

Glomb, Tomáš

## Původ boha Sarápida v Egyptě

*Sacra*. 2013, vol. 11, iss. 2, pp. 7-20

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/132197>

Access Date: 21. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

---

# Původ boha Sarápida v Egyptě

## The Origin of Sarapis in Egypt

Tomáš Glomb, FF MU Ústav religionistiky  
e-mail: tomas.glomb@gmail.com

### Abstract

At the turn of the 20<sup>th</sup> century the subject of an origin of the god Sarapis raised a vivid discussion among scholars. The figure of the god Sarapis had suddenly emerged in a cultural context of hellenistic Egypt and until 4<sup>th</sup> century BC had not played a part in any known myth. In the 4<sup>th</sup> century BC there were documented only few references. However, in the 3<sup>rd</sup> century BC the god Sarapis became popular across the Hellenistic world. Many scholars discussed the origin of the god Sarapis but the number of available literary sources is very limited. Moreover, available sources often contradict each other in the question of the origin of the deity. The discussion about the origin of the god Sarapis is open and researchers still have not reached a consensus. This paper surveys the research of the origin of the god Sarapis, verifies individual research hypotheses and offers a new working hypothesis of the origin of the god Sarapis.

### Keywords

Sarapis, Osiris-Apis, Apis, Ptolemy I Soter, Alexander the Great, Memphis

### Klíčová slova

Sarápis, Osiris-Ápis, Ápis, Ptolemaios I. Sótér, Alexandros Veliký, Memfis

### Úvod

Po přečtení hesla „Serapis“ nebo „Sarápis“ v současném slovníku, encyklopedii či přehledové studii čtenář získá o tomto božstvu jakousi základní představu, která by mohla být formulována následovně. Postava boha Sarápida se v kulturním kontextu helénistického Egypta objevila náhle a do 4. století př. n. l. nefigurovala v žádném nám známém mýtu. Ve 4. století př. n. l. je doloženo pouze několik zmínek z doby počátku vlády Ptolemaia I. Sótéra. Ve 3. století př. n. l. se však bůh Sarápis stal populárním napříč helénistickým světem. Centrum Sarápidova kultu se nacházelo v egyptské Alexandrii, která byla sídlem královské dynastie Ptolemaiovců. Mytickou chotí boha Sarápida byla egyptská bohyně Ísis a sám Sarápis byl ztotožněn s mnoha řeckými božstvy – například s Diem, Plútónem, Asklépiem či Dionýsem. Pokud má ale člověk k dispozici několik takových publikací a postupně čte o Sarápidovi v každé z nich, dochází k jistému zmatení (srov. např. Mojsov, 2005: 102; Peacock, 2010: 451–452; Shaw, Nicholson, 2002:

261; Bunson, 2002: 365; Wilkinson, 2003: 127–128; David, 2003: 179). V tu chvíli si dotyčný totiž nejspíše položí několik otázek. Ptolemaios I. Sótér kult boha Sarápida vytvořil, zavedl, či představil? A samotného boha již znal, objevil, nebo vytvořil? Výklad encyklopedií, slovníků a přehledových studií zkrátka není ohledně tématu původu boha Sarápida konzistentní a ani být v současné chvíli nemůže. Hesla v těchto publikacích obvykle shrnují výsledky akademické diskuze. Na téma původu boha Sarápida se diskuze vede již okolo sta let. Bez znalosti charakteru zmíněné diskuze by se dalo usuzovat, že po této době by měly být výsledky k dispozici. Diskuze skutečně vyprodukovala mnoho hypotéz, ale jen málo z nich je přesvědčivých. Akademické bádání o původu boha Sarápida totiž připomíná boj, který nemá vítězů. Jednotlivé hypotézy si navzájem protirečí a často jsou vystavěny na základě spekulativních argumentů. Heslo „Serapis“ či „Sarápis“ v encyklopediích, slovnících a přehledových studiích je pouze zrcadlem této diskuze. Nekonzistentnosti pak plynou z toho, že daná přehledová publikace si musí vybrat určité stanovisko zastoupené v této diskuzi. Případně se může editor zachovat diplomaticky a při zpracovávání hesla „Sarápis“ nemusí rozebírat původ tohoto božstva do hloubky.

Základním předpokladem této studie je právě rozlišování mezi tvořením a založením kultu či boha, protože jen díky správné terminologii lze také klást správné otázky. V diskuzi o původu Sarápida je ústřední historickou postavou Ptolemaios I. Sótér. Tato práce také zhodnotí, do jaké míry je tento panovník mnohokrát skloňován právem. Postava Alexandra Velikého je totiž často v rámci diskuze upozaděna, přestože hraje v otázkách původu boha Sarápida značnou roli.

## Vztah Alexandra Velikého a Ptolemaia I. Sótéra

Uchopení vztahu Alexandra Velikého a Ptolemaia I. Sótéra je velmi důležité pro porozumění souvislostem v tématu původu boha Sarápida. Ptolemaios I. Sótér patřil do užšího kruhu společníků Alexandra Velikého při jeho tažení. Nedlouho po smrti Alexandra (323 př. n. l.) tento Ptolemaiovec ovládl Egypt – jeho nástup k moci je datován do roku 305 př. n. l. V té době pravděpodobně přijal titul „Sótér“ (spasitel) od obyvatel ostrova Rhodos. Ti Ptolemaiovi I. Sótérovi vděčili za pomoc, kterou jim poskytl, když byli obléháni Démétriem I. Poliorkétem (Pausaniás, *Descriptio Graeciae* I.8.6; Ellis, 1994: 45–46, 47). Centrum svého vládnutí zasadil do Memfidy a následně Alexandrie, která se stala sídlem ptolemaiovské dynastie na několik staletí (Ellis, 1994: 51). Právě s Memfidou, Alexandrií a Egyptem jsou spjaty také počátky Sarápidova kultu (Peacock, 2010: 451). V pramenech je původ boha často spojován jak s Alexandrem Velikým, tak Ptolemaiem I. Sótérem. Aby mohly být tyto literární odkazy analyzovány v rámci dílčích badatelských hypotéz o původu boha Sarápida, je zapotřebí nejprve kriticky zhodnotit, jak je v tomto kontextu konstruován vztah Alexandra Velikého a Ptolemaia I. Sótéra.

Prvním momentem vhodným k pozastavení je převoz Alexandrova těla do makedonské královské nekropole v Aigách. Na cestě byly Alexandrovy ostatky uloupeny Ptolemaiem I. Sótérem a dopraveny do egyptské Memfidy a později do Alexandrie (Diodóros, *Bibliotheca historica* XVIII.28.3; Strabón, *Geographica* XVII.1.8; Curtius Rufus, *Historiae Alexandri Magni* X.10.20; Pausaniás, *Descriptio Graeciae* I.7.1; Lloyd, 2010: 418). V tomto případě je s tělem zesnulého Alexandra

Velikého zacházeno jako s nástrojem legitimizace ptolemaiovské vlády v Egyptě (Stoneman, 2001: 91).

Curtius a Pausaniás pak zmiňují tradici, podle které je Ptolemaios I. Sótér, syn Lagův, nepřiznaným synem Filipa II. Makedonského, otce Alexandra Velikého (Curtius Rufus, *Historiae Alexandri Magni* IX.8.22; Pausaniás, *Descriptio Graeciae* I.6.2). Není zapotřebí hluboce řešit historicitu této zmínky. Spíše jde o nahlédnutí do další možné konstrukce vztahu Alexandra Velikého a Ptolemaia I. Sótéra. Poseídipovy epigramy pak chápou Ptolemaiovy jako následníky Alexandra (Harris & Ruffini, 2004: 85). Ptolemaios II. Filadelfos a jeho choť Arsinoé II. byli v roce 272/271 př. n. l. sjednoceni s kultem Alexandra Velikého jako „sourozenecká božstva“ (*theoi adelfoi*) (Pfeiffer, 2008: 398). Je tedy zřejmé, že postava Alexandra Velikého mohla sloužit jako politická záštita pro Ptolemaia I. Sótéra a jeho následníky. Tuto skutečnost je nutné mít na paměti právě při studiu těch pramenů, kde postava Alexandra vystupuje v souvislosti s postavou boha Sarápidy.

## Sarápis a Alexandros Veliký v pramenech

### *Pseudo-Kallisthenés*

*Historia Alexandri Magni*<sup>1</sup> je literární dílo, které vypráví o životě Alexandra Velikého. Z hlediska žánru se však nejedná o běžnou biografii. Tento pramen je novelou, která přidává činům Alexandra Velikého legendární a mytický nádech. Text je s největší pravděpodobností kompozicí několika dalších textů a nejstarší nám známá verze pochází ze 3. století n. l. Jako autor textu je uváděn Pseudo-Kallisthenés (Stoneman, 2001: 4–5; Ellis, 1994: 5; Stambaugh, 1972: 11). Ať už je tento text jakkoliv čtivý, jen velmi těžce se v něm rozlišují historická fakta od fabulací, což je typické pro žánr biografie v období helénismu (Heever, 2005: 89–114). Pseudo-Kallisthenés tak spíše skrze postavu Alexandra Velikého prezentuje žádoucí hodnoty a ideály doby. Přestože se badatelé jako Reinhold Merkelbach (1977) nebo Alan E. Samuel (1986) pokoušeli rozpoznat a oddělit různé redakce textu, nedospěli k uspokojivému výsledku. I když Pseudo-Kallisthenés místy sleduje historické souvislosti, v kritickém bádání se o tento pramen nelze spolehlivě opírat.

Navzdory této skutečnosti je vhodné zde toto dílo uvést, protože explicitně spojuje postavu Alexandra Velikého s bohem Sarápidem. Dalším důvodem pro zmínění textu je, že i přes svou nespolehlivost v otázce historicity jej někteří badatelé užívají ve výstavbě vlastních hypotéz o původu boha Sarápidy (Stambaugh, 1972: 12–13). V textu se nachází pasáž, kde krátce po založení Alexandrie stojí Alexandros u obelisků v chrámu, na kterých je napsáno: „Já, Sesonchousis, král Egypta a dobytelský svět, jsem toto postavil a zasvětil Sarápidovi, prvnímu zjevenému bohu v této krajině.“ Když měl poté Alexandros pohledět na boha, pověděl: „Mocný Sarápidy, dej mi znamení, že jsi bůh této krajiny.“ Sarápis se mu zjevil ve snu a pravil mu: „Alexandře, cožpak jsi zapomněl, co se stalo, když ses modlil a činil oběti? Neříkal jsi snad: ‚Kdokoliv je ochráncem této krajiny a hlídá širou zem, nechť přijme mé oběti a pomáhá mi v boji.‘? A náhle se dolů snesl orel a položil

<sup>1</sup> V textu dále pod názvem Pseudo-Kallisthenés.

vnitřnosti na oltář. Z toho ti nebylo zřejmé, že já jsem strážce a bůh všeho?“ Takto mezi těmito dvěma postavami konverzace ještě pokračovala. Když se Alexandros probudil, rozpoznal boha jako Sarápidu. Poté požádal architekta Parmenióna, aby Sarápidovi postavil chrám (Pseudo-Kallisthenés, *Historia Alexandri Magni* 91).<sup>2</sup> V Pseudo-Kallisthenovi tedy Alexandros boha objevuje jako starého egyptského boha a zasvěcuje mu chrám.

### **Ptolemaios I. Sótér, Sarápis a Sinópe**

Tacitus (*Historiae* IV.83–84) a Plútarchos (*De Iside et Osiride* 28) uvádí, že Ptolemaios I. Sótér nechal přivést sochu božstva ze Sinópe do Egypta na základě věštného snu. Jakmile byla socha přivezena, panovník usoudil, že se jedná o Sarápidu. Na této základní konstrukci příběhu se Tacitus i Plútarchos shodují, nicméně každý z nich zmiňuje jiné okolnosti. Plútarchos píše, že Ptolemaios I. Sótér viděl ve snu sochu Plútóna v Sinópe, která byla kolosálních rozměrů. Ptolemaios I. Sótér poslal výpravu, aby sochu odcizila a přivezla do Egypta. Timotheos a Manéthó ze Sebennytu sochu v Alexandrii zkoumali a podle přítomnosti hada a psa Kerbera na soše usoudili, že se jedná o zobrazení Plútóna. Následně přesvědčili Ptolemaia I. Sótéra, že to nemůže být žádný jiný bůh než Sarápis. Plútarchos doplňuje, že socha před transportem do Alexandrie nenesla Sarápidovo jméno, ale v Alexandrii byla takto identifikována, protože Plútón je mezi Egyptany nazýván Sarápidem.

Tacitova verze příběhu je však ještě dramatictější (*Historiae* IV.83–84). V jeho verzi příběhu Ptolemaia I. Sótéra ve spánku navštívil silný a pohledný mladý muž a radil mu, aby poslal své muže do Pontu,<sup>3</sup> odkud mu přinesou jeho podobiznu. Zároveň mu mladík řekl, že tento čin zajistí Alexandrii prosperitu a slávu. Ptolemaios I. Sótér se poté dozvěděl, že v Pontu je město Sinópe a v něm chrám zasvěcený podsvětnímu Jupiterovi. Ptolemaios I. Sótér ale na sen postupně pozapomněl a věnoval se více zábavě než náboženským věcem. Poté ale přišel druhý takový sen. Tentokrát však bylo zjevení temnější a postava ve snu hrozila Ptolemaiovi I. Sótérovi zkázou, pokud neuposlechne, oč žádá. Ptolemaios I. Sótér tak vyslal delegaci s dary ke králi Skydrothemidovi, který toho času vládl v Sinópe. Před samotnou cestou si vyslanci vyžádali věštbu u pýthijského Apollóna. Ten skrze věštbu sdělil, že by měli přivést zpět podobiznu jeho otce. Výprava tak dovezla králi Skydrothemidovi dary, ten ale odmítl jejich žádosti vyhovět. Po tři roky tak Ptolemaios I. Sótér dál posílal vyslance ke králi s dary. Skydrothemis stále odmítal, ale pak jej zastihla hrozivá vize, ve které ho bůh varoval, ať nezdržuje jeho záležitosti. Zatímco Skydrothemis váhal, počaly jej sužovat katastrofy a nákazy. Král pak svolal sněm, na kterém vše vysvětlil. Lid se k němu obrátil zády a shromáždil se u chrámu. Bůh sám se pak nalodil a byl převezen do Alexandrie. Tam mu byl postaven chrám na místě zvaném Rakotis, kde podle Tacita již od dávných časů stojí svatyně Ísidy a Sarápidu. Tacitus příběh uzavírá s tím, že toto je nejpopulárnější vypravování o představení boha Sarápidu. Vyjmenovává pak ale další příběhy o původu boha. Říká, že někteří věří tomu, že Sarápis byl přiveden ze Seleukie za časů Ptolemaia III. Euergeta. Jiní zase tvrdí, že Sarápis byl přiveden za dob stejného vladaře, ale z Memfidy v Egyptě. Tacitus

<sup>2</sup> Překlad částí Tomáš Glomb.

<sup>3</sup> Oblast rozkládající se na jižním břehu Černého moře.

ještě dodává, že díky léčivé moci Sarápida jej mnoho lidí ztotožňuje s Asklépiem. Další ho mají ztotožňovat s Osíridem a jiní s Jupiterem. Nejvíce lidí ho ale spojuje s Plútónem na základě podobnosti jejich soch.

Badatelé v několika případech zakládají své hypotézy o původu boha Sarápida na legendě o Sinópe, její historicita by však měla být přijímána jen velmi opatrně. Ve srovnání s Plútarchovým podáním legendy se Tacitova verze jeví jako komplexnější a opulentnější. To ale může být dáno tím, že se v ní mísí několik žánrů. Pasáž, kde Tacitus popisuje sen o mladíkovi, který vystoupá do nebes v plamenech, lze zařadit do žánru *orasis* z římského období (Borgeaud & Volokhine, 2000: 40–41).<sup>4</sup> Ona věštba v Delfách, plavba pro božstvo, počáteční odmítnutí, věštný sen a vyslání boha do města jsou motivy, které známe například z Ovidiova podání příběhu o cestě Asklépie do Říma (*Metamorphoses* XV.622–744). Nicméně legenda o převozu sochy Sarápida ze Sinópe vykazuje také všechny charakteristiky egyptského literárního žánru *Königsnovelle* (Osing, 1980: 556–557; Borgeaud, Volokhine, 2000: 51–53). Tento žánr měl za úkol propagovat a legitimizovat vládu daného panovníka. V tomto případě můžeme s velkou pravděpodobností hovořit o řecko-egyptské propagandě kultu (Bricault, 2007). Možný historický základ příběhu tak nabírá konvenčních prvků, které se pojí s daným žánrem. V antice to nelze považovat za neobvyklou situaci, avšak pro historickou analýzu těchto příběhů to znamená značná úskalí.

## Mrtví Apidové a Osiris

Diskuzi o původu boha Sarápida je možné zachytit již na přelomu letopočtu v dílech starověkých autorů. Pokud panovaly rozpory o původu Sarápida v době, kdy byl kult stále aktivní, je zřejmé, že badatelé stojí před velmi závažným problémem. Diodóros Sicilský (*Bibliotheca historica* I.25.2) v 1. století př. n. l. píše, že Osirida někteří ztotožňovali se Sarápidem, jiní s Dionýsem, Plútónem nebo Amonem. Další si dle něj mysleli, že je Zeus a mnoho jiných, že je Pan. Dále uvádí, že někteří říkají, že Sarápis je nazýván Plútónem mezi Řeky. Tacitus dokumentuje další diskuzi o původu boha v závěru legendy o soše Sarápida ze Sinópe. Říká, že někteří věří tomu, že Sarápis byl přiveden ze Seleukie za časů Ptolemaia III. Euergeta. Jiní zase dle něj tvrdí, že Sarápis pochází z Memfidy v Egyptě. Tacitus ještě dodává, že pro jeho léčivé schopnosti mnoho lidí Sarápida ztotožňuje s Asklépiem. Další ho mají ztotožňovat s Osíridem a jiní s Jupiterem. Nejvíce lidí ho ale spojuje s Plútónem na základě podobnosti jejich soch (Tacitus, *Historiae* IV.84.5). Plútarchos je současně Tacita a zmiňuje i další diskuzi o původu boha Sarápida (*De Iside et Osiride* 29). Považuje za absurdní, že jsou tací, co odvozují jméno Sarápida od rakve Ápida. Také se podivuje nad branami v Memfidě, které se otevírají, když je Ápis pohřbíván. Plútarchos ale v textu zmiňuje poučení od kněží, že Osiris a Ápis jsou spojeni do jednoho a Ápida je nutné chápat jako tělesný obraz Osiridovy duše. Ve 4. století n. l. se k diskuzi vrací ještě Cyril Alexandrijský (*Adversus Iulianum* I.13). Uvádí, že někteří si nemyslí, že Sarápis je Plútón, ale spíše Osiris nebo dle jiných Ápis. Zmiňuje pak tradici jména Osorápis, kdy Osiris a Ápis jsou chápáni

<sup>4</sup> *Orasis* (ορασις), žánr z římského období objevující se v souvislosti s magií a teurgií, v překladu znamená „vidění/vizi“.

jako jedno božstvo. Nymfodóros ze Syrákús, který žil ve 4. nebo 3. století př. n. l., píše o mrtvém býku Ápidovi uloženém v rakvi (*oopóς*) (Kléméns Alexandrijský, *Stromateis* I.21.106). Egypťané ho údajně nazývali Soroápis a poté Sarápis. Athénodóros z Tarsu pak uvádí tradici o splnutí Osírída a Ápida v Sarápidu (Kléméns Alexandrijský, *Protrepticus* IV.48). Jak Nymfodórova zmínka, tak Athénodórova jsou doloženy pouze sekundárně u Klémenta Alexandrijského.

Mít přehled v této diskuzi je složitý úkol. Obzvlášť když probíhala v době helénismu, kdy se celé panteony božstev prolínaly (Martin, 1997: 9–13). Badatel se tak dostává do situace, kdy metaforicky hledá jehlu v kupce sena. Vhodným řešením by byl nálezný pramen mimo prostorový či časový dosah již plně rozvinutého helénistického synkretismu, který by zároveň nějakým způsobem rezonoval v uvedených diskuzích starověkých autorů. Takovým případem je papyrus ze 4. století př. n. l., na kterém Artemísia, dcera Amasise, proklíná otce své dcery, že jí neposkytl řádný pohřeb. Žena žádá boha Oserápidu, aby ten muž nebyl nikdy řádně pohřben svými dětmi a aby nemohl řádně pohřbit své rodiče. Tento dokument pochází z íonské komunity v egyptské Memfidě. Jméno Artemísia je řecké, ale Amasis je egyptského původu. Pravděpodobně se tak jednalo o smíšenou řecko-egyptskou rodinu (Rowlandson, 1998: 63). Papyrus uvedl ve dvacátých letech 20. století Ulrich Wilcken v díle *Urkunden der Ptolemäerzeit* (1927: 77–89, 97–104), kde argumentuje pro egyptský původ boha Sarápidu. Lokalita nálezu a pojmenování Oserápis odkazují ke kultu Osírída-Ápida v egyptské Memfidě. V tamním chrámu se chovali býci Ápidové. Když býk Ápis zemřel, splýnul s Osírídem v božstvo jménem Osírís-Ápis (Thompson, 1988: 191–207; Mojsov, 2005: 24; Ray, 2002: 90; Shaw & Nicholson, 2002: 35–36). Dalším ukazatelem ke kultu Osírída-Ápida je i celkové vyznění textu na papyru. Artemísia totiž řeší problémy ohledně smrti a řádného pohřbu, což jsou témata odpovídající specializaci a atributům Osírída-Ápida, boha plodnosti a podsvětí (Callender, 2010: 169–170; Stambaugh, 1972: 60–64). Wilcken dokládá i další papyry z chrámu v Memfidě, ve kterých nalezl pozdější pojmenování Osorápis, které je řeckou transliterací egyptského pojmenování *Wsir-Hp* (Osírís-Ápis). Ve stejných papyrech je chrám býků Ápidů v Memfidě nazýván jako Serapeum. Na základě těchto materiálů Wilcken dochází k závěru, že helénistický bůh Sarápis je odvozen od Oserápidu, a označuje tak Memfis za místo původu boha (Wilcken, 1927: 18–29, 77–89; srov. též Stambaugh, 1972: 1–6). Wilckenovo tvrzení lze pod váhou uvedených argumentů považovat za zcela legitimní a pravděpodobné. Navíc spojení mezi kultem Osírída-Ápida a Sarápidu je silným motivem také v předložené diskuzi starověkých autorů, byť ne vždy tyto autoři toto spojení označují za pravděpodobné. To je případ Plútarcha, který memfidský původ boha Sarápidu odmítá. Nicméně o několik vět později Plútarchos dává prostor kněžím a jejich vysvětlení, že Ápis je součástí Osírída, čímž zcela nezavrhne ztotožnění s Ápidem a Osírídem. Podobně tomu je také u Tacita, který původ Sarápidu v Memfidě zmiňuje jako jednu z možných variant, kterou ale sám odmítá. O Ápidovi v souvislosti s původem boha Sarápidu dále hovoří Cyril Alexandrijský a Nymfodóros s Athénodórem (podle zlomků doložených u Klémenta Alexandrijského). Je ale důležité rozlišovat i jisté detaily v těchto zmínkách o Ápidovi z Memfidy. Plútarchos a Nymfodóros totiž primárně nehovoří o ztotožnění Sarápidu s Osírídem-Ápidem, ale zmiňují mrtvého Ápida v rakvi pod jménem Soroápis. V této části antické diskuze, která se zabývá

původem boha Sarápida v Memfidě, se tedy překrývají dvě varianty původu jména Sarápis (Oserápis x Soroápis). Pojmenování chrámu (Serapeum), jméno Oserápis na papyru ze 4. století př. n. l. a zmínka o Osorápidovi na pozdějších papyrech jsou materiály, které hovoří ve prospěch varianty, že jméno Sarápis je odvozeno od řecké transliterace egyptského jména *Wsir-Hp*. Jak by ale mohlo dojít k etymologickému posunu ze jména Oserápis k Sarápis?

Věřohodnou možnost nabízí Ulrich Wilcken. Podrobil etymologickému rozboru jméno *W3h-ib-R'* (*Vahibre*), které patřilo egyptskému panovníkovi z 26. dynastie (Wilcken, 1927: 86). Zjistil, že Hérodotos (*Historiae* II.161.1) přepisuje toto jméno jako *Απρίης* (*Apriés*) a Manéthó (*Aegyptiaca* Fr. 68, 69) jako *Ούαφρής* (*Uafris*). Počáteční písmeno/znak se tak v Hérodotově přepisu vytrácí. Wilcken pak dospěl k závěru, že k podobnému etymologickému procesu mohlo dojít také v případě jména Oserápis (*Wsir-Hp*). Existuje také další etymologický precedens, který podporuje Wilckenův závěr. Trůnní jméno Ramesse II. *Wsr-M3'.t-R'* (*User-maat-re*) je totiž zachyceno v papyrech také v řecké podobě jako *Ζμανρής* (*Zmanrés*) (Łajtar, 2012: 177). Počáteční písmeno/znak se v řecké verzi jména v tomto případě také vytrácí. To znamená, že O ve jménu Oserápis/Osorápis by se mohlo vytratit zcela legitimním způsobem.

Zastánci egyptského původu boha Sarápida se shodují na tom, že jméno a atributy boha Sarápida jsou odvozeny od kultu Osírída-Ápida. Velké rozdíly jsou ale v přístupu jednotlivých badatelů k pramenům a také v tom, jak interpretují roli Alexandra Velikého a Ptolemaia I. Sótéra v souvislosti s původem boha. Na následujících řádcích budou představeny dvě ústřední figury v bádání o egyptském původu boha Sarápida.

## Velká role Ptolemaia I. Sótéra?

P. M. Fraser je právě jedním z badatelů, kteří považují Egypt za místo původu boha Sarápida a vychází z Wilckenovy argumentace. Fraser soustředí svou argumentaci především kolem Ptolemaia I. Sótéra a tvrzení, že by bůh Sarápis mohl být známý již v době Alexandrova života, odmítá (Fraser, 1967, 1972: 246–276). V době vlády Ptolemaia I. Sótéra je skutečně možné doložit několik zmínek o bohu Sarápidovi. Jedním z důkazů je fragment papyru, který cituje úryvek z Menandrových hry, na kterém stojí: „Jak vznešený je bůh Sarápis!“ (Fraser, 1967: 41; Stambaugh, 1972: 10; Pfeiffer, 2008: 390). Menandros zemřel v roce 290 či 291 př. n. l. a Ptolemaios I. Sótér vládl v období 323–283 př. n. l. Tento archeologický nález tedy podporuje závěr, že na přelomu 4. a 3. století př. n. l. byl kult boha Sarápida již znám. Další doklady o existenci Sarápidova kultu v tomto období lze nalézt v dílech autorů z prvních století našeho letopočtu. Díky pozdějšímu datu však takové důkazy nemohou být považovány za spolehlivé. Takovým případem je Macrobius, který uvádí, že král Nikokreón obdržel od boha Sarápida věštbu. Je známo, že Nikokreón zemřel v roce 312 či 311 př. n. l. (Macrobius, *Saturnalia* I.20.16).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Ve prospěch tvrzení, že král Nikokreón skutečně obdržel věštbu viz Stambaugh (1972: 10); Borgeaud, Volokhine (2000: 56); proti viz Fraser (1960: 46).

Než dojde k hlubšímu rozboru Fraserových stanovisek, je důležité upozornit na jistou neobvyklost v samotné dikci badatele. Fraser totiž několikrát hovoří buď o Ptolemaiovi I. Sótérovi, že vytvořil boha, nebo o Alexandru Velikém, že boha nevytvořil (Fraser, 1967: 26–27, 29, 35). To je poněkud překotné vyjadřování, které jen ilustruje, že Fraser nedokáže přehledně rozlišovat mezi rovinami, které zde již byly nastíněny: původ boha, založení kultu, oficializace a propagace kultu. Jak píše C. B. Welles (1962: 284–285): „Člověk může vytvořit obraz boha nebo kult, ale nikdo ze starověku ani ze současnosti nikdy nevytvořil boha.“<sup>6</sup> Tyto problémy provází celou Fraserovu argumentaci.

Při srovnávání pramenů Fraser podotýká, že žádný ze starověkých autorů, kteří mapovali historii Alexandra Velikého, explicitně nespojuje Alexandra se založením kultu boha Sarápida. To pak dle něj nelze říci o Ptolemaiovi I. Sótérovi, kterého v legendě o převozu sochy Sarápida ze Sinópe spatřuje jako zakladatele kultu (Fraser, 1967: 284–285; 1972: 246–253). Tímto krokem Fraser učinil selekci pramenů, o které se bude následně opírat. Pseudo-Kallisthenes odsunul z diskuze tak, že hovoří o autorech, kteří se deklarují jako historici Alexandra Velikého. Pseudo-Kallisthenés jakožto zdroj mytických příběhů o Alexandrovi Velikém nemá v otázkách historicity dostatečnou relevanci. S tím lze souhlasit, nicméně legenda o soše ze Sinópe již podobnému soudu podrobena není, přestože vykazuje velmi podobný charakter jako Pseudo-Kallisthenovy příběhy o Alexandrovi. Fraserův výklad legendy navíc budí pochybnosti. Tvrdí totiž, že Ptolemaios I. Sótér o bohu Sarápidovi před převozem sochy nic nevěděl (Fraser, 1967: 28). V legendě je ale Ptolemaios I. Sótér pouze přesvědčován, že importovaná socha/bůh je „opravdu“ Sarápidem. Fraserova interpretace je tak přinejmenším zavádějící, protože Ptolemaios I. Sótér v textu vystupuje jako znalý Sarápida.

Fraser přesto dál soustředí svůj zájem do legendy o Sinópe. Zvažuje také možnost, že jméno Sinópe nemusí nutně odkazovat k oblasti u Černého moře. Reprodukují tak myšlenku, kterou se zabýval již Ulrich Wilcken. V horách poblíž Memfidy v Egyptě se totiž nacházelo místo zvané Sinópion, kde se měl nacházet kult Dia s přívlaskem Sinópités. O místě Sinópion a chrámu Dia v Memfidě ale poprvé informuje Eustathios (*Commentarium in Dionysii Periegesim* 255) až ve 12. století n. l. (Wilcken, 1927: 86; Magie, 1953: 168). Stambaugh však shledává tuto argumentaci problematickou. Kromě toho, že Eustathiova zmínka je velmi pozdního data, zdůrazňuje, že „Sinópion“ nelze identifikovat jako jméno egyptského původu (Stambaugh, 1972: 8).

### Alexandros Veliký, nebo Ptolemaios I. Sótér?

Badatelé, kteří se zabývají problematikou původu boha Sarápida, jen zřídka kdy berou v úvahu, že původ boha Sarápida a založení kultu tohoto boha jsou odlišné roviny tématu. Výjimkou je John E. Stambaugh, který je rovněž zastáncem hypotézy o egyptském původu boha Sarápida. Zatímco se shoduje s ostatními badateli na řešení etymologické roviny problému, vytýká jim příliš monochromatický přístup při interpretaci pramenů. Stambaugh tímto naráží především na P. M. Fräsera, který vnímá Ptolemaia I. Sótéra jako „stvořitele“ Sarápida a veškeré

<sup>6</sup> Překlad Tomáš Glomb.

prameny interpretuje pouze ve prospěch této historické postavy (Stambaugh, 1972: 1–13). Stambaugh se snaží vnímat situaci komplexněji a naznačuje, že určitá role Ptolemaia I. Sótéra při založení kultu Sarápida *a priori* nevylučuje roli Alexandra Velikého v otázkách původu tohoto boha (1972: 11–12). Jeho přístup lze vhodně ilustrovat na srovnání Stambaughovy a Fraserovy interpretace legendy o přivezení sochy Sarápida ze Sinópe. Fraser chápe převoz a instalaci sochy jako akt zakládající Sarápidův kult, za který je zodpovědný Ptolemaios I. Sótér (1967: 29–32). Stambaugh mu ale oponuje. Tvrdí, že Ptolemaios I. Sótér v legendě vystupuje jako patron již existujícího kultu. Domnívá se, že záštitu kultu nelze zaměňovat za ustavení kultu neb zavedení nového boha (1972: 12).

I přes Stambaughovy podnětné výhrady k dosavadnímu studiu původu boha Sarápida je jeho argumentace problematická. Prvním sporným momentem je Stambaughova datace papyru, na kterém Artemisia proklíná svého druhá. Stambaugh říká, že papyrus je z poloviny 4. století př. n. l. Z toho poté vyvozuje, že jméno Sarápis muselo být známo ještě za doby Alexandrova života (1972: 11). Tento argument nelze spolehlivě použít, protože papyrus má být správně datován do období od poloviny do konce 4. století př. n. l. Respektive nikdo neví zcela přesně, kam by měl v rámci tohoto období papyrus patřit, tudíž je v publikacích možno najít několik variant. Všechny datace ale spadají mezi roky 350–300 př. n. l. (Rowlandson, 1998: 63; Thompson, 2009: 405; Moyer, 2011: 147). Nelze tak odhadnout, zda papyrus vznikl před smrtí Alexandra Velikého, nebo až později. Stambaugh několikrát ve své studii interpretuje zmínky o Alexandrovi a Sarápidovi z Pseudo-Kallisthena jako popis historických událostí (1972: 12, 13, 89). Sám přitom přiznává, že Pseudo-Kallisthenés je velmi nespolehlivý jako zdroj historických faktů (1972: 11). Přesto Stambaugh tuto vlastní připomínku ignoruje. Svou argumentaci uzavírá dle svých slov legitimní pracovní hypotézou. Ta hovoří o tom, že se měl Alexandros Veliký někde v místech založení Alexandrie setkat se svatyní lokálního božstva, nejspíše Osírída či Osírída-Ápida. Toto božstvo měl Alexandros řádně uctít a na důkaz své zbožnosti mu nechat vystavět chrám. Proměna Osírída-Ápida v Sarápida tak měla proběhnout při založení Alexandrie (1972: 13). Z této hypotézy je zřejmé, že Stambaugh čerpá z Pseudo-Kallisthena. Po setkání s bohem Sarápidem mu Alexandros podle tohoto pramene nechal v Alexandrii vystavět chrám, což ve Stambaughově hypotéze silně rezonuje. Pokud však autor hypotézy pro ni nachází oporu v prameni, jehož relevanci sám zpochybňuje, hypotézu to oslabuje. Tuto hypotézu Stambaugh následně rozšiřuje a zabývá se otázkou, jak se k Sarápidově kultu stavěl Ptolemaios I. Sótér. Socha Sarápida v Alexandrii měla podle Stambaughy reprezentovat Osírída-Ápida pod novým řeckým vzhledem. Tímto způsobem měl Ptolemaios I. Sótér představit také novou teologii kultu, která vykreslovala Sarápida jakožto synkretické božstvo (Stambaugh, 1972: 13). Tacitovo tvrzení, že legenda o převozu sochy Sarápida ze Sinópe je nejpoblábnějším příběhem o představení boha Sarápida (*Historiae* IV.83–84), také podporuje závěr, že kult boha Sarápida byl ustaven pod záštitou Ptolemaiovců. Ptolemaios I. Sótér tedy pravděpodobně byl zodpovědný za teologii či její reformulaci u Sarápidova kultu (Pfeiffer, 2008: 394).

## Závěry

### *Co víme a kam dál?*

Závěr, že jméno Sarápis pochází z řeckého přepisu egyptského výrazu pro Osírída-Ápida, podporují jak prameny, tak archeologické nálezy. Toto řešení etymologické roviny problému je tak nejen argumentačně legitimní, ale také s velkou pravděpodobností zachycuje historickou skutečnost. Situace je však o poznání komplikovanější u řešení dalších rovin problému. Badatelé se nemohou shodnout především na tom, jakou roli měli v otázkách původu boha Sarápida Alexandros Veliký a Ptolemaios I. Sótér. Z nějakého důvodu však současné přehledové publikace a encyklopedie o starověkém Řecku a Egyptě přebírají při zpracování hesla „Sarápis“ hypotézu P. M. Fräsera (Mojsov, 2005: 102; Peacock, 2010: 451–452). Jak bylo ale ilustrováno výše, Fraserova hypotéza není dostatečně věrohodná. Navíc Fraser nerozlišuje mezi původem boha a založením kultu, tudíž je jeho argumentace místy značně netransparentní. V jiných encyklopediích a slovnících zase můžeme vidět jakési diplomatické zpracování hesla „Sarápis“, které dokazuje, že definitivní konsenzus prozatím nebyl nalezen (Shaw & Nicholson, 2002: 261; Bunson, 2002: 365; Wilkinson, 2003: 127–128). Mezi etymologickou změnou jména Osírís-Ápis na Sarápis a založením Sarápidova kultu se přitom nachází mnoho procesů a intencí historických postav, které byly v dosavadní akademické diskuzi analyzovány velice nepřehledně a tendenčně. Je tak zapotřebí poodstoupit a vnímat situaci komplexněji.

### *Řekové, Ápis a král*

Kult Osírída-Ápida byl v Egyptě, konkrétně v Memfidě, praktikován již v době Nové říše (1550–1069 př. n. l.), tedy dlouho před příchodem Alexandra Velikého (Mojsov, 2005: 24). Jako důkaz kontinuity kultu je možné uvést také nápis krále Neka II. věnovaný Osírídu-Ápidovi. Neko II. byl vládcem 26. dynastie v Egyptě v období 610–595 př. n. l. (Jones & Jones, 1982: 52). O jedno století později je dokonce možné doložit obeznámenost řeckých obyvatel Egypta s kuletem boha Ápida. V deltě Nilu byla totiž nalezena bronzová soška Ápida, na jejíž podstavě se nachází dórský nápis, který je datován do začátku 5. století př. n. l. (Masson, 1977: 53–57). Egyptský král Amósis (Ahmose II.) ještě předtím v průběhu 6. století př. n. l. přivedl do Memfidy řecké námezdní vojáky z oblasti delty Nilu. Ti se v Memfidě usadili a manželskými svazky se smísili s původním obyvatelstvem (Hérodotos, *Historiae* II.154; Braun, 2006: 44; Thompson, 1988: 14). Jak bylo uvedeno výše, ze smíšené rodiny pocházela také dívka Artemisia, která oslovila Osírída-Ápida výrazem Oserápis.

Pokaždé když zemřel býk Ápis, který byl chován v memfidském chrámu, změnil se v Osírída-Ápida (Mojsov, 2005: 24; Wilkinson, 2003: 170–172). Ápida a Osírída-Ápida pak nelze vnímat jako odlišné postavy, protože se jedná pouze o různé aspekty jednoho božstva (Stambaugh, 1972: 61–62). Po smrti býka Ápida také započal kolosální festival, který byl doprovázen slavnostním pohřbem (Thompson, 1988: 198–203; Wilkinson, 2003: 170–172). V nekropoli Memfidy, Sakkáře, byla nalezena řecká malba znázorňující slavnostní procesí, které vede

krávu<sup>7</sup> a býka, čímž dokládá participaci řecké komunity v memfidském kultu Ápida (Nicholls & Martin, 1979: 74–78). Pokud tedy Řekové v Egyptě uctívali Ápida nejpozději na začátku 5. století př. n. l., jeví se jméno Oserápis, které použila Artemisia v kletbě, jako logické vyústění této kultické praxe a demografických procesů.

Kult Ápida byl v egyptské Memfidě bezpochyby věhlasný a důležitý. Ramesse II. vládnoucí ve 13. století př. n. l. pravděpodobně začal s praxí pohřbívání býků Ápidů v Memfidě. Jeho syn, princ Chamuaset, byl zástupcem velekněze memfidského chrámu a byl velmi aktivní právě u slavnostního pohřbu býků Ápidů (Thompson, 1988: 192; Mojsov, 2005: 78–79; Shaw & Nicholson, 2002: 145). Z toho lze rozpoznat, že kromě tradičních atributů jako znak znovuzrození a plodnost byl kult Ápida pevně spojen s královskou rodinou. Počátky Ápidova kultu lze datovat až do roku 2900 př. n. l., kdy byl úzce spjat s bohem Ptahem. Ten byl spolu s Ápidem ústředním božstvem v Memfidě, což bylo původně také hlavním městem egyptských králů. V průběhu 4. století př. n. l. byl Ápidův chrám v Memfidě rozšířen a opatřen novými architektonickými prvky (Thompson, 1988: 191–195; Wilkinson, 2003: 170–172). Že toto spojení s královskou rodinou přetrvalo, lze vyvodit také ze speciální pozornosti Ptolemaia I. Sótéra, který podle Diodóra Sicilského daroval 50 stříbrných talentů na pohřeb býka Ápida (*Bibliotheca historica* I.84.8).

Do tohoto kontextu vstoupil také Alexandros Veliký. Egyptané, kteří byli sužováni perskou vládou, přivítali Alexandra a uznali ho jako nového vládce (Pfeiffer, 2008: 389; Lloyd, 2011: 87–88). Pohled Egyptanů na Alexandra Velikého je možné pochopit na základě nápisů, které se týkají stavebních aktivit v době jeho vlády. Většina těchto nápisů informuje o tom, že Alexandros Veliký, syn boha Rea, král Horního a Dolního Egypta, nechal opravit daný monument. S největší pravděpodobností byly tyto stavební úpravy panovníkům připisovány bez jejich vědomí. Důležité však je, jak bylo na postavu Alexandra Velikého v době jeho vlády v Egyptě nahlíženo. Alexandros tak byl vnímán jako panovník se všemi náležitými královskými tituly. Zmíněné nápisy se navíc objevovaly ve věhlasných egyptských chrámech. V jednom z nápisů je Alexandros titulován jako ochránce Egypta, který útočí na cizí území. Alexandros tudíž nebyl považován za cizince, ale za egyptského krále, který chrání Egypt před cizími hrozbami (Lloyd, 2011: 88–89).

Alexandros v Memfidě obětoval ze všech bohů hlavně Ápidovi a také uspořádal hry (Arriános, *Anabasis* III.1). Alexandros se tak svým chováním v Memfidě dostal do velice zajímavé pozice: 1) stvrdil jakožto panovník spojení s královským kultem Ápida; 2) aktivně se účastnil kultu, když Ápidovi obětoval a uspořádal hry; 3) nacházel se v přítomnosti řecké, částečně smíšené komunity v Memfidě, která byla již dlouho obeznámena s kultem Osírída-Ápida a ze které pochází pojmenování Oserápis. Alexandrova návštěva Memfidy je tak velmi silnou kulturní událostí. Po jeho cestě do Memfidy se v oblasti usadila další vlna Řeků (Thompson, 1988: 3). Je to pak právě moment Alexandrový přítomnosti v Memfidě, který ustavuje kontury budoucího helénistického Sarápidova kultu. Počátek Sarápidova kultu tak lze stále spojovat s ustavením teologie pro ptolemaiovskou dynastii, nicméně je důležité si uvědomit, že Ptolemaios I. Sótér vstoupil do kulturní oblasti, kde již určité procesy proběhly. Když ptolemaiovský vladař promýšlel formu představení

<sup>7</sup> Egyptská bohyně Ísis byla matkou Ápida s titulem „matka krávy“, viz Thompson (1988: 27).

Sarápídova kultu v Alexandrii, měl k dispozici již do jisté míry „hotový“ nebo alespoň rozpracovaný produkt. Počátek Sarápídova kultu lze také datovat dle nálezů kletby, kde Artemísia použila jméno Oserápis. Zde je ale stejný problém jako s celou diskuzí o původu boha Sarápida. Badatelé totiž mají tendenci sledovat počátek Sarápídova kultu do jediného momentu v místě a čase, do jakéhosi pevného bodu, ze kterého lze dále vycházet do další argumentace. Tato studie ale spatřuje původ boha Sarápida v *procesu*, který započal aktivním kulturním životem Řeků v Memfidě. Prvním vrcholem procesu je Alexandrův příchod do Memfidy, kdy Alexandros umožnil komunitě Řeků naplnit královský aspekt kultu a participoval spolu s nimi v kultické praxi, když Ápidovi obětoval a uspořádal hry. Ptolemaiovská teologie kultu je až završením toho procesu. Ostatně takové uchopení otázky původu Sarápida rezonuje také v současných příspěvcích do akademické diskuze. Možnost vzniku boha Sarápida v rámci řecké komunity v Memfidě připouští Stefan Pfeiffer (2008: 390). Stejného názoru je také Martin Bommas (2005: 25). Ten dokonce prosazuje nové řešení etymologické roviny problému. Tvrdí, že jméno Sarápis je složeno z egyptského výrazu pro věštění/předpovídání *ser* a jména Ápis. Sarápídovo jméno by podle Bommase mělo být přeloženo jako věštící/předpovídající Ápis (2005: 25). Jedná se ale o spekulativní etymologii, která není opřena o žádný důkaz v dostupných pramenech. Se závěrem, že Ptolemaios I. Sótér spíše kult zaštitil, nežli vytvořil, souhlasí také Ian S. Moyer, který rovněž zmiňuje popularitu Osírída-Ápida u řecké komunity v Memfidě před příchodem Ptolemaia I. Sótéra k moci (2011: 148).

### Závěrečné slovo

Přestože encyklopedie, slovníky a přehledové studie nepodávají jednotnou a konzistentní výpověď o původu boha Sarápida, na poli akademické diskuze se začíná situace pozvolna obracet. Pokud by někdo tvrdil, že po stoleté diskuzi je téma původu boha Sarápida vyčerpáné, velmi by se mýlil. Dosavadní diskuze byla totiž plná extrémních pozic, které vedly k polarizaci tématu. Tato práce se řadí k té větvi diskuze, která se zabývá více procesy v rámci kultu Osírída-Ápida a Sarápida, spíše než hledáním jednoho bodu v místě a čase, který by označoval původ boha Sarápida.

Cílem studie bylo mimo jiné ukázat, že rozlišování mezi původem, tvořením a zavedením není pouhá hra se slovy, ale zásadní požadavek při bádání o původu boha Sarápida. Fraserova hypotéza budiž příkladem, jak takové nerozlišování zneřehlední a částečně diskvalifikuje celou studii. Ačkoliv má tato práce jisté výhrady vůči Stambaughovu příspěvku k tématu, nelze opomenout, že právě on takové rozlišování v diskuzi vyžaduje. Stambaugh tak ve své studii do jisté míry anticipuje současný přístup v bádání o původu boha Sarápida. Přílišná linearita uvažování v předchozí diskuzi o původu boha Sarápida se ukázala jako nefunkční. Je tak žádoucí, aby si současná diskuze postupně osvojila některé zásady systémového způsobu myšlení. Jedním ze základních principů takového myšlení je soustředění se na dynamiku procesů oproti statickému vnímání světa.

## Seznam použité literatury

### Prameny

- Arriános, *Tažení Alexandra Velikého*. Přel. J. Bělský (1972). Praha: Svoboda.
- Curtius Rufus, Quintus, *Historiarum Alexandri Magni Macedonis libri qui supersunt*. Ed. E. Hedicke (1908). Lipsiae: B. G. Teubner.
- Cyrl Alexandrijský, *Adversus Iulianum* I.13. Přel. J. Stambaugh. In J. Stambaugh (1972), *Sarapis Under the Early Ptolemies* (pp. 3–4). Leiden: Brill.
- Diodóros Sicilský, *Library of History* I, VIII, IX. Přel. C. Oldfather, C. Welles & R. Geer (1933–1963). London: Harvard University Press.
- Eustathios ze Soluně, *Dionysius Periegetes*. Přel. G. Bernhardy (1828). Lipsiae: G. Reimer.
- Hérodotos, *Dějiny*. Přel. J. Šonka (2004). Praha: Academia.
- Kléméns Alexandrijský, *Clement of Alexandria (Protrepticus)*. Přel. G. Butterworth (1919). London: William Heinemann.
- Kléméns Alexandrijský, *Stromata* I, Přel. J. Plátová (2004). Praha: Oikumené.
- Macrobius, *Macrobius: Saturnalia* (Vol. I: Books 1–2). Přel. R. Kaster (2011). London: Harvard University Press.
- Manéthó, *Manetho*. Přel. W. Waddell (1940). London: William Heinemann.
- Ovidius, *Proměny*. Přel. I. Bureš (2005). Praha: Plot.
- Pausaniás, *Cesta po Řecku* I–II. Přel. H. Businská (1973–1974). Praha: Svoboda.
- Plútarchos, *Moralia*. Přel. F. Babbitt (1936). London: William Heinemann.
- Plútarchos, *Životopisy slavných Řeků a Římanů* I–II (2<sup>nd</sup> ed.). Přel. V. Bahník et al. (2007). Praha: Arista.
- Rowlandson, J. (Ed.) (1998). *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strabón, *The Geography of Strabo* I–III. Přel. H. Hamilton (1903). London: George Bell.
- Tacitus, Publius Cornelius, *Z dějin císařského Říma*. Přel. A. Minařík, A. Hartmann a V. Bahník (1976). Praha: Svoboda.
- The Romance of Alexander the Great by Pseudo-Callisthenes*. Ed. A. Wolohojian (1969). London: Columbia University Press.

### Sekundární literatura

- Bommas, M. (2005). *Heiligtum und Mysterium Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*. Mainz am Rhein: von Zabern.
- Borgeaud, P. & Volokhine, Y. (2000). La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle. *Archiv für Religionsgeschichte*, (2), 37–76.
- Braun, T. (1982). The Greeks in Egypt. In J. Boardman & N. Hammond (Eds.), *The Cambridge Ancient History* III/3: *The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.* (2<sup>nd</sup> ed., pp. 32–56). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bricault, L. (2007). Fonder un lieu de culte. *Mediterranea*, (4), 49–64.
- Bunson, M. (2002). *Encyclopedia of Ancient Egypt* (Rev. ed.). New York: Facts on File.
- Callender, G. (2010). Renesance Střední říše (asi 2055–1650 př. Kr.). In I. Shaw (Ed.), *Dějiny Starověkého Egypta* (2<sup>nd</sup> ed., pp. 164–199). Praha: BBI/Art.
- David, R. (2003). *Handbook to Life in Ancient Egypt* (2<sup>nd</sup> ed.). New York: Facts On File.
- Ellis, W. (1994). *Ptolemy of Egypt*. London: Routledge.
- Fraser, P. (1967). Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis. *Opuscula Atheniensi*, (7), 23–45.
- Fraser, P. (1972). *Ptolemaic Alexandria*. Oxford: Clarendon Press.
- Fraser, P. (1960). Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic world. *Opuscula Atheniensi*, (3), 1–54.
- Harris, W. & Ruffini, G. (2004). *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Boston: Brill.

- Heever, G. van den (2005). Novel and Mystery: Discourse, Myth, and Society. In J. Brant, C. Hedrick & C. Shea (Eds.), *Ancient Fiction: The Matrix of Early Christian Narrative* (pp. 89–114). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Jones, M. & Jones, A. (1982). The Apis House Project at Mit Rahinah: First Season 1982. *Journal of the American Research Center in Egypt*, (19), 51–58.
- Łajtar, A. (2012). The Theban Region under the Roman Empire. In C. Riggs (Ed.), *The Oxford handbook of Roman Egypt* (pp. 171–188). Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, A. (2011). From Satrapy to Hellenistic kingdom: The Case of Egypt. In A. Erskine & L. Llewellyn-Jones (Eds.), *Creating a Hellenistic World* (pp. 83–105). Swansea: The Classical Press of Wales.
- Lloyd, A. (2010). Ptolemaiovská doba (332–30 př. Kr.). In I. Shaw (Ed.), *Dějiny Starověkého Egypta* (2<sup>nd</sup> ed., 409–435). Praha: BB/Art.
- Magie, D. (1953). Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins. *American Journal of Archaeology*, 57(3), 163–187.
- Málek, J. (2010). Stará říše (asi 2686–2125 př. Kr.). In: I. Shaw (Ed.), *Dějiny Starověkého Egypta* (2<sup>nd</sup> ed., pp. 105–133). Praha: BB/Art.
- Martin, Luther H. (1997). *Helénistická náboženství*. Brno: Masarykova Univerzita 1997.
- Masson, O. (1977). Quelques Bronzes Égyptiens à Inscription Grecque. *Revue d'Égyptologie*, (29), 53–67.
- Merkelbach, R. (1977). *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* (2<sup>nd</sup> ed.). München: C. H. Beck.
- Mojsov, B. (2005). *Osiris: Death and Afterlife of a God*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Moyer, I. (2011). *Egypt and the Limits of Hellenism*. New York: Cambridge University Press.
- Nicholls, R. & Martin, G. (1979). *The Tomb of Hetepka, and Other Reliefs and Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara, 1964–1973*, London: Egypt Exploration Society.
- Osing, J. (1980). Königsnovelle. In W. Helck, E. Otto & W. Westendorf (Eds.), *Lexikon der Ägyptologie* III (pp. 556–557). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Peacock, D. (2010). Římská doba (30 př. Kr. – 311 po Kr.). In I. Shaw (Ed.), *Dějiny starověkého Egypta* (2<sup>nd</sup> ed., pp. 436–459). Praha: BB/Art.
- Pfeiffer, S. (2008). The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt. In P. McKechnie & P. Guillaume (Eds.), *Ptolemy II Philadelphus and His World* (pp. 387–454). Boston: Brill.
- Ray, J. (2002). *Reflections of Osiris: Lives from Ancient Egypt*. New York: Oxford University Press.
- Samuel, A. (1986). The Earliest Elements in the Alexander Romance. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 35(4), 427–437.
- Shaw, I. & Nicholson, P. (2002). *The British Museum Dictionary of Ancient Egypt* (3<sup>rd</sup> ed.). London: British Museum Press.
- Stambaugh, J. E. (1972). *Sarapis Under the Early Ptolemies*. Leiden: E. J. Brill.
- Stoneman, R. (2001). *Alexander the Great*. (2<sup>nd</sup> ed.). Taylor and Francis e-Library: Routledge.
- Thompson, D. (1988). *Memphis under the Ptolemies*. Princeton: Princeton University Press.
- Thompson, D. (2009). The Multilingual Environment of Persian and Ptolemaic Egypt: Egyptian, Aramaic, and Greek Documentation. In R. Bagnall (Ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology* (pp. 395–417), Oxford: Oxford University Press.
- Welles, C. (1962). The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 11(3), 271–298.
- Wilcken, U. (1927). *Urkunden der Ptolemäerzeit I: (ältere Funde)*. Berlin: de Gruyter.
- Wilkinson, R. (2003). *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. New York: Thames and Hudson.