

DIE GEBURT EINES GOTTES ?

Papyrus Berlin 15765 a

JOACHIM FRIEDRICH QUACK

Abstract. Publication of a late hieratic papyrus fragment from the Berlin collection. The text probably describes the birth of the sun-god and the genesis of Apopis from the umbilical cord of Re. It can be compared with a similar episode in the Neith-cosmogony of Esna.

VORBEMERKUNG

Der hier publizierte Text¹ ist bislang einerseits im Verzeichnis orientalischer Handschriften in Deutschland kurz beschrieben worden.² Andererseits habe ich ihn gelegentlich kurz erwähnt.³ Ungeachtet der weiterhin bestehenden Probleme im Verständnis erscheint mir eine vollständige Edition angebracht. Ich hoffe auch, daß Paul Frandsen an einigen der hier behandelten Fragen Interesse findet, insbesondere an der gefährlichen Schlange.

TECHNISCHE BESCHREIBUNG

Das erhaltene Fragment mißt 14,2 × 10,5 cm, es ist keine Blattklebung erkennbar. Der Papyrus ist auf dem Rekto und Verso gleich gut gearbeitet und von mittlerer Stärke. Nur das Rekto ist beschriftet. Die Tinte ist in Teilbereichen abgerieben, vor allem ist das Blatt nach unten zunehmend stärker durch Insektenfraß beschädigt. Die Oberfläche ist in einer etwas fleckigen Weise teilweise stärker, teilweise weniger stark

¹ Für die freundlich gewährte Publikationsgenehmigung danke ich Frau Dr. Verena Lepper. Das Photo stammt von Jürgen Lippe. Hinsichtlich der Beschreibung der äußeren Erscheinung danke ich Frau Myriam Krutzsch für ihre Unterstützung.

² Kaplony-Heckel, U., *Ägyptische Handschriften, Teil 3* (=VOHD XIX, 3), Wiesbaden 1986, S. 100 Nr. 299.

³ Quack, J.F., 'Fragmente des Mundöffnungsrituals aus Tebtynis', in: K. Ryholt (Ed.), *The Carlsberg Papyri 7. Hieratic Texts from the Collection* (=CNI Publications 30), Kopenhagen 2006, S. 69-150, dort S. 149; ders., 'Apopis, Nabelschnur des Re', *SAK* 34 (2006), S. 377-379, dort S. 377 mit Anm. 5.

gebräunt, was vermutlich mit der Frage der Lagerungsbedingungen in der Erde zu tun hat.

Zur Beschriftung ist eine Binse ägyptischen Stils verwendet worden, die Druck- und Haarstrich sauber differenziert. Zumindest im erhaltenen Bereich ist ausschließlich schwarze Tinte verwendet worden, allerdings gibt es auch keine Stelle, an der man ein Rubrum erwartet hätte.

Die Handschrift ist zweifellos spät, eine präzise paläographische Festlegung fällt allerdings nicht leicht.⁴ Einige Zeichen erlauben zumindest eine ansatzweise Einordnung. Das weinende Auge (, D 143) zeigt die Tränen als reine Linien, die von einem gemeinsamen Punkt ausgehen, wobei die seitlichen Linien leicht gebogen ausfächern. Abgesehen von einem isolierten Fall im Totenbuch der Iahtesnacht (dessen Datierung keineswegs definitiv gesichert ist) sind solche Formen erst ab dem pBremner-Rhind im späten 4. Jhd. v. Chr. belegt.⁵

Das Götterdeterminativ des Falken auf der Stange (, G7) zeigt noch die separate Linienführung des oberen Elements, das ab der Römerzeit normalerweise in einer Ligatur in Form eines kleinen Bogens mit Schwung nach rechts mit dem Hauptteil verbunden wird.⁶ Das Schilfblatt () zeigt oben einen einheitlichen Kopf (mit leichtem Absatz nach rechts), noch nicht die Spaltung in zwei Teilelemente, die in der Römerzeit normal wird. Insgesamt würde ich den Text provisorisch in die Ptolemäerzeit datieren, auf eine weitere Präzisierung jedoch verzichten, solange die hieratische Paläographie dieser Zeit nicht genauer aufgearbeitet ist.⁷ Als Idiosynkrasie des Schreibers auffällig ist, daß statt der zwei Strichlein von $\backslash \backslash$ nur eines geschrieben wird.

Die Sprache des Textes ist prinzipiell als klassisch-ägyptisch zu bestimmen; wobei eine deutliche Unsicherheit in der Setzung von $s\check{c}m=f$ und $s\check{c}m.n=f$ zu erkennen ist. Eine genauere Analyse ist auch angesichts der schlechten Erhaltung kaum möglich.

Im selben Rahmen befand sich früher das Stück pBerlin 15765 b. Es gehört zweifellos nicht zur selben Handschrift, sondern ist ein Rest einer Ritualhandschrift. Sie enthält Reste von Reinigungssprüchen, die u.a.

4 In der ersten Beschreibung durch Kaplony-Heckel, *Ägyptische Handschriften*, Teil 3, S. 100 ist die Zeitspanne vom 4. Jhd. v. Chr. – 2. Jhd. n. Chr. vorgeschlagen worden.

5 Verhoeven, U., *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift* (=OLA 99), Leuven 2001, S. 114f. u. 231.

6 Möller, G., *Hieratische Paläographie III*, Leipzig² 1936, S. 17.

7 Verhoeven, *Untersuchungen* hat nur Handschriften bis ca. 230 v. Chr. berücksichtigt; bei Möller, *Hieratische Paläographie III* ist zwischen dem pBremner-Rhind (spätes 4. Jhd. v. Chr.) und dem Ritual zur Reinigung Pharaos (etwa früh-römisch) nur die hinsichtlich der exakten Ansetzung reichlich unsichere Handschrift der Klagen von Isis und Nephthys herangezogen.

dem Mundöffnungsritual, Szene 4 und 5, sowie dem täglichen Tempelritual (pBerlin 3055 34, 2-35, 6) entsprechen. Als Ritualempfänger wird Horus, Herr von *ḥbnw* genannt. Sofern die Assoziierung der beiden Bruchstücke nicht zufällig ist, könnte sie ein gewisses Indiz für die Herkunft des hier behandelten Bruchstücks aus dem Umkreis des 16. oberägyptischen Gaues darstellen.

Umschrift

1 [...] ʕ3 ʔr 3 nčr pn špsī ʕr wh^c.tw ḥr mshⁿ.t=f h(3i) mw.t=f rčī ḥr
itr.w ... [...]

2 [...] nhm t3 [m-^c?] šcy(t) m-ht r=f 3 ḥsk np(3)=f šsr n mw.t=f m sf n
t(w)r 'hpr(?)' [...]

3 [...] ḥj(3.w) m 3.t m mh-^c 170 (?) ḥ3cy m km-3.t wpī r'=f mṯw=f ḥn^c
nčr mnḥ ptr [...]

4 [...] '...' ʔri=k m-^c wr 'r=k' (?) psh.n=f nhn rmi=f hpr 'h(3)y' n ḥrt
ḥr=s ʔw ʔčḥw.tl [...]

5 [...] ʕs=f ʔ[m]=n ʔri=s ʕ.t ʔm=f rčī.n=f R^c m ḥnw r'=f [ḥ3]p=f sw r
wsr=f mn[k(?)] ...]

6 [...] sšn] pn r 's^cnh' r'=f m ʔrč.t 'hpr' ms[ḥn.t pw] m [tpł(?) š]mw
sw 9 ʔr sw [...]

7 [...] m kt(?) [...] 's.t tn nw.t pw n(t) ... nčr [... ...] 'R^c(?) ʔm=s m
[...]

8 [...] .tw n ʕḥw.tl prī ʔm[=, ...]

Übersetzung

1 [...] große [...]. Nun aber,^{a)} was diesen edlen Gott betrifft, als er entbunden wurde^{b)} auf seinem Geburtszettel, da kam seine Plazenta^{c)} herab und wurde in den Fluß geworfen,^{d)} betrachten(?)^{e)} [...]

2 [...] das Land [vor(?)]^{f)} Gemetzel erretten, nachdem nun seine Nabelschnur^{g)} abgeschnitten worden war, die Schnur seiner Plazenta, mit einem Messer aus Röhricht.^{h)} Es entstand(?) [...]

3 [...] Schla]ngeⁱ⁾ in einem Moment von 170(?)^{j)} Ellen Länge, die im Aufruhr war in einem kurzen Moment.^{k)} Sein Mund wurde geöffnet,^{l)} und er redete mit dem wohlthätigen Gott: „Was^{m)} [...]

4 [...] ... wirst du machen wegen dessen, der größer als du(?) ist?ⁿ⁾ Er biß das Baby, und es weinte. Deshalb entstand das Schreien^{o)} des Kindes. Thot(?)^{p)} [...]

5 [...] er selbst un[ter] uns, so daß sie/es ein Glied von ihm bildet.^{“q)}
 Er setzte Re in seinem Mund^{r)} und verbarg ihn, bis er stark wurde.
 [...] vollendete(?)^{s)} [...]

6 [...] dieser [Lotus(?)]^{l)} um seinen Mund mit Milch zu ernähren.
 [So kam es, daß] der Geburts[ziegel^{u)}] entstand am Tag 9 [des
 ersten(?) Monats des Som]mers. Was den Tag [...] betrifft, [...]

7 [...] im Schlaf(?) [...] dieser Ort. Das ist die Stadt des Gottes-...^{v)}
 [... ...] Re(?) in ihr in [...]

8 [...] man [...] für Thot, der aus [ihm(?)] herauskam [...]

PHILOLOGISCHE ANMERKUNGEN

a) Die Partikel ʒ ist gerade bei klassisch-ägyptischen Texten in späthieratischen Handschriften nicht ganz selten, wobei sie standardmäßig mit einem \ oben geschrieben wird (mit Auswirkungen auf die Monumentalepigraphik, z.B. Esna 206, 10; Buch vom Fayum (Ed. Beinlich) 890f. – dort ist in Botti A, 6, 2 die Umschrift des hieratischen Textes von  in  zu korrigieren). Allerdings ist zu erwägen, ob es sich nicht einfach um eine Schreibung für älteres *gr.t* handelt, s. J.F. Quack, *WdO* 39 (2009), S. 277.

b) Das Verb *wh^c* wird auch sonst von der Geburt gebraucht, s. WB I, 349, 4.

c) Das Fleischartikel zeigt deutlich daß *mw.t* hier (und ebenso in der nächsten Zeile) verkürzt statt *mw.t-rmč* für „Plazenta“ steht; vgl. von Deines, H.,  „Mutter der Menschen“, *MIO* 4 (1956), S. 27-39; Borghouts, J.F., *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, OMRO* 51, Leiden 1970, S. 148 Anm. 352. Dabei macht die vorliegende Stelle, wo sie „herabkommt“, d.h. bei der Geburt ausgeschieden wird, erneut klar, daß es sich spezifisch um die Plazenta, nicht die Gebärmutter handelt. Letzteres war die Position von WB II, 54, 18-19 und wird auch von Müller, D., ‘Die Zeugung durch das Herz in Religion und Medizin der Alten Ägypter’, *Or* 35 (1966), S. 247-274, dort S. 250f. Anm. 4 neben der Bedeutung „Plazenta“ noch anerkannt; auch Borghouts, *OMRO* 51, S. 148 meint, alle Belege im von ihm behandelten Text würden dazu passen; Leitz, Chr., *Hieratic Papyri in the British Museum VII. Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, London 1999, S. 59 Anm. 68 meint, aus dem von ihm bearbeiteten Text lasse sich nicht absichern, ob „Plazenta“ oder „Uterus“ gemeint sei. Dagegen spricht sich Hannig, R., *Ägyptisches Wörterbuch II. Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, Mainz 2006, S. 1056 dezidiert für „Plazenta, Mutterkuchen“ und gegen „Gebärmutter“

aus. Die verkürzte Form mit einfachem *mw.t* ist bislang schon demotisch plausibel gemacht worden, nämlich im pMag. LL vs. 13, 6; s. Griffith, F. Ll. und H. Thompson, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden, Vol. I*, London 1904, S. 187; von Deines, *MIO* 4, S. 38f.; mit einiger Wahrscheinlichkeit auch im Mythos vom Sonnenauge, Handschrift Leiden, 8, 23.25.31; 9, 1, s. Spiegelberg, W., *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (Der Papyrus der Tierfabeln — „Kufi“) nach dem Leidener demotischen Papyrus I* 384, Straßburg 1917, S. 140; gerade weil dort die *mw.t* diejenige ist, welche den Fötus im Leib ernährt, und das Wort zudem neben *ʒty.t* (altes *ḫt.t*) steht, wirkt dort ein Ansatz als „Plazenta“ nicht unplausibel.

d) Wörtlich „auf den Fluß gelegt“; WB II, 466f. ist keine wirklich ähnliche Verwendung des Verbs mit dieser Präposition nachgewiesen, am ehesten noch WB II 467, 1 „hinzutun zu etw. anderem“ (wo es aber bei den Belegen immer um Rezeptbereitung geht) und 467, 7 „etwas in einen Behälter geben“. Zumindest ist der Ausdruck *ḫr ḫtr.w* für „im Fluß“ auch sonst belegt, z.B. im Großen Aton-Hymnus, Z. 6 sowie Mutter und Kind (pBerlin 3027), 1, 2 (für den Hinweis auf diese Stellen danke ich Rune Nyord), so daß die Verwendung der Präposition *ḫr* plausibel erscheint.

e) Lesung unsicher, ob *gg*?

f) Der Raum erscheint dafür schon ein wenig knapp, doch wird prinzipiell eine Präposition zu ergänzen sein.

g) Das Wort ist WB II, 247, 12 zweifelnd und irrig als „Darm“ angesetzt worden, so auch noch bei Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch II*, S. 1269. Tatsächlich bedeutet es jedoch, wie u.a. auch die vorliegende Stelle zeigt, eindeutig die Nabelschnur, s. Walker, J.H., *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, Warminster 1996, S. 270; Quack, *SAK* 34, S. 377 mit Anm. 4.

h) Das hier geschriebene *tr* dürfte eine Variante zu *twr* (WB V, 252, 2-5) darstellen; vgl. die einmalig belegte Form *trī* (WB V, 318, 13).

i) Die Spuren von *u* und *l* sind ausreichend klar, und damit ist die Ergänzung praktisch sicher.

j) Die Lesung würde eine stark hieroglyphische Zeichenform erfordern. Die Alternative, hier das Schnurdeterminativ zu sehen, überzeugt aber sachlich nicht. Für derartige Zeichenformen des Zeichens *q* (100) in hieratischen Texten vgl. etwa PSI Inv. I 77+pCarlsberg 182, B, 29; L 6-14; pBerlin 14447+PSI Inv. I 78, C, 24, s. Osing, J., *The Carlsberg Papyri 2, Hieratische Papyri aus Tebtunis I* (=CNI Publications 17), Kopenhagen 1998, Taf. 23 u. 27; Glorificazione A, 4, 5-5, 12; 6, 9; 7, 11-16; Glorificazione G, x+6-8, s. Botti, G., *La*

glorificazione di Sobk e del Fayyum in un papiro ieratico da Tebtynis (=AnAe 7), Kopenhagen 1959, Taf. IV-VII u. XI. Unter Vorbehalt angesichts der relativ dünnen Beleglage scheint diese Form sogar die normale in der griechisch-römischen Zeit zu sein. Das nachfolgende Zeichen sieht auf den ersten Blick wie ein *m* aus, unterscheidet sich aber durch eine konsistent schrägere Stellung der oberen Elemente. Ich vermute deshalb, daß es sich vielmehr um das Zahlzeichen für 70 handelt; da es hierfür keine guten zeitnahen hieratischen Vergleichsformen gibt, verweise ich ersatzweise auf die demotische Form (Erichsen, *Glossar*, S. 701), die tatsächlich ganz wie *m* aussieht.

k) Die Schreibung $\text{km}^3\text{-}\beta.t$ steht eindeutig für $\text{km}^3\text{-}\beta.t$. Vgl. etwa, wie der thebanische Urgott $\text{km}^3\text{-}\beta.t=f$ im Demotischen als $\text{km}^3\text{-}\beta.t.wt=f$ geschrieben wird, s. Thissen, H.-J., *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu. Zeugnisse zu Tempel und Kult im ptolemäischen Ägypten* (=DemSt 10), Sommerhausen 1989, S. 27f.

l) Da nur ein Suffix *f* geschrieben ist, dürfte dies wohl als Ritualhandlung am Gott zu verstehen sein; für eine normale Redeeinleitung in einer Erzählung würde man $\text{wpi}(.n)=f\text{'r}=f$ erwarten.

m) Da hier mutmaßlich eine wörtliche Rede einsetzt, ist eher das Fragepronomen als das Verb „sehen“ anzusetzen, allerdings wäre die Partikel „siehe“ nicht auszuschließen.

n) Die Lesung $r=k$ ist relativ unsicher, als Alternative käme vielleicht noch *pn* „dieser“ in Frage. Zur Verwendung der Präposition vgl. Gardiner, A.H., *Egyptian Grammar*, Oxford³ 1957, S. 132.

o) Vom Textzusammenhang her ist der Sinn klar. Den erkennbaren Zeichenresten nach dürfte h^3y (WB III, 6-7) vorliegen, allerdings in einer Schreibung ohne β und mit dem selten, aber in griechisch-römischer Zeit auch sonst belegten Determinativ .

p) Das Schilfblatt dient in der Spätzeit oft zur Schreibung des Gottesnamens Thot,⁸ und die geringen Reste des nachfolgenden Zeichens würden zumindest zum Götterdeterminativ passen.

q) Die Verwendung der ersten Person spricht dafür, daß hier das Ende einer wörtlichen Rede vorliegt.

⁸ Der Grund für diese Schreibung ist derzeit nicht klar, die bei Kurth, D., Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenlisten und Übungsstücken, Teil I, Hützel² 2008, S. 314 Anm. 210 mit Verweisen gegebene Erklärung kann jedenfalls nicht zutreffen, da inzwischen zur Genüge feststeht, daß es sich bei dem fraglichen hieratischen

Zeichen keineswegs um eine Kurzform von  handelt, sondern vielmehr ein ganz anderer Gott *Nm.tl* zu lesen ist, s. Graefe, E., *Studien zu den Göttern und Kulturen im 12. und 10. oberägyptischen Gau (insbesondere in der Spät- und Griechisch-römischen Zeit)*, Freiburg 1980, bes. S. 2-26.

r) Ich nehme an, daß der Ideogrammstrich zu ergänzen ist. Eine Partikel *r=f* wäre hier syntaktisch nicht zu erwarten.

s) Inhaltlich erscheint mir die Ergänzung zu *mnk* etwas plausibler als die Ansetzung von *mn* „dauern“, aber Gewißheit ist hier natürlich nicht zu erlangen.

t) Nur das Determinativ ist klar erhalten; eventuell ist zu „Frucht dieses Lotus“ zu ergänzen; s. dazu die inhaltliche Auswertung.

u) Theoretisch wäre auch ein mit *msi* „gebären“ zusammengesetztes Wort denkbar, jedoch wäre in Ausdrücken wie *msi-nčr* „Gottesgeburt“ ehrende Voranstellung des ersten Elements zu erwarten. *mshn.t* erscheint immerhin explizit im Z. 1 und würde mit dem *pw* zusammen die Lücke genau füllen.

v) Die Lesung des vorliegenden Wortes ist mir nicht geglückt.

INHALTLICHE BEMERKUNGEN

In meinen früheren kurzen Erwähnungen hatte ich vom vorliegenden Text als Geburtsritual gesprochen.⁹ Inzwischen denke ich, gestützt auf einzelne Fortschritte in der Lesung, daß es sich vielmehr um eine mythologische Erzählung handelt, allerdings tatsächlich im Zusammenhang mit einer Geburt. Konkret geht es vermutlich um die Geburt des Sonnengottes und die Entstehung des Apopis. Die ausführlichste bekannte Stelle dafür ist bislang eine Passage innerhalb der Neith-Kosmogonie Esna 206.¹⁰ Der einschlägige Passus des nicht ganz einfachen Textes sei hier zitiert:

„Da <entstand> dieser Gott aus den Ausflüssen, die aus ihren Gliedern gekommen waren, die sie in die Schale¹¹ dieses Eies gelegt hatte. Sie zerbrach den Urozean, und es entstand der Name¹² der

⁹ Quack, *SAK* 34, S. 377 Anm. 5.

¹⁰ Vgl. die Edition von Sauneron, S., *Le temple d'Esna. Esna III*, Kairo 1968, S. 28-34; Übersetzung und Kommentar in ders., *Esna V. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Kairo 1962, S. 245-308. Hieroglyphentext mit einzelnen Erläuterungen in Leitz, Chr., *Quellentexte zur ägyptischen Religion I. Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Berlin² 2006, S. 145-150. Studie in M. Broze, 'Les sept propos de Méthyer. Structure narrative et théorique du savoir dans la cosmogonie de Neith à Esna', *BIFAO* 99 (1999), S. 63-72. Deutsche Übersetzung Sternberg-el Hotabi, H., 'Die Welterschöpfung in der Esna-Tradition', in: O. Kaiser (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/5*, Gütersloh 1995, 1078-1086. Speziell zum Passus über die Entstehung des Apopis s. Kemboly, M., *The Question of Evil in Ancient Egypt*, London 2010, S. 346-355.

¹¹ Wörtlich „den Leib“.

¹² Die Orthographie spricht dagegen, hier einfaches *hpr.n* anzusetzen, wie es Sauneron offenbar getan hat. Ich verstehe *hpr rn (n) h'pī r itī w'c*.

Überschwemmung als „Einziger Vater, Gatte des Eies“,¹³ wobei er dieses Ei für sich zerbricht, das um diese edlen Gott herum ist. Er ist Re, nachdem er sich im Nun verborgen hatte in diesem seinem Namen „großer Amun (Verborgener)“, der die Götter erschuf aus seinen Strahlen in diesem seinem Namen „Chnum“. Seine Mutter, die Ahet-Kuh rief mit lauter Stimme „Komm zu mir“,¹⁴ komm zu mir, oh du, den ich schuf! Komm zu mir, komm zu mir, oh du, den ich gebär! Komm zu mir, komm zu mir, du, den ich aufzog! Ich bin deine Mutter, die Ahet-Kuh.“ Dieser Gott kam, indem sein Mund geöffnet und seine Arme ausgebreitet waren in Richtung auf diese Göttin. Er warf sich ihr um den Hals. Das ist es, was ein Sohn (stets) tat, wenn er seine Mutter sah. So entstand dieser Tag als guter Termin des Jahresbeginns. Nun weinte er im Urozean, als er seine Mutter, die Ahet-Kuh, nicht sehen konnte. Da entstanden die Menschen aus den Tränen seines Auges. Er lachte,¹⁵ als er sie sah, da entstanden die Götter aus dem Geifer seiner Lippen. Diese urzeitlichen Götter ruhten in ihren Kapellen, sie sprachen aus, als sie diese Göttin benannten, sie bewahrten Re in der Kapelle, sie huldigten diesem Gott und sagten: „Willkommen, willkommen, du Erbe der Neith, die mit ihren Armen agiert und mit ihrem Herzen geschaffen hat! Du bist Herr dieses Landes in Ewigkeit, so wie es diese Göttin vorhergesagt hat.“ Nun beseitigte sie die Nabelschnur ihres Sohnes, den sie geboren hatte, ins Wasser. Sie wurde zu einer Schlange von 120 Ellen Länge; man nannte sie Apopis. Sein Herz ersann Rebellion gegen Re, gemeinsam mit seiner Rotte, die aus seinem Auge herauskam.“ (Esna 206, 7-11).

Auch in der Neith-Kosmogonie, wie im vorliegenden Papyrus, wird der Sonnengott als „dieser edle Gott“ (*nčr pn špsī*) bezeichnet (Esna 206, 8). Wesentlich zum Verständnis ist vor allem, wie ich schon früher ausgeführt habe, meine Deutung der Passage Esna 206, 10-11, in welcher der Ursprung des Apopis dezidiert auf die Nabelschnur des Re

¹³ Mit dem geänderten Verständnis des vorangehenden Textteiles entfallen die von Sauneron, *Esna V*, S. 263 Anm. f) gegen die eigentlich naheliegende Lesung vorgetragenen Bedenken.

¹⁴ Sauneron, *Esna V*, S. 264 übersetzt hier und im Folgenden einfaches „viens“. Angesichts des ausgeschriebenen *n* und Ideogrammstrich kann m.E. nur *mī n=i* „komm zu mir“ gelesen werden; zu diesem häufigen Anruf s. Kockelmann, H., *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis* (= Archiv für Papyrusforschung Beiheft 15), Berlin/New York 2008, S. 42-43. So auch schon von M. Broze, 'La création du monde et l'opposition *sdm.f – sdm.n.f* dans le temple d'Esna', *RdÉ* 44 (1993), S. 3-10, dort S. 8 ohne weiteren Kommentar gelesen.

¹⁵ Gegen Sauneron, *Esna V*, S. 264 Anm. c) ist das Wort als *sbč* „lachen“ zu erkennen; so bereits kommentarlos Broze, *RdÉ* 44, S. 8.

zurückgeführt wird.¹⁶ Diese Interpretation ist von Dieter Kurth angezweifelt worden,¹⁷ jedoch habe ich die Probleme seiner alternativen Deutung aufgezeigt, insbesondere hinsichtlich des dafür nötigen Postulats einer für den Text untypischen Schreibung des Suffixes der 3. Person Plural sowie der unbezweifelbaren Belege dafür, daß Apopis spätestens seit dem Neuen Reich als *npʃ n Rc* „Nabelschnur des Re“ bezeichnet wird.¹⁸ Der vorliegende Papyrus, der das Wort *np(ʃ)* „Nabelschnur“ in unbezweifelbarer Orthographie und auch noch mit dem erklärenden Zusatz „Schnur seiner Plazenta“ zeigt, sollte die letzten Zweifel beseitigen können.

Eine spezifische Verbindung von Nabelschnur und Neith findet sich auch im Rahmen des Buches vom „Schutz des Hauses“ (Edfou VI, 148, 1).¹⁹ Die Stelle lautet „es ist der Schutz der Nabelschnur des Horus, die er in das Wasser warf, das in Sais aus Neith entstanden war.“²⁰ Warum Kurth behauptet, hier sei die Nabelschnur ein Mittel des Schutzes,²¹ kann ich nicht nachvollziehen. Der gesamte Aufbau des Textes zeigt vielmehr eindeutig, daß das auf *sʃ* folgende Substantiv, sei es eine Person oder ein Ding, stets etwas ist, das Schutz braucht bzw. in bestimmten mythischen Situationen Schutz erhalten hat. Sofern das Verb *tnw* hier richtig verstanden ist, hätten wir erneut, wie schon in der Neith-Kosmogonie, ein Zeugnis dafür, daß die Nabelschnur ins Wasser geworfen wird.

Die Schlange wird in der Neith-Kosmogonie als 120 Ellen lang angegeben, in unserem Papyrus, sofern mein Lesungsvorschlag stimmt, mit 170 Ellen.²² Man kann zumindest erwägen, ob sich hinter den Zahlen bedeutungstiftende Wortspiele verbergen. 120 wäre im Koptischen ⲙⲉⲗⲟⲩⲱⲧ, und dies könnte man als lautlich zu ⲙⲉ ⲭⲟⲟⲩⲧ „Fall des Verworfenen“ ausdeuten.²³ 170 wäre ⲙⲉⲙⲉⲩⲉ, und damit

¹⁶ Quack, *SAK* 34, S. 377-379.

¹⁷ Kurth, *Einführung ins Ptolemäische, Teil I*, S. 541 Anm. 2.

¹⁸ Quack, J.F., *WdO* 39 (2009), S. 138.

¹⁹ Vgl. Jankuhn, D., *Das Buch „Schutz des Hauses“ (sʃ-pr)*, Bonn 1972, S. 58.

²⁰ Ich vermute für *hpr m* hier die Bedeutung „entstehen aus“, die ja durchaus belegt ist, s. WB III, 261, 14; Buchberger, H., *Transformation und Transformat. Sargtextstudien I* (=ÄA 52), Wiesbaden 1993, S. 219-225. Daß die Nabelschnur zu Neith wird, und diese somit erst nach der Geburt des Horus entstände, wie Jankuhn in seiner Übersetzung annimmt, erscheint mir doch wenig plausibel.

²¹ Kurth, *Einführung ins Ptolemäische, Teil I*, S. 541 Anm. 2.

²² Für weitere Angaben der Länge der Apopisschlange vgl. Vittmann, G., „*Riesen*“ und *riesenhafte Wesen in der Vorstellung der Ägypter*, Wien 1995, S. 57f.

²³ Vgl. KHW 300 u. 428 (letzteres mit falscher Etymologie; relevant ist nur demotisches ⲩⲱⲧ Harfner 1, 3; Late Demotic Gardening Agreement C 6; wohl auch ⲩⲱⲧⲧ

lautlich exakt „Fall von Abfall“.²⁴ Beides wären somit pejorative, inkriminierende Bezeichnungen, die in passender Beziehung zur negativ konnotierten Schlange stehen, und damit dem aufmerksamen Leser/Zuhörer sofort ein Signal geben, wes Geistes Kind diese ist.

Die Neith-Kosmogonie thematisiert das Weinen und das Lachen des Kindes, und führt darauf den Ursprung von Menschen und Göttern zurück. Ersteres ist gut bekanntes Traditionsgut in Ägypten.²⁵ Letzteres galt lange als spezielle, erst in der griechisch-römischen Zeit bekannte Weiterentwicklung.²⁶ Tatsächlich kann man jedoch durch eine lange publizierte, jedoch bisher falsch gelesene Passage im Ostrakon Kairo CG 25207, rt. 8 (ähnlich wohl auch Ostrakon Kairo CG 25010, rt. 6) diese Motivik bereits für die späte Ramessidenzeit absichern.²⁷

Der vorliegende Papyrus zeigt zwar nicht dieselben Motive, wohl aber ebenfalls das Weinen des Kindes, für das sogar explizit eine Ätiologie geboten wird. Da die Neith-Kosmogonie von Esna auch noch das Verhalten des Kindes, sich der Mutter freudig an den Hals zu werfen, anspricht, kann man den Eindruck gewinnen, daß im Mythos beim ersten Götterkind überhaupt die Verhaltensweisen grundsätzlich etabliert werden, die dann typisch für Kinder im Allgemeinen werden.

Bemerkenswert ist die Erwähnung einer männlichen Gestalt, die Re zu Schutzzwecken in den Mund nimmt. Angesichts des Ausdrucks *m-hnw* wird dabei das Kind komplett im Mund untergebracht, nicht etwa nur (wie z.B. ein Kätzchen) gepackt und transportiert. Plausibel einzuordnen wäre dies wohl am ehesten, wenn es sich hier um einen maulbrütenden Fisch handelt. Dies ist besonders für zwei Tilapia-Arten

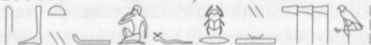
pInsinger 5, 13; 13, 18; 28, 19; 29, 3; vgl. Parker, R.A., 'A Late Demotic Gardening Agreement', *JEA* 26 (1940), S. 84-112, dort S. 102).

²⁴ KHW 300 u. 339.

²⁵ Mathieu, B. 'Les hommes de larmes, à propos d'un jeu par des mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte', in: *Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, S. 499-509.

²⁶ Vgl. Guglielmi, W., 'Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Ägypter', *CdÉ* 55 (1980), S. 69-86, dort S. 84f.; Broze, M., 'Le rire et les larmes du démiurge : La cosmogonie de Neith à Esna et ses parallèles grecs', *Égypte Afrique & Orient* 29 (2003), S. 5-10.

²⁷ Edition Erman, A., 'Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern', *ZÄS* 38 (1900), S. 19-41, dort S. 24-26; zur Lesung s. das Photo in Daressy, G., *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire Nos 25001-25385*. Ostraca, Kairo 1901, Taf. XXXIV, wo deutlich



zu erkennen ist.

relevant, und eben Tilapia ist unter dem Namen *in.t* ein Begleiter und Schützer des Sonnengottes.²⁸

Die leider nur fragmentarisch erhaltene Erwähnung des Lotus evokiert sofort die bekannten Darstellungen des jugendlichen Sonnengottes auf der Lotusblüte.²⁹ Ein anderer Punkt sollte aber auch ins Auge gefaßt werden. Im direkt anschließenden Satz wird davon gesprochen, den Mund mit Milch zu ernähren. Geht es hier darum, daß gemahlene Lotussamen als Kindernahrung verwendet werden? Bislang war die Verwendung des Lotus als Nahrungsmittel vor allem aus Herodot II, 92 bekannt.³⁰ Auch Bildquellen der Marschenwirtschaft konnten als potentielle Zeugnisse dafür ausgewertet werden, daß Lotussamen und -rhizome zu diesem Zwecke gesammelt wurden.³¹

Für das Festdatum am 9. Tag eines Monates der Sommer-Jahreszeit im Zusammenhang mit dem Geburtsziegel sehe ich keine exakte Parallele, jedoch sind gerade im ersten Monat der Sommer-Jahreszeit Festrituale im Zusammenhang der Göttergeburt auch sonst belegt.³² In jedem Fall fügt der vorliegende Text der sonst bekannten Motivik über den Sonnengott und seine Gefährdung durch Rebellen³³ einige neue Facetten hinzu.

Schließlich sollte man sich noch über die Textsorte des vorliegenden Papyrus klarwerden. Grundsätzlich sollte klar sein, daß es sich um einen Mythos handelt, der substantiell mit Ätiologien durchsetzt ist, wie es für diese Textsorte generell normal ist.

Narrative Mythen auf Papyrus gehören zu den seltener bezeugten Textsorten in Ägypten, auch wenn die Publikation mehrerer

²⁸ Gamer-Wallert, I., *Fische und Fischkult im Alten Ägypten* (=ÄA 21), Wiesbaden 1970, S. 24, 54 u. 109-113. Daneben scheint auch *wšꜥ* als Name der Tilapia gesichert.

²⁹ Vgl. etwa Schlögl, H., *Der Sonnengott auf der Blüte. Eine ägyptische Kosmogonie des Neuen Reiches* (=ÄH 5), Genf 1977; Ryhiner, M.-L., *L'offrande du Lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, Brüssel 1986; Waitkus, W., 'Die Geburt des Harsomtut aus der Blüte. Zur Bedeutung und Funktion einiger Kultgegenstände des Tempels von Dendera', *SAK* 30 (2002), 373-394.

³⁰ Vgl. dazu Lloyd, A.B., *Herodotus, Book II. Commentary 1-98* (=EPRO 43), Leiden 1976, S. 371-376.

³¹ Herb, M., *Der Wettkampf in den Marschen. Quellenkritische, naturkundliche und sporthistorische Untersuchungen zu einem altägyptischen Szenentyp* (=Nikephoros Beihefte 5), Hildesheim 2001, S. 334-337.

³² Grimm, A., *Die Altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche* (=ÄAT 15), Wiesbaden 1994, S. 100-113.

³³ Dazu zuletzt zusammenfassend Smith, M., 'P. Carlsberg 462. A Fragmentary Account of the Rebellion against the Sun God', in: Frandsen, P.J. & Ryholt, K., *The Carlsberg Papyri 3. A Miscellany of Demotic Texts and Studies* (=CNI Publications 22), Kopenhagen 2000, 95-112.

mythologischer Handbücher in den letzten Jahren viel zur besseren Bekanntheit beigetragen hat³⁴ und zunehmend auch demotische Papyri mit mythologischen Texten bekannt gemacht wurden.³⁵ An unpublizierten hieratischen Texten kenne ich noch den pCarlsberg 418 rt.³⁶ Die schlechte Erhaltung des vorliegenden Papyrus läßt keine Entscheidung zu, ob es sich um die Thematisierung eines einzelnen Mythos handelt, alle religiösen Traditionen eines Ortes gesammelt waren oder sogar landesweit die wesentlichen Mythen zusammengestellt wurden. In jedem Falle spricht die explizite Erwähnung der Entstehung des Geburtsziegels an einem kalendarischen Datum dafür, daß hier Festdaten und religiös wichtige Objekte durch den Mythos mit Sinn und Bedeutung erfüllt wurden.³⁷

³⁴ Vgl. hier etwa Vandier, J., *Le papyrus Jumilhac*, Paris 1961; Osing, J. & G. Rosati, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtunis*, Florenz 1998; Meeks, D., *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, (=MIFAO 125), Kairo 2006.

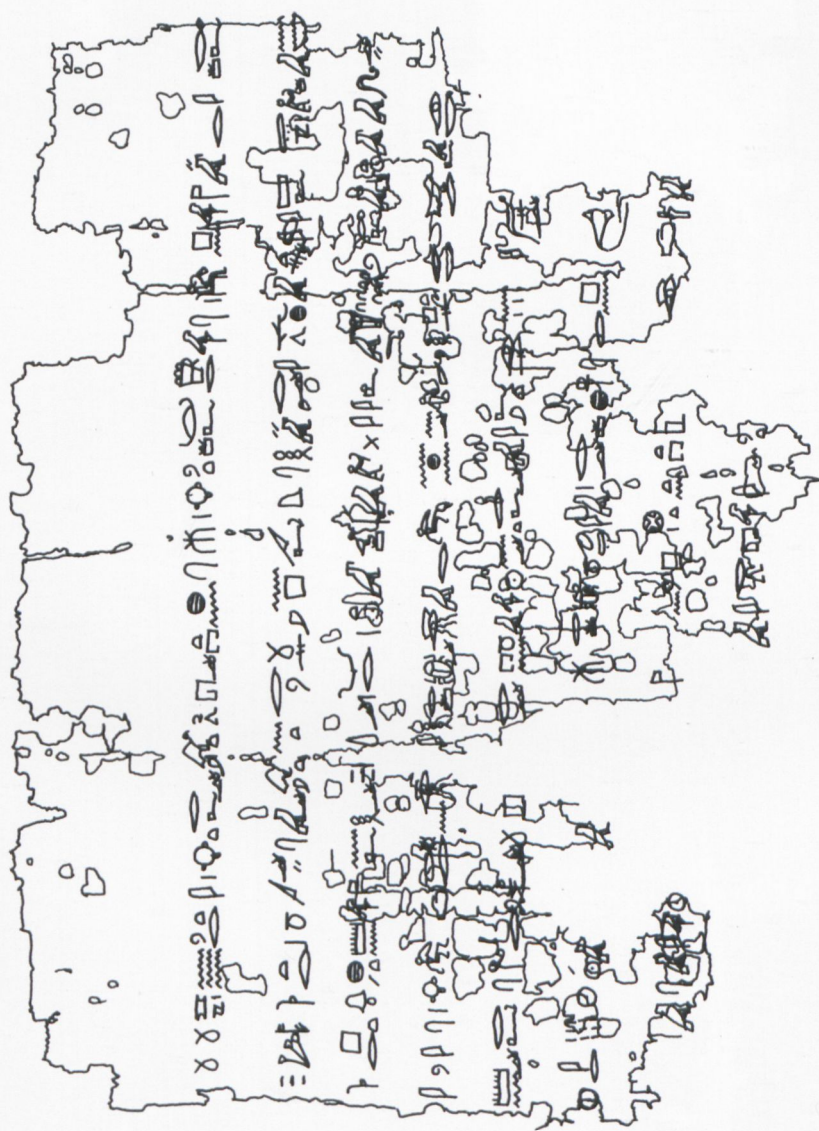
³⁵ Vgl. den Überblick in Quack, J.F., *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literatur* (=Einführungen und Quellentexte zur Ägyptologie 3), zweite, veränderte Auflage, Berlin 2009, S. 26-29.

³⁶ Publikation in Vorbereitung.

³⁷ Vgl. zu diesem Verfahren Quack, J.F., 'Erzählen als Preisen. Vom Astartepapyrus zu den koptischen Märtyrerlegenden', in: H. Roeder (Hrsg.), *Das Erzählen in frühen Hochkulturen I. Der Fall Ägypten*, München 2009, S. 291-312.



Papyrus Berlin 15765a. Photograph courtesy of SMB Ägyptisches Museum und Papyrussammlung.



Papyrus Berlin 15765a. Transcription by J. F. Quack.