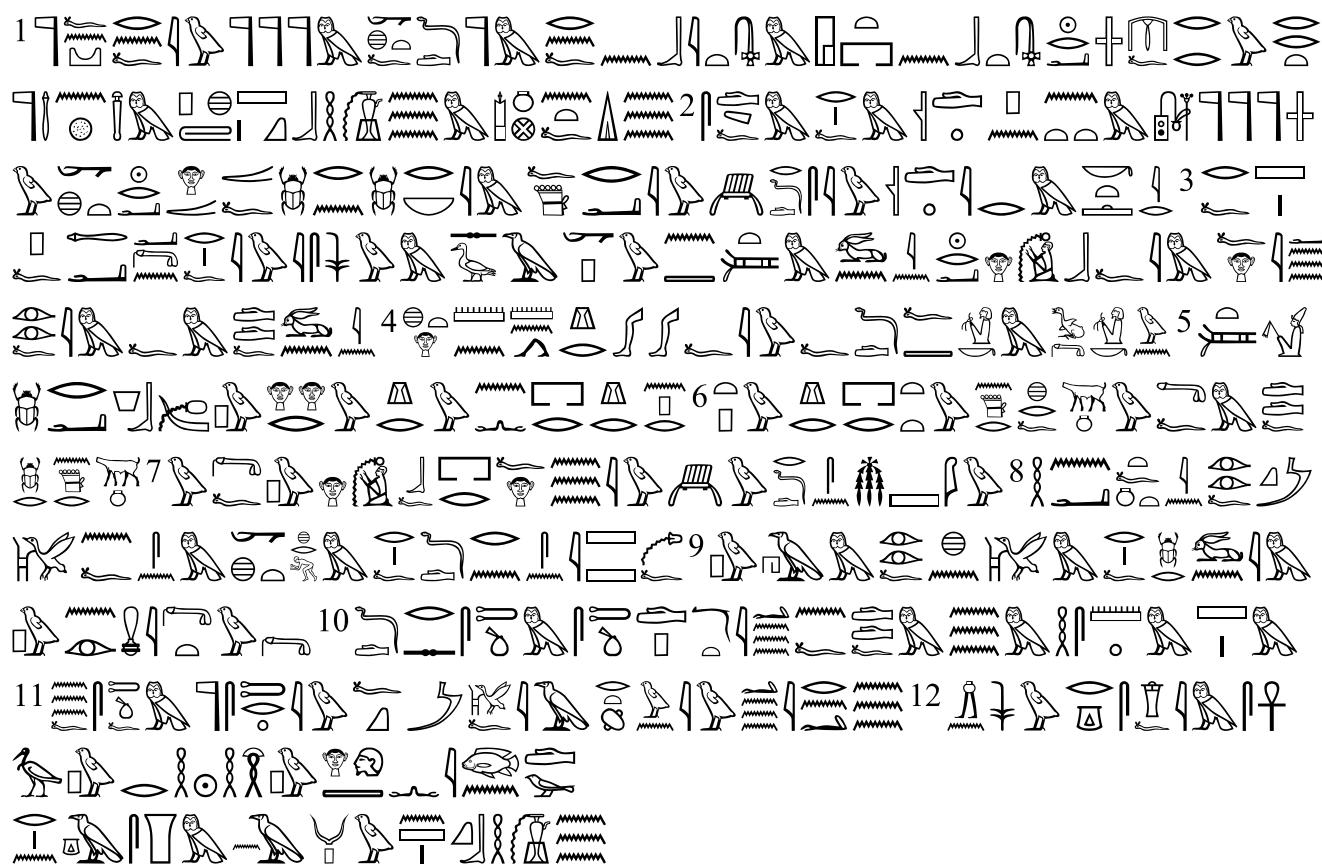
V okamžiku, kdy mořský koník ztratil své charakteristické tělo a získal tělo hadí, mohl být snadno reinterpretován do zcela hadí podoby a získat jinou než koňskou hlavu. Nejméně v sajsko-perské době však zůstával spojen s mořem a vodou, jak Iufaūv text dokazuje. Stručné texty na sarkofázích Ptolemaiovské doby nedovolují v tomto směru dělat žádné závěry – „vodní“ původ tvora jménem Hajšeš v této době mohl být zcela zapomenut, možná je to však jen důsledek selektivního dochování dokladů.

Uroboros (obr. 3)

Na viněťe tohoto textu je zobrazen uroboros, tedy had požírající vlastní ocas. Má hroší hlavu a je pojmenován „Had“ či „Červ“ (Leitz 2002 II: 192). Urobora se z každé strany drží bytost v podobě hrocha: Bytost vpravo je označena jako

Reret a bytost vlevo jako Reru.²⁴ Za hrochem stojícím vlevo jsou vyobrazena dvě další božstva s lidskými těly a šakalími hlavami; první z nich se jmenuje „Re, jenž je ve své síni“ a druhé „Plamen v Domě plamene“. Nápis pod viněťou popisuje vyobrazené bytosti. Je zde však ještě uveden doposud neznámý mýtus, který se k těmto božstvům vztahuje.

Tento text je ze všech mytologických kompozic na severní stěně Iufaovy pohřební komory nejdelsí a nejobsáhlejší, ale také nejobtížnější k porozumění. Popis urobora a mýtus, který se k němu vztahuje, provázejí zkratkovitě odkazy a nejasné pasáže, jež je vzhledem k absenci jakéhokoli paralelního textu a zvláštností psaní Pozdní doby často obtížné interpretovat. Celý text se skládá z několika vrstev. Část z nich tvoří komentáře k originálu či mýtu, které do něj byly zřejmě časem včleněny a staly se jeho standardní součástí.²⁵



⁽¹⁾ ntr fnd.w rn=f

jw ntr.w m-h.t=f dd ntr m rn=f nbj.t m hw.t-nbj.t r^c
jm.j-zh=f rr.w rr.t

ntr 3 <pw> n zp-tp.j m phr š kbh m jwnw

ntf dj mw

² sd=f m r3=f m kd pn nt{t}.j m zš

ntr.w jm.jw-ht r^c hr gs.wj=f

hpr.n hpr.(w) nb jm=f dr^c jw 3w r dd=s<n> jw kd jr.j
<hr> mk.t

Bůh, jehož jméno je Had;

za ním jsou bohové a (každý) z nich je nazván svým jménem: „Plamen v Domě plamene“, „Re, jenž je ve své síni“, Reru a Reret.

<Je to> velký bůh prvního okamžiku a obepíná chladné jezero v Héliopoli.

On je ten, kdo poskytuje vodu.

Jeho ocas je v jeho tlamě v této podobě, která je (zde) vyobrazena.

Bohové, kteří chrání Rea, jsou po obou jeho stranách.

Vše stvořené vzniklo skrze něj (již) na počátku, (neboť) je delší, než lze vypovědět, a takováto podoba ochraňuje (vše).

*jr³ rf š pf^{c3}.n r3=f jw js sw m z3^c pw n t3 tm wn jn r^c hr
w^cb=f jm=f hr j^c jr.tj=f jm=f m dr.tj=f*

*wn jn⁴ h<f>t.j hr mnmn hr rd.wj=f jw=f dd=f t3 jr.j=k m
t3 jr.j=k wn(?) jtm.w*

*hpr^cb.w pw hr hr.w hr.w nn pr hr.j-npr.t pw hr<.t n>pr⁶.t
tw*

*ndr.hr=f hnw=f m dr.tj=f hpr ndr hn⁷w=f pw hr w^cb=f
pr=f hr mw jw 3w r dd=sn ms šw hn^c tfnw.t*

jn jr.tj=f km3.n=f sn m-ht hr m r3=f dd(.w) rn=sn

jšš=f⁹ pw h3 m jr.tj=f hn(.w) m r3=f

hpr wn jm pw n jr.t mj mtw.t dd(.w)¹⁰ r=s st m st dp.t

j^c.n=f dr.tj=f m mw m hsmn m š¹¹ m mw=f st=f m sntr

jw=f km3=f j3{r}.t wt n j^c rn j^c¹² jn sw r gs=f jm=s

nh b3 pw r nhh w3h pw tp-t3 n<n> jnd

r3 n gs m n3 wp.w n š kbh

Mytologický příběh, který je zde popsán, se odehrává na počátku času a dávno před stvořením světa, neboť se zde dočítáme o tom, že v jezeře, stvořeném prvotním bohem (Atumem)³¹ v podobě hada, se očistil sluneční bůh Re ještě předtím, než stvořil ostatní bohy a celý svět. Atum měl jako stvořitelství bůh v egyptské mytologii často podobu hada, podle 175. kapitoly Knihy mrtvých v podobě „mnoha hadů, kteří nejsou vidět“ dokonce přečkal i pád světa do chaosu na konci věků, a byl tak potenciálem nového stvoření (Quirke 2013: 438; Reemes 2015: 66 a pozn. 153). Hádí v podobě urobora představují v egyptské ikonografii nejčastěji ochránce slunečního boha Mehena („Obtáčejícího“) a jejich úkolem je chránit svět před silami chaosu, slunce v jeho nejzranitelnější podobě v nadíru, neboť tam probíhá jeho regenerace ve spojení s bohem podsvětí Usirem, a přeneseně též zemřelé, a dokonce živé lidi.³² I ufaův uroboros „ochraňuje“ a předurčuje ho k tomu jak jeho velikost, „je delší, než lze vypovědět“,³³ tak jeho kruhová, obepínající podoba s ocasem v tlamě. Podle doprovodného textu obtáčí a ochraňuje posvátné jezero v Héliopoli, jehož je sám zdrojem; obraz je však možno interpretovat také jako hada stočeného a chránícího sluneční kotouč.³⁴

V textu je také spojeno dohromady několik staroegyptských představ o stvoření světa: Zároveň zde čteme o stvoření Šua („vzduch“ jako potenciál dalšího tvoření) (Reemes 2015: 179, pozn. 134) a Tefnuty (prapůvodního řádu, *pra-maat*) (Bickel 1994: 168–176) prostřednictvím masturbace slunečního boha; „vypadnutím z úst“, což je zjevně narážka na jinou verzi téhož mýtu, v níž je Šu vykašlán a Tefnut vyplivnuta.³⁵ Vzápětí se dozvídáme o variantě, v níž jsou tato božstva stvořena skrze magickou

Co se týče onoho velkého chladného jezera, které vyplivla jeho ústa – neboť on je vskutku trámem celé země²⁶ –, Re se v něm očistil a očistil své oči svými rukama.

Pak se nepřítel roztrásl pod jeho nohama, když (Re) pravil: „Země je proti tobě, muž je proti tobě, (?) Atumův!“²⁷

Takto vznikla očista dole i nahoře, dříve než vznikli tento chery-neperet a tato cher<et-ne>peret.²⁸

Pak vzal svůj penis do svých rukou – tak došlo k uchopení jeho penisu, díky tomu, že se očistil a vyšel z vod – a byl delší, než lze vypovědět, a byli zrozeni Šu a Tefnut.

Jsou to jeho dvě oči, které stvořil poté, co vypadly z jeho úst, a poté, co byla vyslovena jejich jména.

Jsou to jeho sliny, které sestoupily z jeho očí, které sestoupily z jeho úst.

Tak se stalo, že oko bylo jako semeno, jemuž se říká Ejakulace, spolu s výměškem úst²⁹.


Očistil své ruce vodou a natronem, v jezeře se svou vodou, do níž nasypal kadidlo.³⁰

Stvořil pahorek balzamování pro toho, jehož jméno je čisté, a ten, kdo ho očistil, ho přivedl, aby tam mohl být pomazán.

Toto je život ba navěky, toto je věčné trvání na zemi bez nemocí.

Říkání pro pomazání při svátcích jezera úliteb.

moc slov a vyslovení jejich jmen. Na konci textu je také zmíněn prvotní pahorek, prvek z další staroegyptské kosmogonické představy – podle ní se sluneční bůh zjevil na počátečním pahorku, který se vynořil z praoceánu. Takovéto synkretické verze mýtů (nejen) o stvoření světa jsou pro pozdní období staroegyptských dějin typické,³⁶ neboť jsou vázány na prastaré náboženské koncepty a představy, ale zároveň se prakticky stávají obecně platnými a aplikovatelnými téměř na jakékoli lokální tradice.

Chladné jezero, které je popisováno v tomto textu, je ono jezero jmenované v Pianchiho stéle. Je tím naznačena již zmíněná souvislost s korunovačními rituály: Stejně tak jako se sluneční bůh rituálně očistil před stvořením světa a zničením sil chaosu, očišťuje se i faraon před svou korunovací (Quack 2013: 128),³⁷ ostatně každá korunovace nového panovníka představuje zároveň také nový okamžik stvoření a opětovné nastolení dokonalého řádu prvního okamžiku (Reemes 2015: 69). V této souvislosti je zajímavé zmínit ještě jednu paralelu, mytologický papyrus Herveben, Amonovy pěvkyně a vnučky velekněze Mencheperrea z 21. dynastie (p. Cairo P. 133; Piankoff 1949: 129–167). Třetí z celkem šesti scén papyru znázorňuje Herveben přijímající životodárnou očistu z rukou bohů Hora a Sutecha (Piankoff 1949: Pl. III).³⁸ Následně, již očištěna, předstupuje Herveben před slunečního boha Rea a nahlíží na mystérium jeho smrti a obnovy, jehož se také sama stává součástí.³⁹ Mladý, právě znovuzrozený Re je znázorněn dřepící uvnitř kruhu, opaného klasickým uroborem. Západ slunce symbolizují roztažené pažby bohyně nebes Nut v horní části hada, hlava nebeské krávy pod ním a dva sedící lvi dotvářející tvary svých těl symbol horizontu  *achet* (Piankoff 1949: Pl. IV). Třetí

scéna Hervebenina papyru je obrazovou verzí královského očistného rituálu, jehož znění zaplňuje celou severní stěnu a přibližně polovinu východní stěny Iufaovy hrobky. Je tedy možné, že stejně jako Herveben je i Iufaa po rituální očistě hoden spatřit akt stvoření, potažmo znovuzrození slunečního boha a přímo se jej účastnit. Uroboru v této scéně je nutno „čist“ dvakrát: jako prapůvodního hada obtáčejícího posvátné jezero, jež z něj vzešlo, a jako hada ochránce Mehena, ovinutého kolem slunečního kotouče. Had kotouč chrání, a umožňuje tak jeho nerušenou regeneraci a návrat na ranní oblohu. Ostatně, východ slunce a s ním i Iufaovo vzkříšení do nového života jsou tím, k čemu celá hrobka svou koncepcí jednoznačně směřuje (Landgráfová – Míčková, v tisku).

„Ten, který vyšel z Nunu, a jeho následovníci“
(obr. 4)

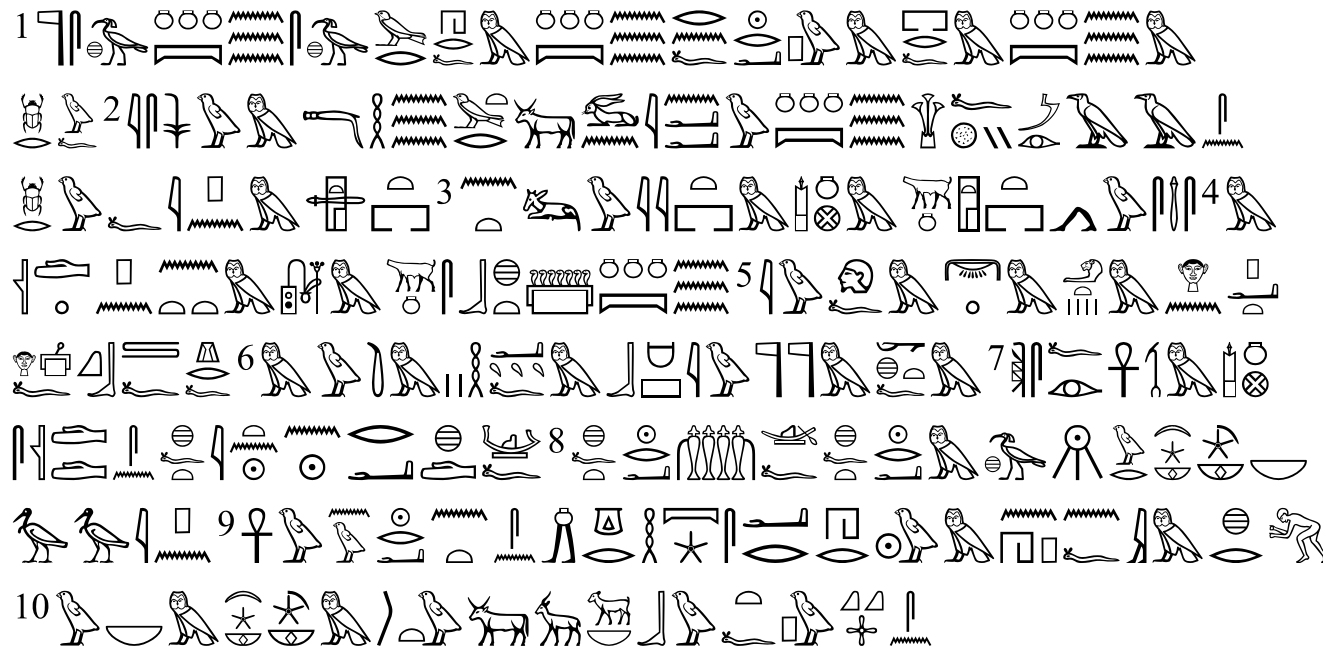
Viněta tohoto textu ukazuje božstvo v hadí podobě a se čtyřmi lidskými hlavami, stočené ve dvou velkých smyčkách. Za ním stojí dvě figury s lidskými těly a hlavami pavíánů, každá má na hlavě rohy a mezi nimi je umístěn sluneční kotouč. Přípisek se jménem boha zní „Ten, jenž činí Nuna mocným, ten, kdo činí mocnými velké vody“. Obě tato vodstva jsou zmíněna v královském rituálu jako ta, která očišťují krále (Quack 2013: 130).

Scéna téměř totožná s vinětou textu, která je vyobrazena v Iufaově hrobce, se nachází na astronomickém stropu chrámu v Esně (Sauneron 1969: 451; Lieven 2000: 174). Význam nejjížnější z celkem šesti scén na astronomickém stropu v Esně (Sauneron 1969: Fig. 1) je značně nejasný, jelikož zde zcela chybí popisky a doprovodné texty



Obr. 4 „Ten, který vyšel z Nunu“, a jeho následovníci s přípiskem „Ten, jenž činí Nuna mocným, ten, kdo činí mocnými velké vody“ (foto M. Frouz) / Fig. 4 “The one who emerges from the Nun” and his followers with the label “One who glorifies Nun, who glorifies the Great Waters” (photo M. Frouz)

(Lieven 2000: 171). Na základě několika jejích částí se Alexandra von Lieven (2000: 171–175) domnívá, že by scéna mohla souviset s nilskou záplavou. To by také odpovídalo jejímu umístění v očistném rituálu, neboť voda je při něm hlavním prvkem. Text sám je spíše popisný než mytologický, byť narazíme i na narativní prvky (např. částici *wn-jn*).⁴⁰



⁽¹⁾ ntr s3h nwn s3h wr

{h} <p>r=f m nwn rn=f

r^c pw m pr=f m nwn m hpr.w=f ⁽²⁾ jsw m mh.t-wr.t

wn-jn ^c.wj nwn h3=f zp-2

m33=s n hpr.w=f jpn m hw.t-^c3.t ⁽³⁾ n.t jwy.t m jwnw m-hnw
hw.t jw=s-^c3=s ⁽⁴⁾ m kd pn nt{t}.j m zš m-hnw sbh.t nwn

⁽⁵⁾ jw tp=f m nbw m-h3.t 4 m hr n p^c.t hr s3=f kbh=f hr=f
⁽⁶⁾ m wt{m} <3>⁴⁵ 2 h^c.w=f m bj3

jw ntr.wj m-ht=f m ⁽⁷⁾ šms=f jr ^cnh w3s m jwnw

skdd=s n hft jtn n r^c hd=f ⁽⁸⁾ hft r^c hnt=f hf.t r^c m 3h.w r
3bd smd.t nb

b3.wj jpn ⁽⁹⁾ ^cnh.w n.w r^c ntsn jn grh s^r hrw m nhp n=f jj
m hr⁽¹⁰⁾.w nb m 3bd smd.t m ^cw.t nb(.t)

bw.t=f pw k^k sn

Text začíná identifikací hadího božstva ztotožněného s Reem, který vzešel z Nunu, tedy se stvořitelským božstvem Re-Atumem. Stejně jako předchozí had, uroboros, se i tento nachází v Héliopolí, ovšem uvnitř chrámového okrsku, pravděpodobně v podzemní části zdejšího chrámu bohyně Iusaas.

Popis hada, který následuje, se neshoduje s jeho vyobrazením, ale odpovídá spíše tomu, jenž se objevuje v šesté hodině knihy Amduat, jedné z tzv. podsvětňích knih, které popisují noční cestu slunečního boha. Tento had má skutečně hadí hlavu a na hřbetě čtyři hlavy lidské; ty představují čtyři syny boha Hora (Hornung 1963: 121). Had vyobrazený v Iufavě pohřební komoře a na astronomickém stropě chrámu v Esně měl pravděpodobně původně vypadat stejně jako ten z knihy Amduat. V době mezi Novou říší a sajsko-perskou dobou však došlo k chybné interpretaci popisu – v jejím důsledku přišel o svou hadí hlavu a první z lidských hlav na jeho zádech se stala zároveň hlavou jeho samotného. Kněží, kteří dokument opisovali, tak v určité době měli k dispozici pouze text a vinětu dotvářeli sekundárně podle popisu (který zjevně ne zcela pochopili).

Dvě božstva s hlavami pavíánů, doprovázející tohoto hada, jsou zřejmě, podobně jako u předchozího textu Reru a Reret, asociována s nebeskými tělesy. Napovídá tomu ostatně i text, který je popisuje jako dvě *ba* doprovázející slunečního boha na jeho plavbě, a toto spojení se objevuje i v dalších astronomických kontextech (viz Leitz 1991: 8–9). Text o nich dále prozrazuje, že jsou oči (Reovy) v Héliopolí, přinášejí noc a den a září a porážejí nepřátele slunečního boha v době hlavních svátků lunárního kalendáře. Obě postavy mají na hlavě kotouče, s největší pravděpodobností měsíční (Priskin 2015: 26). Jelikož jsou velmi úzce spjaty s lunárními

Bůh, který činí Nuna mocným, který činí mocnými Velké (vody).

Jeho jméno je „Ten, který <vy>šel z Nunu“.

Je to Re, když vyšel z Nunu ve své prastaré formě, tedy Mehetveret,⁴¹

a ruce Nunu jej obklopovaly, ruce Nunu jej obklopovaly.

Tuto jeho podobu lze vidět ve Velkém domě⁴² posvátného okrsku v Héliopolí, v chrámu Iusaas,⁴³ v této formě, v níž je (zde) vyobrazena, v Nunově kryptě:⁴⁴

Jeho hlava je ze zlata a je v čele čtyř lidských tváří na jeho hřbetě, jeho záhyby jsou pod ním stočené ve dvou smyčkách a jeho tělo je z nebeského kovu.⁴⁶

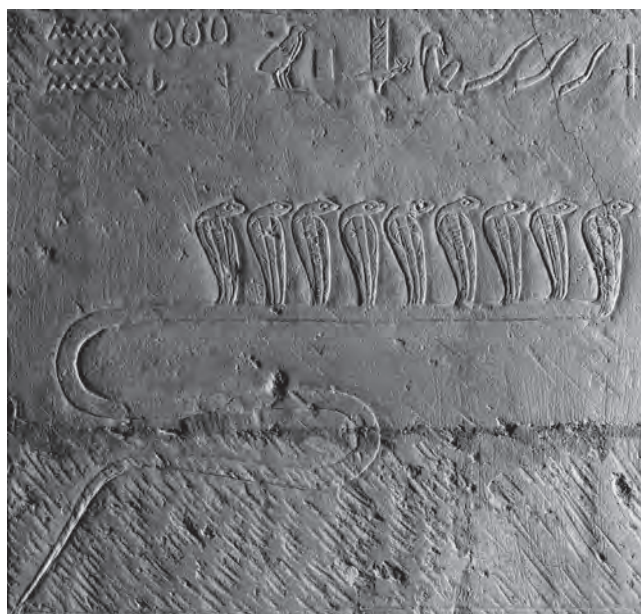
Za ním jsou dva bohové jako jeho následovníci: ti, kteří vytvářejí život a prosperitu v Héliopolí.⁴⁷

Cestují spolu s kotoučem Rea, když se plaví po proudu, (cestují) s Reem, když se plaví proti proudu, (cestují) s Reem jako ti, kteří září každý svátek prvního a patnáctého dne (lunárního) měsíce.⁴⁸

Tato dvě žijící ba Reova – jsou to oni, kdo přinášejí noc a pozvedají den tím, že pro něj porážejí každého, kdo přichází jako nepřítel při svátku prvního a patnáctého dne (lunárního) měsíce v podobě jakéhokoli malého dobytka.


Hnusí se mu jíst jej (tj. dobytek).⁴⁹

svátky, měli bychom jejich význam hledat právě v lunární sféře. V textech Ptolemaiovské doby jsou zmiňovány okamžiky *sns k3.wj*, „setkání obou nebeských býků“, tedy chvíle, kdy je na obloze možno spatřit slunce i měsíc zároveň. První z nich, *snsn k3.wj*, je východ úplňku, tou druhou je období známé v egyptštině jako *psdn.tjw*, konjunkce, kdy slunce měsíc zcela zakryje (Priskin 2015: 28). Tyto okamžiky přesně odpovídají lunárním svátkům *3bd* a *smd.t*.

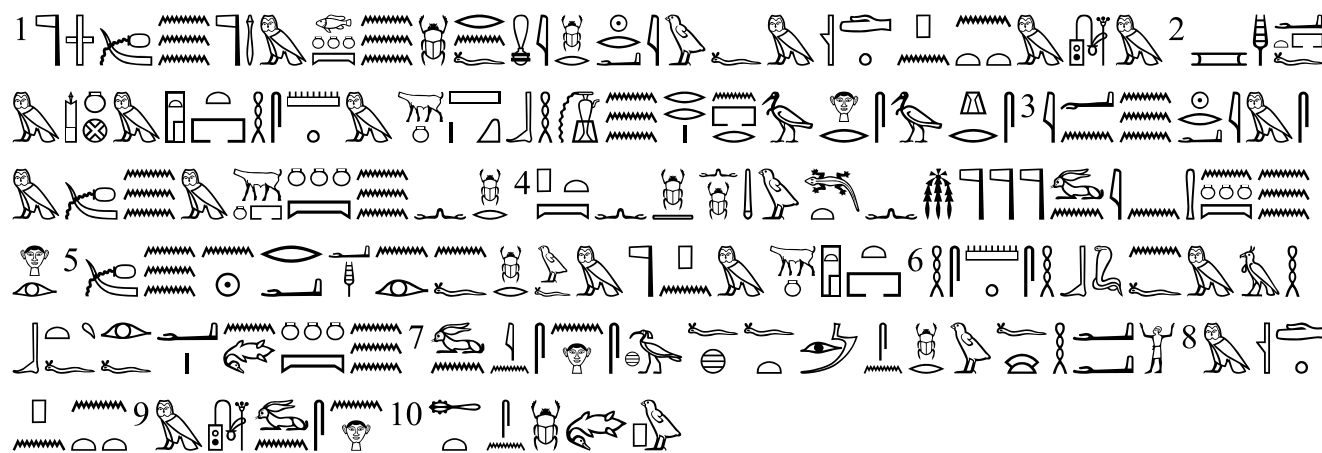


Obr. 5 Kobra s devíti hlavami s přípisem „Ten, který je v čistotě, ten, jenž je manifestací Nuna“ (foto M. Frouz) / Fig. 5 Nine-headed cobra with the label “One who is in purity, who is a manifestation of Nun” (photo M. Frouz)

Mýtus o vzniku posvátné hrůzy (obr. 5)

Viněta textu zobrazuje kobru s devíti vztyčenými hlavami, jež je pojmenována jako  jm.j ^cb.w ^ch^c.w pw nwn, „Ten, který je v čistotě, ten, jenž je manifestací Nuna“. Podobná kobra se nachází rovněž

v severní části astronomického stropu chrámu v Esně, má však pouze osm hlav (Sauneron 1969: 6, No. 399, A; Lieven 2000: 16). Za textem je zobrazena ještě jedna božská bytost či démon: lidská figura s korunou *atef* na hlavě a nožem v levé ruce. Je personifikací posvátné hrůzy a text popisuje její vznik.



(1) ntr jm.j ^cb.w ntr-³ m ^cd nwn

hpr.n=f mj hpr r^c

hw=f m kd pn nt{t}.j m zš m (2) m^ch^c.t=f m jwnw m hw.t-hsmn m-hnw š kbh r r3 n pr b3 hr=s b3 hr=s

(3) j^c.n r^c jm=s m ^cb.w m-hnw nwn

n hpr (4) p.t n hpr t3 n hpr mdw ^cš3 n ms ntr.w

wn-jn hm n nwn hr jr (5) ^cb.w n r^c

^ch^c.n jr.n=f hpr.w=f m ntr pn m-hnw hw.t (6) hsmn

shb.n=f m nhb.t=f jr=f^c n snd nwn

(7) wn-jn=sn hr s3h=f hft m3=sn hpr.w=f h^c h^c (8) m kd pn ntt (9) m sš

wn-jn=sn hr (10) h.t=sn

hpr snd pw

I v tomto případě tedy narážíme na motiv očisty slunečního boha na počátku času, dříve než vznikl svět tak, jak jej známe. Sluneční bůh se vynořil v Héliopolí z vod Nunu; podle této verze se však vodstva nacházejí v chladném jezere v Domě natronu. Dům natronu byl od počátku egyptských dějin spojen s obřadem otevírání úst a pravděpodobně též s pohřebním rituálem, původně se však jednalo o kamennou místnost – sklad rituálních nádob s chladnou vodou pro úlitbu (Kloth 2001: 204–206). Od Pozdní doby může *hw.t-hsmn* v přeneseném významu označovat i chrámové posvátné jezírko (Kloth 2001: 206) a v tomto významu je termín užit i zde. V představách starých Egyptanů bylo každé chrámové jezírko zároveň místem, kde na zemský povrch vyvěrají

Bůh, který je v čistotě, velký bůh v Nunově vodstvu.

Vznikl stejně, jako vznikl Re.

Přebývá – v této podobě, která je (zde) vyobrazena – ve své kapli v Héliopolí, v Domě natronu,⁵⁰ v chladném jezere u brány (tohoto) domu, nad nímž⁵¹ je ba a pod nímž je ba,

v němž se očistil Re očistou uprostřed Nunu,

dříve než vznikla nebesa, dříve než vznikla země, dříve než vznikla mnohá slova, dříve než byli zrozeni bohové.

Pak Veličenstvo Nuna vykonalo očistu Rea

a on na sebe vzal podobu tohoto boha uprostřed Domu natronu,

roztáhl svou hrud', jednaje jako vykonavatel (dosl. „ruka“) posvátné hrůzy z Nuna.

Pak byl učiněn mocným, když byla spatřena tato jeho vycházející a jásající forma v podobě, která je (zde) vyobrazena,

a (všichni) padli na břicho (v úctě).

Takto vznikla posvátná hrůza.

pravodstva Nunu se všim svým tvořivým potenciálem (Geblér-Löhr 1983: 171).

Druhým hlavním motivem textu je aitiologický mýtus⁵² o vzniku strachu, respektu či posvátné hrůzy z bohů. Podobné mýty se od Pozdní doby dále objevují ve staroegyptských pramenech velice často, jelikož tato doba je typická svou záměrnou archaizací, návratem ke starým tradicím a stále častějšími kněžskými spekulacemi nad starými náboženskými texty (viz Manuelian 1994). Zajímavým detailem je personifikace abstraktního pojmu, tedy v našem případě posvátné hrůzy, v lidské podobě, která je u textu dokonce zakreslena (obr. 6). Podle tohoto mýtu na sebe sluneční bůh Re poté, co se očistil ve vodstvech Nunu, vzal podobu devítihlavé kobry a triumfálně



Obr. 6 Personifikace posvátné hrůzy (foto M. Frouz) /
Fig. 6 Personification of divine awe (photo M. Frouz)

vztyčil všech devět hlav a roztáhl krční žebra do devíti kobřích kápí v hrozivém gestu tak, že před ním všichni padli s úctou k zemi. Fakt, že hrozivá kobra je jednou z mnoha podob slunečního boha, vysvětluje její vyobrazení na astronomickém stropu v Esně vedle souhvězdí, severního větru či fázi ubývajícího měsíce (interpretace jednotlivých vyobrazení podle Lieven 2000: 15–17).

Ochránci a světlonoši – posvátní hadi starověkého Egypta

Ať již mýty popsané v této studii pocházejí všechny z pradávných časů, či jsou alespoň částečně výsledkem kněžské spekulace Pozdní doby, všechny mají společný jeden prvek – posvátného hada. Hadi jsou sice součástí mytologie mnoha kultur (Stamm 2015: 35–70), ve staroegyptské kultuře však mají obzvláště silné postavení, a to především proto, že se s nimi Egypťané setkávali doslova na každém kroku – ve svých příbytcích na okrajích nilského údolí, v houštinách v úrodných částech země, v hrobkách na pohřebištích a ve skalních štěrbinách pouštních oblastí. Tuto zkušenost odráží mj. také dochované rozsáhlé pojednání o hadech z doby kolem roku 300 př. n. l., které bylo vydáno pod názvem *Egyptský ofiologický traktát* (Sauneron 1989). Papyrus popisuje jednotlivé hady, s nimiž se mohli starověcí Egypťané setkat, jejich účinnost a případné účinky jejich uštknutí. Nakonec uvádí, zda a jak lze uštknutého léčit. Mnohé z hadů, které traktát popisuje, bylo možno podle knihy přesně určit, což poukazuje na dobrý pozorovací talent starověkého autora (či autorů). Také nejstarší rozsáhlejší sbírka egyptských náboženských textů, *Texty pyramid ze Staré říše*, obsahuje celou řadu říkání, jejichž účelem je chránit panovníka před hady (Meurer 2002: 269). V pozdějších dobách se „hadi“ *Texty pyramid* objevují v nekrálovských hrobkách a hadi v nich slouží také jako strážci vstupu do pohřební komory (Leitz 1996: 389–390). Podrobnější analýza obsahu ukazuje, že setkání s hady popisovaná v těchto textech odrážejí všechny možné situace setkání s hady v reálném životě (Leitz 1996: 386–387). Snad i způsoby, jakými v nich jsou zneškodňováni, mohou odpovídat běžným postupům (např. znehybnění hada pomocí vidlicovité hole: PT 229) (Sethe 1908: 130–131).

Není tedy divu, že Egypťané hady osídlili i své podsvětí. Například v knize *Amduat* („O tom, co je v podsvětí“) se noční cesta slunečního boha dělí do 12 „hodin“ a hadi se vyskytují ve všech těchto „hodinách“ (Hornung 2005: 73). Slouží zde jako ochránci a strážci bran, mnozí však také pliváním ohně osvětlují temnotu podsvětí (Hornung 2005: 71). O Mehenovi, který v nejhlubší noci chrání tělo slunečního boha, již byla řeč výše v pasáži věnované uroborovi. Stejně funkce zůstávají podsvětním hadům i v pozdějších dobách. Od První přechodné doby existují ale také doklady o hadu jako nepříteli slunečního boha. Obrovský had Apop představoval sílu chaosu, která každou noc útočila na sluneční bárku, hrozila pozastavit sluneční cyklus a s ním zničit veškeré jsooucní (např. Hornung 2005: 78).

Ani v egyptském světě bohů nemohli hadi chybět. Samotné slovo „bohyně“ se mohlo psát pomocí znaku kobry (𐜪) a bohyni s hadí podobou měli Egypťané několik: *Meretseger* („Ta, která miluje mlčení“) – bohyni skalnatých pahorků nad Dér el-Medínou, ochránkyni místní nekropole – bohyni úrody *Renenutet* a zejména ochrannou bohyni Dolního Egypta *Vedžat*. Podoby hada mohly nabývat i další bohyně, jako *Hathor*, *Eset* či *Nebthet*, popřípadě *Selket*. Jako „synové země“ (*s3-t3*, jeden z egyptských termínů pro hada) představovali hadi též ochránce tajemství a nositele magické moci (Hornung 2005: 84), ostatně

v Ptolemaiovské době se slovo „magie“ mohlo psát pomocí znaku hada a v démotštině je znak hada determinativem slova *hiku*, „magie“. Zejména vodní hadi bývají spojeni s praocéánem chaosu (božské Osmero s hlavami hadů a žab) a stvořením světa (stvořitelství bůh Atum před samotným aktem stvoření).

Iufova teologická knihovna

Všechny čtyři uvedené mytologické texty ze severní stěny pohřební komory spojuje téma pravodstva a praocéanu Nun, z něhož se vynořil sluneční bůh a z jehož temných neuspořádaných vod vznikl celý svět a jeho řád. Všechny texty se svou strukturou podobají dalším mytologickým kompozicím v Iufově pohřební komoře, v tomto případě však současně doplňují témata královského očistného rituálu, neboť k němu zcela zjevně patří a dodávají k němu doposud neznámé mytologické pozadí.

Všechny zde zobrazené bytosti v hadích podobách zastupují stav světa předtím, než byl stvořen a uspořádán tak, jak jej známe. Zároveň v sobě skrývají tvůrčí principy nebo jsou přímo aspekty či manifestacemi stvořitelství boha. Svět se zde tedy nachází na svém počátku, ve stavu před zrozením. Stejně tak se před znovuzrozením nachází zeměděly a na podobný stav rovněž upomínají skutečné očistné rituály, neboť byly vykonávány na začátku významných ceremonií, sloužících k různým účelům.

Dalším tématem, na něž je v Iufově hrobce často kladen důraz, je odhalování skrytých znalostí. V textech doprovázejících vyobrazené mytologické bytosti se často objevují jejich (tajná) jména a podoby, detailní popisy, názvy míst, kde tyto bytosti přebývají, mytologie, jež je s nimi spojená, rituální úkony, které by pro ně měl člověk vykonávat, i slova, která by před nimi měl pronést. Nezřídka dokonce nalézáme explicitní popis, jak budou zmíněné informace prospěšné tomu, kdo je zná a ví, jak s nimi zacházet. Tyto znalosti mýtů nebo rituálů mohly být považovány za výsadní. Tomu, kdo je znal, měly pomoci v zásvětní říši přestát všechna nebezpečí a stát se blaženým duchem, žijícím navěky. V pozemském světě měli k takovému informacím přístup pravděpodobně jen vysoce postavení kněží a tyto texty mohly být součástí kněžských manuálů a příruček.⁵³ Ostatně, texty do egyptských hrobek nebyly zapisovány proto, aby je někdo četl, nýbrž proto, aby mohla působit jejich magická moc a zapsané znalosti mohly dosáhnout až do zásvětí. Iufoa si tedy ve své hrobce vytvořil jakousi soukromou „knihovnu“, která ve zkratce obsahovala všechny informace potřebné k tomu, aby mohl na onom světě existovat podle svých představ, a také mnoho narážek na tajné znalosti přístupné pouze někomu.

Poznámky

- ¹ Tato práce vznikla za podpory projektu *Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě*, reg. č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj.
- ² Mýty, které jsou tématem tohoto článku, byly publikovány v angličtině v několika studiích, viz např. Bareš – Janák – Landgráfová (v *tisku*), Landgráfová – Coppens – Janák – Míčková (2017: 613–626).

- ³ Více viz Bareš – Smoláriková (2008).
- ⁴ Další dvě zmíněné patří Vedžahorresnetovi (viz Bareš 1999) a Menechibnekonovi (viz Bareš – Smoláriková 2011).
- ⁵ Více k Iufovi a dalším textům z jeho hrobky viz Landgráfová – Janák (2016: 65–74); Míčková (2016: 75–81).
- ⁶ Ostatní papyry jsou ve velice fragmentárním stavu nebo obsahují jen některé části rituálu. Scény z něj jsou doloženy také v některých chrámech Ptolemaiovské doby, především v Edfú (viz Quack 2013: 119, Schott 1957: 60–64).
- ⁷ V době, z níž jsou tyto texty doloženy, zřejmě již sloužily (i) jiným než původním účelům, jinak by ostatně ani nemohly být zaznamenány v hrobce osoby nekrálovského původu. Úprava textů původně určených k rituálním účelům provedená tak, aby mohly být použity v rámci textů pro dosažení zásvětí, není v této době ničím neobvyklým. Během 4. a 3. století př. n. l. se již stává naprosto běžným jevem (viz např. Gill 2015: 133).
- ⁸ Více viz Leitz (2002 V: 21).
- ⁹ Termín *ba* zřejmě původně znamenal moc či projev božstva působící na zemi, později se však používal i v kontextu posmrtného projevu lidí a označení jedné ze „složek“ člověka. Více viz Janák (2009: 224–238).
- ¹⁰ Tento seznam se v téměř stejné podobě opakuje ještě na konci textu, uvádíme jej zde tedy pouze jednou.
- ¹¹ Ve skutečnosti je tu uveden znak, jehož čtení je odlišné, nicméně jelikož obě slova se zapisují znakem představujícím jistý druh ptáka, je taková záměna pochopitelná a obzvláště v Pozdní době není ničím neobvyklá (viz např. Pries 2011). Jelikož je dále v textu uvedeno, že tento had má barvu jako hematit, a božstvo jménem Rudý/Krvavý se objevuje i v dalších textech (viz Leitz 2002 VII: 574), dává toto čtení smysl.
- ¹² Ostrovy v moři. Přesný význam tohoto toponyma je stále předmětem probíhající diskuse.
- ¹³ Rovněž o významu tohoto toponyma se stále vedou diskuse. Často se vyskytuje v textech společně s *Hau-nebut*.
- ¹⁴ Viz Landgráfová – Coppens – Janák – Míčková (2017: 616, pozn. 12).
- ¹⁵ Slovo *hjs* označuje meteorické železo či měď. Tento kov byl spojován s božstvy a králi a byla z něj vyrobena nebesa. V náboženských textech většinou není důležité, o jaký kov se přesně jedná, jde spíše o jeho „nebeskou“ povahu v obou jeho významech (Lalouette 1979: 333–353).
- ¹⁶ Doplněno podle obětní formule v tabulce, která končí *rdj(.w) hr mw n ntr pn*, „(Toto vše) nechť je položeno na vodu pro tohoto boha“.
- ¹⁷ Pojem *zp-tpj* není v nejstarších dochovaných náboženských kompozicích starověkého Egypta – Textech pyramid – doložen. Dokonce i v Textech rakví (CT 640; Buck 1956: 261) se objevuje jen nepřímo, tedy v paralelní kapitole pozdější Knihy mrtvých (BD 50B; Quirke 2013: 130). Odkazuje k okamžiku, kdy se stvořitelství bůh poprvé vynořil z praocéanu chaosu (Bickel 1994: 56–59).
- ¹⁸ První či poslední ze soudců posmrtného soudu (Leitz 2002 I: 371–372).
- ¹⁹ Čtení podle Caroline Thomasové (2013: 225).
- ²⁰ Všechny texty podle kresby Lucy Miatella (2016: 35, Fig. 24).
- ²¹ Rakev Džedchonsuiufanča (Paris Louvre N 2585), rakev Perenbastety (Manchester 5053), rakev Horchebiho (Taylor 2007: 407–410).
- ²² V současné době je dostupná pouze fotografie z Džedchonsuiufančovy rakve (Taylor 2007: 408).
- ²³ Rakev Padiamona (Thomas 2013: Pl. XIIa), rakev Nehemsumontua (Boulogne-sur-Mer 1B; Miatello 2016: 34, Fig. 21), rakev Nachtchonsuirua (Louvre E 5534; Miatello 2016: 33, Fig. 20) a rakev Besenmuta (Louvre E 10374; Miatello 2016: 34, Fig. 22).
- ²⁴ Není jasné, o jaké bytosti či božstva se přesně jedná. Často bývají spojovány se severní oblohou a cirkumpolárními souhvězdími nebo póly a také s nilskou záplavou (Graves-Brown 2007: 113–116).
- ²⁵ Náboženské texty, do nichž byly začleněny komentáře a vysvětlivky kněží, nejsou ve starém Egyptě nic neobvyklého, a objevují se

- například už ve středoříšských Textech rakví (např. říkání 335; Buck 1951: 184–326), v pozdějších dobách pak nalezneme i komentáře v novější podobě jazyka (např. v rituálu přemožení Sutecha, viz Altmann 2010: 4).
- ²⁶ Výraz nenaznačuje pouze velikost a význam této bytosti, ale je zároveň metaforou pro hada (Wilson 1977: 788).
- ²⁷ Překlad této části je zcela nejistý. Absence paralel a občasná chybovost značně ztěžují interpretaci textu.
- ²⁸ Tato slovní spojení nemají žádnou paralelu. V doslovném překladu je to „ten, jenž je pod břehem“ a „ta, jež je pod břehem“.
- ²⁹ Dosl. „chuti“, což ale nedává smysl. V interpretaci vycházíme z determinativu, který představuje jazyk, tzn. „to, co přeteče přes jazyk“.
- ³⁰ Dosl. „již posypal kadidlem“, míněno je však jednoznačně rozpuštění kadidla ve vodě k posílení její očistné síly.
- ³¹ Atum a Re byli již v textech Staré říše společně synkretizováni v jediné božstvo, Atum-Rea (Janák 2009: 90).
- ³² Re/Cheperer-Usir: 6. hodina knihy Amduat (Hornung 1963: č. 458–459); královské sarkofágy: Merenptah, Ramesses III., Amenherchepšef (Reems 2015: 68 a pozn. 158). Nejstarším doloženým příkladem ochrany nekrálovských osob je amulet z Dér el-Medíny datovaný do 20. dynastie s papyrem nesoucím obraz urobora (p. Deir el-Madina 44; Reems 2015: 194).
- ³³ Podobný koncept se někdy vyjadřoval jakousi „absolutní“ číslicí, 9 999 999. Ta udává například délku jednoho z hadů na západní stěně Iufaovy hrobky: „měří 3 333 333 lóktů, 3 dlaně a 3 prsty“ (Janák – Landgráfová 2017: 115).
- ³⁴ Kromě již několikrát zmiňovaného spojení s ochráncem slunečního boha Mehenem je toto typický výskyt a role tzv. klasických uroborů ve starověkém Egyptě, viz Reemes (2015: obr. 60 a 66 [papyrus pěvkyně Amonovy Herveben a paralelní scéna z p. Berlin P 3148], obr. 61 [papyrus pěvkyně Amonovy Henuuttaej, p. BM EA 10018.2]).
- ³⁵ Jedná se o slovní hříčky se slovesy „kašlat“ (*išes*) a „plivat“ (*teftefen*).
- ³⁶ Viz například tzv. pozdní thébská kosmogonie (Cruz-Urbe 1994; Parker – Lesko 1988) nebo kosmogonie z p. Bremner-Rhind, kde se nachází spojení téměř stejných konceptů jako na tomto místě Iufaova textu (Faulkner 1933: 60, 11–13).
- ³⁷ Očistné rituály bývají obecně prováděny na počátku ceremonií (Quack 2013: 116).
- ³⁸ Scény znázorňující tento obřad jsou známy od 5. dynastie (zádušní chrám krále Raneferefa, Landgráfová 2011: 277–282), nejčastěji jsou spojovány s korunovaci a objevují se po celou dobu egyptských dějin. Krále mohou očistnou vodou polévat buď Hor a Sutech, nebo Hor a Thovt (Gardiner 1950: 3–12).
- ³⁹ V následujících dvou scénách již Herveben přijímá obětiny a vstupuje do *sechet iar*, jakýchsi „polí blažených“ onoho světa (Piankoff 1949: Pl. 5–6). Více viz Reemes (2015: 204).
- ⁴⁰ K významu této částice viz Malaise – Winand (1999: 466).
- ⁴¹ Jedná se o bohyni v kraví podobě, jejíž jméno doslova znamená „Velká vynořená“. Objevuje se jako kousek pevniny vynořený z praoceánu Nun v okamžiku stvoření (Bickel 1994: 64–65). V některých případech je však ztotožňována i s Reem, který se vynořil z praoceánu (viz Leitz 2002 III: 376).
- ⁴² *Hut-aat*, „Velký dům“, je název Reova chrámu v Héliopoli.
- ⁴³ Iusaas je bohyně, která byla považována za partnerku boha Atuma. Někdy bývá označována jako ruka tohoto boha. To odkazuje k již zmiňovanému mýtu, podle nějž Atum stvořil Šua a Tefnut pomocí masturbace. Od dob 19. dynastie se Iusaas objevuje již samostatně jako žena, jež má nad hlavou sluneční kotouč a kravské rohy, případně skaraba (Janák 2005: 102).
- ⁴⁴ Či „bráně“, slovo *sbh.t* je víceznačné. „Krypta Nunu“ by však v chrámu mohla označovat podzemní místnost s vodou.
- ⁴⁵ Slovo *wtjm/wtjm* není jinde doloženo. Snad je to chybné psaní slova odvozeného od slovesa *wt/wt3*, „zavinout“ (TLA Lemma 50980).

⁴⁶ Viz výše, pozn. 15.

⁴⁷ Nebo *jr.t ʕnh w3s m jwjm*, „živé a mocné oko v Héliopoli“.

⁴⁸ *3bd a smd.t*, „měsíční“ a „půlměsíční“ svátky, byly původně svátky novoluní a úplňku (Depuydt 1997: 56). Již od nejstarších dokladů těchto svátků šlo především o rozšířenou verzi každodenního obětování, tedy přinášení jídla a pití ve větším množství a luxusnějších variantách (Eaton 2013: 101–105).

⁴⁹ Slovo *but*, které je zde použito, označuje věc nebo činnost, jež je, většínou z náboženských důvodů, zakázaná či tabuizovaná. Zároveň je však svým způsobem posvátná, neboť označuje něco nemyslitelného a nedotknutelného, čemu je třeba se vyhýbat a mít se před tím na pozoru (případně se například dané věci nedotýkat nebo ji nejít). „Malý dobytek“ se v tomto kontextu objevuje často.

⁵⁰ Blíže k tomuto pojmu a jeho spojitosti s pohřebními rituály a chrámovými jezírky viz Kloth (2001: 203–216).

⁵¹ Relativní věty se vztahují k *hw.t-hsmn*, „Domu natronu“; v egyptštině je ženského rodu.

⁵² Více o teorii o funkcích aitiologických mýtů ve starověkém Egyptě viz např. Assmann (1977), Schenkel (1977), Sternberg (1985), Assmann (2002).

⁵³ Například doložená příručka pro Selketina kněze (p. Brooklyn 47.218.48 a 85, viz Sauneron 1989) má velice podobnou strukturu jako texty týkající se mytických hadů v Iufaově hrobce – stejně tak jako mají podobnou strukturu a v jistých případech i motivy některé mytologické texty, které jsou součástí rituálních příruček: například p. Jumilhac (Vandier 1965) nebo tzv. rituál čtyř hliněných koulí (p. New York 35.9.21).

Literatura:

- Altmann, Victoria
2010 *Die Kultfrevl des Seth. Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI)*, Wiesbaden: Harrasowitz [Studien zur spätägyptischen Religion 1].
- Assmann, Jan
1977 „Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten“, Göttinger Miszellen 25, s. 7–43.
2002 *The Mind of Egypt. History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bareš, Ladislav
1999 *The Shaft Tomb of Udjahorresnet at Abusir*, Praha: Universitas Carolina Pragensis, The Karolinum Press [Abusir IV].
- Bareš, Ladislav – Janák, Jiří – Landgráfová, Renata
v *risku* „The iconography of Late Period shaft tombs at Abusir“, in: Quack, Joachim-Friedrich – Luft, Diana C. (eds.). *Schrift und Material. Praktische Verwendung religiöser Text- und Bildträger als Artefakte im Alten Ägypten*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bareš, Ladislav – Smoláriková, Květa
2008 *The Shaft Tomb of Iufaa – Volume I: Archaeology*, Prague: Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University in Prague [Abusir XVII].
- 2011 *The Shaft Tomb of Menekhibnekau – Volume I: Archaeology*, Prague: Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University in Prague [Abusir XXV].
- Bickel, Susanne
1994 *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg Suisse – Göttingen: Editions Universitaires – Vandenhoeck & Ruprecht [Orbis Biblicus et Orientalis 134].
- Buck, Adriaan de
1951 *The Egyptian Coffin Texts IV. Texts of Spells 258–354*, Chicago: University of Chicago Press [The University of Chicago Oriental Institute Publications LXVII].
- 1956 *The Egyptian Coffin Texts VI. Texts of Spells 472–786*, Chicago: University of Chicago Press [The University of Chicago Oriental Institute Publications LXXXI].

- Buhl, Marie-Louise
1959 *The Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi*, København: National Museet København [Nationalmuseets Skrifter Arkaeologisk-Historisk Raekke 6].
- Cruz-Urbe, Eugene
1994 „The Khonsu cosmogony“, *Journal of the American Research Center in Egypt* 31, s. 169–189.
- Depuydt, Leo
1997 *Civil Calendar and Lunar Calendar in Ancient Egypt*, Leuven: Peeters [Orientalia Lovaniensia Analecta 77].
- Eaton, Katherine
2013 *Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, Pattern, and Practice*, New York – London: Routledge [Routledge Studies in Egyptology 1].
- Faulkner, Raymond O.
1933 *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)*, Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth [Bibliotheca Aegyptiaca].
- Gardiner, Alan H.
1950 „The baptism of Pharaoh“, *Journal of Egyptian Archaeology* 36, s. 3–12.
- Geßler-Löhr, Beatrix
1983 *Die heiligen Seen ägyptischer Tempel. Ein Beitrag zur Deutung sakraler Baukunst im alten Ägypten*, Hildesheim: Gerstenberg Verlag [Hildesheimer ägyptologische Beiträge 21].
- Gill, Ann-Katrin
2015 „The Spells against Enemies in the Papyrus of Pawerem (P. BM EA 10252): A Preliminary Report“, in: Backes, Burkhard – Dieleman, Jacco (eds.). *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt / Liturgische Texte für Osiris und Verstorbene im spätzeitlichem Ägypten*, Wiesbaden: Harrasowitz [Studien zur spätägyptischen Religion 14], s. 133–144.
- Graves-Brown, Carolyn
2007 „Flint the Northern Sky“, in: Schneider, Thomas – Szpakowska, Kasia M. (eds.). *Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement*, Munster: Ugarit-Verlag [Alter Orient und Altes Testament 347], s. 111–135.
- Grimal, Nicolas
1981 *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire: JE 48862 et 47086-47089*, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale [Études sur la propagande royale égyptienne 1].
- Hornung, Erik
1963 *Das Amduat: Die Schrift des verborgenen Raumes*, Wiesbaden: Harrasowitz [Ägyptologische Abhandlungen 7].
- 2005 „Söhne der Erde“ – Schlangen im Diesseits und Jenseits der Ägypter“, in: Hornung, Erik – Schweizer, Andreas (eds.). *Die Weisheit der Schlange. Beiträge der Eranos Tagungen 2003 und 2004*, Basel: Schwabe, s. 71–96.
- Janák, Jiří
2005 *Brána nebes: Bohové a démoni starého Egypta*, Praha: Libri.
2009 *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*, Praha: OIKOYMENH [Edice Oikúmené 151].
- Janák, Jiří – Landgráfová, Renata
2017 „The Book of Snakes from the Tomb of Iufaa at Abusir“, in: Kóthay, Katalin Anna (ed.). *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International Conference held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17th–19th July 2014*, Budapest: Museum of Fine Arts, s. 111–122.
- Kákosy, László
1987 „The Hippocampus in Egyptian Sepulchral Art“, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 18, s. 5–12.
- 2002 „King Piye in Heliopolis“, in: Bács, T. A. (ed.). *A Tribute to Excellence: Studies offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török*, Budapest: Eötvös Tudományegyetem [Studia Aegyptiaca], s. 321–329.
- Kloth, Nicole
2001 „Das Natronhaus *hw.t-hzmn*“, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 29, s. 203–216.
- Lalouette, Claire
1979 „Le ‚firmament de cuivre‘: contribution à l'étude du mot *bi*“, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 79, s. 333–353.
- Landgráfová, Renata
2011 „The Oldest Known Scene of the Purification of the King“, in: Callender, Vivienne G. – Bareš, Ladislav – Bárta, Miroslav – Janák, Jiří – Krejčí, Jaromír (eds.). *Times, Signs and Pyramids. Studies in Honour of Miroslav Verner on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Prague: Faculty of Arts, Charles University, s. 277–282.
- Landgráfová, Renata – Coppens, Filip – Janák, Jiří – Mičková, Diana
2017 „Myth and Ritual in the Burial Chamber of the Shaft Tomb of Iufaa. Snakes and Snake-like Beings“, in: Bárta, Miroslav – Coppens, Filip – Krejčí, Jaromír (eds.). *Abusir and Saqqara in the Year 2015*, Prague: Czech Institute of Egyptology, s. 613–626.
- Landgráfová, Renata – Janák, Jiří
2016 „Hadí encyklopedie egyptského kouzelnika: z textů v pohřební komoře kněze Iufay v Abúsíru“, *Pražské egyptologické studie XVI*, s. 65–74.
- Landgráfová, Renata – Mičková, Diana
v tisku „Purification of the Whopper: the Royal Purification Ritual in the Shaft Tomb of Iufaa“, in: Bárta, Miroslav – Coppens, Filip – Vymazalová, Hana (eds.). *The Discourse Between Tomb and Temple. Proceedings of the XIth Tempeltagung*, Wiesbaden: Harrasowitz [Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen].
- Leitz, Christian
1991 *Studien zur ägyptischen Astronomie*, Wiesbaden: Harrasowitz [Ägyptologische Abhandlungen 49].
- 1996 „Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten“, *Orientalia* 65, s. 381–427.
- Leitz, Christian (ed.)
2002 *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen. Band I 3-i*, Leuven – Paris – Dudley, Massachusetts: Peeters [Orientalia Lovaniensia Analecta 110].
- 2002 *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen. Band II 1-a*, Leuven – Paris – Dudley, Massachusetts: Peeters [Orientalia Lovaniensia Analecta 111].
- 2002 *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen. Band III p-nbw*, Leuven – Paris – Dudley, Massachusetts: Peeters [Orientalia Lovaniensia Analecta 112].
- 2002 *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen. Band V h-h*, Leuven – Paris – Dudley, Massachusetts: Peeters [Orientalia Lovaniensia Analecta 114].
- 2002 *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen. Band VII s-d*, Leuven – Paris – Dudley, Massachusetts: Peeters [Orientalia Lovaniensia Analecta 116].
- Lieven, Alexandra von
2000 *Der Himmel über Esna: Eine Fallstudie zur Religiösen Astronomie in Ägypten am Beispiel der kosmologischen Decken- und Architravinschriften im Temple von Esna*, Wiesbaden: Harrasowitz [Ägyptologische Abhandlungen 64].
- Malaise, Michel – Winand, Jean
1999 *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Liege: C. I. P. L. [Aegyptiaca Leodiensia 6].
- Manuelian, Peter Der
1994 *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-Sixth Dynasty*, London: Kegan Paul International.
- Meurer, Georg
2002 *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten*, Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vanderhoeck & Ruprecht [Orbis Biblicus et Orientalis 189].

- Miatello, Luca
2016 „Texts and iconography of Padiamun’s coffin in the Liverpool Museum“, *Birmingham Egyptology Journal* 4, s. 10–61.
- Míčková, Diana
2016 „Slova v čase a prostoru: Z Textů rakví z Iufaoovy hrobky v Abúsíru“, *Pražské egyptologické studie* XVI, s. 75–81.
- Neugebauer, Otto – Parker, Richard Anthony
1960 *Egyptian Astronomical Texts*, London: Brown University Press [Brown Egyptological Studies].
- Parker, Richard A. – Lesko, Leonard H.
1988 „The Khonsu Cosmogony“, in: Baines, John – Leahy, Anthony – Shore, A. F. (eds.). *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards*, London: Egypt Exploration Society, s. 168–175.
- Piankoff, Alexandre
1949 „Les deux papyrus ‚mythologiques‘ de Her-Ouben au Musée du Caire“, *Annales du Service des antiquités de l’Égypte* 49, s. 129–167.
- Pries, Andreas
2011 *Die Stundenwachen im Osiriskult: Eine Studie zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten*, Wiesbaden: Harrasowitz [Studien zur spätägyptischen Religion 2].
- Priskin, Gyula
2015 „The encounter between the sun and the moon on hypocephali“, *Birmingham Egyptology Journal* 3, s. 24–41.
- Quack, Joachim F.
2013 „Conceptions of Purity in Egyptian Religion“, in: Frevel, Christian – Nihan, Christophe (eds.). *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden: Brill [Dynamics in the History of Religions 3], s. 115–158.
- Quirke, Stephen
2013 *Going out in Daylight – prt m hrw: the Ancient Egyptian Book of the Dead, translation, sources, meanings*, London: CPI Group [GHP Egyptology 20].
- Reemes, Dana Michael
2015 *The Egyptian Ouroboros. An Iconological and Theological Study*, Los Angeles: University of California.
- Sauneron, Serge
1969 *Le temple d’Esna: nos 399–472*, Le Caire: Institut français d’archéologie orientale.
- 1989 *Un traité égyptien d’ophiologie: Papyrus du Brooklyn Museum No 47.218.48 et 85*, Le Caire: Institut français d’archéologie orientale.
- Sethe, Kurt
1908 *Die altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums. Erster Band. Text, erste Hälfte. Spruch 1–468 (Pyr. 1–905)*, Leipzig: C. Hinrichs’sche Buchhandlung.
- Schenkel, Wolfgang
1977 *Kultmythos und Märtyrerlegende: zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*, Wiesbaden: Harrasowitz [Göttinger Orientforschungen IV. Reihe Ägypten 5].
- Schott, Siegfried
1957 *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischem Tempel (Berlin P 13242)*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen I, Philologisch-historische Klasse].
- Stamm, Roger Alfred
2015 „Schlangen und Mensch: Begegnungen. Ein Beitrag zur basaler Anthropologie“, in: Hornung, Erik – Schweizer, Andreas (eds.). *Die Weisheit der Schlange. Beiträge der Eranos Tagungen 2003 und 2004*, Basel: Schwabe, s. 35–70.
- Sternberg, Heike
1985 *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit*, Wiesbaden: Harrasowitz [Göttinger Orientforschungen IV. Reihe Ägypten 14].
- Taylor, John H.
2007 „The Earliest Egyptian Hippocampus“, in: Schneider, Thomas – Szpakowska, Kasia M. (eds.). *Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement*, Münster: Ugarit-Verlag [Alter Orient und Altes Testament 347], s. 405–416.
- Thomas, Caroline
2013 „Le cheval-serpent, un curieux génie funéraire“, *Revue d’égyptologie* 64, s. 211–229.
- Vandier, Jacques
1965 *Le Papyrus Jumilhac*, Paris: Centre national de la recherche scientifique.
- Wilson, Penelope
1977 *A Ptolemaic lexikon: a lexicographical study of the texts in the temple of Edfu*, Leuven: Peeters [Orientalia Lovaniensia Analecta 78].

Elektronické zdroje:

TLA *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (<http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin>).
Přístupné 19. března 2018.)

Abstract:

New myths about ancient gods. Texts from the walls of the burial chamber of priest Iufaa

The study focuses on four hitherto unknown mythological texts that accompany the text of the Royal purification ritual on the northern wall of the burial chamber of the shaft tomb of Iufaa at Abusir. These include a text describing the appearance and functions of the Hayshesh sea serpents, a cosmogony involving the uroboros, a myth of the glorifier of the Nun and an aetiological myth of the origin of divine awe. These texts further illustrate the nature of the sacred “library” that Iufaa accumulated in his tomb and elucidate the meaning of the originally royal purification ritual that adorns the northern and part of the eastern wall of Iufaa’s burial chamber.

Abusir – Iufaa – Late Period – myth – religious texts – ritual – snake – uroboros

Abusir – Iufaa – Pozdní doba – mýtus – náboženské texty – rituál – had – uroboros

Renata Landgráfová (renata.landgrafova@ff.cuni.cz)
Český egyptologický ústav, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova

Diana Míčková (diana.mickova@ff.cuni.cz)
Český egyptologický ústav, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova