



Obr. 1 Úryvek z démotického textu povídky *Setne I* (p. Cairo 30646, sl. 3) (kresba P. Košárek) / Fig. 1 Sample of the Demotic text of the story of *Setne I* (p. Cairo 30646, col. 3) (drawing P. Košárek)

Setne Chamvaset – nezvedený syn faraona Vesermaatrea?

Renata Landgráfová – Diana Mičková¹

Povídka O Setnem Chamvasetovi (obr. 1), známá jako *Setne I* (p. Cairo 30646),² pochází z počátku Ptolemaiiovské doby³ a patří k nejznámějším dílům démotické literatury.⁴ Jednotlivé „stránky“ textu jsou číslovány, víme tedy, že se první dvě nedochovaly, ale na základě zbývajících čtyř „stran“ papyru si lze celý příběh alespoň částečně domyslet. Text pojednává o Setnem, synu Ramesse II. Vesermaatrea, který se nakrátko zmocní tajné knihy vědění, sepsané bohem písmá a moudrosti Thovtem.

*„Nic ohledně té knihy, kvůli níž nám byl vzat náš čas na zemi, se tě netýká!“ (IV, 26)**

V místě, kde začíná dochovaná část papyru, se Setne v rámci příběhu nachází v hrobce prince Naneferkaptaha. Duch princovy manželky Ihveret mu vypráví o tom, jak její choť hledal Thovtovu knihu, obsahující dvě kouzelné formule. Ty měly tomu, kdo je přečte, zajistit nadlidskou moudrost. Po přečtení první formule mohl člověk zjistit vše, co se děje na nebi, na zemi, v podsvětí, pod mořem i v horách a porozumět řeči zvířat. Po přečtení druhého kouzla se mohl dostat do zásvětní říše, přestože mu jeho pozemská podoba zůstala, a také mohl spatřit bohy. Naneferkaptah pomocí své moudrosti a čarodějných schopností knihu našel a přečetl, stejně tak jako Ihveret. Ta vypráví nicméně také o tom, jaký je za to stihl krutý trest. Následně Setneho varuje, aby knihu nechal, kde je.

Setne si však nedá říci, a Naneferkaptahův duch mu tedy nabídne, že si o ni zahrají deskovou hru.⁵ Setne třikrát prohraje a Naneferkaptah ho pokaždé zatluče hrací deskou do země, až v ní Setne nakonec vězí až po uši.

Přesto se však za vydatné pomoci svého soukojence Inara z hrobky dostane a Thovtovu knihu vezme s sebou. Tento čin však nezůstane bez následků. Zanedlouho poté Setne spatří krásku Tabubu a vyšle k ní posla se sexuálním návrhem, formulovaným v podstatě jako výhrůžka. Navzdory nevhodnosti tohoto návrhu i nehoráznému způsobu, jímž byl stylizován, ho Tabubu pozve do svého domu a pohostí ho vínem (pravděpodobně intoxikovaným). Postupně ho přiměje podepsat dokumenty, v nichž je ukotveno, že jí přenechává všechny svůj majetek a vydědíuje své děti. Ty Setne nakonec nechá i zabít. Tabubu poté zmizí a Setne se vzbudí nahý v příkopu. Odtud se dostane k faraonovi a zjistí, že velká část jeho příhody s Tabubu se odehrála pouze v jeho mysli – byla Naneferkaptahovým varováním a výzvou vrátit ukradenou knihu. Setne se pak skutečně odebere odevzdat ji zpět tam, kde ji vzal. Jako „odškodné“ má na Naneferkaptahovu žádost vypátrat hrobku Ihveret a jejich syna Meribptaha, kteří zůstali v Koptu (kde Naneferkaptah původně Thovtovu knihu našel), a přemístí jejich těla do Menneferu, do hrobky samotného Naneferkaptaha.

* Citace povídky *Setne I*: číslo „stránky“ (římská číslice), číslo řádku (arabská číslice).

Podle tradiční interpretace tohoto démotického textu jde o příběhy dvou mudrců a čarodějů, kteří touží po tajné knize vědění, patřící do božského světa, nakrátko se jí zmocní a jsou za to náležitě potrestáni (Jay 2016: 247 s další literaturou). Role Naneferkaptahovy manželky Ihveret je obvykle hodnocena jako na ženskou postavu neobvykle aktivní (např. Quack 2005: 18; Vinson 2008: 301). Tabubu je interpretována jako někdo, kdo Setneho po zásluze trestá, ale zároveň jako proradná ženština a zástupce chaosu (k historii reflexe Tabubu viz Vinson 2017: 51–52)⁶ – jako taková se ostatně, pod jménem Nefernefernefer, objevuje i v *Egyptanu Sinuhetovi* Miky Waltariho.⁷ Při pozorném čtení textu se však tato tradiční interpretace začíná rozpadat a celkový obraz se poněkud mění. Setne se projevuje jako nepřilíš bystrý a bezcharakterní člověk, téměř neschopný samostatného jednání, a celá jeho postava působí poměrně komicky, zatímco Tabubu vypadá spíše jako zástupce řádu (*maat*) a spravedlivé pomsty bohů (k Tabubu srov. Vinson 2009: 302).

„Dones mu amulety jeho otce Ptaha a jeho magické svítky!“ (IV, 32)

Čtenáře tohoto příběhu může překvapit již to, že v díle, které je tradičně nazýváno *Setne I*, sám Setne většinou vystupuje velice pasivně a k téměř veškerému svému jednání je donucen nebo ponoukán druhými. Jelikož začátek textu není dochován, není jasné, co Setneho vedlo k tomu, aby se vydal pátrat po Thovtově knize, či zda na ni nenarazil pouhou náhodou, nicméně v celé první části příběhu není Setne dokonce ani hlavní postavou a jeho jméno se poprvé objevuje na 26. řádku 4. strany.

Vyprávění podávané ústy Ihveret se soustředí na Naneferkaptaha, jeho dobrodružství při hledání a nalezení Thovtovy knihy a jeho tragický konec. V okamžiku, kdy se na scéně objevuje Setne, vyzývá jej Naneferkaptah k partii deskové hry. Poté, co Setne prohraje a je zatlučen do země, zmůže se pouze na zoufalé volání na svého soukojence Inara. A právě Inaros je tím, kdo aktivně jedná a vydává se za faraonem. Ten po něm Setnemu pošle ochranné amulety a magické svítky.

Na této části vyprávění jsou pozoruhodné dvě věci. Proč si Setne, vydávající se na nebezpečnou výpravu za Thovtovou knihou, během níž se setkává s duchy zemřelých, své amulety a čarodějné svítky nevezal s sebou?⁸ Je možné, že k nim neměl přístup? Vzhledem k Setneho charakteru a jednání v následující části vyprávění je možné například takové vysvětlení, že Setne mohl tyto magické pomůcky v minulosti zneužít či s nimi nedovedl správně zacházet, a proto mu byl přístup k nim odepřen. Tento výklad by podporoval i popis Setneho chování poté, co Thovtovu magickou knihu získá: Na rozdíl od Naneferkaptaha, který si ji přečte pouze s Ihveret, Setne z knihy předčítá každému, kdo se mu připléte do cesty. Spáchá tedy něco, co může narušit celý řád světa, neboť magické texty byly ve starověkém Egyptě vždy považovány za záležitost přístupnou jen vybraným jedincům a prostým lidem se nikdy neměly dostat do rukou.⁹

Otázky vzbuzuje i několik následujících vět, kde je popisováno, jak se Inaros vrátil a „*položil amulety na Setneho tělo*“ (IV, 33), a přitom Setne je stále až po uši

v zemi, kam ho zatloukl Naneferkaptah! Navíc poté, co Inaros amulety použije, text pokračuje takto: „*V téměř okamžiku vylétl k obloze*“ (IV, 33). Je tedy možné, že se Setne nachází ve stavu pozměněného vědomí, a zatímco jeho tělo leží kdesi v nadzemní části hrobky, kde může komunikovat s (živým) Inarem,¹⁰ jeho duch si v podzemí povídá s duchy Ihveret a Naneferkaptaha. Jen tak lze totiž vysvětlit, že Inaros může magické amulety na Setneho tělo položit. Setne, který hraje hru s Naneferkaptahem, je pouze „duch“ a do země je zatlučen nikoli fyzickou silou, ale pomocí magie – jeho tělo se zjevně nachází někde jinde, kde k němu má Inaros přístup.

Když Inaros Setneho pomocí kouzelných amuletů osvobodí, ukradne Setne magický svítek, a to pravděpodobně dříve, než si Naneferkaptah či Ihveret uvědomí, co se děje – to opět poukazuje na to, že příběh se odehrává ve dvou rovinách. Krádež svítku je prvním momentem příběhu, kdy Setne jedná sám, bez nějakého vnějšího popudu, byť tak může učinit jen na základě pomoci zvnějšku. Při Setneho útěku z hrobky Ihveret běduje, zatímco Naneferkaptah předpovídá, že potrestaný Setne knihu ještě rád vrátí. Netrvá to dlouho a prakticky týmiž slovy ho varuje i samotný faraon. O tom, jak se z hrobky dostal Inaros, se nehovoří. To můžeme považovat za další potvrzení skutečnosti, že Inaros v podzemí s duchy nikdy nebyl a čekal v bezpečí kdesi venku, kde hlídal Setneho tělo, do nějž se duch po opuštění podzemní části hrobky vrátil.

Zde se dostáváme k další části příběhu. Setne spatří Tabubu. Místo aby ji oslovil sám, posílá za sebe služebníka. Následně se ocitá v jejím domě a je to Tabubu, kdo diktuje veškeré podmínky a přiměje Setneho podepsat všechny již zmíněné dokumenty, ba dokonce nechat zabít jeho vlastní děti. Poté se Setne „vzbudí“ ze sna či pozměněného stavu vědomí a zjistí, že ve skutečnosti žádné dokumenty nepodepsal a jeho děti žijí.

Otázka je, kdy se přestal příběh odehrávat ve skutečném světě. Tradičně je jako sen či nějaký druh vize interpretována celá epizoda s Tabubu (Quack 2005: 34), přelom lze však hledat i na jiném místě. Je možné, že Setne se s Tabubu skutečně setkal,¹¹ a do onoho snového stavu se dostává až později, a to například když v její ložnici popije blíže neurčený nápoj, který mu vnutí, stejně jako ho pobízí k jídlu (to ovšem Setne odmítne).

Poté, co se Setne ze své vize probudí, potkává jakéhosi neznámého velmože, o němž si myslí, že je to faraon. Ten mu sdělí, že jeho děti žijí a pobývají u faraonova dvora. Kdo však je tento tajemný muž? Přestože v textu je nazýván faraonem, je jasné, že jde pouze o Setneho interpretaci – se skutečným faraonem, svým otcem, se setkává až později, a ten se jej ptá téměř na tytéž věci, které Setne již prozradil tajemnému hodnostáři. Tento „faraon“ navíc Setnemu jako první věc sděluje, že jeho děti jsou živé, a jelikož je jasné, že se většina příběhu s Tabubu odehrávala pouze v Setneho mysli, ovládané právě Tabubu, nemohl by o tom žádný náhodný kolemjdoucí nic vědět. Zdá se tedy, že mužem, jehož Setne považuje za faraona, je sám Naneferkaptah, který na sebe pro tuto příležitost bere lidskou podobu (stejně jako na konci příběhu, kdy rovněž potřebuje Setnemu předat informaci o poloze hrobky Ihveret a Meribptaha). Je rovněž možné, že i Tabubu je vtělením, které na sebe vzala Ihveret (viz Vinson 2009:

298). Varování, na něž Setne nedbal, tedy mají mnohem větší důraz. Ostatně Naneferkaptah i Ihveret přečetli Thovtovu magickou knihu. Dá se tedy předpokládat, že disponují alespoň částí její moci, a mohou tak vcelku výrazně zasahovat i do tohoto světa.

Ať již je tomu, jak chce, „faraon“ dá Setnemu šaty a pošle ho do Menneferu za jeho dětmi a skutečným faraonem – Setne tedy opět poslouchá něčí rady a instrukce, namísto aby jednal podle vlastního uvážení.

Další pozoruhodná scéna příběhu se pak odehrává v samotném Menneferu. Když Setne předstoupí před svého otce, faraona Vesermaatrea, v cizích šatech a pravděpodobně poněkud otřesený, se faraon neptá, co se mu přihodilo nebo zda mu někdo neublížil, ale: „*Že ty ses zase opil?*“ (V, 36). Jako by stav, v němž se Setne nachází, nebyl žádným překvapením a jeho vysvětlení bylo nasnadě. Lze to tedy interpretovat tak, že stejně jako faraon, i čtenáři a posluchači příběhů o Setnem znali Setneho jako člověka, který se vinou svých pitek a nezvedeného chování často dostává do potíží.

Posléze faraon Setnemu poradí, ať jde vrátit Thovtovu knihu do Naneferkaptahovy hrobky, jak měl učinit již předtím. Setne magický svitek vrací a ptá se Naneferkaptaha, co pro něj může vykonat. Naneferkaptah si přeje, aby spolu s ním v jeho hrobce byla pohřbena i jeho manželka Ihveret a jejich syn Meribptah – Setneho úkolem je tedy najít jejich hrobku a přemístit jejich těla do hrobky Naneferkaptaha. Zde je třeba zdůraznit, že k tomu, aby se vydal hrobku hledat, se Setne opět neodhodlá sám, ale je k tomu vybídnut svým otcem, faraonem Vesermaatrem. Netrvá však dlouho a Setne narazí na problém: Nemůže totiž hrobku Naneferkaptahovy ženy a syna najít. Do děje musí opět zasáhnout samotný Naneferkaptah: Promění se ve starého muže a poradí Setnemu místo, kde těla Ihveret a Meribptaha leží. Potíž je v tom, že nad jejich hrobkou stojí hrobka policejního náčelníka. Navzdory počátečnímu váhání a nedůvěře ve starcovy motivy nechá Setne tuto hrobku rozehnat. Poté, co přemístí těla Ihveret a Meribptaha, dá ji znovu postavit v původní podobě.

„Jeden zlatý pohár byl naplněn vínem a vložen Setnemu do ruky.“ (V, 16)

Z výše uvedeného je zřejmé, že velká část příběhu se možná odehrává pouze v Setneho mysli, případně na nějaké běžně nedostupné straně reality, ať již se jedná o sen, změněný stav vědomí a nebo vizi, způsobenou například intoxikovaným nápojem.

Záměr vyvolat sen, v němž bude člověk komunikovat s božstvy či duchy zemřelých, je ve starověkém Egyptě dobře doloženou technikou. Známý je sen prince Thutmose spícího ve stínu Velké sfingy v Gíze (tento a další příklady viz Landgráfová 2008: 70–73). Je možné, že sny, v nichž se chtěl člověk setkat s někým zemřelým nebo s božstvem, byly dokonce záměrně vyvolávány či byly součástí některých rituálních praktik – například z jedné novoříšské stély se dozvídáme, že hodnostář jménem Ipuj se ve snu setkal s bohyní Hathor (Wien 8390; viz Sattlinger 1985: 245–254), a muž jménem Džehutiemheb dokonce prohlašuje, že mu Hathor ve snu ukázala místo, kde si má postavit hrobku, a předpověděla mu dlouhý

život (více viz např. Assmann 1978: 22–50; Szpakowska 2000). Někteří badatelé dokonce v tomto kontextu interpretují i některé scény rituálu otevírání úst¹² a vykládají je jako pojednání o rituálním spánku (scény 8–10, více viz Szpakowska 2003: 244–263). Egypťané také věřili, že původcem snů či nočních můr mohli být mrtví lidé působící na tento svět (Szpakowska 2011: 67–68).

Sny jako způsob komunikace s bohy jsou velmi časté i v dalších démotických povídkách (Quack 2005: 19). V příběhu *Setne II* se např. Setneho manželka vydává do chrámu, kde ve spánku očekává radu ohledně své bezdětnosti, a té se jí také dostane (*Setne II*: x+1, 1–4). Syna, který se jí narodí, pak Setne pojmenuje opět podle rady, již se mu dostane ve snu (*Setne II*: x+1, 7). Jednomu z mocných čarodějů pak ve snu radí samotný bůh Thovt (*Setne II*: x+5, 9–14).

Podobné koncepty se však netýkají jen Egypta. V mýtech a folkloru různých kultur se objevují příběhy o lidech, kteří usnuli poblíž hrobek či jiných posvátných míst a posléze „ve snu“ mluvili s duchy zemřelých či obyvateli jiných světů nebo dob. Hrdinové si z takovýcho výprav často i něco odnesou nebo se nějak změní.¹³ Podobné praktiky jsou doloženy rovněž i z historických dob a ohledně skutečných událostí.¹⁴

Intoxikační účinky některých látek zajisté nebyly Egypťanům cizí a intoxikace – podobně jako v případě snů – mohla být využívána rovněž v rituálním kontextu k navození jakéhosi transu či změněného stavu vědomí, v němž se měl dotyčný člověk, který takový nápoj požil, setkat s bohy. Jednou z možností mohlo být požití například egyptského modrého leknínu (*Nymphaea caerulea*). Je snadno rozpustný ve víně a má prokazatelné halucinogenní účinky (Szpakowska 2003: 226–227; více k takovýmto technikám obecně a v kontextu různých náboženství viz např. Völger 1981).

Jelikož se začátek textu nedochoval, nevíme, jak se Setne setkal s Naneferkaptahem a zdali usnul u jeho hrobky, použil nějaké zaříkání, které mu mělo zajistit komunikaci s mrtvými, nebo vypil nějaký intoxikovaný nápoj. Z fragmentárního textu p. Cairo 30692 (Spiegelberg 1904: 112–115 a Taf. LI), patřícímu k povídce podobného charakteru, či dokonce ke ztracenému začátku textu, se však zdá, že Setneho výpravy na meneferskou nekropoli, při nichž zažíval dobrodružství s duchy zde pohřbených lidí, nebyly ničím neobvyklým a že Inaros ho na nich zřejmě často doprovázel. Obvykle čekával před hrobkami, zatímco Setne se vydával do jejich nitra (p. Cairo 30692: 15). Je tedy možné, že Inaros Setneho „jistil“ v tomto světě, střežil jeho tělo a/nebo magické pomůcky a sám Setne mezitím nějakým způsobem komunikoval s duchy? Snaha setkat se se zemřelými ve snu je ve starém Egyptě jasně doložena (např. v některých dopisech zemřelým, viz Landgráfová 2008: 65–82) a posvátné aspekty intoxikace taktéž. V tomto kontextu také nelze nepřipomenout výše uvedený faraonův dotaz, zda byl Setne opět opilý.

Příhoda s Tabubu se dochovala celá. Nikde v ní není ani zmínka, že by Setne snil nebo usnul. Jeho setkání s Tabubu následuje v textu ihned poté, co Setne chodí po zemi a předcítá náhodným kolemjdoucím z Thovtovy tajné knihy, a je tedy plně při vědomí (i když zjevně nikoli při smyslech).¹⁵ Nic neobvyklého se neděje až do té

doby, než se Setne ocitne v domě Tabubu. Ta jej zavede do své ložnice a nabídne mu jídlo. Setne se ho sice nedotkne, nicméně v příběhu je jasně uvedeno, že se chopil poháru s vínem. Po této pasáži se objevuje popis přinášení různých mastí a kadidel. Ten opět evokuje představu určitých rituálních praktik, spjatých především s kultem bohyně Hathor (Vinson 2017: 246–247). Jedná se o jedno z božstev, o němž je doloženo, že se mohlo zjevovat ve snech. Hathor byla také jednou z manifestací slunečního oka, a je tedy velice těsně spjata s Tabubu (viz níže). Byla rovněž spojována s vínem, sexem, krásou a zlatem, tedy vším, s čím je spojována i Tabubu a celkově atmosférou, kterou je Tabubuinům dům prostoupen. Až po tomto všem se pak příběh dostává k dialogu, kdy Setne splní všechny Tabubuiny absurdní požadavky, až se nakonec po Tabubuině výkřiku ze své vize vzbudí a zjistí, že ve skutečnosti se nahý povaluje kdesi na zemi, a jedině, co u sebe má, je Thovtova kniha (o níž se ovšem nemluví) a zjevně jakási sexuální pomůcka.¹⁶

„Donutím ho vrátit sem ten svitek s vidlicovitou hólí v ruce a ohněm na hlavě.“ (IV, 35–36)

Když Setne prchá z Naneferkaptahovy hrobky s ukradeným svitkem a Ihveret nad tím běduje, Naneferkaptah ji uklidňuje a předvídá Setneho další osud na první pohled poněkud zvláštními slovy: „*Nebud' smutná! Donutím ho vrátit sem ten svitek s vidlicovitou hólí v ruce a ohněm na hlavě!*“ (IV, 35–36). Téměř stejnými slovy se pak na Setneho obrací faraon: „*Vrať ten svitek do Naneferkaptahovy hrobky jako moudrý muž, nebo způsobí, že jej přineseš s vidlicovitou hólí v ruce a s ohněm na hlavě!*“ (IV, 37).

Tato formulace je zřejmě ustáleným slovním spojením, které vyjadřuje, že se Setne vrátí s vědomím své viny a bude se za své předchozí jednání stydět. „Vidlicovitá hól“ by mohla odkazovat na vidlicovitou hól, k níž byli přivazováni vzbouřenci a jinak trestané osoby a kterou známe z determinativu¹⁷ slov jako „zlo“, „zlý skutek“ nebo „vzbouřenec“ (Botta 1998: 240). „Oheň na hlavě“ může znamenat zrudnutí (studem), lítost nebo pokání. Ostatně v některých starověkých kulturách nalezneme velice podobná slovní spojení a odkaz na oheň v souvislosti s tresty, ať již jde o skutečné potrestání, nebo pouze jeho metaforu (Holm 2008: 85–104).

Setneho je ovšem k lítosti a studu potřeba donutit. A nyní přichází na scénu Tabubu. V textu je popisována jako krásná žena ozdobená mnoha zlatými šperky a obklopená mladými ženami a tělesnou stráží. Po svém služebníkově se Setne dozvídá, že Tabubu je dcerou Bastetina kněze, a ona sama o sobě mluví jako o kněžce. Tabubu, jejíž jméno znamená „Ta, jež patří Zářící (bohyni)“, v příběhu funguje jako prodloužená trestající ruka božstev, případně může být přímo manifestací některé z bohyní, jejichž úkolem bylo (v jejich agresivním aspektu) trestat prohřešky vůči bohům a ničit ty, kdo jednají proti řádu *maat* (Pinch 2004: 115–116). V této roli většinou ve staroegyptském světě vystupují bohyně zastupující moc oka slunečního boha, jako například Bastet, Sachmet, Vadzet nebo také Eset. Jelikož Tabubu je dcerou Bastetina kněze, je nasnadě, že by mohla ztělesňovat právě toto božstvo. Je ovšem také možné, že se jedná o samotnou Eset anebo

případně i převtělenou Ihveret, která na sebe bere podobu trestající bohyně, aby Setneho varovala před hrozivými důsledky jeho skutků.

K Setneho činům, zasluhujícím trest, zřejmě nepatří pouze krádež knihy, ale i mnoho dalších provinění s krádeží přímo či nepřímo spojených. Kromě „veřejného“ předčítání z ukradené tajné knihy si trest zaslouží i Setneho chování k Tabubu – Setne se dožaduje její pozornosti a noci strávené s ní pouze na základě svého postavení, a dokonce vyhrožuje Tabubu násilím: „*Dám ti deset debenů¹⁸ zlata. Strav se mnou hodinu! Nebo pokud máš námitky proti násilí, způsobím, že ti bude uděláno a nechám tě zatáhnout na skryté místo, kde tě nikdo nenajde*“ (V, 5).

„Je to Setne Chamvaset, syn faraona Vesermaatrea, (...) kdo mě posílá...“ (V, 4)

Předlohou pro postavu Setneho Chamvaseta byla skutečná historická osoba. Byl jí čtvrtý syn Ramesse II. Stal se Ptahovým veleknězem, a po jistou dobu dokonce i koruněním princem, nicméně zemřel dříve než jeho otec, slavný Ramesse II. Skutečný Setne Chamvaset¹⁹ se však proslavil především svou „archeologickou“ činností – dal opravit a zrestaurovat mnohé památky z předchozích období egyptských dějin, zejména královské hrobky a sluneční chrámy z doby Staré říše v oblasti Menneferu (viz např. Snape 2011: 469–470). Po své smrti byl připomínán jako mudrc a mág a následně se začal objevovat jako literární postava (více viz Gomaa 1973).

Zdá se, že část z tradice Setneho Chamvaseta jako skutečné osoby zůstala zachována i v některých rysech jeho literární postavy. V obou delších textech, v nichž Setne vystupuje, je patrný jeho vztah k bohu Ptahovi a menneferské oblasti. S tímto prvkem se setkáme již ve vyprávění o princí Naneferkaptahovi – jeho jméno v překladu znamená „Ptahovo ka²⁰ je krásné“, jeho syn se jmenuje Meribptah („Milovaný Ptahova srdce“) a jeho pátrání po Thovtově knize začíná ve chvíli, kdy mu o ní poví jakýsi tajemný stařec při procesí v Ptahově chrámu. Část příběhu se také odehrává v Menneferu: Ve chvíli, kdy je tělo mrtvého Naneferkaptaha dopraveno do královského sídla, faraon svého syna oplakává v doprovodu Ptahových kněží a velekněze, sám Setne se pak s Naneferkaptahem setkává v jeho hrobce na menneferské nekropoli. Když je Setne v úzkých, žádá po Inarovi Ptahovy amulety a je to opět v Ptahově chrámu, kde poprvé spatří Tabubu. Při vracení svitku zpět na své místo ho vítá Ihveret slovy: „*Setne, Ptah, velký bůh, je ten, kdo tě přivedl v pořádku!*“ (V, 39). Setne (i další postavy příběhů) se také na některých místech Ptaha přímo dovolávají: „*Při Ptahovi, [je vůbec] v moci kteréhokoli dobrého písaře a moudrého muže přečíst psaní, z něhož uvidí [jen rub]?*“ (Setne II: x+2, 33). Zmínky o tomto bohu jsou pravděpodobně ozvěnou skutečné historické postavy Setneho Chamvaseta, neboť ten zastával významnou pozici mezi Ptahovými kněžími.

Dalším prvkem odkazujícím na skutečné osoby, jenž se v narativních textech o Setnem objevuje, je obraz člověka, který se zajímá o památky dávné minulosti a nechává je opravovat a obnovovat. Nejenže se se Setnem setkáváme na menneferské nekropoli, ale také na několika místech příběhu čteme, že Setne nechal vrátit pobožené

hrobky do původního stavu. To je také jedinou činností Setneho, kterou koná z vlastní vůle (a nikoli na rozkaz či doporučení někoho jiného) a při níž jedná v souladu s morálními principy.²¹

Na první zmínku o Setneho „archeologické“ činnosti lze narazit již v té pasáži textu, v níž prchá z Naneferkaptahovy hrobky s ukradeným svítkem v ruce: „*Setne vyšel nahoru z hrobky. Způsobil, že se za ním zavřela podle toho, jak byla předtím*“ (IV, 36). Je však jasné, že Setne uzavírá hrobku kouzlem. Použití tak mocného kouzla správně a v pravý čas se k Setneho postavě příliš nehodí, nicméně je třeba podotknout, že v této chvíli již má u sebe magické svítky, a uzavření hrobky pomocí magie také vysvětluje, proč jej Naneferkaptah nepronásleduje, ale k vrácení svítku jej donutí až posléze za pomoci Tabubu.

Poněkud delší epizodou, v níž Setne obnovuje starou hrobku, je Setneho cesta do Koptu. Pátrá po hrobce Ihveret a Meribptaha, aby jejich těla přemístil do Naneferkaptahovy hrobky v Menneferu. Na koptskou nekropoli ho podle vyprávění doprovázela skupina Esetiných kněží a spolu s ním „*strávili tři dny a tři noci prohledáváním všech hrobek, které byly na pohřebišti v Koptu, otáčeli stěly písařů Domu života a četli nápisy, jež byly na jejich zadních stranách*“ (VI, 9). Po zásahu Naneferkaptaha Setne hrobku nalezl a hrobku policejního náčelníka, kterou při své činnosti poničil, opět „*nechal postavit (...) tak, jak byla předtím*“ (VI, 17).

Máme zde tedy co do činění s tradicí Setneho jako „archeologa“ a „restaurátora“ starých památek, s ozvukem skutečné osoby syna Ramesse II. V této souvislosti je na místě vrátit se k nedochovanému začátku příběhu a způsobu, jakým se Setne dostal do Naneferkaptahovy hrobky. Co když Setne v příběhu po knize ve skutečnosti nikdy nepátral, a na hrobku narazil náhodou při své „archeologické“ činnosti na menneferské nekropoli? Na druhou stranu, fragment p. Cairo 30692 naznačuje, že se Setne jiného zdejšího ducha po Naneferkaptahově hrobce přímo ptal, popřípadě že ho do ní duch s nějakým účelem poslal.²²

V první části příběhu *Setne II* se pak Setne opět ocitá na menneferské nekropoli, a posléze se dokonce dostává do zásvěti – část papyru, kde je sestup do zásvětní říše popsán, je však bohužel poničena natolik, že z ní nelze rekonstruovat souvislý text. Je možné, že tradice Setneho jako „egyptologa“ byla natolik silná, že se posléze objevuje v literatuře jako postava, která se vydává na menneferskou nekropoli v rámci své restaurátorské činnosti a při tomto počínání se setkává s duchy pohřbených lidí a prožívá magická dobrodružství v zásvěti (srov. též Quack 2005: 36)?

V této souvislosti stojí za zmínku i některé fragmenty příběhů o Setnem. Prvním z nich je zmiňovaný p. Cairo 30692, který možná patří ke ztracenému začátku příběhu. Setne v něm hovoří s duchem a ten mu na samém počátku dochovaného textu radí, jak se dostat do Naneferkaptahovy hrobky a zpět: „*[...] dojít na místo, kde je Naneferkaptah a vystoupat (zpět) nahoru, aniž proti tobě bude (kdokoli) bojovat*“ (p. Cairo 30692: 1). Setne dá za odměnu pozůstatky těl ducha a jeho rodiny pohřbit a vydá se na menneferskou nekropoli. Tam ho hejno supů a havranů dovede k hrobce, při níž se opět baví s (jiným) duchem. Kdesi poblíž se pak setkává se svým

soukojencem Inarem, který ho tedy, zdá se, na nekropoli doprovázel pravidelně. Druhý fragment, p. Carlsberg 207 (Quack – Ryholt 2000: 141–171 a Pl. 24–26), představuje pravděpodobně zlomek jiného, dosud neznámého příběhu o Setnem Chamvasetovi. V první části dochovaného textu vypráví duch Amenreova kněze Setnemu tragický příběh svůj a své rodiny – děti, manželka i on sám byli otráveni na hostině, „*padli k zemi a v jejich těle již nebylo dechu*“ (p. Carlsberg 207: x+1, 20, 22–23, 28–29). Setne mu slibuje, že jej i jeho rodinu pomstí: „*Ó velmoži, neselžu! Nenechám nic stranou!*“ (p. Carlsberg 207: x+2, 8–9) a jde se poradit s faraonem. Faraon mu nařizuje učinit přesně to, o co jej duch žádá: Viníka Padieseho a celou jeho rodinu nechá spoutat a propíchnout kopím. Na již značně poničeném konci fragmentu lze ještě identifikovat část, v níž Setne duchovi slibuje, že zajistí řádný pohřeb těl jeho samotného i celé jeho rodiny.

„Všichni lidé, kteří byli v Setneho okolí, byli znechuceni.“ (V, 11)

Ať už byl skutečný Setne Chamvaset kdokoli, jako literární postava se vůbec jako mudrc a mág, jak bývá často prezentován, neprojevuje. Prozkoumáme-li příběh *Setne I* podrobně, shledáme, že jediným skutečným mudrcem a mágem je zde Naneferkaptah; jeho příběh je však vyprávěn v první části textu ústy jeho manželky Ihveret. Sám Setne se objevuje až ve druhé části, a rozhodně si nepočíná jako moudrý člověk. Obě části příběhu se od sebe velice liší – zatímco Naneferkaptahův příběh je vážně laděné pátrání po kouzelné knize, završené tragickým koncem, vypravování o Setnem, Tabubu a jeho návratu do Naneferkaptahovy hrobky působí spíše komicky a často přechází až k ironii a satíře (Vinson 2009: 301).

Naneferkaptah je popisován jako člověk posedlý pátráním po tajném vědění a ovládající mocná kouzla. Jakmile zjistí, že všichni své blízké přivedl do neštěstí, truchlí²³ a po jeho smrti smutní celá země. Setne je naproti tomu posedlý spíše sexem,²⁴ po tajné knize vědění možná ani nikdy nepátral, bez cizí pomoci se není schopen dostat z nesnázi, v nichž se ocitl vlastní vinou, a své děti by klidně nechal zabít a jejich těla dal sežrat psům a kočkám (to, že k tomu nakonec nedojde, rozhodně není Setneho zásluha).²⁵ Po jeho jednání s Tabubu se dokonce dozvídáme, že „*všichni lidé v Setneho okolí byli znechuceni*“ (V, 11). Celá epizoda s Tabubu také vyznívá naprosto nerealisticky: V Naneferkaptahově případě sice všude působí kouzla, bojuje se s nadpřirozenými bytostmi, hovoří tam mezi sebou bohové a ožívají mrtví, ale pořád tam funguje nějaká základní kauzalita a logika, kdežto při setkání Setneho a Tabubu začíná být příběh opravdu podivný. Setne odkýve Tabubu prakticky všechno, o co ho žádá. Poté se pod oknem Tabubuina domu zničehonic zjevují Setneho děti, zjevně dospělé, a Setne je přiměje podepsat dokument, že se vzdávájí veškerého majetku. Ony proti tomu vůbec neprotestují a Setne je nakonec dá i zabít. Všechno působí jaksi nesouvisle a příběh je nedovysvětlený, nicméně nikdo se ničemu neví a Setne není schopen s celou situací nic dělat. Možná právě tímto je naznačeno, že se celá epizoda odehrává pouze v Setneho mysli, přestože on sám ji považuje za realitu.

Zajímavé také je, že zatímco Naneferkaptah je za svůj čin skutečně přísně potrestán, Setne, ačkoli jsou jeho chyby a zlé činy mnohem četnější, je pouze varován a nic zlého se mu ve skutečnosti nestane (ke kontrastu tragédie a komična více viz Vinson 2017: 204, 224–225). Jako by Setneho příběh měl především pobavit a vyvolat pousmání, zatímco nad tragickým příběhem Naneferkaptaha by se měl člověk zamyslet, či se z něj dokonce poučit.

Rozdíl mezi oběma částmi příběhu se však netýká jen obsahové stránky, ale lze jej zřetelně vidět i v jazykových a výrazových prostředcích. Naneferkaptahův příběh je vyprávěn Ihveret, a je tedy stylizován jako narativní text. Jakmile se ovšem děj přesune k Setnemu, objevují se v děmotštině zvláštní a pro tento text specifické konstrukce a zejména epizoda s Tabubu je téměř výlučně repetitivním dialogem (více viz Jay 2016: 247–249; Vinson 2017: 212).

Z celého příběhu vystupuje Setne více než cokoli jiného jako komická figura nezvedeného faraonského synka, který kvůli hlouposti nebo nezodpovědnosti neustále porušuje zákazy lidí, bohů i veškerá morální pravidla. Zajímavé je, že na mnoha místech působí vyprávění tak, jako by se předpokládalo, že čtenář či posluchač Setneho figuru zná, a nepřekvapí jej tedy, že se Setne bude chovat „jako obvykle“. Setne Chamvaset tak mohl spíše než jako moudrý učelec vystupovat v obecném povědomí jako směšná, snad až satirická figura poněkud mdlého rozumu, o níž kolovalo mnoho příběhů. Z nich se však do dnešních dnů dochoval pouze malý zlomek. V tomto kontextu je opět zajímavé zmínit fragment papyru Cairo 30692, v němž se Setne opět setkává s duchem, ovšem tentokrát se uvoluje s ním mít pohlavní styk (Zauzich 1976: 79).

V podobném duchu se se Setnem setkáváme i v příběhu *Setne II*. V první části textu sestupuje spolu se svým (?)²⁶ synem Siusirem (který je ve skutečnosti vtělením mocného kouzelníka z dávných dob) do zástvěti. Setne je totiž přesvědčen o tom, že bohatí lidé se budou mít po smrti lépe. Siusire mu ukazuje, že tomu tak není, a provádí ho jednotlivými místnostmi podsvětí říše až k samotnému jejímu vládcovi Usirovi. Ukazuje mu, jak jsou lidé odměňováni či trestáni podle svých skutků. Setne se Siusira stále na něco vyptává a ten je nucen to vysvětlovat, až nakonec, zřejmě znavený Setneho nechápavostí, odpovídat přestane. V té chvíli se, zcela v duchu Setneho charakteru, jak zde byl popsán, dozvídáme, že Setne ničemu nerozumí a v podsvětí se chce spolehnout na Siusirovy znalosti: „Setne nechápal vůbec nic z toho, v čem byl, a řekl (si): On bude vědět, jak se stát jedním ze vznešených achů²⁷ a duchů, [takže půjdu] s ním a řeknu: ‚To je můj syn!‘“ (*Setne II*: x+2, 25–26).

V obou dochovaných příbězích o Setnem²⁸ se sice pojednává o magii a mocných čarodějích, nicméně čteme-li tyto příběhy pozorně, jako skutečný mág zde vždy vystupuje někdo jiný, kdežto Setne se v lepším případě pouze díví, v případě horším se pak sám pouští do rozličných akcí, které končí špatně. Spíše než jako mocný mág se tedy podobá postavě nešikovného čarodějova učně, který se plete do věcí, na něž jeho schopnosti nestačí.

Postavy tohoto typu nejsou ve folkloru ničím neobvyklým a můžeme se s nimi setkat jak v jiných příbězích starověkého Egypta, tak také v mnoha dalších kulturách.

Setne je typickým folklorním *tricksterem* (kejklířem, šibalem) ve specifické podobě „moudrého (či spíše nemoudrého) blázna“. Stejně jako podobní hrdinové často porušuje ta nejzávažnější kulturní tabu a pravidla (např. sexuální povahy) či sdílí moudrost s „lůzou“ (tj. obyčejnými lidmi). Jeho typickými rysy jsou také požívačnost (zde především sexuálního charakteru) a to, že působí pohoršením.²⁹

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. Autorky děkují Stevu Vinsonovi za poskytnutí PDF jeho knihy *The Craft of a Good Scribe* (Vinson 2017) v době, kdy jim nebyla fyzicky k dispozici.
- ² Původní název povídky se nedochoval. Současné pojmenování odráží skutečnost, že se jedná o první objevenou děmotickou povídku o Setnem.
- ³ Text uvádí 15. rok vlády, podle Wilhelma Spiegelberga (1904: 88) jde o vládu Ptolemaia III. Euergeta, a tedy rok 232 př. n. l.
- ⁴ Děmotická literatura je v současnosti českému čtenáři dostupná pouze částečně, a to v již zastaralých překladech Františka Lexy (1947). Komentovaná edice děmotických narativních textů je v přípravě.
- ⁵ Není jasné, o jakou hru se přesně jedná. V textu je zmiňováno, že figurky měly tvar psů, na základě tohoto údaje je možné, že se jedná o hru Psi a šakali (Zwang 2016) nebo o staroegyptskou hru *senet*, při níž byly tyto figurky také používány. Spojitost deskových her s magií a božskou sférou obecně není nic neobvyklého, stejně tak se ve folkloru často objevuje motiv hry o duši, o život atp. (v českém prostředí např. mariáš s čertem). V Egyptě má v některých aspektech právě *senet* velmi těsnou spojitost s podsvětím (bližší viz např. Piccione 1990). S tímto pojetím her se však můžeme setkat i v dalších kulturách, jako příklad může posloužit stolní hra, kterou hrají severští bohové na začátku a na konci světa (Vědmina věštba 8 a 59; český překlad Heger 2013: 27 a 39).
- ⁶ Pohled na Tabubu bývá často ovlivněn kontextem děmotických naučení. V nich se výrazně projevuje nedůvěra k ženám a obava z jejich sexuality (Dieleman 1998: 7–46).
- ⁷ Příběh *Setne I* a postavy, jež v něm vystupují, se staly od dob svého vzniku inspirací pro mnohá literární díla. Kromě již zmíněného *Egyptana Senuheta* stojí pro českého čtenáře za zmínku například novela J.-H. Rosnyho *Tabubu* s ilustracemi Ludka Marolda nebo některé postavy ze třetího dílu románu Thomase Manna *Josefa bratří jeho*, kde vystupuje čarodějka Tabubu (více k recepci příběhu *Setne I* viz Vinson 2017: 56–107).
- ⁸ V příběhu *Setne II* má Setne s sebou na cestu na nekropoli a do podsvětí bližší nepopsanou příručku na odhánění (zlých) duchů. Kouzlo z ní však čte až poté, co je z podsvětí bezpečně venku, zřejmě proto, aby jej duchové následně nepronásledovali i ve světě živých (*Setne II*, x+2, 26).
- ⁹ Například v tzv. *Napomenutí egyptského mudrce*, známém také jako *Ipuverovy nářky*, kde vypravěč běduje nad pádem Staré říše, je mezi jinými pohromami jmenováno i to, že „magická slova jsou odhalena, zařikání a kouzla pozbyla hodnoty, neboť si je pamatují (prostí) lidé“ (Gardiner 1969: 44–60).
- ¹⁰ Bytost starověkého Egyptana se skládala z několika složek. Nejvýznamnější z nich byly *ka* (životní síla), *ba* (coś jako „duše“) a (fyzické) tělo. Je tedy možné, že zatímco například Setneho *ka* si v pohřební komoře požívá s duchy Naneferkaptaha a Ihveret, jeho tělo leží nahoře v nadzemní části stavby, kde *ba* může hovořit s Inarem.
- ¹¹ Podobně jako se několikrát setkal s přetěleným Naneferkaptahem. Stejně tak sám Naneferkaptah se na začátku svého dobrodružství setkává se záhadným knězem a ten ho vyvádí k hledání tajného Thovtova svitku.

- ¹² Hlavním účelem tohoto rituálu bylo zajistit zemřelému fungování všech smyslů a životních funkcí v říši mrtvých.
- ¹³ Například v Pindarově pojetí zůstane Bellerofontovi po probuzení ze sna, v němž se setkal s bohyní Athénou, v ruce zlatá uzda na zkrocení Pegase (Olymp. 13, 61–80, viz Mikeš 2008: 157). V tzv. Rhonabwyho snu z velšské sbírky Mabinogi se hrdina setkává s družinou krále Artuše a odnáší si kouzelný prsten (Mabinogi 215–225; viz Poláčková 1995: 127–141). V jisté islandské sáze se chlapec Thorstein ve snu dostává do mohyly, kde za pomoc jejímu „obyvateli“ získá zlato. To se po návratu do skutečného světa změní v dar řeči pro Thorsteinovu matku (Clark 1998: 346–354).
- ¹⁴ Například při christianizaci Islandu prý zákonodárce odrecitoval nové zákony poté, co odešel spát přikrytý svým pláštěm (Adalsteinnsson 1978). Pro volbu irského velekrále je doložen rituál, při němž měl mj. jistý člověk strávit tři dny v jakémsi rituálním spánku a ve snu měl spatřit nejvhodnější osobu pro královský úřad (Mackillop 2009: 84).
- ¹⁵ Je zajímavé, že zatímco Naneferkaptah a Ihveret po přečtení svitku skutečně získají všechnu moudrost a schopnosti, jež má kniha poskytovat, o Setnem se v příběhu nic takového nedočteme, natožpak o lidech, kterým ji předčítal. Z toho vyvozujeme, že přímým následkem Setneho pohlednutí na svitek by mohlo být varovné setkání s Tabubu (viz např. Vinson 2017: 215–216).
- ¹⁶ Význam démotického slova *šhj3* není znám, je to totiž *hapax legomenon*. Navrhované překlady se liší, zmiňme například „nočník“ (Ritner 2003: 466 a pozn. 38). Vzhledem k tomu, v jakém rozpoložení se Setne nachází těsně před tím, než se probere nahý s penisem v *šhj3*, je nejpravděpodobnější interpretace předmětu jako sexuální pomůcky (terakotové, viz Hoffmann – Quack 2007: 150).
- ¹⁷ Determinativy jsou čistě významové znaky bez fonetické hodnoty, v egyptském textu se píší vždy za slovem a mj. určují významovou třídu, do níž slovo patří. Například znak slunce stojí pro „světlo“, „den“ apod.
- ¹⁸ Tato váhová jednotka odpovídala zhruba 90 g.
- ¹⁹ Skutečný syn faraona Ramesse II. je znám jako Chamvaset, jméno Setne vzniklo zřejmě později špatným čtením či interpretací kněžského titulu *sem*. K reálné postavě Chamvaseta viz Snape (2011: 465 a pozn. 1) s další literaturou; nově a detailně Vinson (2017: 22–40).
- ²⁰ Pojem *ka* je často překládán jako „duše“ či „dvojník“, jeho skutečný význam je ovšem poněkud složitější. *Ka* bylo jednou ze složek, z nichž se podle starých Egyptanů skládala bytost či osobnost člověka. *Ka* představovalo aktivní složku spojenou s existencí, aktivitou a udržováním člověka naživu. Více viz Janák (2009: 211–224).
- ²¹ I skutečný Chamvaset takto jednal samostatně a nikoli pouze jako zástupce svého otce faraona (Snape 2011: 472–473).
- ²² Tradice hledání magických svitků bývala s Chamvasetem spojována. Existuje dokonce příspěvek, podle něž byla kapitola 167 knihy mrtvých Chamvasetovým objevem, uskutečněným kdosi na meneferské nekropoli (Vinson 2017: 35).
- ²³ Pravděpodobně dokonce dobrovolně skočí z lodi a zabije se, a to stejným způsobem, jakým démon, seslaný Reem na Thovtovu žádost, zabil jeho ženu a syna (Quack 2005: 29). Pro jistotu si ovšem na tělo připevní Thovtovu magickou knihu. Je zajímavé, že navzdory tomu, že on i Ihveret knihu přečetli a zjevně vládnu kouzelnou mocí, nesnaží se démonovi nijak postavit a jednoduše spadnou do vody a utopí se.
- ²⁴ V tomto kontextu je zajímavé, že Naneferkaptahova touha po magickém svitku a Setneho touha po Tabubu jsou popsány téměř shodnými slovy. Rovněž částka, kterou Setne nabízí Tabubu za to, že s ním stráví čas, by v Ptolemaiovské době zhruba odpovídala sumě, kterou požaduje po Naneferkaptahovi starý kněz, jenž mu pověděl o Thovtově knize, na to, aby si mohl zařídit pohřeb (viz Vinson 2017: 196).
- ²⁵ Tento Setneho čin je zde cíleně zmiňován jako vrchol všech zlých skutků, na něž je ochoten přistoupit. Setne nejen že nechá zabít své vlastní děti, ale nehnutě sleduje, jak jsou ničena jejich těla. A jelikož v představách

starých Egyptanů bylo (alespoň teoreticky) velice důležité, aby bylo po smrti tělo zachováno, pokud možno v celku, tímto činem Setne zároveň způsobuje, že nebudou mít nárok na posmrtný život.

- ²⁶ Siusire se narodí za pomoci různých bohů a kouzel. Text je na tomto místě velice poškozen, není tedy úplně jasné, zdali je jeho otcem skutečně Setne, nebo například nějaké božstvo (*Setne II*, x+1, 1 – x+1, 9).
- ²⁷ Staroegyptský pojem *ach* znamenal posmrtnou formu existence člověka, který úspěšně prošel všemi zkouškami v podsvětí a přeměnil se v mocného zesnulého. Může blaženě existovat v zásvětní říši, a za určitých okolností dokonce působit i ve světě živých. Slovo je odvozeno od výrazu znamenajícího „být mocný“, „být prospěšný“. V démotštině je pak termín *ach* již mnohem bližší tomu, co si představíme pod pojmem „duch“ v naší kultuře, a samostatně použitý výraz má spíše zlověstné konotace. Pokud jde o „dobrého ducha“, bývá tento výraz rozšířen blíže specifikujícími výrazy (např. vznešený *ach*, výborný *ach*).
- ²⁸ Tzn. *Setne I* a *Setne II*. Ostatní texty o Setnem jsou natolik fragmentární, že jejich podrobnější charakter a analýzu nelze provést.
- ²⁹ Analýza Petra Janečka, osobní korespondence.

Prameny:

- Setne I* (p. Cairo 30646, Griffith 1900 I)
Setne II (Griffith 1900 II)
Setne fragmenty (p. Cairo 30692, Spiegelberg 1904; p. Carlsberg 207, Quack – Ryholt 2000)

Literatura:

- Adalsteinnsson, Jón Hnefill
 1978 *Under the Cloak: The Acceptance of Christianity in Iceland with Particular Reference to the Religious Attitudes Prevailing at the Time*, Uppsala: Uppsala Universitet [Acta Universitatis Upsaliensis. Studia ethnologica Upsaliensia 4].
- Assmann, Jan
 1978 „Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor: Zeugnisse «Persönlicher Frömmigkeit» in thebanischen Privatgräbern der Ramessidenzeit“, *Revue d'égyptologie* 30, s. 22–50.
- Botta, Alejandro F.
 1998 „Sin and Forgiveness in the Demotic Story of Setne I“, in: Shirun-Grumach, Irene (ed.). *Jerusalem Studies in Egyptology*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 233–241.
- Clark, George
 1998 *The complete sagas of Icelanders IV*, Reykjavík: Leifur Eiríksson Publishing.
- Dieleman, Jacco
 1998 „Fear of women? Representations of women in demotic wisdom texts“, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, s. 7–46.
- Gardiner, Alan H.
 1969 *The admonitions of an Egyptian sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 recto)*, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Gomaa, Farouk
 1973 *Chaemwese. Sohn Ramses' II. und Hoherpriester von Memphis*, Wiesbaden: Harrassowitz [Ägyptologische Abhandlungen 27].
- Griffith, Francis Llewellyn
 1900 *Stories of the high priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas. Vol. 1*, Oxford: Clarendon Press.
 1900 *Stories of the high priests of Memphis, the Sethon of Herodotus and the demotic tales of Khamuas: facsimiles of the demotic text of the second tale. Vol. 2*, Oxford: Clarendon Press.
- Heger, Ladislav
 2013 *Edda*, Praha: Argo.
- Hoffmann, Friedhelm – Quack, Joachim Friedrich
 2007 *Anthologie der demotischen Literatur*, Münster: LIT.

- Holm, Tawny L.
2008 „The Fiery in the Book of Daniel and the Ancient Near East“, *Journal of the American Oriental Society* 128/1, s. 85–104.
- Janák, Jiří
2009 *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*, Praha: OIKOYMENH [Edice Oikúmené 151].
- Jay, Jacqueline E.
2016 *Orality and Literacy in the Demotic Tales*, Leiden: Brill [Culture and history of the ancient Near East 81].
- Landgráfová, Renata
2008 „Spánek, sny a noční můry ve starém Egyptě“, in: Starý, Jiří – Hrdlička, Josef (eds.). *Spánek a sny*, Praha: Herrmann [Svět archaických kultur 3], s. 65–82.
- Lexa, František
1947 *Výbor z mladší literatury egyptské*, Praha: Šolc a Šimáček.
- MacKillop, James
2009 *Keltské bájesloví: průvodce keltskou mytologií*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny [Mythologie I].
- Mikeš, Vladimír
2008 „Sen ve starém Řecku“, in: Starý, Jiří – Hrdlička, Josef (eds.). *Spánek a sny*, Praha: Herrmann [Svět archaických kultur 3], s. 149–170.
- Piccione, Peter A.
1990 *The historical development of the game of Senet and its significance for Egyptian religion*, Chicago (nepublikovaná disertační práce).
- Pinch, Geraldine
2004 *Egyptian Mythology: A Guide to the Gods, Goddesses and Traditions of Ancient Egypt*, New York: Oxford University Press.
- Poláčková, Andrea
1995 *Mabinogi. Keltské pověsti*, Brno: Zvláštní vydání.
- Quack, Joachim Friedrich
2005 *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*, Münster: Lit Verlag [Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3].
- Quack, J. F. – Ryholt, Kim
2000 „Notes on the Setne story P. Carlsberg 207“, in: Frandsen, P. J. – Ryholt, K. (eds.). *A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press [The Carlsberg Papyri 3. CNI Publications 22], s. 141–171.
- Ritner, Robert K.
2003 „The Romance of Setna Khaemuas and the Mummies“, in: Simpson, William Kelly (ed.). *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, Yale: Yale University Press, s. 453–469.
- Satzinger, Helmut
1985 „Zwei Wiener Objekte mit bemerkenswerten Inschriften“, in: Posener-Kriéger, Paule (ed.). *Mélanges Gamal eddin Mokhtar 2*, Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, s. 249–259.
- Snape, Steven
2011 „Khaemwaset and the Present Past: History and the Individual in Ramesside Egypt“, in: Collier, Mark – Snape, Steven (eds.). *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*, Bolton: Rutherford Press Limited, s. 465–473.
- Spiegelberg, Wilhelm
1904 *Die demotischen Denkmäler II. Die demotischen Papyrus*. Leipzig: Hinrichs.
- Szpakowska, Kasia
2000 „Altered states: an inquiry into the possible use of narcotics or alcohol to induce dreams in pharaonic Egypt“, in: Eyma, A. K. – Bennett, C. J. (eds.). *A Delta-man in Yebu*, Boca Raton, FL: Universal Publishers, s. 225–237.
- 2003 *Behind Closed Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Swansea: Classical Press of Wales.
- 2011 „Demons in the dark: nightmares and other nocturnal enemies in ancient Egypt“, in: Kousoulis, P. (ed.). *Ancient Egyptian Demonology: Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*, Leuven: Peeters, s. 63–76.
- Vinson, Steve
2008 „They-who-must-be-obeyed: Arsake, Rhadopis and Tabubue; Ihweret and Charikleia“, *Comparative Literature Studies* 45/3, s. 289–315.
- 2009 „The names “Naneferkaptah”, “Ihweret” and “Tabubue” in the “First tale of Setne Khaemwas”“, *Journal of Near Eastern Studies* 68/4, s. 283–303.
- 2017 *The Craft of a Good Scribe. History, Narrative and Meaning in the First Tale of Setne Khaemwas*, Leiden – Boston: Brill [Harvard Egyptological Studies 3].
- Völger, Gisela
1981 *Rausch und Realität: Drogen im Kulturvergleich: Materialienband zu einer Ausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde der Stadt Köln, 7. August bis 11. Oktober, 1, Köln: Das Museum*.
- Zauzich, Karl-Theodor
1976 „Die schlimme Geschichte von dem Mann der Gottesmutter, der ein Gespenst war“, *Enchoria* 6, s. 79–82.
- Zwang, Danielle
2016 „Hounds and Jackals: A Game from an Ancient Egyptian Tomb“ (<https://metmuseum.org/blogs/metkids/2016/ancient-egypt-game>). Přístupné 8. prosince 2017.).

Abstract:

Setne Khaemwaset: the mischievous son of pharaoh Wesermaatre?

The study presents a new look at the Demotic story of *Setne I*. According to traditional interpretations, Setne is a scholar searching for the magical scroll containing the wisdom of Thoth, who has to pass through various dangers along his journey and, in the end, is forced to return the book back to the tomb where he found it. The mysterious beauty Tabubu, whom he encounters after carrying the scroll out of the tomb of the scholar Naneferkaptah, is usually portrayed as a force of chaos, as one of the dangerous women described in coeval wisdom literature as creatures any wise man should avoid. However, a careful analysis of the text reveals Setne to be no scholar, his motivation as far from a pure search for knowledge, and his desires being of a carnal rather than spiritual nature. Moreover, a large part of the narrative appears to play out in the spiritual realm, which Setne reaches upon voluntary or involuntary intoxication. Finally, the story also shows that the memory of the real Setne Khaemwaset permeated the literary tradition of the time, as the literary Setne, too, is portrayed as an ancient “archaeologist” who roams and restores tombs from long lost times.

Demotic – narrative texts – *Setne I* – magician – dreams

démotština – narativní texty – *Setne I* – kouzelník – sny

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