Originalveröffentlichung in: Orientalistische Literaturzeitung 100, 2005, S. 394-402

Vleeming, Sven Pieter: **Some Coints of Artaxerxes and other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications.** Leuven – Paris – Sterling, Virginia: Peeters, 2001. XXXVIII + 342, 8 Tafeln. 8° = Studia Demotica 5. Brosch. 50,00 €. ISBN 9042910615. – Bespr. von Martin Andreas Stadler, Würzburg.

Im Gegensatz zum Hieratischen, das als Buchschrift bis auf wenige Ausnahmen nur auf Papyrus nachzuweisen ist, ist das Demotische häufiger inschriftlich zu finden. In der allgemeinen ägyptologischen Wahrnehmung auch außerhalb des Teilgebiets der Demotistik sind sicherlich die demotischen Versionen der ptolemäischen trilinguen Priesterdekrete, allen voran die der Rosettana, am präsentesten.[1] Doch damit sind die Objekte mit demotischen Inschriften noch nicht annähernd umrissen, wie das zu besprechende Buch eindrücklich zeigt. Freilich ist dies nicht die einzige oder erste Studie, die sich mit demotischen Inschriften beschäftigt. Hier sei insbesondere stellvertretend an die Werke Adel Farids und Eugene Cruz-Uribes erinnert.[2] Vor allem Erstgenannter

[1] Jüngst erst ausführlich untersucht von Simpson, R. S., Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees (Oxford 1996).

[2] Farid, A., Die demotischen Inschriften der Strategen (San Antonio 1993). Id., Fünf demotische Stelen aus Berlin, Chicago, Durham, London und Oxford mit zwei Demotischen Türinschriften aus Paris und einer Bibliographie der demotischen Inschriften (Berlin 1995). E. Cruz-Uribe, Demotic Graffiti of Gebel Teir (San Antonio 1995).

hat mit seiner Würzburger Dissertation „Fünf demotische Stelen aus Berlin, Chicago, Durham, London und Oxford etc." das Gebiet bibliographisch aufgearbeitet. Doch ist Farids Arbeit nicht unbedingt leicht zu handhaben, im Gegensatz zu Vleemings Werk.

Damit ist schon das herausragendste und augenfälligste Merkmal der zu besprechenden Publikation, das besonderes Lob verdient, angesprochen: Die Texte sind fast sämtlich – Ausnahmen sind lediglich 29 von 277 Dokumenten – den Neubearbeitungen durch Vleeming in Facsimile beigegeben, so dass die Überprüfung der Vleemingschen Lesungen und Übersetzung überaus bequem ohne Beiziehung zahlreicher weiterer Bücher nötig wäre. Ebenso hervorzuheben ist, daß er die sprachliche Bandbreite einiger der 277 gesammelten Quellen angemessen würdigt. So hat er nicht, wie das sonst etwa in der griechischen Papyrologie oder sogar der Ägyptologie unter anderen Vorzeichen nach dem Motto „Demotica non leguntur" durchaus vorkommen kann, die griechischen oder hieroglyphischen Inschriften, die mitunter neben den demotischen stehen, weggelassen, weil sie etwa außerhalb des Fokus seiner Arbeit oder seines Interesses lägen, sondern diese vielmehr ebenso transliteriert bzw. transkribiert, übersetzt und kommentiert. Das Werk ist – dies sei vorweg gleich gesagt – also durchaus als gelungen und sehr hilfreich für weitergehende Forschungen zu bezeichnen. Denn der Reichtum an prosopographischen Daten, die Vleeming nicht ausgewertet hat, weil es sicherlich den Rahmen seines Vorhabens gesprengt hätte, ruft förmlich nach weiterer Beschäftigung.

Die angenehme Benutzbarkeit des Buches wird weiterhin durch seinen vernünftigen Aufbau unterstützt: Ausführlichen Konkordanzen, die das Auffinden bestimmter Stücke nach verschiedensten Kriterien ermöglichen, ja vielleicht sogar sicherstellen (Konkordanzen nach Inventarnummer, Publikationsort, Provenienz, Datierung, Material, Objektgattung, Schriftart und Technik), folgen die 277 Dokumente in der beschriebenen Gegenüberstellung von Facsimile und Bearbeitung. Dabei sind diese in einzelne Gruppen gegliedert worden: An erster Stelle stehen die Artaxerxes-Münzen, die die Initialzündung zu vorliegendem Werk gegeben haben, dann Inschriften mit Gewichts- und Maßangaben, Votivinschriften auf Bechern und Schalen, Votivinschriften auf Statuen, Votivinschriften auf Stelen, Votivinschriften auf Opfertafeln und –becken, und schließlich Votivinschriften auf verschiedenen anderen Objekten. Nach drei Ergänzungen stehen zwei Appendices. Im ersten erläutert Vleeming die Schwierigkeiten der Datierung und behandelt einzelne Formeln. Im zweiten sind die Stelen und Opfertafeln zusätzlich zu den Facsimilia im Hauptteil des Buches in Umzeichnung gegeben, so dass die Inschriften auch in ihrem künstlerischen Kontext deutlich werden. Ausführliche Wörterindices, die die ägyptischen Wörter in Transliteration und Übersetzung mit Stellenangaben wie auch die griechischen Wörter auflisten, und ein Tafelteil beschließen das Werk. Die Untergliederung der Indices nach Königsnamen, griechischen Königsepitheta, Götternamen, Toponymen, Eigennamen, Monats- und Jahreszeitennamen, Maßen, Zahlen, demotischen Namen, Tagen, Ordinalia, Titeln und Berufen (diese wieder nach Verwaltung und Tempeln unterteilt), griechischen Wörtern und demotischen Wörtern ist für die Praxis vielleicht etwas zu feingliedrig.

Das Vorwort beschreibt, unter welchen Umständen diese Publikation zustande kam, und dem Leser drängt sich bei dieser humorvollen Offenheit der Verdacht auf, dass hier der Verfasser fast verzweifelt nach dem Thema für eine Veröffentlichung gesucht hat und dass er einmal eines gefunden mit Verbissenheit an diesem festhielt, um „the idea of a collective publication" retten zu können (S. V). Es seien hier unter gar keinen Umständen die Nützlichkeit und der Daseinszweck des Buches in Frage gestellt – Nutzen und Zweck dürften außer jeden Zweifels stehen –, aber die Auswahl der Texte lässt Fragen nach der Systematik offen, mit der bestimmte Texte ausgeschlossen wurden. So ist die trilingue Stele CG 50044 als Doc. 163 zwar aufgenommen, doch fehlen die bereits erwähnten Priesterdekrete. Freilich sind diese keinen kurzen Texte mehr und der Leser mag mit dieser Erklärung die Frage als beantwortet sehen. Allein bei Doc. 205, der Moschion-Stele ist dann eben jene Frage dennoch wiederauferstanden, weil diese Stele mit ihren erhaltenen 53 griechischen und 36 demotischen Zeilen kaum als kurz bezeichnet werden kann. Mehrsprachigkeit hat ja sinnvollerweise ohnehin nicht zu einem Ausschluss geführt. Was also disqualifizierte die ptolemäischen Priesterdekrete für eine Aufnahme? Vergeblich sucht der Leser auch die von Petrie in Dendera ausgegrabenen und von Griffith erstmals bearbeiteten Grabstelen, die sicherlich als „kurze Texte in demotischer Schrift" zu bezeichnen sind.[3] Eine methodischere Begründung als die auf S. V f., die von „practical considerations" spricht, ohne genau zu sagen, was sich dahinter versteckt, wäre wünschenswert gewesen.

Einer weiteren Verwunderung sei hier Ausdruck verliehen, die sich auf zwei Aussagen bezieht, die im Appendix I stehen: 1. „Dating (. . .) is difficult because of our ignorance of the development of the demotic script outside the southern half of the Thebaid (. . .)." (S. 249) 2. „At the other end, demotic inscriptions should die out with demotic scribal praxis in the 1st cent. A. D." Zu 1.: Bislang hatte ich das Gefühl, etwa in Achmim oder im Fayum die Entwicklung des Demotischen recht gut verfolgen zu können, weshalb die erste Aussage in ihrer Globalität von mir angezweifelt wird. Auch die zweite Aussage kann ich kaum nachvollziehen, denn sie erforderte zunächst eine grundlegende Untersuchung, wer die Schreiber bzw. Verfasser der Inschriften sind. Im priesterlichen Milieu ist nämlich m. E. im ersten und auch noch zweiten Jahrhundert n. Chr. ein Höhepunkt demotischen Schrifttums zu sehen, es sei hier nur an die zahlreichen literarischen und religiösen Werke (Petubastis-Inaros-Zyklus, zweiter Setne-Roman, demotische Mundöffnungsliturgie, pHarkness und demotisches Totenbuch, um nur die

[3] Griffith, F. Ll., in: Petrie, W. M. F., *Dendereh 1898*. EEF 17 (London 1900) 54–56. Abdalla, A., Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt (Liverpool 1992) 91–97.

wichtigsten Vertreter zu nennen, wobei Mythos vom Sonnenauge und P. Magical allgemein sogar in das ausgehende zweite bzw. dritte Jahrhundert n. Chr. datiert werden) erinnert. Es gab also nach wie vor Menschen im kaiserzeitlichen Ägypten, die lange und komplexe Texte weitgehend fehlerfrei auf Demotisch verfassen und/oder schreiben konnten. Der Niedergang des Demotischen im Bereich des dokumentarischen Schrifttums im ersten Jahrhundert n. Chr. fällt somit als Datierungsrahmen weg, wenn wir nicht ausschließen können, dass die Schreiber der literarischen und religiösen Texte im 1. Jahrhundert n. Chr. keine demotischen Steininschriften geschrieben haben.

Die immensen Schwierigkeiten, die das Demotische allgemein heutigen Bearbeitern bereitet, sowie die Texte der von Vleeming so verdienstvoll zusammengestellten Objekte im besonderen, ermöglicht es, dass ein Rezensent, der ja auf den Vorarbeiten des Rezensierten aufbaut, Verbesserungsvorschläge unterbreiten kann. In den meisten Fällen handelt es sich dabei um Kleinigkeiten, wie das der Kleinteiligkeit der Mehrzahl der Texte entspricht. Dazu möchte ich meine Anmerkungen hier in der Reihenfolge der Dokumente geben. Wiederholt werde ich meinem Wunsch nach mehr Kommentierung Ausdruck verleihen. Einerseits bin ich mir bewusst, dass mehr Kommentar leicht den Rahmen sprengen könnte, andererseits sind die Quellen auch für griechische Papyrologen oder Althistoriker von Interesse, denen mindestens die Information gegeben werden sollte, in welchem Kontext etwa einzelne Texte zu sehen sind.

Dok. 25: Vleeming behauptet, dass der Name *pȝ-nḥs* mit doppeltem *ḥ* geschrieben worden sei. Diese Bemerkung kann ich nicht nachvollziehen, sieht doch die *nḥ*-Gruppe ganz regelmäßig aus, wie sie nicht nur in der von Vleeming erwähnten *nḥḥ*-Schreibung, sondern auch in *nḥs* „Südländer" erscheint. Zur vermuteten Identität von Pa-Nehas und Min wären nähere Angaben wünschenswert gewesen. Denn zwar ist durch die Konstruktion mit *m-bȝḥ* sehr wahrscheinlich, dass *pȝ-nḥs* ein Gott ist, aber mir sind keine Belege bekannt, die eine Identität mit Min untermauerten.

Dok. 26: Religionshistorisch ebenso interessant ist *pȝ ỉgš ỉrm nȝ ntr.w*, also ein Gott Pakosch, zu dem ich mir auch noch etwas mehr Kommentar gewünscht hätte.

Dok. 32: Die Lesung des Namens *tȝ-pȝ-sy* überzeugt mich nicht völlig, auch Zauzichs *tȝ-sy* nicht, eher noch die Lesung von Lüddeckens *tȝ-ᶜsy*.

Dok. 38: Eine Bemerkung dazu, wo und zu welchem Zweck sich die Bronzetafel, die eine Liste von Tempeluntensilien enthält, im Tempel von Djeme befunden hat oder haben könnte, wäre wünschenswert gewesen.

Dok. 39: Der Erstbearbeiter Shore nannte den Zweck der Liste von Priestern und Beamten. Diese Liste erwähnt Wohltäter und Stifter des Tempels, die Restaurierungen finanziert haben und ein kurzer Satz dazu im Einleitungsabschnitt wäre für Wissenschaftler der Nachbardisziplinen hilfreich gewesen. Wie im gesamten Buch übersetzt Vleeming *ỉwn* als „On" v. a. in *ḥw.t-ḥr nb.t ỉwn* „Hathor mistress of On", wohl um es von *ỉwn-tȝ-ntr.t*, das er mit „Dendara" übersetzt, zu unterscheiden.[4] „On" finde ich allerdings weniger glücklich, weil dadurch der Eindruck entstehen könnte, es handele sich um Heliopolis (*ỉwnw*), doch vielmehr wird hier *ỉwn.t* „Dendera" gemeint sein. Die beiden Toponyme sind im Demotischen kaum zu unterscheiden, doch machen sowohl der Kontext (hier immer in spezifischem und eindeutigem *ḥw.t-ḥr nb.t ỉwn* „Hathor, Herrin von Dendera", während der unspezifischere Tempel oder allgemeine Götter in Verbindung mit vereindeutigendem *ỉwn-tȝ-ntr.t* stehen) als auch die Provenienz die Wiedergabe mit „Dendera" doch unausweichlich.

Auf der Ebene der Lesungen sieht *ḥw.t* in *ḥw.t-ḥr* am Anfang von Z. 41 nicht typisch, vielmehr anders als das eindeutige *ḥw.t-ḥr* weiter hinten und in Z. 44 und 49 aus. Das zerstörte Wort das in Z. 45 mit [. . .]y und endet, kann doch eigentlich nur *wy* „fern (sein)" sein. Für den Satz hier heißt das: Irgendetwas „ist fern, indem/weil nicht die Kornsteuer des Königs gegeben wird . . ." Die Übersetzung von Z. 50 übergeht das Personalpronomen am Anfang, mindestens sollte also „[. . .] –" dastehen.

Dok. 40 A Z. 5 und 12: Warum ist *ḥm-ntr* 5 <*.nw*> fraglich? Die Schreibung (N14) für 5 ist doch im Ptolemäischen gängig und außerdem durch den Kontext zweifelsfrei. Z. 9: Die Lesung von *ỉmy-rȝ šnw(.t)* bleibt letztlich unerklärt wie überhaupt *ỉmy-rȝ* (Nur mit geschrieben?).

Dok. 43, Z.1 *n pȝ nt wᶜb* „in the sanctuary": Warum kann die Phrase nicht auch „für den, der rein ist (durch Hathorit . . .)" heißen?

Dok. 49 [B]: ⌜*pr-ꜥ*⌝ erscheint in der Transliteration am Zeilenanfang nicht, wird aber so von Vleeming im Kommentar behauptet, der auf Shore verweist.

Dok. 97: Zu *ỉr-snfy = rsy-ỉnbw =f* als Epitheton des Ptah s. auch weitere Belege bei Devauchelle, D., Une invocation aux dieux du Sérapéum de Memphis, in: Clarysse, W./Schoors, A./Willems, H. (Hgg.), Egyptian Religion. The Last Thousand Years I. Studies Dedicated to the Memory of J. Quaegebeur. OLA 84 (Leuven 1998) 589–611.

Dok. 105, Z. 5f.: *ỉr na pȝy =f pr mr n-ỉm =f* „Those of his house will love him (. . .)" ist im Tempusbezug zu korrigieren, denn der indirekte Objektsanschluss macht die Übersetzung mit Präsens unausweichlich.[5]

Dok. 106, Z. 2f.: Ist *pȝ-ᶜḫm sȝ (?) n stm* [. . .] *pȝ mr-mšᶜ* wirklich „Pachom, son of Setne (?) [. . .], [3] the general"? Abgesehen davon, dass die Klammersetzung und Angabe von Zerstörungen in Transliteration und Übersetzung nicht harmonieren – es müsste vielmehr *pȝ-ᶜḫm sȝ (?) n stm* [. . .] [3] [. . . . . .] *pȝ mr-mšᶜ* stehen –, ist *stm* hier nicht eher Titel in einer Titelreihe als Personenname, also „Pachom, Sohn des Sem-Priesters [. . .] [3] [. . .], des Generals (. . .)"?

Dok. 122, Z. 2: Statt *pȝ-ᶜlᶜl-pȝ-bk* lies *pȝ-ᶜlᶜlᶜ-pȝ-bk*.

Dok. 126: Die Konstruktion *nty =f* ist mindestens eigentümlich, weil mittelägyptisch und wäre kommentierenswert gewesen.

Dok. 129, Z. 1: Zur in Soknopaiu Nesos typischen Schreibung für *sw 16* vgl. auch den unpublizierten pWien D. 12006 I 6 (dort).[6] Die Verwechslung von *y* zu dreiteiligem *s* begegnet auch noch im pBerlin P 8043 verso x + IV 12.[7]

Dok. 134, Z. 3 *r.stp =f:* Das Suffixpronomen *=f* ist graphisch so prominent, dass ich Zweifel habe, ob es wirklich als irrtümlich gestrichen werden muss. Als Alternative schlage ich vor: *r.stp =f ḫnsw-ḏḥwty pȝ ntr* ꜥ „den er, (nämlich) Chons-Thot, der große Gott, erwählt hat (. . .)"

Dok. 135, Z. 9: Lies <*y*>*ᶜby* statt *ᶜby* „krank" durch Haplographie in *ỉw =y* <*y*>*ᶜby*, denn *ᶜby* ist sonst nicht belegt und koptisch ϵιλλϐϵ.

Z. 11: Lies *ỉpȝḥ* statt *ỉnȝḥ* „Hof".

[4] Vgl. dazu Vleemings Kommentar zu Text Dok. 106 Z. 5.

[5] Vgl. aber die Problematik von direktem und indirektem Objektsanschluss beim Verb *mr* „lieben": Stadler, M. A., Der Totenpapyrus des Pa-Month. SAT 6 (Wiesbaden 2003) 111f.

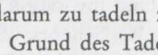
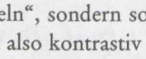
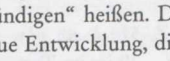
[6] Siehe dazu dann Stadler, M. A., Isis, das göttliche Kind und die Weltordnung. Neue religiöse Texte aus dem Fayum nach dem Papyrus Wien D. 12006 recto. MPER (Wien 2004).

[7] Spiegelberg, W., Demotische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin (Leipzig/Berlin 1902) Taf. 89.

Z. 13: Ist statt *pȝy=y nb ʿȝ* vielleicht eher *pȝy=y snw nṯrʿ* „mein Gefährte, großer Gott“ als Vokativ zu lesen? *nb* begegnet zwar durchaus mit Gottesdeterminativ im Demotischen. Aber was ist dann das zweite Gottesdeterminativ?

Z. 17: In der Übersetzung ist w*ʿb.t* als „workshop“, im Kommentar als „refectory“ wiedergegeben.

Z. 15–18. *twys rnp.t 30 ỉw=y šms m-bȝ ḥ ỉmn ỉw bn-pw=w gm-n=y rwḫe ỉw bn-pw=y sṯ.ṯ<=y n>* w*ʿb.t r-ʿ.wy.w-ḏr.ṯ=y ỉw bn-pw=y ỉr <n->ḏr<.t> gm=w-n=y rwḫ n-ỉm=s {r} r-ʿ.wy.w-ḏr.ṯ=y ỉr=y šrr m-bȝ ỉmn ḏ* (. . .) „‘For 30 years, I serve Amun, whereas they have not found to reproach me, whereas I have not abandoned the workshop on my own account, whereas I had not acted when[8] they found to reproach me concerning it, on my own account.’ I have prayed to Amun: (. . .)“ In dieser Abtrennung scheint Voltens Übersetzung von *<n->ḏr<.t>* mit „so dass“ besseren Sinn zu ergeben, doch ist die Abtrennung näher zu betrachten, denn zuvor wird betont, dass der Sprecher *ḏḥwty-ỉ.ỉr-tỉ-s* untadelig 30 Jahre in den Diensten Amuns stand, so dass dieser Satz damit in sich widersprüchlich wäre. *(n-)ḏr-*Sätze stehen in der Regel voran und führen Umstände und Hintergründe ein, die für das Folgende relevant sind.[9] Ich schlage also vielmehr vor: „Siehe, 30 Jahre diene ich Amun, indem sie mich nicht tadeln konnten, denn ich habe meinen Arbeitsplatz nicht eigenmächtig verlassen und ich habe nichts (falsches) getan. Als sie (aber) gefunden haben, mich darum zu tadeln zu meinen Lasten, habe ich zu Amun gebetet: (. . .)“ Grund des Tadels, auf den nur mit *n-ỉm=s* „darum“ hingewiesen wird, ist wohl die Augenkrankheit des *ḏḥwty-ỉ.ỉr-tỉ-s*, die zur Erblindung und damit Berufsunfähigkeit führte. *rwḫe* könnte also nicht nur „tadeln“, sondern sogar „kündigen“ heißen. Der Temporalsatz beschreibt also kontrastiv eine neue Entwicklung, die den Hintergrund für das folgende Gebet des *ḏḥwty-ỉ.ỉr-tỉ-s* an Amun darstellt, in dem er um Heilung bzw. Einleitung von Maßnahmen zu derselben bittet.

Dok. 138, Z. 5  *n-ḏr<.t>* ----: Vleeming lehnt Farids *ḥmt* „Geld“ ab, weil nach *n-ḏr.t* ein „animate actor“ zu erwarten sei. Es sei hier die etwas gewagte Lesung *nȝ ḫṯ<.w>* unterbreitet. Nach Pestman[10] steht  für  (R8 G7 T30:D40 U33 M17 A199A G7), d. h. vor dem eigentlichen Lautbestand = (T30:D40) *ḫṯ*[11] können Determinative stehen. Ist es nicht denkbar, dass für (A199A T30:D40) also *ḫṯ* ohne Gottesdeterminative mit (A199A) als Lautzeichen für *ḫṯ*[12] und (T30:D40) als Determinative zu lesen sind? Die Übersetzung der Zeile lautete dann: „[. . ..] zahlreiche Gottesopfer dort, die gekommen sind durch *ḫȝty*-Dämonen, welche in dem Tempel sind (. . .)“ Freilich bleibt der Sinn der Zeile wegen der Lücken dennoch dunkel. Ist gemeint, dass die Opfergaben durch im Tempel anwesende Schutzdämonen geschützt sein sollten? Schließlich scheint es ja in dem Text um frevelhaften Tempelraub zu gehen.

Z. 7: Das *ḫrw*, das schon Farid gesehen hat, ist deutlich zu erkennen. Warum ist es jetzt aus der Transliteration und Übersetzung herausgefallen?

Z. 11: Vor *ṯkr* kann ich kein *nt* sehen.

Dok. 149: Die Provenienz des Stückes gibt Vleeming als „unknown, acq. in the Fayum in 1894“ an. Doch auch sonst hat er die Provenienz aus dem Inhalt erschlossen. Das ist ebenso hier möglich, da in Zeile 3 „Sobek der Herr von Pai“ (Soknopaios) doch einen starken Hinweis auf das Fayum gibt.[13]

Dok. 150: Die Schreibung von *ḏḥwty* ist bemerkenswert. Im Kommentar zur Zeile 1 wirft Vleeming die Frage nach der Deutung von auf. Dieses Zeichen erscheint in Fayumschreibungen des Gottesnamens ( ) regelmäßig.[14] Zusammen mit dem *ḫm-nṯr sbk* „Prophet des Sobek“, sowie den fayumisch wirkenden Schreibungen von *ʿȝ* und *ʿḥʿ* sind das einige Indizien, die für eine fayumische Provenienz sprechen, während Vleeming „unknown, but supposedly Ashmunein (anc. Hermopolis)“ annimmt. Freilich erwähnt der Text auch *ḏḥwty ʿȝ ʿȝ ʿȝ wr nb ḫmnw* „Thot, der Dreimalgroße, der Große, der Herr von Hermupolis“. Doch sind diese Epitheta Thots auch außerhalb von Hermupolis magna zu finden, und schließlich sind Thot-Kulte sogar mit Tempeln im Fayum zahlreich nachzuweisen.[15]

Z. 2 : Statt *wy<t> ḫry* „untere Stele“ lies eher *wy<t> ḥry* „obere Stele“ mit *ḥ*. Zu dieser Schreibung von *ḥry* vgl. pBerlin P 8351.[16] Die Zweifel, die Vleeming an der Lesung *ỉʿḥ* im Kommentar äußert, würde ich zerstreuen wollen wegen des folgenden *pȝ nṯr ʿȝ pȝ šy n pȝ ʿ.wy <n> sḫ* „der große Gott, der Schai des Skriptoriums“. Es ist also ein Gottesname zu erwarten und die Verbindung mit dem eingangs erwähnten Thot, der auch *pȝ-šy ʿȝ* heißen kann,[17] ist gut möglich. Nach dem Text ist also Thot einmal als Mondgott, ein andermal als Agathodaimon des Skriptoriums genannt. Damit ergibt sich eine Linie von *ḏḥwty* über *ỉʿ* zum *pȝ šy n pȝ ʿ.wy <n> sḫ*, was die Lesung *ỉʿḥ* untermauert.

Dok. 151: Was soll *sbk nt ỉw nȝ rmṯ<.w> ḫl* „Sobek, den die Menschen rauben (?)“ heißen?

Dok. 152, Z. 1 der demotischen Inschrift: Lies beide Male *ptrwmys* statt *ptlwmys*.

Dok. 153, Z. 2: *hrwn* für vermeintliches *hwrṯ* „Fest“ fällt schwer zu glauben, zumal es nicht *hwrṯ*, sondern *hwrṯ* heißt.[18]

Z. 2 und 8: Das Wort *nyȝ.t*, das in *ȝs.t n tȝ nyȝ.t* „Isis von der *nyȝ.t*“ (Z. 2) und *n tȝ nyȝ.t ʿȝ.t* „in der großen *nyȝ.t*“ (Z. 8) erscheint, bleibt beide Male unerklärt. Die erste Stelle läßt an *ỉnk ȝs.t pr.kwỉ m nȝy.t rdỉ-wỉ sn=ỉ Stš r=s* „Ich bin Isis, die aus der *nȝy.t* hervorgekommen ist, in die mich mein Bruder Seth gebracht hat.“ des Socle Béhague denken[19] und *nȝy.t* „Arbeitsraum der Handwerker und Aufenthaltsort der Sklavinnen“[20], was von Leitz als „Weberei“ konkreter ge-

[8] Hervorhebung von mir.

[9] Spiegelberg, W., Demotische Grammatik (Heidelberg 1925) S. 230 §508. Simpson, R. S., Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees (Oxford 1996) 119.

[10] Pestman, P. W., Jeux de déterminatifs en démotique, in: RdÉ 25 (1973) 21–34.

[11] Vgl. Daumas, F., Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine 4 (Montpellier 1995) 685.

[12] Vgl. Daumas, F., Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine 1 (Montpellier 1988) 31.

[13] Zu den Soknopaios-Kulten im Fayum: Rübsam, W. J. R., Götter und Kulte im Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit (Marburg 1974) 35, 128, 135, 162.

[14] So in den unpublizierten pWien D. 12006 III 14, VI 6, pBerlin P 15652 x + II 6, x + III 1, sowie im pBerlin 8043 verso x + V 4, x + VI 5, x + VII 11. (Zum pBerlin P 8043 verso s. Spiegelberg, Demotische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin Taf. 90, 91, 92.)

[15] Rübsam, Götter und Kulte im Fayum 37, 77, 97, 113, 120, 168, 185, 199, 209, 223.

[16] Smith, M., The Liturgy of Opening the Mouth for Breathing (Oxford 1993) 61 (Kommentar zu Line 17 (b)), 111 (Glossar).

[17] Quaegebeur, J., Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique. OLA 2 (Leuven 1975) 103–106, insbes. 105.

[18] Die Ausnahme *hwrṯ* ist zwar bei Erichsen, W., Demotisches Glossar (Kopenhagen 1956) 271, aufgeführt, aber in der Online-Fassung des Chicago Demotic Dictionary nicht mehr.

[19] Klasens, A., A Magical Statue (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden (Leiden 1952) 9.

[20] Wb II 200, 2–4.

faßt wurde.[21] In Z. 8 muß ferner *wn =f r tȝy =f ḥe.t* zu *wn =f r tȝ sy ḥe.t* verbessert werden, weil sonst ungelesen oder unerklärt bleibt. Hinter *sy* vermute ich eine phonetische Schreibung von *s.t* „Ort", kopt. ϲι. Daraus ergibt sich dann für *wn =f r tȝ sy ḥe.t ty n tȝ nyȝ.t ꜥ .t r mtr* [*ḫȝ .ṯ*] *=f* „Er öffnete den Ort des Steinbruchs hier als den großen Arbeitsplatz gemäß seinem [Herzen]."

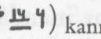
Dok. 189, Z. 2 der hieroglyphischen Inschrift: Könnte nicht (N31) für *tȝ* stehen, so dass es schließlich „Geb, der Herr der Erde" hieße?[22] Allerdings bleibt der dicke Strich davor unerklärt, den ich nur zögerlich als zu dicken Determinativstrich erklären möchte.

Dok. 200, Z. 2f. *ȝwtw*[*grtwr i.ir*] *mḥṯ n-ḏr.ṯ rpᶜy* (. . .) „Auto[krator, who has made] the power, from prince (. . .)": Ich erkenne hier das gut belegte Epitheton römischer Kaiser „der, der ergriffen hat", was Vleemings Übersetzung verdeckt, weil er *i.ir* als Vollverb und Partizip, nicht aber als *ir*-Partizipialperiphrase übersetzt. Aus welchen Gründen ergänzt er jedoch *i.ir* und nicht *nt*, was bei *mḥṯ* zu erwarten ist, während bei *i.ir* i. d. R. *mḥ* steht?[23] Das *ṯ* von *mḥṯ* ist Vorläufer des -ⲧⲉ im koptischen ⲁⲙⲁϩⲧⲉ „in Besitz nehmen, greifen, umarmen, besitzen". Nach Felber ist *nt mḥ(ṯ)* bzw. *i.ir mḥ* eine Übersetzung des griechischen Αὐτοκράτωρ,[24] was aber angesichts des vorliegenden Belegs modifikationsbedürftig erscheint. Vielmehr steht also an der Stelle offenbar *ȝtw*[*grtwr nt*] *mḥṯ* „Autokrator, der ergriffen/erobert hat", was nach Felber redundant wäre.

Dok. 205, (G) [2] *sw* ⌜*šw*⌝ „sich rühmen (?)" und (G) [13] *šᶜš.w* „Verherrlichungen": An der ersten Stelle wird *swšw* mit Verweis auf das koptische ϣⲟⲩϣⲟⲩ übersetzt, ohne freilich zu erklären, warum das demotische Wort mit *s*, das koptische aber mit ϣ beginnt. *šᶜš.w* wiederum wird nach Erichsen, Demotisches Glossar 492, übersetzt und somit derselben Wurzel zugeschlagen, aus der auch ϣⲟⲩϣⲟⲩ erwachsen ist, wie das ebenso Erichsen erwähnt. Vleeming erklärt hier nicht, wie die unterschiedlichen Schreibungen zustandekommen, die ja immerhin im Bereich der Wurzelkonsonanten erheblich voneinander abweichen. Zu diesen Einwänden kommt noch entscheidend hinzu, dass der Sinn des Satzes in (G) [2] wenig verständlich ist, wenn man Vleemings Übersetzung folgt. Denn „the road which boasts of cessation which I have made of being crooked of my foot" verstehe ich nicht. Somit ergibt *swšw* mit „sich rühmen" in (G) [2] keinen Sinn und ihm steht *šᶜš.w* aus der vermeintlich selben Wurzel in (G) [13] entgegen. Deshalb bezweifle ich die Richtigkeit der Übersetzung, kann aber keine bessere Lösung anbieten.

(G) [5] *pȝy =f wy* „its course": Um welches Wort handelt es sich bei *wy*? In Erichsen, Demotisches Glossar, ist es nicht zu finden. Ist es mit *wy* „fern sein" verwandt? Ein Kommentar wäre hier wünschenswert gewesen.

Dok. 206: Dieses Stück ist schon seit Spiegelbergs Zeiten nicht mehr auffindbar, und jeder Demotist hat sich mit einer womöglich fehlerhaften Abzeichnung Mariettes zu begnügen. Daraus ergibt sich, dass einige Fragen hier von mir nur aufgeworfen, aber nicht beantwortet werden können.

Z. 2: Transliteration und Kommentar für  harmonieren nicht, denn in der Transliteration liest Vleeming *sšṯ* „image (?)" und im Kommentar zu dieser Zeile und zu Z. 8 spricht er von *sš*, in dem das oben *ṯ*-gelesene Zeichen ein Horus-Zeichen sei und als Determinativ fungiere. Eine Ähnlichkeit zu der Gruppe nach dem zweiten *mr* in Z. 8 ( ) kann ich nicht erkennen.

Z. 5: Statt *ᶜḳ* lies *ᶜk*, im Demotischen mehr als nur ein punktueller Unterschied.

Z. 6 *pȝy ḥnw wᶜ*-[. . .]: An *wᶜ* als „einziger" stört die Schreibung mit Einkonsonantenzeichen, die freilich nicht ausgeschlossen ist. Sollte es nachgestellt sich auf *ḥnw* beziehen, müsste es aber *wᶜ.ṯ =f* sein, was Vleeming hätte ergänzen müssen, also *pȝy ḥnw wᶜ*[*.ṯ =f*]. Dem steht aber noch ein Zeichen nach dem ᶜ entgegen, was weitere Zweifel an der Übersetzung „this single(?) coffin" aufwirft, die trotz Vleemings Fragezeichen schon als optimistisch gelten mag.

Z. 8: Wenn schon die Lesung der Zeile „guess-work" ist, warum wurde nicht wenigstens eine Lesung für nach dem zweiten *mr* mit z. B. *spn* oder *spnḥ* vorgeschlagen. Oder ist abzutrennen und *ptḥ* „Ptah" zu lesen, indem eigentlich ein *t* und ein eigenes Wort und nicht *mr* ist?

Dok. 210: Wie sonst Vleeming auch Provenienzen nach dem Inhalt vorgeschlagen hat, so wäre es doch nicht zu verwegen, für dieses Stück eine Herkunft aus dem memphitischen Raum vorzuschlagen.

Dok. 262, Z. 2: *pȝ-s-n-mtk-mr-ptḥ* hätte etwas ausführlicher kommentiert werden können, denn die Schreibung ist nicht deutlich und Spiegelbergs *sḏm pȝ ns-ptḥ* hat ebenfalls etwas für sich, dem außerdem das Demot. Nb. I 674 mit *ns-ptḥ* folgt.

Diese einzelnen Kritikpunkte dürfen in keiner Weise meine Bewunderung für die verdienstvolle Arbeit Vleemings, dieses Buch vorgelegt zu haben, relativieren. Im Gegenteil beweisen sie das große Interesse, das die Texte erwecken können, obwohl sie auf den ersten Blick als trockene und unergiebige Materie erscheinen mögen. Es wird das bleibende Verdienst Vleemings bleiben, die außerordentlich schwierigen Texte in einer für spätere Forschungen sehr bequemen und zuverlässigen Weise mit Facsimile, Transliteration und Übersetzung zusammengestellt zu haben.

---

[21] Leitz, Ch., Magical and Medical Papyri of the New Kingdom. Hieratic Papyri in the British Museum VII (London 1999) 72 mit Anm. 201.

[22] Vgl. Daumas, Valeurs phonétiques III 464.

[23] Vgl. Grenier, J.-C., Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne. Papyrologica Bruxellensia 22 (Bruxelles 1989) 11 (Nr. B3), 29 (Nr. J2, 3), 34 (Nr. H1), 61 (Nr. A1). Greniers Beleg zu *nt mḥ* (*m*) *trt*(*.f*) (angeblich Claudius L1), der für unseren Zusammenhang besonders interessant gewesen wäre, im Index ist zu streichen. S. außerdem Pestman, P. W., Chronologie égyptienne d'après les textes démotiques (332 av. J.-C.-453 ap. J. C.). PLB 15 (Lugdunum Batavorum 1967) 96 (Claudius) und 102 (Trajan).

[24] Felber, H., Augustus Ζεὺς ἐλευθέριος im Demotischen und die Etymologie von ⲣⲙϩⲉ, in: GM 123 (1991) 27–35, bes. 31.