

Ian Rutherford (Ed.): *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture, 500 BCE–300 CE*. Oxford: Oxford UP 2016. XIII, 393 S. 13 Abb. 80 £.

Die ägyptische und die griechische Antike standen über Jahrhunderte in Kontakt zueinander, seit dem 6. Jh. v. Chr. wird ein griechischer Diskurs über Ägypten greifbar, und mit der Eroberung Ägyptens durch Alexander kommt es zum Nebeneinander beider Kulturen, dessen adäquate Erforschung nicht einfach ist, setzt sie doch eine doppelte Kompetenz in klassischer Antike und Ägyptologie voraus. Der vorliegende Band zu griechisch-ägyptischen Interaktionen gewährt daher einen höchst willkommenen Einblick in verschiedene Aspekte der Begegnung beider Kulturen.

Rutherford diskutiert in seiner Einleitung (1–39) das Verhältnis von ägyptischer und griechischer Literatur zueinander und macht verschiedene Probleme bewußt: Nicht alles, was griechische Autoren über Ägypten schreiben, ist korrekt; es kann zu Fehlern oder kulturell bedingten Verzerrungen gekommen sein. Literarische Ähnlichkeiten können durch Abhängigkeit (voneinander oder von einer dritten Kultur) bedingt oder unabhängig voneinander entstanden sein. Vieles ist umstritten, und ein Großteil der spätägyptischen demotischen Literatur noch unveröffentlicht. R. stellt die verschiedenen Meinungen sachlich dar. Ausführlicher geht er dann auf die Auseinandersetzung der klassischen Antike mit der ägyptischen Kultur ein. Er fragt, ob diverse *Topoi* über Ägypten eine Basis in ägyptischen Texten haben – warum eigentlich nur in den Texten und nicht auch in der Lebenswelt? – oder nur Stereotype sind oder ob es sich unter Umständen sogar um eine ägyptische Aneignung der fremden Stereotype handeln könnte, um für die anderen noch ‘ägyptischer’ zu sein.

8<sup>8</sup>: Zur ägyptischen Königsnovelle erg. Hofmann, ‘Die Königsnovelle’, Wiesbaden 2004. – 11: Daß die Ägypter erst von den Griechen dazu angeregt worden seien, magische Texte aufzuschreiben, leuchtet nicht ein, wenn doch schon aus dem 3. Jt. v. Chr. ägyptische magische Texte schriftlich überliefert sind. – 13 mit Anm. 68: Neubearbeitung durch Jordan, ‘Die demotischen Wissenstexte ... des pMattha’, Vaterstetten 2015. – 15<sup>81</sup>: Zur Übersetzung des Mythos v. Sonnenauge ins Griechische s. auch Thissen in: Fischer-Elfert / Richter (Hgg.), ‘Literatur und Religion im Alten Ägypten. ...’, Stuttgart / Leipzig 2011, 126–163. – 16: Zu den *Hieroglyphika* vgl. Thissen, ‘Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch’, Stuttgart 2006. – 32: Erg. zur gr.-äg. literarischen Interaktion Jasnow in: Kousoulis / Lazaridis (Hgg.), ‘Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists’, Leuven / Paris / Bristol 2015, 1363–1393.

Stephens (41–59) beschäftigt sich mit Platos *Republik*, ausgehend von Marx’ ‘Kapital’, der die antike Schrift als athenische Idealisierung eines ägyptischen Kastensystems sah, und vergleicht Plato mit der Busiris-Gestalt bei Isokrates als Ägyptentopos im Athen des 4. Jh. sowie mit der ägyptischen Maatvorstellung, die alle Ebenen des menschlichen Zusammenlebens durchdringt. Nach St. waren die Athener ägyptischem Gedankengut gegenüber offen. Die Frage, warum Plato nicht explizit sagt, daß er seinem Idealstaat eine ägyptische Idee von Gerechtigkeit zugrundelegt, beantwortet St. dahingehend, daß Plato einen *generellen* Idealstaat entwerfe, der unabhängig von wirklichen zeitgenössischen Staaten war.

44<sup>9</sup>: Die von Plato geschilderte mathematische Aufgabe zu Edelmetallen hat sehr wohl Parallelen in ägyptischen mathematischen Papyri: P. Rhind Aufg. 62 und vermutlich auch P. Carlsberg 30 E.x+1 ff. – 52: Zu Maat ist Assmann, ‘Ma’at’, München 1990 zu zitieren. – 53 f: Es würde sich anbieten, Maat in den späten äg. Lehren zu vergleichen.

Der Beitrag v. Lievens ist der *interpretatio Graeca* ägyptischer Gottheiten gewidmet (61–82). Die Autorin bespricht erst die Einzelfälle – denn nicht alle Gleichsetzungen erscheinen naheliegend –, um dann allgemeine Schlüsse zu ziehen: Bestimmend sind Ähnlichkeiten in Mythologie und Funktion oder in der Gestalt oder in den Familien- und Verwandtschaftsverhältnissen der Gottheiten. So führen die verschiedenen Prinzipien manchmal zu unterschiedlichen Gleichsetzungen. Andere ägyptische Gottheiten werden überhaupt nicht übersetzt, sondern behalten auch in griechischer Umgebung oft oder immer ihren ägyptischen Namen, so etwa Isis, Apis, Osiris, Anubis, Chnum, Tutu, Apophis oder Sobek.

Mit seinem Artikel zu den Inaros-Texten und ihrer möglichen Homer-Rezeption (83–106) wendet sich Rutherford einem besonders umstrittenen Gebiet zu. Er stellt zunächst die drei größten Erzählungen aus dieser Gruppe vor – vielleicht erscheinen sie auch nur so groß, weil sie die umfangreichsten der überhaupt edierten Texte sind? –, geht auf ihren historischen Hintergrund und mögliche Parallelen zur griechischen Literatur ein, aber auch auf Unterschiede. Aus These (griechischer Einfluß) und Antithese (ägyptische Gattung) formuliert R. eine Synthese des aktuellen Diskussionsstandes (zwar von Ursprung und Form her eine ägyptische Gattung, die aber während ihrer weiteren Überlieferung von Elementen der griechischen Epik beeinflusst worden ist). Dann spielt R. weitere Möglichkeiten durch: Kann man sich eine Rolle der (verlorenen) libyschen Literatur vorstellen (vgl. die historische Bedeutung der Libyer im 1. Jt. v. Chr.)? Könnte assyrische Literatur in aramäischer Sprache wichtig gewesen sein? Gab es während der Perserzeit (27. Dynastie) eine bikulturelle oder bilinguale Literatur in Ägypten, in deren Milieu die Inaros-Texte entstanden sind? Für R. könnten diese Texte von verschiedenen fremden Literaturen beeinflusst worden sein; die Parallelen zur griechischen Literatur könnten Zufälle sein; ägyptische und griechische Literatur könnten beide von der assyrischen oder libyschen beeinflusst worden sein. Waren es zweisprachige Schreiber, die wetteifernd die jeweils andere Literatur nachahmten? Da Inaros-Texte schon im 5. Jh. v. Chr. existierten, muß ein wie auch immer gearteter Einfluß vor der hellenistischen Zeit stattgefunden haben.

83<sup>1</sup>: Die Idee des griechischen Einflusses schon bei Spiegelberg (1910) 89 f. – 85: Es gibt mehrere Hss der *Pfründe*; wichtig ist auch das neue Fr. bei Ryholt in: Dodson / Johnston / Monkhouse (Hgg.), 'A Good Scribe ...', London 2014, 271 ff. – 98: Die Möglichkeit einer katalytischen Wirkung der griechischen Literatur auf die ägyptische wird schon bei Zauzich in: Frandsen (Hg.), 'Demotic Texts from the Collection', Kopenhagen 1991, 5 und Hoffmann (1996) 116<sup>408</sup> als Frage aufgeworfen. – 100: Die demotischen Erzählungen haben sich auch, als sie längst verschriftet waren, bis zuletzt weiterentwickelt, wie die starken Abweichungen der verschiedenen Hss eines Textes belegen. Das bedeutet, daß die u.U. durchaus älteren Texte noch in hellenistisch-römischer Zeit fremde Einflüsse aufnehmen konnten.

Dillery wendet sich Manetho zu (107–137) und geht davon aus, daß er (fast) der erste war, der eine komplette ägyptische Königsliste zusammengestellt habe, in die er auch Chronikelemente und Synchronismen mit Griechenland eingebettet habe. Hier sieht D. eine griechische historiographische Tradition. Ihm zufolge war Manetho mit der erste, der die chronologischen 'Löcher' bei Homer aus-

nutzte, und stellt fest, Manetho habe nach griechischen Standards gearbeitet, habe über für Griechen wichtige Dinge geschrieben und zeigen wollen, daß die ägyptische Kultur eine längere Geschichte als die Griechen hatte. Die besondere Bedeutung des Herakles in Manethos Werk verknüpft D. damit, daß Herakles als Stammvater der Ptolemäer galt, unter denen Manetho schrieb, und dabei durch Synchronismen die griechische Geschichte zu Fußnoten der ägyptischen machte.

Redford, 'Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books', *Mississauga* 1986 hätte herangezogen werden sollen. – 119: Die Aussage, daß «Manetho clearly wanted to provide the most important event of the Greek mythical past with an Egyptian date» halte ich angesichts der Tatsache, daß wir nur Exzerpte von Manetho haben, für gewagt. Von welchem Manetho-Text sprechen wir eigentlich? Woher wissen wir, daß die Absicht nicht bei den Exzerpierenden lag?

Llewellyn-Jones und Winder beschäftigen sich mit Modellen, die die ägyptische Göttin Hathor für ptolemäische Königinnen bot (139–162), wobei die Verfasser sich auf Berenike III. konzentrieren. Zunächst wird ihr Weg auf den Thron nachgezeichnet. Als Königin arbeitete Berenike fortgesetzt an ihrem Bild und orientierte sich dazu weiterhin an Arsinoe II. Durch Anknüpfung der Königin an Hathor/Isis sollte die Attraktivität des königlichen Paares gezeigt werden. Aufgrund der auffällig schneckenartig eingerollten Haartracht der Hathor, der in der griechischen Mythologie Aphrodite am nächsten kommt, läßt sich die Locke der Berenike als hathorischer Aspekt der Königin verstehen.

Der Aufsatz ist bereits in Erskine / Llewellyn Jones (Hgg.), 'Creating a Hellenistic World', Swansea 2010, 247 ff publiziert worden. – 146: Ägyptische Königinnen zum Ausdruck ihrer Macht korpulent darzustellen ist keine ägyptische Tradition. Auch Könige wurden nicht dick gezeigt. Anders ist es bei Beamten. Es ist ferner völlig normal, Göttinnen als schöne junge Frauen darzustellen. – 150: Bei der Verbindung von 'Leib' und 'Haus' spielen auch lautliche Gründe eine Rolle (vgl. Smith, 'The Mortuary Texts of Papyrus' BM 10507, Oxford 1987, 97 f). – 153: «Het Heret» ist kein spezieller Aspekt der Hathor, sondern einfach eine Wiedergabe der ägyptologischen Umschrift des Namens 'Hathor'. – 155: Nicht nur für Berenike II. ist die explizite Verbindung zu Hathor belegt, auch für die vergöttlichte Arsinoe II. (Pithomstele). – Bildunterschrift: Es handelt sich nicht um Lotusgirlanden, sondern um Stabsträuße. – 157: Zur Locke als Überbringerin von Duft schon im Zweibrüdermärchen 10.7 ff aus dem Neuen Reich. – 159: Warum wird kein Hathorhymnus aus der Ptolemäerzeit zitiert? – An Literatur ist u.a. zu ergänzen: Frandsen, 'Incestuous and Close-Kin Marriage in Ancient Egypt and Persia', Kopenhagen 2009; Eldamaty / Hoffmann / Minas-Nerpel (Hgg.), 'Ägyptische Königinnen vom Neuen Reich bis in die islamische Zeit', Vaterstetten 2015; Huß: 'Ägypten in hellenistischer Zeit', München 2001; Pfeiffer, 'Das Dekret von Kanopus', München / Leipzig 2004.

In seinem Beitrag zum griechisch überlieferten *Töpferorakel* (163–185) zielt Ladynin auf das sich darin ausdrückende Geschichtskonzept. Nach L. sei es derselbe Zusammenhang von Schuld, Abwendung der Götter, Naturkatastrophen und Fremdherrschaft, wie er auch in vielen ägyptischen Texten zu greifen ist. Das *Töpferorakel* sei insgesamt xenophob und isolationistisch. L. kontrastiert damit das zyklische ägyptische Weltbild, das es in anderen Texten erlaube, Alexander als verjüngten Sesostrius und Sohn des Nektanebos zu sehen. Diese beiden Könige stellten der Überlieferung zufolge durch Kriegszüge die Norm wieder her, während im *Töpferorakel* davon ausgegangen werde, daß ein dritter großer Geschichtszyklus mit der griechischen Herrschaft zu Ende geht (nach den Zyklen, die mit der Ersten Zwischenzeit und der 19. Dynastie endeten). So würden

im *Töpferorakel* Inhalt und Mittel nach einer virtuellen Realität gestaltet, bezogen auf Ägypten allein, nicht auf die ganze Welt unter ägyptischer Herrschaft.

170: Dazu, ob wirklich Artaxerxes statt Xerxes gemeint sein kann, wäre eine Auseinandersetzung mit Vittmann, 'Iranische Namen in ägyptischer Nebenüberlieferung', Wien 2013, 56 f erforderlich gewesen. – 176 f: Dem Verf. scheint die demotische Sesostris-Überlieferung unbekannt zu sein; vgl. z.B. Quack, 'Die demotische und gräko-ägyptische Literatur', Münster 2005, 28 / Berlin 2016, 34 f. – Zu ergänzende Literatur: Hoffmann / Quack, 'Anthologie der demotischen Literatur', Berlin 2007; Schentuleit, Göttinger Miscellen 207 (2005), 85 ff.

Anhand von vielen konkreten Beispielpaaren geht Lazarides (187–207) der Frage nach Parallelen zwischen ägyptischer und griechischer Literatur nach. Zu Recht weist er darauf hin, daß 'Parallele' in der bisherigen Forschung nicht definiert worden ist, so daß schon Verschiedenes als Beleg für literarischen Einfluß angeführt worden ist. Nach L. ist zwischen Parallelen in Werken selbst, im Genre und im kulturellen *setting* zu differenzieren. Skizzierte Beispiele sind: *Kadesch-Gedicht* und *Ilias* (Die Gott-Mensch-Interaktion ist bei Homer häufig, für den direkten Dialog zwischen König und Gott auf dem Schlachtfeld gibt es aber keine ägyptischen Vorläufer); ägyptische Liebeslieder und Sapphos Gedichte (gemeinsame Motive, aber sie alle sind in der jeweiligen Kultur üblich); der demotische *Mythos vom Sonnenauge*, speziell die Fabel vom Löwen und der Maus, und Äsop (naheliegend, zumal es eine griechische Übersetzung gibt; L. sieht beide Versionen auf dem 'highway' angesiedelt, der die Fabeltradition des Mittelmeerraumes mit der Indiens verband); Unterweltsbüßer in *Setne II* und der *Odyssee* (L. denkt an griechischen Einfluß); *Lehre des Hardedef* und Hesiods *Werke und Tage* (Gemeinsamkeiten in der losen Formulierungsweise und dialogischen Situation); Spruchsammlungen (L. vergleicht hinsichtlich der Kombination von Stil und Aussage und denkt, daß die hellenistische und römische Welt für wechselseitige literarische Einflüsse günstig war, z.B. weil es in dieser Epoche mehr Fremdsprachenkenntnisse gab).

195: Zu Ägypten und Sappho vgl. Sofia, *Appunti Romani di Filologia* 8 (2006) 53 ff. – 197: Für die Fabel vom Löwen und der Maus (die zitierte Hs ist aus der Zeit n. Chr., nicht v.!) s. Hoffmann / Quack, 'Anthologie', 221 ff, Thissen in: Fischer-Elfert / Richter (Hgg.), 'Literatur und Religion im Alten Ägypten. ...', Stuttgart / Leipzig 2011, 126 ff und Brunner-Traut, 'Altägyptische Tiergeschichte und Fabel', Darmstadt 1980, 53 f. – 198 f: Zur Unterweltsfahrt vgl. auch die Golem-Episode im P. Vandier und Hoffmann, *ZPE* 100 (1994) 339 ff. – 202: Unterscheide zwischen Abfassungszeit eines Textes und Zeitpunkt der Niederschrift einzelner Hss. Für eine Datierung der Lehre des P. Ininger vor die Ptolemäerzeit vgl. Quack in: Ryholt (Hg.), 'Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies', Kopenhagen 2002, 329 ff. – Es wäre zu fragen, welche Bedeutung die Perserzeit (27. Dyn.) für den literarischen Austausch hatte.

Moyer beschäftigt sich ausführlich mit den bekannten vier griechischen Hymnen des Isidoros am Eingang des Tempels von Medinet Madi (209–244). Es geht M. um Fragen des Synkretismus. Neben den verschiedenen modernen beschreibenden und analytischen Kategorien ist die Frage nach der antiken Sicht zu stellen. Gab es einen metasynkretistischen Diskurs? M. nähert sich der Frage mit einer detaillierten Analyse und Interpretation der Anbringungsorte, der Formen, Themen und Aussagen der vier unterschiedlichen Texte, ihrer jeweiligen Adressatenkreise sowie der Einbeziehung des Isidoros selbst.

236 zu Sesostris als Vater Amenemhats (III.): Der literarische Kriegsheld Sesostris ist als Sohn eines Königs Amenemhat davon zu trennen. – 237: Zu ägyptischen Königsnamen s. v. Beckerath, 'Handbuch der ägyptischen Königsnamen', Mainz 1999. – 238: zu Kallimachos und Ägypten vgl. auch Stephens, 'Seeing Double', Berkeley 2003.

Vinson behandelt, ausgehend von der sog. *Ersten Setnegeschichte* (IKh), gute und schlechte Frauen in ägyptischer und griechischer fiktionaler Literatur (245–266). Er möchte damit Fragen zu den Wurzeln des griechischen Romans, der Existenz und Art der Verbindung zwischen ägyptischer und griechischer Prosa-tradition sowie den Gründen für die auffällige Thematisierung weiblicher Charaktere in beiden Literaturen ansprechen. Auf ägyptischer Seite sieht V. primär den Mythos von Isis und Osiris als Basis und geht von einer letztlich religiösen Grundlage von IKh aus. Weil Isis in Ägypten eine so bedeutende Rolle spielte, seien auch im griechischen Roman *Heldinnen* so wichtig. Dazu mustert V. die bisherige Forschung. Wie auch immer die Frauen im griechischen Roman charakterisiert würden, sie sind für die Erzählungen zentral. V. fragt, ob sich eine ägyptische Tradition von isisähnlichen Frauen herausbildete, die schon im Neuen Reich in der Prinzessin der Erzählung vom *Verwunschenen Prinzen* greifbar wäre, wo V. weitere osirianische Motive sieht. Heliodors *Aithiopika* folgten demselben Prototyp: Charikleia entspreche Isis. Und wenn dieselbe Struktur auch für den griechischen Roman von Bedeutung war, dann muß der Mythos von Osiris und Isis auch in der griechischen Welt allgemein bekannt gewesen sein. Vinson wendet sich noch Tabubu als Ahures Gegenstück in IKh zu. Sie komplementiere Ahure hinsichtlich der Aspekte Gerechtigkeit und Rache. V. sieht in ihr gleichwohl eine komische Reduktion einer Göttinnenrolle.

V. geht nicht darauf ein, daß es nicht nur *eine* Setneerzählung gab und daß sie alle Zauberergeschichten sind. – 246 ff: Gegen die Verbindung mit Isis und Osiris jetzt Quack, 'Die demotische und gräko-ägyptische Literatur', Berlin 2016, 43.

Quack gibt einen kurzen Überblick über das *Buch vom Tempel* und versucht eine Bestimmung des kulturellen Milieus von Oxyrhynchos (267–286). *Das Buch vom Tempel*, ein Handbuch über Architektur und Betrieb eines idealen ägyptischen Tempels, ist in insgesamt 50 römerzeitlichen Hss belegt, darunter zwei griechischen, auf deren Forschungsgeschichte Quack besonders ausführlich eingeht, ist doch eines von ihnen als magischer Papyrus fehlgedeutet worden. Die Zusammenstellung einiger Partien, die ägyptisch *und* griechisch überliefert sind, dient als Grundlage für Ausführungen zur Rolle des Übersetzens in Oxyrhynchos. Tatsächlich gibt es genügend Belege, die zeigen, daß wir es dort mit einem kulturell gemischten Milieu zu tun haben, in dem ägyptische religiöse und juristische Texte wegen ihres Inhaltes ins Griechische übersetzt und nicht nur adaptiert worden sind.

280: Das Rechtsbuch stammt nicht aus Hermopolis, sondern aus Tuna el-Gebel (Jordan, 'pMattha', 21 ff).

Mit Talmis (= Kalabscha) in Nubien und seinem Gott Mandulis befaßt sich Tallet (287–315). Im Mittelpunkt ihres Beitrags stehen die dort greifbaren Echos der griechischen Kultur und des Hellenismus, den T. als Methode im Dialog mit der römischen Realpolitik unter Augustus versteht. T. behandelt besonders ein Proskynema, das von ägyptischen Priestern verfaßt worden sei, unter verschie-

denen Aspekten (Gebrauch der griechischen Sprache und literarischen Tradition, Vergleich des Mandulis mit Apollo und Aion, griechisch-römische Rituale und Praktiken) und denkt, in der Inschrift sei eine griechische Götterepiphanie mit einem entsprechenden Ritual zugrundegelegt. T. sieht aber durchaus, daß auch die ägyptische Kultur greifbar ist (Verbindungen zur ägyptischen Theologie [Mandulis, funeräre Traditionen], zum ägyptischen Ritual sowie zur ägyptischen literarischen Tradition), und vermutet, daß in Kalabscha ein zweisprachiges Ritual durchgeführt wurde, so daß es für griechische und ägyptische Besucher verständlich war. Nach T. fehlten besonders im 3. Jh. n. Chr. den ägyptischen Tempeln finanzielle Mittel. Kalabscha machte daher bei den dortigen römischen Soldaten Werbung für das lokale Orakel, das so von privaten Kunden für die individuelle Offenbarung genutzt wurde. Nach T. war der Mandulis-Tempel ein Ort des Dialogs zwischen ägyptischen Priestern, römischen Soldaten und eingeborenen Nubiern.

287: Inwiefern beweist der Anblick einer Statue, daß sie zu Orakeln diene? – 290 und 292: Zur Gallustrilingue und dagegen, daß die ägyptischen Priester von Philae komplett dreisprachig gewesen seien, vgl. Hoffmann / Minas-Nerpel / Pfeiffer, 'Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus', Berlin / New York 2009 und Hoffmann in: Lembke / Minas-Nerpel / Pfeiffer (Hgg.), 'Tradition and Transformation', Leiden / Boston 2010, 149 ff. – 298: Daß der Sonnengott in Barken fährt, ist keine Vorstellung, die erst seit dem Neuen Reich belegt wäre. Ferner ist das *Höhlenbuch* nur eines von mehreren ägyptischen Unterweltbüchern; die meisten legen eine Einteilung in die 12 Nachtstunden zugrunde. – 300: Zur Wabet s. Coppens, 'The Wabet', Prag 2007. – 302: Man vermißt Belege dafür, daß bei Ritualen in ägyptischen Tempeln überhaupt Besucher dabei sein konnten. – 303: Ich sehe nicht, daß es in dem Text um eine Übersetzung des Namens des Mandulis ins Griechische ginge. – 307: Woraus ergibt sich, daß die Terrakotte speziell Mandulis zeigt? – Warum wird IM 166 nicht einmal zusammenhängend behandelt?

Das sog. *Thotbuch*, das er im Kontext der griechisch-römischen Verbindungen betrachten und zugänglicher machen möchte, ist Thema von Jasnows Beitrag (317–356). Nach J. diene das *Thotbuch*, gestaltet als Dialog zwischen einem Meister und einem Schüler, zur Initiation in esoterisches Wissen. Die meisten Hss (fast alle demotisch, einige noch unveröffentlicht) stammen aus dem 1. und 2. Jh. n. Chr. Nach einführenden Abschnitten zu ägyptischen theologischen und gelehrten Werken behandelt J. das Problem der 'literarischen' Interaktion. Er sieht die Schwierigkeit darin, daß klassische Autoren ägyptische Quellen in der Regel nur mittelbar rezipiert haben (Beispiel: Wolfssprache). Doch auch indirekte Kontakte verdienen Aufmerksamkeit, wurden die späten ägyptischen Texte doch in einer griechischsprachigen Umwelt geschrieben, und eine Hs des *Thotbuches* stammt nachweislich aus einem griechisch-ägyptischen Zusammenhang. Anschließend dokumentiert J. ausführlich einige fundamentale Themen des *Thotbuches*, die in der klassischen Welt Resonanz finden sollten: Thot/Hermes; Imhotep; die Bas ('Seelen'), besonders die 'Bas des Re' (= heilige Schriften); die Finsternis, die Osiris entspricht und im *Thotbuch* im Wechselspiel mit dem Sonnengott stehen könnte, sowie das sog. Lebenshaus, in dem heilige Schriften verfaßt wurden, das aber auch besonders mit Osirisriten verbunden war. Probleme bereitet die allegorische und elliptische Sprache der Komposition und das 'fluide' Verständnis des Göttlichen. Auch ist zu bedenken, daß *Thotbuch* und klassisch

antike Texte verschiedenen Genres angehören und unterschiedliche Rezipienten ansprechen, so daß mit direkten Entsprechungen kaum zu rechnen ist.

324<sup>1</sup>: Vgl. jetzt Quacks Artikel im selben Band. – 337 ff und 346 f: Man vermißt den Hinweis darauf, daß 42 auch die kanonische Zahl der ägyptischen Gae ist (vgl. Jasnow / Zauzich, 'Conversations in the House of Life', Wiesbaden 2014, 172 ff). – Neuere Übersetzungen des *Thotbuches* stammen von Quack, Archiv für Religionsgeschichte 9 (2007) 259 ff und Jasnow / Zauzich, 'Conversations'.

Der Ausbreitung der griechisch-ägyptischen magischen Tradition in der Spätantike ist Bohaks Beitrag gewidmet (357–381). Wichtig ist die schriftliche Tradition, charakteristisch die Kombination von Text, Bild und Handlungen. Dabei betrifft die Vermischung von griechischen und ägyptischen Elementen Sprache, Religion und Mythologie, Ikonographie sowie Praxis, wie B. an instruktiven Beispielen erläutert. Er verortet die Entwicklung dieser Mischung in einem zweisprachigen Milieu der späten Ptolemäer- und frühen Römerzeit. Daher sind die magischen Texte spezifisch griechisch-ägyptisch, nicht international synkretistisch. Die griechisch-ägyptische magische Tradition blühte aber auch außerhalb von Ägypten im ganzen Römischen Reich. Als mögliche Gründe dafür nennt Bohak: Ägyptische Priester sowie griechisch-ägyptische Ärzte waren in der Welt unterwegs; die griechisch-ägyptische Magie war an die Bedürfnisse der Kunden angepaßt; die Beimischung gerade der ägyptischen Magie entsprach dem antiken Stereotyp von Ägypten als Wunderland. Zudem war Ägypten anders als etwa Persien kein feindliches Gebiet. Ein weiterer begünstigender Faktor war die Schriftlichkeit. Es gab aber noch andere magische Traditionen: einerseits lokale, andererseits globale, nämlich die jüdische, die aber nur, wenn sie ins Griechische übersetzt wurde, außerhalb des Judentums rezipiert wurde, und die christliche, die alles Pagane verteufelte und aufgrund ihres monotheistischen Ansatzes griechischen *und* ägyptischen Polytheismus bekämpfte.

S. 362: Mir wird nicht klar, warum B. hier Horus ins Spiel bringt. – Vgl. allgemein jetzt auch die einschlägigen Kapitel in Collins: 'The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West', New York 2015.

Ein Stichwortindex (383–393) rundet den sorgfältig gemachten Band ab. Besonders in die ägyptologische Umschrift haben sich freilich immer wieder Fehler eingeschlichen, und die Fotos sind durchgehend etwas flau.

An einigen Aufsätzen dieses wie vieler interdisziplinärer Bände zeigt sich das grundsätzliche Problem, daß Wissen oder aktuelle Literatur außerhalb des eigenen Faches wenig, verspätet oder aus zweiter Hand zur Kenntnis genommen wird (darum wird hier mehr als üblich auf zusätzliche Literatur hingewiesen) und daß Phänomene der anderen Kultur zu sehr durch die eigene Brille gesehen werden, ohne ausreichend und korrekt in den emischen Horizont oder die diachrone Perspektive eingebettet zu werden.

I. Rutherford ist sehr dafür zu danken, daß er mit dem vorliegenden Buch den Dialog zwischen den Disziplinen zum alten Ägypten und zur griechisch-römischen Welt vorangebracht hat.

München

Friedhelm Hoffmann