

Das Gebet des Zeichners Hormin (i) samt Fürbitte zugunsten verstorbener Könige auf Ostr. BM EA 41543 recto

Hans-W. Fischer-Elfert

§ 1 Einleitung

In seinem Katalog der ramessidischen Ostraka des British Museum hat Robert J. Demarée erstmalig auch das oBM EA 41543 in Foto und hieroglyphischer Transkription ediert (fortan: oBM EA ...).¹ Es trägt auf seiner von ihm sog. „recto“-Seite sieben Zeilen geübter hieratischer Buchschrift mit einer Anrufung Amuns und beschließendem Kolophon bzw. *fecit*-Vermerk (*jr.n*-NN ... + Jahr 3 ...). Die „verso“-Seite enthält noch Reste eines Memorandums aus einem Jahr 6. Die beiden Daten liegen also mindestens drei Jahre auseinander, sofern sie zu ein und derselben Regierungszeit gehören.

Zum Recto-Text notiert Demarée „seven lines of a hymn to Amun of Thebes, written by a draughtsman Sahor(?), ...“. Als grobe Datierung gibt er die 19.–20. Dyn. an. Das Stück hat keinen archäologischen Kontext, sondern wurde bereits 1905 vom Händler M. Mohasib (in Luksor) erworben.²

Da dieser Text nach bestem Wissen des Verf. bislang keine größere Beachtung in Gestalt einer Erstbearbeitung gefunden zu haben scheint, soll diese im Folgenden unternommen werden. Auch wenn der Wortlaut des Gebetes nicht in jedem Punkt originell ist, eignet ihm dennoch eine recht individuelle Note, die eine monographische Studie mehr als rechtfertigen dürfte.

¹ Demarée 2002, 28a (Beschreibung) und Taf. 95–96 Foto und Transkription. – S. a. Foto, Transkription Demarée unter https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA41543 (Zugriff 19. November 2022); S. ferner die Rezensionen von Müller 2003; Grandet 2004 sowie Fischer-Elfert 2005.

² Für die Metadaten des Objekts s. https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA41543 (Zugriff 19. November 2022).

§ 2 Materialität und Zustand des Textträgers

Von der antiken Tusche sind besonders in den Zeilen 2 und 4 Anfang kleinere Partien durch Abrieb in Mitleidenschaft gezogen worden, die aber ihrer grundsätzlichen Lesbarkeit keinen Abbruch tun. Die Handschrift ist wie schon angedeutet von ausgewogenem Duktus in einem versierten Buchhieratisch, und für seine Niederschrift zeichnet ein Vorzeichner (*zh(š)-kd(wt*, nachfolgend abgekürzt *zh-ḳd*) verantwortlich, dessen Namen an gegebener Stelle diskutiert werden soll.

§ 3 Transkription, Transliteration und Übersetzung

Nachstehend die Transkription (nach R. J. Demarée)

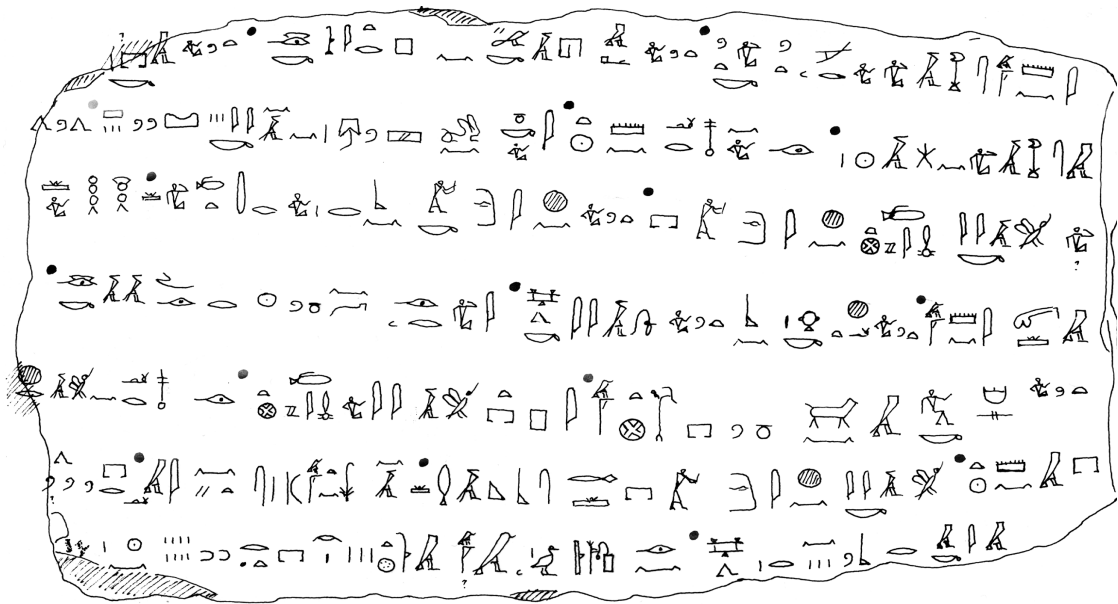




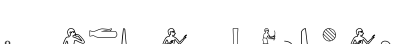





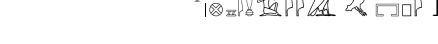
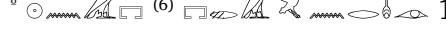




Abb. 1: oBM EA 41543 recto © Transkription R. J. Demarée (Demarée 2002, Taf. 95)

Nachstehend eigene Transkription, nach metrischen Versen arrangiert

- 1) 
- 2) 
- 3) 
- 4) 
- 5) 
- 6) 
- 7) 
- 8) 
- 9) 
- 10) 
- 11) 
- 12) 
- 13) 
- 14) 
- 15) 
- 16) 

Kolophon

[...] 

Verseinteilung gemäß den Metrik-Regeln von Fecht³

- | | | | |
|-----|---|---|--|
| 1) | } | { | ¹ Jmn šḥꜣj n-mr.wtꜣk{tw}• |
| 2) | | | twꜣj-mḥꜣk(wj) n-ptꜣk• |
| 3) | } | { | twꜣj-m-bꜣḥꜣk ² m-šḥꜣ n-dwꜣ• |
| 4) | | | jr-nꜣj nfr <m>mn.t• |
| 5) | } | { | jnk-wnš n-nꜣyꜣk-dw.w• |
| 6) | | | jwj ³ j/r-pꜣyꜣk-dmy-ḥnj• |
| 7) | } | { | twꜣj-ḥnjꜣk(wj) bn-rꜣj r-md.t• |
| 8) | | | wꜣḥꜣj ⁴ m-bꜣḥ-Jmn• |
| 9) | } | { | twꜣj-ḥft-ḥrꜣk• bn-twꜣj-wꜣyꜣk(wj)• |
| 10) | | | jꜣrꜣj-nw r-mꜣꜣk• |
| 11) | } | { | ⁵ twꜣj-ḥmsꜣk(wj) m-ḥnw-Wꜣs.t• |
| 12) | | | Jp.t pꜣyꜣj dmy• |
| 13) | } | { | jr-nfr n-pꜣ-ḥr ⁶ m-mn.t• |
| 14) | | | pꜣyꜣk-ḥnj-ꜣ sbꜣk• |
| 15) | } | { | <n>nꜣ-nswt ḥḥ-wdꜣ-snb nty(.w)-jmꜣf• |
| 16) | | | prw.w ⁷ mꜣjmꜣk r-bl• |

Kolophon

jr.n-zḥ-ḳd zꜣ(?)-Hr-Mnw m-rnp.t 3 ḥbd-1 pr.t sw 28 hrw n-[...]

Übersetzung

- 1) Amun, der Liebe zu dir will ich mich besinnen. •
- 2) (Denn) ich bin vergesslich deines Anblicks. •
- 3) Ich bin (jetzt und hier) vor dir in Gedanken an das Morgen. •
- 4) Tue mir Gutes, jeden Tag! •
- 5) Ich bin ein Schakal deiner Bergregionen, •
- 6) der <zu> deiner abgesperrten Stadt gekommen ist. •
- 7) Ich bin eingesperrt, ohne meinen Mund zum Reden, •

³ Stellvertretend für zahlreiche Beiträge aus seiner Feder s. die Regelliste sowie die anschließenden exemplarischen Analysen von Beispielen privater Gebets- und Hymnenlyrik aus dem Corpus der *Late Egyptian Miscellanies* in der Arbeit Fecht 1965. – Zeilenzahlen hier in hochgestellten Ziffern, Vers- bzw. Gliederungspunkte durch •. – Im Ergebnis läuft die folgende Bearbeitung auf eine scheinbar unangemessene Länge angesichts dieses vergleichsweise kurzen Textes hinaus, wofür sich hier dennoch aufgrund seiner poetischen Exzellenz nicht entschuldigt werden soll. Stattdessen sei eine Bemerkung von Cl. Lévi-Strauss in Erinnerung gerufen, die dieser in einem Interview getätigt hat, als er auf die strukturelle Analyse eines Sonetts zu sprechen kam: „Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich sage, daß die Analyse eines Sonetts, also von vierzehn Verszeilen, bis zu hundert Seiten erfordern würde.“ So weit wollen wir es hier nicht treiben! Wenig später bemerkt er dazu noch: „Will man also beispielsweise ein Gedicht analysieren, beschränkt man sich nicht darauf, seinen Sinn zu erklären, sondern beginnt damit, es in seine Schichten zu zerlegen: die phonetische, syntaktische, die prosodische usw.“, so nachzulesen in Lévi-Strauss 1980, 203 und 204 resp.

- 8) dem ich in Anwesenheit Amuns freien Lauf lassen könnte. •
- 9) Ich bin direkt vor dir, • (dir) nicht fern, •
- 10) um dich zu betrachten, wende ich Zeit auf. •
- 11) Ich bin wohnhaft/ansässig inmitten von Waset, •
- 12) (in) Opet, meiner Stadt. •
- 13) Tue Gutes dem Königsgrabbezirk einen jeden Tag, •
- 14) deinem großen und leuchtenden Sperrbezirk, •
- 15) de<n> Königinnen, die darin liegen, •
- 16) die aus dir hervorgegangen sind! •

Kolophon

Vorzeichner {Sa(?)} Harmin. Jahr 3, 1. Peret-Zeit, Tag 28, Tag des ... (?) [...]

§ 4 Philologische Bemerkungen

1) Man sollte eigentlich einen hymnischen Paratext wie *dwꜥ.w n-GN* – „Anbetung von Gottheit NN“ erwarten oder einen solchen von Gebeten nach dem Muster *rd.t-jꜥw n-GN* – „Lobpreis spenden der Gottheit NN“. ⁴ Da dieser Text alles andere als einen ausgesprochenen Partizipialstil pflegt, der angerufene Gott zudem kaum auch nur im Ansatz in seiner geballten Bandbreite von Eigenschaften gepriesen wird, ordne ich ihn der Gattung *Gebet* im Rahmen der sog. „Persönlichen Frömmigkeit“ zu. Die bei Assmann und Brunner genannten Gattungskriterien, wie auch die fließenden Grenzen zwischen beiden Genres, müssen hier nicht eigens wiederholt werden; s. u. die Verweise.

Statt einer solchen gattungsspezifischen Eröffnung seines Rezitativs fällt der Sprecher dieser Variante in Gestalt der Invokation und *captatio benevolentiae* in Einem namens „Amun“ quasi mit der Tür ins Haus.

Der Verf. ist sich des Risikos bewusst, die von einer rekonstruierten Vokalisation ausgeht und die dann bestenfalls Assonanzen zwischen Wörtern und Namen ein und desselben Textes ans Licht fördern kann, dennoch bleibe dieser Ansatz gleich hier zu Beginn des Gebets nicht kategorisch unversucht. So ist z. B. das Theonym *Jmn(w)* hinsichtlich seiner tatsächlichen Lautung im späten NR in absolutem Gebrauch keilschriftlich als *'Ama:na* bekannt, in Satznamen wie etwa *Jmn-ḥtp(w)* als *'Aman-ḥatpi* u. ä. Nicht wenige Gebete geben sich als solche zusätzlich durch den Anruf der Gottheit mittels *(j)mj-nꜥj* – „komm' zu mir!“ zu erkennen. Dessen Lautung zur Zeit der 20. Dyn. – nach Ausweis seines Kolophons der Zeitraum der Niederschrift dieses Textes; s. u. § 5. – berechtigt mit einiger Gewissheit zur Ansetzung einer Vokalisation etwa wie **'ama:naj*, analog zu Kopt. ⲁⲙⲞϢ ⲛⲁⲓ. Dessen Langvokal /u:/ in der 2. Silbe geht nach vorangehendem /m/ bekanntlich in aller Regel auf einen NR-Langvokal /a:/ zurück und wäre in anderer konsonantischer Umgebung zu /o:/ geworden. ⁵ Und schließlich gibt es für den bei *'Ama:na* vermissten Nebentonvokal /i/

⁴ Dazu Assmann 1980, sowie Brunner 1977b.

⁵ Fecht 1960, § 252: dort sind die 1. und 2. Plur. ⲁⲙⲞⲓⲛ und ⲁⲙⲞⲓⲛⲓ u. ä. abgehandelt.

in der letzten Silbe noch den Verweis auf eben dieses /i/ statt des zu erwartenden /a/ in der keilschriftlichen Wiedergabe *Mai-'Ama:ni* < *mry-Jmn(.w)*.⁶ Eigens betont sei noch der Umstand, dass dieser Hilferuf (*j'*)*mj-nj* sehr gerne durch die Konkretisierung des Anliegens *šd-wj* – „errette mich!“ ergänzt wird, was in diesem Text nicht geschieht, und weswegen ich ihn auch nicht für eine Orakelvorlage halten möchte.⁷

Die Grundbedeutung von *šj* ist natürlich „(sich) erinnern, an etwas denken; etw. oder einer Person eingedenk sein“. Im Deutschen geht diese hier verwendete Konnotation „(sich jmds./etwas) besinnen“ aber auch damit einher und bringt die Nachlässigkeit, Amuns zu gedenken, m. E. noch treffender zum Ausdruck. Und dieser Nachlässigkeit bezichtigt sich der Beter in diesem Eröffnungsvers mit der direkten Adresse des vernachlässigten Gottes doch frei heraus.

M. a. W., in der blanken und unvermittelten Adresse „Amun!“ steckt ein Hilferuf, ähnlich oder gleichlautend wie in *mj-nj* resp. *'ama:-nai*, wie er denn z. B. direkt nach dem Gottesnamen auf dem 18. Dyn.-Gebet des oCairo CG 12202 vs. 1 erfolgt: *Jmn mj[-nj] m-ḥtp*⁸ oder demjenigen in umgekehrter Folge auf pAnastasi IV 10,1, um nur diese zu nennen.⁹

Bereits Zandee¹⁰ hat in seiner Bearbeitung des Leidener Hymnus I 350 (III.19–20) diesem Motiv des „Gedenkens“ einen kurzen Kommentar gewidmet. Zu dem Vers *sd:y-ḥr grḥ:f n-šj:t:f* – „De vergenoegde, hij houdt op te waaien(?)“ bemerkt er: „*šj* = het gedenken van de god, hem in eere houden in tegenstelling tot hem verwaarlozen.“ Er verweist u. a. auch auf pBerlin 3049 IX.1: *ndm-wsj šj-nfr.wk* – „Wie wohltuend ist es, deiner Schönheit zu gedenken“.¹¹

Die Gruppe *tw* nach *mr.wt=k* halte ich für eine Dittographie, vielleicht evoziert durch folgendes *twj* in *twj-mḥkwj*, oder durch vorangehendes *wt* in *mr.wt=k*.

2) Dieser Vers könnte von dem recht ähnlichen in pBoulaq 17 rt. 6.2 inspiriert sein: *ḥ:tj.w-mḥw.w n-m:n^{sic}k* – „die Herzen sind vergesslich deines Anblicks“, oder, in der Übersetzung von Assmann:¹² „der Sinn verwirrt sich bei deinem Anblick“. Wegen des in V. 1 gebrauchten *šj* – „(sich) erinnern; gedenken“ ziehe ich dessen Antonym „vergessen“ hier vor.

Überhaupt ist *mḥj* eine Eigenschaft des Herzens, ob nun des *jb* oder des *ḥ:ty*. Ein *mḥj* genannter und krankhafter Zustand des *jb*-Herzens in pEbers 855z wird so glossiert: *jr jb:f mḥj: mhh jb:f mj nty ḥr šj:t k.t md.t* – „Wenn (es heißt), dass sein *Ib*-Herz überschwemmt sei: Das bedeutet, dass sein *Ib*-Herz vergesslich ist wie das desjenigen, der an eine andere

⁶ S. wieder Fecht 1960, § 441.

⁷ Auf diese Kollokation und Sequenz der beiden Hilferufe weist Posener 1977, 385–397 *pass.*, ausdrücklich hin. Zum Konnex der Hilferufe *mj-nj* + *šd-wj* im Kontext von Orakelanfragen s. z. B. Assmann 1999, 392 Nr. 165.13.

⁸ Ed. Posener 1975, 202 und Taf. 19.

⁹ Weitere Beispiele für diese Folge „Komm' zu mir, Amun!“ bei Posener 1977.

¹⁰ Zandee 1947, 54 (Übers.) und 60 (Komm.).

¹¹ Lied Nr. 70 des Leidener Amunhymnus findet sich in Übersetzung bei Assmann 1999, 427–428 Nr. 194.

¹² Assmann 1999, 199 V. 106.

Sache denkt.“¹³ *mhj* eignet folglich auch eine Art Konzentrationsschwäche, Gedankenlosigkeit, man ist „unaufmerksam, abgelenkt“ und nicht bei der eigentlichen Sache.

Angesichts des bisweilen bereits in der Ramessidenzeit zu beobachtenden Lautwandels von /*h*/ > /*h*/ in unmittelbarer Umgebung eines /*m*/ sei eine intendierte Assonanz von *mh*≠*kwj* zu dem quasi in gleichem Atemzug bei der Rezitation folgenden *m-b*;*h*≠*k* am Ende des folgenden Verses nicht ganz ausgeschlossen.¹⁴ Zudem könnte diese Assonanz für eine zumindest recht ähnliche Aussprache der beiden Personalendungen ≠*kwj* (wenn so jemals existent!) und ≠*k* sprechen.

3) Die Spuren am Zeilenende stimmen nach meiner Einschätzung besser mit der Graphie von *m-b*;*h* eingangs von Z. 4 überein, als mit der bei Demarée fragend als *pr* – „Haus; Tempel“ gebotenen.

Das *sh*; *n-dw*; – „des Morgen eingedenk sein“ ist nicht nur im Sinne von „die Zukunft mitbedenken“ zu verstehen, sondern wohl auch vor dem kosmogonischen Hintergrund der durch den Sonnenaufgang erteilten Rettung vor allen potentiellen und realen Feinden: „Mit dem Morgen erscheint der Sonnengott als Retter und Richter, so wie der siegende und strafende König als Morgensonne erscheint.“¹⁵ Wenn auch eher vor dem Hintergrund sozialer Konnektivität und der Goldenen Regel des Anstands im gesellschaftlichen Miteinander diskutiert, so lassen sich die Seiten 60–69 in demselben Band auch vor dem des Bewusstseins um die Konnektivität (Äg. mittels des Tischlerterminus *mdd* – „verfugt sein“ verbalisiert) von Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft (= „Morgen“) hier mitheranziehen. – Zur Tageszeitenangabe an dieser Stelle s. hier § 6.

4) Imperativisches *jr-nfr* – „tue Gutes!“ ist aus den sog. Besucherinschriften oder -dipinti in Abusir, Sakkara, Dahshur, Mêdum und jetzt auch Assiut bestens bekannt, aber nicht zuletzt auch aus Theben bzw. dem Hathor-Tempel von Deir el-Bahari.¹⁶ Diese Formel hat unter Einbeziehung all dieser regionalen Corpora eine recht lange Laufzeit von der 18.–20. Dynastie und ist eine der für Gebete charakteristischen Phrasen.¹⁷ Sie wird uns am Ende dieses Abschnitts noch einmal beschäftigen, wenn es um die Verortung und Verlautbarung dieses Gebetes geht. In dem Berliner Amun-Hymnus von oP. 10844 Z. 4)–5) wird der Gott so angehalten: *jr-nfr jmj-ptr*[*sj*]-*sw* – „Tue Gutes, lass es [mich] sehen!“¹⁸ Allerdings sollte dabei nicht vergessen werden, dass „Gutes tun“ – *jr-nfr* – eine Seite der Ma’at-Medaille darstellt, ohne dass dieser kulturtragende Kernbegriff eigens auch nur erwähnt werden müsste. Ich verweise hier wieder auf Assmanns Ausführungen in seinem

¹³ Popko 2022a. – Dieses Antonymenpaar begegnet bereits auf der Louvre-Stele C 167.12 unter Sesostri I. bei Janssen 1946, 105 (Er).

¹⁴ Osing 1976, 368 Anm. 47; die graphemische Wiedergabe dieser Präposition durch *mh* – „überschwemmen“ bzw. *mh* + *m*- – „Besitz ergreifen von“ in der Tradition des *Großen Nilhymnus* (VI.6) liegt dagegen auf einer anderen Ebene, da in beiden Fällen das /*h*/ erhalten bleibt, s. dazu Sauneron 1950, 155–157.

¹⁵ Assmann 1991, 184.

¹⁶ Zu ersteren s. Navrátilová 2015, 39 und *pass.*, s. bes. die Quellen auf den Seiten 362–364, Spalte 6; zu Deir el-Bahari s. Marciniak 1974, *pass.*; zu Assiut Verhoeven 2020, 237–240.

¹⁷ Brunner 1977b, 455.

¹⁸ Ed. Burkard 2014, 211–218.

Grundlagenwerk *Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*.¹⁹ Somit fordert unser Beter nichts weniger von seinem Gott ein, als dass dieser Ma'at zu dessen menschlichen Bedürfnissen ins Werk setze. Und dazu gehört auch die Strahlkraft „Liebe“, die von Mitmenschen, dem König oder besonders einer Gottheit auf den Menschen ausgeht:

Entsprechend der Bedeutung des ägyptischen Wortes *mrwt* handelt es sich dabei um einen Affekt, den man anderen einflößt, nicht um einen, den man selbst empfindet. *mrwt.j* – „Meine Liebe“, heißt „die Liebe zu mir, meine Beliebtheit“. Liebe ist im Ägyptischen, wie „Furcht“, „Schrecken“, „Entzücken“ und eine ganze Reihe weiterer Affekte, eine „Strahlkraft“, die von der Person ausgeht.²⁰

Auf oBM EA 41543 geht es also um die von Amun erbetene „Liebe“ zu seinem Adoranten in dessen Bekenntnis, sich dieser positiven und unverzichtbaren göttlichen Strahlkraft „erinnern; besinnen“ zu wollen. Das lässt unbedingt auf gegenteiliges Tun und Handeln im Vorfeld des Gebetes schließen.

Das adverbelle Prädikat dieses Satzes ist geringfügig zu *mn.t* verstümmelt, in voller Form *m-mn.t* erscheint es dann eingangs Z. 6. Dass dieser Zeitausdruck in diesem Text gleich zweimal in einem Stoßgebet an *Jmn/Amun* verwendet wird, ist nicht nur der neu-ägyptischen Umgangssprache des Sprechers geschuldet, sondern sicher auch einer intendierten Assonanz mit dem Gottesnamen *'Amā:n(w)* in dieser Zeit und keilschriftlicher Umschreibung mit damaligem *m-mn.t*, das auch in der Graphie *jmny.t* – „dauerndes (Opfer)“ u. ä.²¹ belegt ist bzw. sich wohl von diesem herleitet;²² In der Liste von Zeitausdrücken des Tebtunis-Onomastikons ist leider keine supralineare Glossierung erhalten.²³ Osing bietet an anderer Stelle einen aufschlussreichen Exkurs zur Etymologie dieses Ausdrucks.²⁴ Als Grundform setzt er an **j~mén/inw̃t*, abzuleiten von der Wurzel *mn* – „dauern“. Wie es dabei von einem kurzen Tonvokal zu einem langen im Koptischen gekommen ist, erschließt sich mir allerdings nicht, etwa wegen des Schwundes des /w/ in der Ausgangsform? Beim NR-Vorläufer von *MMHNE/I* würde man doch den Regeln der Tonvokalentwicklung gemäß ein ursprünglich langes /u:/ erwarten, also etwa ein **mu:ne/i* o. ä.²⁵

5) Die zoologische Bestimmung des *wnš*-Tieres als einer Art Schakal, genauer gesagt des *canis aureus lupaster*, bei Vernus.²⁶ Seine Verbindung zu *ḏw.w* – „Berge; Gebirge“ findet sich bereits bei Sethe²⁷, übersetzt bei Vernus²⁸: „J'ai rassasié les chacals-*wânish* des montagnes et les milans du ciel avec les dépouilles du petit bétail.“ In der Gebetslyrik der Ramessidenzeit wird andererseits auch Amun als *wnš* gepriesen und angebetet, s. oDeM 1406 I.3 und

¹⁹ Assmann 1991, 107.

²⁰ Assmann 1991, 108.

²¹ Erman und Grapow 1926–1931, 1: 83.7 und 83.9–11.

²² S. Westendorf 1965, 94, s. v. (𓄎)MHNE/(𓄎)MHNI.

²³ Ed. Osing 1998, 112 (Fr. K, Taf. 7, Kol. 4.10).

²⁴ Osing 1976, 1: 196 (9.31); Osing 1976, 2: 728 Anm. 870.

²⁵ Fecht 1960, §§ 233 und 371.

²⁶ Vernus 2005, 117–122 *et pass.*

²⁷ Sethe 1932–1933, 77.12–13.

²⁸ Vernus 2005, 118.

1038 vs. 1²⁹.³⁰ Diese Tiere scheuen bekanntlich den Menschen eher am Tage, während sie nachtsüber – und das noch heute – auch in die Siedlungen kommen, um Beute zu reißen. Darauf scheint der folgende Vers in aller Zaghaftigkeit hinzudeuten.

Die Berge im Westen von Theben werden hier Amun als die ihm eigenen zugeschrieben, zudem fungieren *p3-dw* oder *n3-dw.w* auch als gewöhnlicher topographischer Terminus in den Urkunden aus DeM und Umgebung.³¹ Sollte das Gebet, wie weiter unten vorgeschlagen, auf die Auktorialität des Zeichners und *scriptor*³² Hormin (i), Sohn des Hori (v), zurückgehen, dann liegt die Vermutung nahe, dass er mit diesem Vers auf seinen Arbeitsplatz „im Gebirge“ des Tals der Könige anspielt, konkret in mindestens einem der dort zu seiner Amtszeit in Bau befindlichen Königsgräber.³³ Laut dem leider undatierten Graffito 1291 im thebanischen Gebirge, genauer gesagt dem „Vallée de la corde“, „ergeht“ er sich „spazierend im Westgebirge“ u. a. mit seinem Kollegen, dem Schreiber Amenwa (i): [...] *šm.t hr-swtwt m-dw.w n-jmnt.t*.³⁴ Daneben hat Kaper für *dw(w)* in der Dachlah-Oase und für dessen Beziehung zu Amun-Re noch die erweiterte Bedeutung „uncultivated region; oasis“ erschlossen.³⁵

Dass diese Baustellen nicht uneingeschränkt und unwidersprochen als angenehm empfunden wurden, lehrt recht eindrücklich Graffito 1394 im thebanischen Westgebirge, graviert vom Wab-Priester Amenhotep.³⁶ Dies lautet:

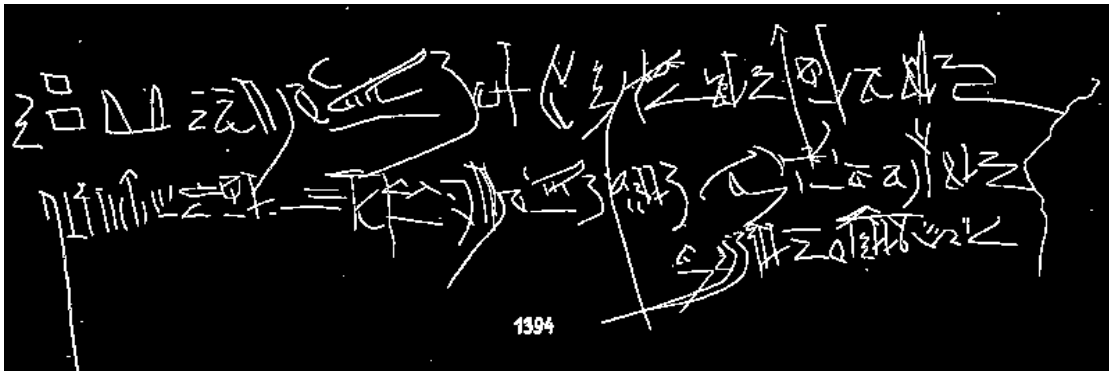


Abb. 2: Graffito 1394 im Wädy es-Sikkat et-Tāga ez-Zeide © GIMP-bearb. Faksimile Černý (1956)

²⁹ Zu diesem Basistext des Hymnus s. jetzt Dorn 2011, 190–191.

³⁰ Nachweise bei Fischer-Elfert 1997, 123

³¹ Černý 1973, 97; Adrom 2004, 1–20; dort: 13.

³² Im Sinne dessen, der diesen Text auch *de facto* und eigenhändig niedergeschrieben hat, wie vorgeschlagen von Sikora 2015, 191–207. Dorn 2017, 608 Anm. 56, schließt sich dem gleichfalls an.



³³ Nicht ganz unwahrscheinlich, dass es sich um das Ramses' VI. handelt, aus dessen Textrepertoire er doch immerhin in Gestalt von oDeM 1197 einen Auszug aus dem dort gleich zweifach reproduzierten *Buch vom Tage* „abgezweigt“ hat, woran Müller-Roth 2008, 236, nicht vergisst zu erinnern; s. u. zur Entdeckung dieser privaten Text „ausleihe“ bei Assmann 1969, 212.


³⁴ Ed. Černý 1956, 18 und Taf. 53. – Zu weiteren Graffiti von Hormin (i) s. Kitchen 1983, 206–207.

³⁵ Kaper 1987, 153 Anm. d; s. a. Darnell, Klotz und Manassa 2013, 3–4 mit Anm. 15–16.

³⁶ Ed. Černý 1956. S. a. den Plan des thebanischen Westgebirges auf Taf. XIX bei Carter 1917, laut Černý unter der Nr. 25; zu anderen Übersetzungen Rzepka 2014, 270 und auf der CD-ROM, 622 mit Cat. 8.19.

- | | |
|--------------------------------|--|
| 1) <i>mj-nšj Jmn</i> | „Komm zu mir, Amun! |
| <i>mj šd-wj</i> | Komm, errette mich |
| <i>m-hnw <n>-nš-dw.w</i> | aus dem Innern der-Berge! |
| 2) <i>mj wd-nšj</i> | Komm, sende mir |
| <i>wš-gmy m-hnwšw ...</i> | ein <i>gmy</i> (?) in/aus ihrem Innern! ...“ |

6) Hier ist zunächst der Übergang von Z. 2) zu Z. 3) zu klären. Demarée gibt in seiner Transkription eingangs von Z. 3) ein fragliches  für das Zeichen . Wenn wir aber nur das Schilfblatt-*j* davor ergänzen, entweder noch in Z. 2) oder zu Beginn von Z. 3), dann wäre dies eine „moderne“ Graphie der Präp. *r-*, nach *jwt* ganz geläufig u. a. vor einem Ortsnamen, also „hinkommen *nach* ON“. ³⁷ Allerdings dürfte es schwerfallen, ein derartiges Splitting der Präp. *j < r* über zwei Zeilen hinweg anderweitig nachzuweisen. Deshalb schlägt Popko (mdl. Mitt.) vor, in dieser Graphie ein durchgestrichenes *r* zu sehen und damit die Vollständigkeit der Präposition anfangs von Z. 3 anzusetzen.

Hinter dem hier verwendeten *jwt* – „kommen“ steckt aber m. E. erheblich mehr als lediglich eine blasse Notiz über des Beters „Angekommensein“ im Bezirk von DeM. Ich möchte diese Wortwahl gezielt mit solchen Dokumenten aus dem Alltags- und Arbeitsleben der Handwerker und Arbeiter von DeM erklären, die deren „Ankunft“ auf der Baustelle mittels vor die Zeilen mit den jeweiligen Personennamen platzierten Vermerk  (D55) beurkunden. Solche Quellen sind z. B. bei Jüngling, genannt. ³⁸ Aus der 20. Dyn., aus der auch unser Gebet stammt, sind dies exemplarisch die Ostraka DeM 912, 913 und 915 bei Grandet 2003. Dieses auf z. B. einer Baustelle „Ankommen“ ist stets ein unfreiwilliges und entspringt in keinem Fall einem aus eigenen Stücken „Ankommen“ an einem Ort nach freier Wahl.

Wollen wir nicht ein komplettes Wort am Ende von Z. 2) ansetzen, etwa *hkr* – „hungrig“, dann bleibt nur eine – vielleicht geringfügige – Verschreibung. Was ja unbedingt benötigt würde, wäre eine Richtungspräposition vor *dmy-hnj*. Dieses Verspaar oder *thought couplet* 5–6 umreißt nach meinem Verständnis den Ablauf eines Tages von 24 Stunden, indem er mit dem hellen Tag beginnt. Bei Tage streunen die Schakale fern der menschlichen Zivilisation eher in der Wüste oder Steppe, bei Nacht dringen sie nicht selten in Siedlungen ein. Der Beter umschreibt diese nächtliche Aktion dergestalt durch seine Wortwahl, dass er sich als „Kommender <nach>“ Deir el-Medineh, (s)einer Sperrzone (s. *hnj*)!, bezeichnet. Vorweggenommen wird diese Zeitphase von 24 Stunden durch die am Ende von V. 4 unmittelbar vorangehende Zeitangabe *<m>-mn.t* – „täglich; dauerhaft“, auch im Sinne von „regelmäßig“.

hnr/j – „ein- und absperren“ ³⁹ ist aus dokumentarischen Quellen Deir el-Medinehs hinreichend bekannt und die diversen Kombinationen von Orts- und Institutionsnamen, in denen es vorkommt, sind ausführlich u. a. von Ventura untersucht worden. ⁴⁰

³⁷ Erman und Grapow 1926–1931, 1: 44.8.

³⁸ Jüngling 2021, 7 und 14.

³⁹ Erman und Grapow 1926–1931, 3: 295–296.7.

⁴⁰ Ventura 1986, 1–37; 64–68 *et pass.*; s. aber a. die kritische Rez. von Eyre 1992; Burkard 2003, führt Quellen an, die eher gegen eine allgemeine Bewegungsfreiheit in, aus und nach DeM zu sprechen scheinen.

Auch wenn ich Ventura⁴¹ zustimme, dass „The region of Deir el-Medina was known but ‘of forbidden entry’“, kann ich dennoch in seinen gesamten Ausführungen keinen Terminus für DeM in Gestalt dieses Ausdrucks (*pꜣyꜣk*)-*dmy-hnj* im dokumentarischen Material ausfindig machen. Bei *hr* im Sinne von „(im Bau befindliches) Königsgrab; kgl. Grabbau-stelle inclusive deren Administration“ etc. liegt der Sachverhalt dagegen erheblich anders, vgl. *pꜣ-hr-hnr/j* u. ä.⁴².

In dem nur trümmerhaft erhaltenen Brief oDeM 968 an den Schreiber Ma’anachtef erscheinen in der Grußadresse neben Amun, Mut und Chons auch alle Götter und Göttinnen des *pꜣ-hr-hnj* – „de la Tombe enclose“ in der Übersetzung von Grandet⁴³; s. a. Leroux⁴⁴ zur Seltenheit des Adjektivs *hnj* im vollen Namen der Grabbauverwaltung (ohne diese Quelle).

7) Sollte sich dieser Vers auf seinen Aufenthaltsort Deir el-Medineh = *pꜣyꜣk-dmy* beziehen, und davon gehe ich vorerst aus, dann beklagt der Beter dezidiert eben diese ausbleibende Bewegungsfreiheit. Ein Blick auf die Verse 11–12 zeigt doch auch sehr klar, dass er eigentlich gar nicht in DeM wohne oder wohne(n will), sondern „inmitten von Theben(-Ost)“, genauer gesagt, im Viertel des Tempelbezirks von *Jp.t*. Allerdings sollte *Jp.t* nicht als Abkürzung für *Jp.t-s.wt* oder den Karnak-Tempelbezirk samt umliegender Wohnbezirke gelesen werden, wie man das für die beiden aufeinanderfolgenden Invokationen in pTurin Cat. 1892+1886+1893⁴⁵ (alte Nr. CG 54031) vs. 3,6 und 8 resp. 4.[6–]7 (bzw. oDeM 1665 vs. x+3–5) mutmaßen könnte:

jꜣwꜣtw [mnj].tw r-Jp.t-s.wt ● „Sei begrüßt, der du vertäut bist bei Karnak!

...

nꜣ-jw.w n hr-n-hr-Jmn ● Die Inseln von Herniher-Amun,
r-tꜣ-ksb.t (n.t)-Jp.t ● bis hin zum -Akazienhain von Ipet (sind wie die Sterne
am Firmament).“ (vs. 3. 6 und 8)

[nꜣyꜣk(?)^{x+4} ...] .w <hr>-hnꜣk (Nb-[mꜣꜣ.t]-Rꜣw [Mry-Jmnw])

r-Jp.t r-mnjꜣk ... ●

„[Deine(?) Matrosen (o. ä.) rudern dich, (Neb-[maat]-Re [Mery-Amun]),
nach Opet, um dich anzupflocken ...“⁴⁶ (vs. 4.[6–]7)

Nachdem im Hymnus an Ramses VI. in 3.6 unmissverständlich von *Jp.t-s.wt* bzw. dem „Karnak-Bezirk“ die Rede war, wird diese ausführliche Form des Amun-Tempel-Komplexes nur zwei Zeilen später durch *Jp.t* ersetzt, und diese Sequenz der beiden Toponyme wird

⁴¹ Ventura 1986, 177.

⁴² S. a. Ventura 1986, 184 Anm. 44

⁴³ Grandet 2003, 139 und 422–423; s. a. Leroux 2019, 82–83.

⁴⁴ Leroux 2019, 82–83.

⁴⁵ Frdl. Auskunft Susanne Töpfer (Museo Egizio) und Lutz Popko (TLA).

⁴⁶ Fischer-Elfert 1999, 70–71 mit Anm. 26 und Popko 2022b; Condon 1978, 44. – Popko 2013, 208 Anm. 192, bemerkt zur Identität von *Jp.t* in Hymnus D11 von pTurin Cat. 1892+1886+1893, vs. 3.8: „Bei Ipet handelt es sich entweder um das heutige Luxor (das ‚Ipet-reset des Amun‘) oder um den inneren Teil des Karnaktempels namens ‚Ipet-sut‘.“

am ehesten dem etappenartigen Weiterfahren der Barke entsprechen, die aus dem Norden kommend zuerst am Kai von Karnak festmacht, um danach gen Luxor weiterzufahren.

Diesen Ort *Jp.t* bezeichnet Hormin (i) kontrastiv zu seinem tatsächlichen Aufenthaltsort auf dem Westufer als *pꜣyꜣj-dmy* – „meine Stadt“ (V. 12), in der er *ḥmsj* – „wohne“. Das kann kein Zufall sein. Er fühlt sich in *dmy* – DeM wie eine Person am falschen Ort und sehnt sich nach Theben-Ost – zurück(?).⁴⁷ Anders gesagt und frei paraphrasiert: „Deine Stadt DeM, Amun, ist nicht die meine!“. Die des Betenden ist vielmehr der religiöse und administrative Mittelpunkt von *Wꜣs.t* = Karnak, und sein parallelistisch folgender V. 12 beginnt mit der Ellipse mindestens der Pröp. *m-*, wenn nicht gar der Kompositform *m-ḥnw* wie im Vers zuvor. In jedem Fall spezifiziert er hiermit seinen eigentlichen angestammten Wohnort; s. ferner die Bemerkungen zu den Versen 11–12 unseres Gebetes.

In Zusammenhang mit dem eventuell kalendarisch vorgeschriebenen Konvent von Mitgliedern einer Kultgenossenschaft wie z. B. der des Amun wurden die Sitzplätze dieser Personen nicht selten mit Inschriften versehen. Diese Texte bedienen sich einer mehr oder minder festen Phraseologie, wenn sie etwa das „Schöne Sitzen in der Hand Amuns ...“ feiern oder: *ḥy-pꜣ-ḥms-nfr jb-gr ...* – „welch‘ schönes Sitzen, wenn das Herz ruhig ist ...“ (Turin 50248) u. ä. Sweeney hat diesem Brauch 2017 einen Beitrag gewidmet, in dem sich alle relevanten Belege versammelt und diskutiert finden.⁴⁸ Diese Treffen geschahen in Kapellen, die entweder der jeweiligen Gottheit geweiht waren, oder in der zum eigenen Grab gehörigen, wie vielleicht im Falle von oAshm 166 rt. 1–2 = ex oGard. 166): *twꜣj-ḥms-ø m-pꜣyꜣj-ḥnw pꜣ-ms n-Tꜣ-wr.t* – „Ich sitze in meiner Kapelle am Geburts(tag) der Thoeris“⁴⁹. Das Gebet auf oBM EA 41543 macht ebenfalls Gebrauch von dem Verbum *ḥms* im Stativ als Subjekt eines Präs. I-Tempus, das ich auch konsequent als präsentisch und durativ, und nicht präterital wie Sweeney, zu übersetzen bevorzuge. Und schließlich ist unser Vorzeichner Hormin (i) auch mehrfach in diesem Material aus den Grabungen Schiaparellis bezeugt, wie er neben Amun auch Meretseger verehrt etc.⁵⁰ Jedoch scheint mir ein gravierender semantischer Unterschied zwischen dem *ḥms* – „Sitzen“ – oder besser „Sich hinsetzen“? –⁵¹ in den Kapellen und dem „Sitzen“ auf dem BM-Ostrakon darin zu bestehen, dass ersteres das vorübergehende „Sitzen“ auf den entsprechend beschrifteten Objekten meint, dasjenige *ḥms* in dem Gebet jedoch das „zeitlich unbefristete Wohnen“ in Ipet. Dabei sei nicht ausgeschlossen, dass der mutmaßliche Beter Hormin (i) gezielt auf seine ja anderweitig nachweisbare Verehrung insbesondere von Amun in Form seines In-Gemeinschaft-„Sitzens“ anspielt. Nicht auszuschließen auch, dass er den Gebetstext in einer dafür geeigneten und womöglich sogar ihm gehörenden Kapelle (*ḥnw*) rezitiert hat.

⁴⁷ Polis 2022, 405–453; dort: 426, geht im Falle des Vorzeichners und Schreibers Pay (i), Sohn des Ipuy, aus der Zt. Ramses’ II. davon aus, dass dieser „probably worked with his father Ipuy (who was also a draughtsman) within Amun’s temple precinct at Karnak before he was transferred onto the Deir el-Medina workforce. This could explain in part his devotion to Amun and to the city of Thebes“.

⁴⁸ Sweeney 2017, 217–231; dort: 226 mit Anm. 89.

⁴⁹ Sweeney 2017, 228 mit Anm. 121.

⁵⁰ S. Sweeney 2017, 225 und 227–228.

⁵¹ Oder besser „sich hinsetzen ...“ mit Allen 2020, 5 mit Anm. 3? Weil *ḥmsj* „semelfactive“ = von kurzer Dauer sei und eher ein punktuell „sich hinsetzen“ bezeichne, weise dieses IVae inf.-Verbum auch nicht die Möglichkeit zur Geminat auf.

Zugleich kontrastiert und travestiert unser Beter damit aber auch ein Subgenre der Hymnik in seiner Ausprägung als *laus urbis* oder des Stadt- und Tempellobes.⁵² Vielleicht ist es ja genauso wenig ein Zufall, dass wir über Deir el-Medineh bislang keine Lobeshymnen kennen ... Und damit hätten wir zugleich ein weiteres Gegenstück zur „Idealen Stadt“, denn mit dem bislang unikalen Text in pAnastasi IV 12.5–13.8 liegt eine bittere Klage über einen gottverlassenen Ort außerhalb des ägyptischen Kernterritoriums vor, der in seiner geballten Bitternis, Tristesse und Lebensgefahr seinesgleichen sucht. Gardiner 1937 hat ihn – gewohnt emotionslos – durch „An official complains of the hardships of his post abroad“ betitelt.⁵³ Der Name des dortigen Ortes ist sicher fiktiv, er lautet *knkn-n-t*. Caminos 1954 hat ihn wörtlich durch „castigation of the land“ übertragen, Redford 1992 hingegen drastischer durch „Damnationville“, und Ragazzoli 2008 schließlich durch „Fouettée-du-Pays“.⁵⁴ Und als wäre dieser Schimpfname allein noch nicht genug, notiert der Sprecher auch noch, dass er an eben diesem Ort „wohne“: *twšj-ḥmsškwj m-knkn-n-t* (pAnastasi IV 12.5–6); s. hier V. 11–12: *twšj-ḥmsškwj m-ḥnw-Wšs.t – Jp.t pšyšj-dmy*, was sich im Vergleich zu pAnastasi IV wie ein Theben-Ost verherrlichendes Antonym liest. Ist das *ḥmsj* – „wohnen“ in pAnastasi IV ein unfreiwilliges, so ist das unseres Gebetes ein ersehntes bzw. eigentliches „Wohnen“.⁵⁵ Und damit spannt er den Bogen wieder zurück zur klassischen *laus urbis*, von der er lediglich den *ḥnj*-Bezirk um DeM und das Tal der Könige ausklammert. Seine persönliche Verwendung dieses Topos ist folglich eine selektive, autobiographisch adjustierte und zugleich auch kritische und nicht unhinterfragt ins gleiche Horn stoßende.

Die 2. Vershälfte *bn-ršj r-md.t* – „Ich habe keinen Mund zum Reden“ – und nicht etwa „... keinen Spruch zum Sagen“ – unterstreicht seine Verzweiflung noch umso mehr, sieht er sich doch in sozialer Isolation, es scheint niemand da, mit dem er reden könnte. Eine medizinische Lesung dieser zwei Kola scheint mir nicht angebracht, es geht hier nicht um ein somatisches Symptom von Apoplexie mit folgender Sprachlähmung.⁵⁶ Ihm fehlen schlichtweg die Worte, er fühlt sich um die probate Ausdrucksweise verlegen, sofern er nicht auf sein Schweigegelöbnis bezüglich der Geheimhaltung der Lage von Königsgräbern referiert. Dabei mutet *bn-ršj r-md.t* wie eine Glosse zu einem hypothetischen

⁵² Ragazzoli 2008; Fischer-Elfert 2016; mit Akzentuierung auf den Großen Tempeln zentraler Orte bei Quack 2010.

⁵³ Gardiner 1937, 48.5. – S. ferner die *laus urbis* von oGard. 25, in der Amennacht, Sohn des Ipuy, *pš-šhr n-ḥms m-Wšs.t* – „den Zustand des Wohnens in Waset“ preist; dazu Ragazzoli 2008, 31–32.

⁵⁴ Caminos 1954, 189; Redford 1992, 206; Ragazzoli 2019, 188 und 215. – Diese ausgesprochen xenophobe Klage bedarf dringend einer Neubewertung, wobei auch die darin zur Sprache kommenden medizinischen Details nicht unberücksichtigt bleiben dürfen, wie etwa der „Zahnwurm“, der bestens aus babylonischer Medizin bekannt ist.

⁵⁵ S. a. hierzu Ragazzoli 2008, 51 und 80. Allerdings ist die dort diskutierte hybride Version *twšj-ḥr-ḥmsškwj* in pAnastasi IV 5.1 nicht wirklich hilfreich, da jener Beter sein „Dahocken“ in der Erwartung einer Antwort seines Herzens beschreibt, das ihm den Zustand von Memphis berichten möge. Kruchten 1982, 10 und 56, diskutiert diesen Beleg nicht weiter. – „Wohnen“ an einem heruntergekommenen Ort a. in pQueen’s College rt. x+2.2: *ḥmsšf n wš pr js* – „er wohnte in einem alten Haus“; dazu Fischer-Elfert (im Druck) zu Papyrus Queen’s College recto (ca. 2024).

⁵⁶ Zu Beschwörungen anlässlich eines „verschlossenen; versiegelten“ (*ḥtm*) Mundes s. z. B. pAthen Nationalbibliothek 1826 rt. x+1.11–2.5; 3.11 (*j(i)db et pass.*, Fischer-Elfert und Hoffmann 2020, 75–80, sowie das häufige *ḥtm* – „verschließen; versiegeln“; Schott 1930 und Bommas 2004.

Lemma *hnr/j* – „ein-; absperren“ an, die so in einem hypothetischen Vokabular durchaus als Eintrag vorstellbar wäre. – In dem m. E. als Gebet an Thot zu klassifizierenden Textfragment auf oE.GA.6129.1943 Vorderseite 4 bittet der Adorant seinen Gott darum: *jmj-nꜣj md.t m-rꜣꜣj* – „Gewähre mir Sprechen mit meinem Mund!“.⁵⁷

8) Vers 7) und 8) bilden nach meinem Verständnis ein Verspaar, und dies aus folgendem Grunde: *wꜣh* ist ganz zuvorderst ein fientisches Verbum mit der Grundbedeutung „hin-, ab-, weglegen“ u. ä., nur selten statisch gebraucht im Sinne von „liegen“⁵⁸, und in Kollokation mit der Präposition *m-bꜣh* wie in diesem Text meint es „legen vor jmd.“, insbesondere von Opfergaben. Da aber hiervon nicht die Rede ist, nehme ich *rꜣ* aus V. 7 als Objekt dieses *wꜣh* und interpretiere *wꜣhꜣj* als Relativform. Dabei sei auf eine Stelle im 23. Kapitel der Amenemope-Lehre verwiesen (23.13–14), an der *wꜣh-rꜣ* nicht im Kontext eines Sprechaktes verwendet wird, sondern in Bezug auf die von einem Gastgeber offerierte und nun zum Verzehr anstehende Speise:

<i>m-jr-wnm-k.w m-bꜣh-sr</i>	„Verzehre keine Speise in Anwesenheit eines Beamten,
<i>mtwꜣk-wꜣh-rꜣꜣk r-hꜣ.t</i>	und lass (dabei) vorzeitig deinem Mund freien Lauf!“

Laisney versteht die Verbindung *wꜣh-rꜣ* in dieser Maxime als „manger longtemps“ und überträgt den ganzen 2. Vers so: „... pour laisser ensuite libre cours à ta bouche en face d’un chef (ou: en face de lui)“.⁵⁹ Vernus hat dazu in seiner umfassenden Rezension⁶⁰ zu Laisneys Dissertation keine Anmerkung, aber in der 2. verb. Auflage seiner *Sagesses* von 2010 übersetzt und kommentiert er die Passage folgendermaßen:⁶¹ „Si tu manges de la nourriture devant un haut dirigeant, N’avance pas la bouche le premier [ou: „*Ne place pas de parole venant de toi le premier / au début.*“], mit Anm. 183) auf S. 433: „L’interprétation des quatre premiers vers repose sur *wꜣh rꜣꜣk*, pour lequel on peut conjecturer soit un sens comme « parler », soit un sens comme « avancer la bouche (pour manger) ».“ Möglicherweise unterliegt dieser Amenemope-Stelle eine gezielte Amphibolie dergestalt, während eines Gastmahles beim Vorgesetzten weder mit vollem Mund zu reden – jede/r kennt die bisweilen dabei auftretenden und eher abstoßenden Begleiterscheinungen – noch der Erste beim Zugreifen zu sein, sondern dem Gastgeber das Vorrecht zum ersten Bissen einzuräumen.

Nach diesem Exkurs scheint mir die Berechtigung zur syntaktischen Verknüpfung der Verse 7 und 8 vorzuliegen, indem wir *wꜣhꜣj* als Relativform zu *rꜣ* – „Mund; Spruch“ deuten und damit die Ergänzung eines direkten Objektes nach *wꜣhꜣj* sich erübrigt, weil dasjenige des Relativsatzes identisch mit seinem Bezugswort *rꜣ* im Vorgängersatz oder -vers ist.

Unterm Strich ergibt sich das Bild eines mehr oder minder sprachlosen Beters, der nach Worten ringt, die er Amun „vorlegen“ oder vortragen könnte. Zugleich praktiziert das Verspaar 7–8 einen Adressatenwechsel, indem hier für einen kurzen Moment während der

⁵⁷ Hagen 2011, 27 und Taf. 28–29. – In Z. 1 ist übrigens noch vollständig das Toponym *hꜣrw* zu lesen, incl. Determinativ „Fremdlandzeichen“ (N25), vermutlich in Parallelismus zu Kusch in Z. 2.

⁵⁸ Hannig 2006, 596 {6510}.

⁵⁹ Laisney 2007, 205.

⁶⁰ Vernus 2010a.

⁶¹ Vernus 2010b, 415 und 433 Anm. 183.

Rezitation oder des Sprechaktes nicht mehr Amun der direkte Adressat ist, sondern eine anwesende Zuhörerschaft.⁶² Amun wird erst ab V. 9) wieder direkt angesprochen, mehr noch, seine bzw. des Beters unmittelbare und visuell wahrnehmbare Nähe zu ihm wird eigens betont.

9) Dieses Gebet zeigt eine ausgesprochene Vorliebe für den Präsens I-Modus in seiner Sprechhaltung (*twꜣj* + Stativ/adv. Präd.). Zustand oder Befinden des Beters kongruieren 1:1 mit dem Sprechakt des Textes, und all dies geschieht *vis-à-vis* des Gottes Amun: s. *ḥft-ḥrꜥk*. Dieser Komposit-Präposition eignet eine ausgesprochene Axialität.⁶³ Ich verstehe *ḥft-ḥr* als „ungehinderten Blickkontakt in gerader Achse zwischen A und B“ unter Ko-Präsenz beider Kommunikations-Partner in nächster Nähe zueinander, und im Unterschied zu *m-bꜥḥ* in V. 8 liegt der Akzent auf dem Visuellen und Lokalen, nicht auf der Markierung des höheren Status (> *m-bꜥḥ*) Amuns gegenüber seinem Gefolgsmann.⁶⁴ Dass *ḥft-ḥr* unmittelbare Nähe von A und B impliziert, wird durch dessen Antonym *wꜣy* – „fern (sein)“ in V. 9, 2. Hälfte, noch verdeutlicht.

bn-twꜣj-wꜣyꜥk(wj) bringt genau diejenige „Suche nach Gottesnähe“ zum Ausdruck, die den Obertitel von Luisellis Dissertation von 2011 bildet. Eines der zentralen Themen der Persönlichen Frömmigkeit, wird dieser Topos hier in die negierte Form des Präs. I gestellt, die als Hinweis auf den situativen Kontext Beter-vor-Amun zu werten ist. War ... *m-bꜥḥ*-Amun in V. 8 spatial und hierarchisch bereits luzide in dieser Hinsicht, bringt die Negation der Gottesferne diese Konstellation zwischen den beiden Partizipanten bzw. Aktanten des Gebetes nun vollends zur Anschauung. Die Gliederung des Gesamttextes, dank seines unvergleichlich guten Erhaltungszustandes nicht allzu problematisch zu eruieren, wird die Abhängigkeiten der Vers(paar)e unter- und voneinander hoffentlich noch transparenter machen; s. u. § 6.

10) Der Akzent dieses Verses liegt nicht auf der nüchternen – wörterbuch- und onomastikonbasierten – Bekundung, dass der Beter „einen Zeitraum verbringen“ möchte, sondern dass er sich „Zeit *nehmen*“ will. Er ist alles andere als in Eile, um Amun zu „betrachten“ (*mꜣꜣ*), welcher Handlung hier ein dezidiert volitiver Aspekt zugrundliegt und nicht blankes und intentionsfreies „sehen“. Dass dieses „ältere“ *mꜣꜣ* auf das „modernere“ *ptr* in V. 2 zuvor rekurriert, muss wohl nicht eigens betont werden, der Sprecher hinterlegt beiden Verben aber zwei differente Facetten des Aktes des Sehens: nicht-intentionales *ptr* – „sehen“: intentionales *mꜣꜣ* – „betrachten“.

Nun zur Kollokation *jr-nw*. Im Wörterbuch des Tebtunis-Onomastikons aus dem 2. Jh. n. Chr. findet sich auf Fragm. J, S. 11, Z. 2 zum Lemma [*jr-rs*]-*tp* – „wachend“ mit der supralinearen Glosse [*rs*]-*tp* als 1. Eintrag zu dessen Bedeutung das Sublemma oder Hyp-

⁶² Zur grundsätzlichen Präsenz von „anderen“ Personen beim „persönlichen Gebet“ s. a. die Überlegungen bei Dorn 2011, 186.

⁶³ Werning 2014, 195–326: dort: 305 (186)–(188): Flaggenmasten direkt neben und vor Eingang und Achse eines Tempels: (218) = hier Antonym zur Präp. *ḥꜣ* – „hinter“, 387–389.

⁶⁴ *m-bꜥḥ* eignet ja diese soziale Distanz bzw. höhere hierarchische Position des danach Genannten, s. Ward 1982; hierzu mit kursiv-hieratischen und demotischen Beispielen Vittmann 1998, 343; 348–349; 393–394: „zur honorativen Einführung des Agens“. M. E. liegt diese Statusmarkierung in *m-bꜥḥ* bereits erheblich früher vor, wie nicht zuletzt in diesem Text.

onym *j:jr nw r dw:w* mit respektiver Glossierung zur zeitgenössischen Aussprache *j:jry nw r t:w* darüber, was Osing mit „die Zeit bis zum Morgen verbringend“ übersetzt, aber nicht näher kommentiert.⁶⁵ Ich sehe keinen Anlass, dieser Phrase *jr-nw* in unserem Vers eine gänzlich davon abweichende Bedeutung zu unterlegen. Die dortige Kollokation mit *dw:w* – „der Morgen“ erlaubt die Annahme eines gezielten Rückbezugs zu *dw:w* – „der; das Morgen“ am Ende von V. 3 in oBM EA 41543. Ich gehe sogar soweit, aus dieser intratextuellen Ko-Okkurrenz der beiden Zeitausdrücke *dw:w* und *nw* auf den Zeitraum der Performanz des gesamten Gebetes schließen zu dürfen, und das ist kein anderer als eben der „frühe Morgen“, voraussichtlich sogar der des Aufgangs der Sonne und damit auch Amuns. *nw* erscheint seinerseits noch innerhalb eines größeren Abschnittes zu Zeitausdrücken im Tebtunis-Onomastikon dem Erhaltenen nach zu urteilen auf Fragm. K, S. 3, Z. 11 als eines der Hyponyme zum Lemma [*bk*]; – „Morgen“ (= Arab. *bokra*), mit direkt vorangehendem *s: y*; – „nach dem Frühstück“ in Z. 10.⁶⁶ Wir werden folglich den ansonsten eher unspezifisch hinsichtlich seiner temporalen Extension gebrauchten Terminus *nw* in diesem Falle recht spezifisch und eben zeitlich pointiert bzw. limitiert ansetzen dürfen.

11) *hmsj* mit der konkreten Bedeutung „(an einem Ort) wohnen“ besonders transparent in pAnastasi VI.11, wo es über den Heeresschreiber und Rindervorsteher heißt *nty-hms:f m-dmy Tbn.t* – „der in der Siedlung/Stadt T. wohnt“.⁶⁷

Unser Beter betont darüber hinaus, dass er nicht einfach nur in *W:s.t* bzw. Theben(-Ost) wohne, sondern „mittendrin; in dessen Innerstem“. Ich nehme die Komposit-Präposition *m-hnw* also bei jedem einzelnen Wort und nicht als Synonym zum einfachen Pendant *m* – „in“.⁶⁸ Die unmittelbare Folge *W:s.t* – *Jp.t* lese ich ferner wie in dem Hymnus auf und an Ramses III. von oDeM 1222 vs. 2 mit seiner Folge *W:s.t* – *Jp.t-s.wt* als Badal-Apposition oder Ellipse.⁶⁹ Der folgende Vers in oBM EA 41543 präzisiert dann seinen Wohnbezirk, und das sei die Gegend in und um den heutigen Luxor-Tempel, verkürzt genannt *Jp.t*. Diese unmittelbare – an der Nahtstelle zweier aufeinanderfolgender Verse – stehende Nennung der beiden Toponyme *W:s.t* – *Jp.t* will sich nicht so recht zu dem fügen, was Nims⁷⁰ in seiner Rezension zu Otto⁷¹ kritisch anmerkt: „The inscriptions which Otto cites (p. 11) in support of his belief that the city of *W:st* included the area of the Luxor Temple in pharaonic times seem to the reviewer to give him little support.“ Nicht nur, dass diese beiden Verse ein metrisch determiniertes Paar bilden, die Toponyme konstituieren zusammen mit ihren Eingangs- bzw. Endkola A resp. A' *tw:j-hms:k(wj) m-hnw...* / *p:y:j-dmy* einen Chiasmus, der unter Ausblendung eben dieser Toponyme B resp. B' eine Wohnsitzangabe ergibt, deren Präzision – trotz scheinbarer Trivialität – nichts zu wünschen übrig lässt: „Ich wohne inmitten ... meiner Stadt“. Deshalb lege ich dieses Paar als klaren Hinweis auf die geographische Inklusion von *Jp.t(-rsy.t)* innerhalb des großräumigeren Terminus *W:s.t* aus.

⁶⁵ Osing 1998, 91.

⁶⁶ Osing, *op. cit.*, 112.

⁶⁷ Zur Konstruktion s. Gardiner 1957, § 443.

⁶⁸ Dazu a. im Abgleich mit anderen lokalen Präpositionen im Ägyptischen Werning 2014, 287–288.

⁶⁹ Fischer-Elfert 1997, 65 und 69–70. Meine dort geäußerte Gleichung von *Jp.t* = Karnak sei hiermit allerdings revidiert.

⁷⁰ Nims 1953, 111.

⁷¹ Otto 1952, 11.

12) Mit genau diesem Tempelbezirk identifiziert der Beter sich nun *expressis verbis* durch die Formulierung, dass dieser seine bzw. „meine Stadt“ sei = *pꜣyꜣj-dmy*. Wer will, mag *m-hnw* zu Beginn dieses Verses in Gedanken noch wiederholen und als Ellipse mitlesen; vgl. a. die Bemerkungen zu V. 11.

13)–14) Erneut bittet er den Gott, „täglich Gutes zu tun“, diesmal aber nicht ihm, sondern dem Bezirk der „Königsgräber-Nekropole“ inkl. der aktuellen Königsgrab-Baustelle = *pꜣ-hr*. Über diese wird im nachfolgenden Vers 14 betont, dass sie „Sperrgebiet“ = *hnj* (< *hnr*)⁷² sei, des Weiteren ꜣ *sb(ꜣ)k* – „groß und hell leuchtend(?)“.⁷³ Von diesen beiden Epitheta ist ꜣ bereits bestens im administrativen Jargon dieses Toponyms etabliert, nur statt *sb(ꜣ)k(?)* würden wir eigentlich *špsj* – „prächtig“ erwarten wie etwa in einer der Standard-Nomenklaturen für das Tal der Könige und seine Gräber in Gestalt von *pꜣ-hr-ꜣ špsj n-hh m-rnp.wt n Pr-ꜣ hr-jmnt.t-Wꜣs.t*.⁷⁴ In seinem Kap. III listet Černý⁷⁵ eine ganze Palette von Varianten dieses Toponyms auf, so dass es von daher überhaupt nicht überraschend wäre, hätte unser Beter das ubiquitäre *špsj* bewusst durch *sb(ꜣ)k(?)* ersetzt. Aber spätestens jetzt stellt sich die Frage, welche Bedeutung er diesem seinem phraseologischen Substitut unterstellt. Für uns Ägyptologen ergibt sich daraus also das Problem, mit welcher Wurzel wir es hier eigentlich zu schaffen haben, mit *sbꜣk* – „heiterstimmen; hellmachen; beglücken“ u. ä.⁷⁶ oder *sbk* – „verständlich; klug sein“ u. ä.⁷⁷, mit dem ersteres irgendwann in den Graphien gerne zusammenfällt.⁷⁸ Was auch immer das präzise Bedeutungsspektrum des ersten Eintrags sein mag, es kommt im Londoner Gebet einzig dieses Lemma in Betracht. Nicht auszuschließen ist dann allerdings eine gehörige Portion Ironie oder, besser noch, Sarkasmus, möchte Hormin doch nichts lieber als diese offiziell *špsy* – „prächtige; edle“ etc. *hnj* – „Sperrzone“ von Stadt = DeM + Nekropole = Tal der Könige verlassen können. Seine paradigmatisch zu verstehende Substitution von *špsy* durch *sbꜣk* werde ich als „dichterische Freiheit“ zum Ausdruck persönlicher Frustration ob der als beklemmend empfundenen Unfreiheit in Sachen Bewegungsmöglichkeit.⁷⁹ Damit stimme ich denn auch den u. a. von Burkard geäußerten Zweifeln an einer echten und unbegrenzten Mobilität seitens der Einwohner von DeM vollumfänglich zu.⁸⁰

Unterstellen wir unserem *auctor+scriptor* Kenntnisse von zu seiner Zeit bereits klassisch gewordener Literatur, dann sei immerhin an die in den Admonitions des Ipuwer

⁷² Zu *hnr* s. <https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/lemma/118320> (Zugriff November 2022): ganz überwiegend funeräre und magische Quellen.

⁷³ Zu *sbꜣk* s. <https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/lemma/131430> (Zugriff November 2022).

⁷⁴ Černý 1973, 22; Ventura 1986, 1–37.

⁷⁵ Černý 1973.

⁷⁶ Erman und Grapow 1926–1931, 4: 86–87

⁷⁷ Erman und Grapow 1926–1931, 4: 94.

⁷⁸ Dasjenige Bedeutungsspektrum des im Demotischen bezeugten Verbuns *sbk* „klein; wenig; jung“ fügt sich nach Fecht 1984, 317–318, unerwarteterweise gut zu den dort von ihm zusammengestellten Grundbedeutungen der Wurzel *sbk*, von der auch das Wort *sbk* für „Bein“, lit. „das Dünne“, abgeleitet sei.

⁷⁹ Fecht 1974, 195–196, bringt *špsj* als mögliche Metathese des Lemmas *zšp* – „glänzend; blendend“ (Erman und Grapow 1926–1931, 4: 282) zusammen. Marc Brose (Univ. Leipzig) äußert mir gegenüber Zweifel an dieser Ableitung, da *špsj* IV.-infirm und *zšp* 3-radikalig ist.

⁸⁰ Burkard 2003.

innerhalb des Strophenanfangs *ḥd.w-ḥftj.w nw-ḥnw-pf-šps sbk-ḳnb.t* – „vernichtet die Feinde der **erhabenen** Residenz, der mit der **glänzenden** Ratsversammlung!“ (10.6–7; s. a. 10.7–8) erinnert. Hier folgen *šps* und *sbk* direkt aufeinander.⁸¹ Statt dieser Sequenz hat unser Beter lexikalisch ersteres durch zweites substituiert und dabei möglicherweise mit der bei Enmarch verzeichneten Bedeutungsbreite „splendid, precious, fortunate“ (S. 168) von *sb(ḥ)k* dem Terminus der Nekropole und der seinerzeitigen Grabbaustelle eine subtile ironische, wenn nicht gar unverhohlenen sarkastische, Note verliehen, die man sich in der Ägyptologie – nicht selten konfessionell determiniert und restringiert – scheut, einem alt-ägyptischen Gebet zu unterstellen, das doch bitteschön stets von reinem Ernst und purer Aufrichtigkeit getragen sei.⁸²

15)–16) Dass es sich bei *pḥ-ḥr ... ḥnj ʿ sbk* tatsächlich um das Tal der Könige mitsamt dessen Gräbern handelt, bedarf eigentlich keines weiteren Beweises. Dieser erfolgt nun aber in Form der Verse 15–16, wenn hier die Sprache auf *nḥ-nswt* oder „die Könige“ gebracht wird. Aus grammatischer Perspektive ist dabei u. a. interessant zu beobachten, dass *pḥ-ḥr* etc. *de facto* nicht nur ein einzelnes Grab bezeichnet, wie die relativische und singularische Pronominalisierung des Toponyms in *nty-jm=f* deutlich macht, sondern zugleich eine Sammelbezeichnung für sämtliche innerhalb dieser *ḥnj* – „Sperrzone“ erbauten royalen Grabanlagen.

Unter Ergänzung der – phonetisch bedingten – Haplographie der Präposition *n* – „zugunsten von“ vor *nḥ-nswt* erschließt sich denn auch endlich das Anliegen des Beters in den Versen 13–16: Er stattet in diesem *quatrain* eine *Fürbitte* ab „zugunsten“ der Nekropole im Tal der Könige, speziell aber der darin bestatteten Könige. Also, nicht nur ihm als lebendigem Individuum möge Amun *jrj-nfr* – „Gutes tun“, sondern auch den in Theben-West beigesetzten Königen der Vergangenheit, „die aus dir = Amun hervorgegangen sind“, anders gesagt, „deren Vater du bist“.⁸³ Und rein grammatisch basiert der Schlussvers auf einer Kombination aus zwei Phrasen auf der Basis des Verbuns der Bewegung *prj* – „herauskommen; hervorgehen“: *prj m/jm=f* – „hervorkommen aus (Amun)“ + *prj r-bl* (aus DeM und dem Sperrbezirk!) – „herauskommen“. Da die Präp. *r-bl* nach bestem Wissen einen topographischen und/oder architektonischen Bezugspunkt, auch einen Behälter, bedingt, von dem aus jmd. oder etwas „hinauskommen“ kann⁸⁴, im Unterschied zur hier unmittelbar vorangehenden Präp. *m/jm=f*, schließt das Gebet mit der raffiniert verpackten Bitte, den soeben genannten und – sarkastisch – „gepriesenen“ (s. *sbk*) Sperrbezirk „nach außen hin“ (s. a. $\epsilon\beta\omicron\lambda$) verlassen zu dürfen.

⁸¹ Zum Text Enmarch 2009, 166–168.

⁸² Ich darf an dieser Stelle an die zumeist unbekannt gebliebene Ironisierung der Totengerichtsszene auf pNorthumberland III erinnern mit seiner „Mathematisierung des Wäge-Ergebnisses“, der dadurch allenfalls noch der Nimbus einer Rechenaufgabe im Schulunterricht anhaftet, mehr aber auch nicht; Fischer-Elfert 2003, 109–115. Humoristisch unbekümmerter geht Schmidt 2006 an diesen Text heran. Aber der ägyptologische *Approach* in Sachen Altägyptischer Humor in damaliger Literatur erinnert immer wieder an das eminente theologische „Problem“: „Hat Jesus jemals gelacht?“ ...


⁸³ Dass hier von *nḥ-nswt* – „Königen“ und nicht von **nḥ-pr-ʿ.w* – „den Pharaonen“ die Rede ist, hat seinen Grund in dem Umstand, dass erstere bereits verstorben sind, wohingegen der lebende König als *pr-ʿ* gezeichnet wird, s. Černý 1973, 13.

⁸⁴ Erman und Grapow 1926–1931, 1: 461.

Eine solche Fürbitte zugunsten des Wohlergehens eines Kollektivs bereits verstorbener Könige und noch dazu derjenigen im Biban el-Moluk kann ich anderweitig nach bestem Wissen nicht nachweisen. Ob diese Bitte vor dem Hintergrund von Plünderungen dieser Gräber zu lesen ist, stehe einmal dahin. Das wäre sicherlich eine historisierende Interpretation, die einem privaten Gebet einen Narrativ unterstellen würde, der so gar nicht gegeben sein muss. Aber laut oCairo CG 25265 (J. 5 Ramses IV.) soll Amunrasonther zugunsten eben dieser Könige Wasserspenden (*wꜥḥ-mw*) durchführen.⁸⁵

Fürbitten zugunsten noch lebender Könige sind dagegen sehr wohl bezeugt und Luiselli hat dazu einschlägige Beispiele gesammelt und besprochen, die uns aber hier nicht weiterhelfen, eben weil es sie dezidiert zugunsten noch lebender Herrscher zu performieren gilt.⁸⁶

§ 5 Kolophon

Als „Verfasser“ oder Kopist dieses Gebets zeichnet sich ein Vorzeichner verantwortlich, dessen Name von Demarée fragend als *Zꜥ-Hr* – Sahor transkribiert wird. Nach meinem Dafürhalten spricht gegen die Lesung des vermeintlichen Götterdeterminativs aber der Umstand, dass der horizontale Strich am oberen Ende eher eine Schreibung von -auf-Standardart = ^{GN}*Mnw* nahelegt. Allein das Gottesdeterminativ nach zweimaligem Amun sieht erheblich anders aus. Damit könnte der Name zunächst einem *Zꜥ-Hr-Mnw* zugewiesen werden, wenn es denn diesen PN im DeM-Onomastikon gäbe. Allerdings sagt unser Beter doch ausdrücklich in Z. 5, dass er „in Opet wohne“, also auf dem Ostufer Thebens. Vielleicht ist er also gar nicht im „Einwohnermeldeverzeichnis“ (s)eines zeitgenössischen *Stato Civile* verzeichnet gewesen, weil er kein Einwohner Deir el-Medinehs war? Doch der inzwischen von Valbelle und Demarée edierte Turiner Befund aus dem sog. *Stato Civile*, spricht eine andere Sprache, denn auf SC 13 Fragment 74 findet sich ein Eintrag zum „[Haus des Hori-mi]n (i), Sohn des Hori (ix), seine Mutter ist ꜥ.t. Isis ...“. Sein nach dem Großvater benannter Sohn Hori (v) findet sich in diesem – allerdings noch(?) unvollständigen – Eintrag nicht.⁸⁷

Sollte *zꜥ* dagegen ein Schreibfehler und zu tilgen sein, käme eben dieser Vorzeichner Hormin (i), Sohn des Hori (ix) nach der Zählung bei Davies⁸⁸ in Betracht, der nach Gutgesell von J. 6/7 Ramses IV.–J. 17 Ramses IX. belegt ist⁸⁹, mit Davies und Dorn allerdings

⁸⁵ Dazu Dorn 2011, 183 mit Anm. 629 und bibl. Verweisen, s. davon bes. den Aufsatz von Donker van Heel 1992, 20.

⁸⁶ Luiselli 2011, 157, 158, 182, 336 (G.181.4) (sämtlich an Aton zugunsten Echnatons); 384 (an Amenhotep I. zugunsten Ramses' II.; 402–403; an Osiris zugunsten Ramses' VIII.). – Zur Untergattung der *intercessory prayers* s. Sweeney 1985, und v. a. Brunner 1977a. – Quack 2014, 88, 89, 106 und 107, diskutiert die Fürbitte zugunsten des regierenden Königs des Hor in dessen Götterinvokation (demot. Ostr. Nr. 18 aus dem Archiv des Hor).

⁸⁷ Demarée und Valbelle 2011, 43–44 und Taf. 24–24A.

⁸⁸ Davies 1999, Index S. 289 und Chart 12.

⁸⁹ Gutgesell 1983, z. B. S. 470 = oDeM 1197; s. dazu Müller-Roth 2008, 275–278 = Beischrift O von Abschnitt IV, samt Filiationsangabe. Die einzige weitere Quelle zu dieser Beischrift sind zwei Kopien

schon in J. 2 Ramses IV.⁹⁰ Damit wäre er über einen Zeitraum von ca. 50 Jahren dokumentiert und vergleichsweise alt geworden.

Sollte allerdings der Brief pAshmolean 1958.112 aus seiner eigenen Feder bzw. Binse stammen, und daran zu zweifeln besteht eigentlich nicht der geringste Anlass, dann hätte er schon jetzt ein beachtliches handschriftliches Dossier im Laufe seiner Karriere entwickelt; weitere Funde oder Zuschreibungen sind damit ja nicht ausgeschlossen.⁹¹ Schon Eyre weist ihm neben pAshmolean 1958.112 weitere Briefe zu wie etwa oMichaelides 79⁹² und pDeM XVI.⁹³ Davon ist allerdings oMi 79 wegen seines nicht kontrollierbaren Faksimiles ein – editorisch bedingter – unsicherer Kandidat. Und schließlich hat Goecke-Bauer ein umfangreiches Tableau seiner Hand erstellt, das noch zusätzliche Quellen, die zumindest im Verdacht stehen, aus seiner Binse zu stammen, miteinbezieht.⁹⁴

Der folgende Abgleich diagnostischer Zeichen, Wörter, Titel und Namen kann eventuell zeigen, ob wir es bei oBM EA 41543 rt. mit Hormin (i), Sohn des Hori (ix)⁹⁵ in allen vier Texten zu tun haben.

im Grab Ramses' VI., so dass man auf die Idee kommen könnte, Hormin (i) habe just in diesem Grab an diesen Texten gearbeitet, weil er dazu beauftragt war und demzufolge auch zu ihnen Zugang hatte. Assmann 1969, 212, attestiert Hormin (i) durch seine Appropriation jenes „royalen“ Textes eine geradezu „königliche Rolle“, die er sich damit anmaße.

⁹⁰ Davies 1999, 170; Dorn 2011, 292.









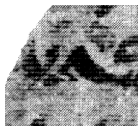




⁹¹ S. die Edition von Eyre 1984.

⁹² Goedicke und Wente 1962, Taf. XLII mit Faksimile und Transkription.

⁹³ Černý 1978, 27 und Taf. 30/a.

⁹⁴ Maren Goecke-Bauer (Univ. München) verdanke ich Einsicht in ihre in Vorbereitung befindliche Arbeit, wofür ich ihr sehr verbunden bin. Ich nenne hier nur die von ihr zusätzlich versammelten Quellen, ohne sie sämtlich in meine eigene Tabelle einbauen zu können: pAshm 1960.1271 rt. + vs.; oBerlin P. 11260; oDeM 133; o Strasbourg H 84; oMi 79.

⁹⁵ In Davies 1999.

	oBM EA 41543	oMich 79	pDeM XVI	pAshm. 1958.112
zh-ḳd	 rt. 7		 rt. 1	 rt. 1  vs. 3 in: mj-ḳd
Ḥr-Mnw	 rt. 7	 rt. 1	 rt. 1	 rt. 1
jwj	 rt. 2		 rt. 2	 rt. 4
Jp.t	 rt. 5			 rt. 3

oBM EA 41543

oMich 79

pDeM XVI

pAshm. 1958.112

jmn



rt. 1



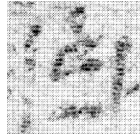
rt. 3



rt. 1



rt. 2



rt. 4

3



rt. 6

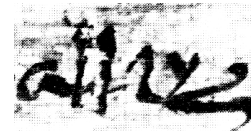


rt. 5

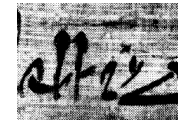
p:yj



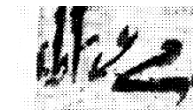
rt. 5











rt. 2














vs. 1


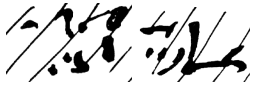




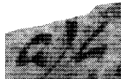














vs. 2

	oBM EA 41543	oMich 79	pDeM XVI	pAshm. 1958.112
<i>ptr</i>	 rt. 1		 vs. 2	 rt. 5
<i>pꜣ-hr-hnj</i>	 rt. 5	 Rt. 5 rt. 1		
	 rt. 6			
<i>mꜣꜣ</i>	 rt. 4	 rt. 2 ^{a)}		
<i>mn</i>			 rt. 3	

^{a)} Zur Hälfte schraffiert, da weitgehend abgerieben!

	oBM EA 41543	oMich 79	pDeM XVI	pAshm. 1958.112
<i>m-mn.t</i>	 rt. 2		 rt. 4	
	 rt. 6			
<i>md.t</i>	 rt. 3			 rt. 7
<i>nfr</i>	 rt. 2	 rt. 6		
	 rt. 5	 vs. 4		
<i>nswt</i>	 rt. 6	 rt. 3		

	oBM EA 41543	oMich 79	pDeM XVI	pAshm. 1958.112			
<i>r-bl</i>	 rt. 7	 vs.3-4					
<i>hn</i>	 rt. 6	 rt. 1	 rt.3				
<i>twj</i>	 rt. 1.1  rt. 1.2  rt. 5	 rt. 2		 vs. 1			
A2	 rt. 1	 rt. 2	 rt.1	 rt. 2	 rt. 1	 rt. 7  vs. 2	 vs. 3

Es gibt wie gesagt weitere Texte aus der Binse des Vorzeichners Hormin (i), bisweilen zeichnet er auch als *zh* – „Schreiber“ dafür verantwortlich. So geschehen z. B. im Falle des IFAO-Ostr. DeM 10096.⁹⁶ Bei diesem Brief an den Schreiber Amunnacht (V) hebt Grandet z. B. dessen eigenwillige Graphie des Namensbestandteils – *Mnw* hervor: .

Jeder Abgleich steht und fällt natürlich nur unter der Prämisse, dass die Graphie des Namens in oBM EA 41543 rt. 7 defektiv oder defizitär ist.⁹⁷ Defektiv im Sinne eines unvollständigen Theonyms *Mnw* – Min mit dem Zeichen R22/23-auf-Standarte, defizitär unter Annahme des Ausfalls des eigentlichen Namens des Beters nach *zh-ḳd* und unter Lesung des vermutlichen Hormin als Vatersname. Wie man den Spieß auch dreht und wendet, wir wären mit einiger Sicherheit in der wohlbekannteren Familie von Vorzeichnern und Schreibern, deren Stammbaum Davies als Chart Nr. 12 – „The family of Hori (ix)“ – zählt.⁹⁸ Als Söhne und damit auch Verfasser dieses Textes kämen dann ein Amennachte, Pawerachtef und Hori (v) in Frage. Chronologisch würden wir uns damit in der 2. Hälfte der 20. Dyn. bewegen.

Durch die zwar nicht unmittelbare, aber über kürzeste textuelle Distanz hinweg denkbare Aufeinanderfolge zweier *Hr(w)*-Falken, nämlich in der hypothetischen Filiation **zh-ḳd Hr/Hrj zḥ Hr/Hrj-Mnw*, hätten wir als Urheber des Textes Hori (v).⁹⁹ Im Falle eines derart evozierten Fehlers im Subskriptum läge eine simple Haplographie des Theonyms *Hr(w)* vor. Wollen wir dann dieser Person Hori (v) bzw. seiner Hand konkrete Texte zuweisen, wird die Zuweisung erheblich schwieriger, denn im Unterschied zu seinem Vater Hormin (i) ist dessen Sohn Hori (v) inschriftlich nicht greifbar(?).

Eine letzte hier offerierte Deutung des Subskriptums ist die Annahme, dass nach dem Titel *zh-ḳd* überhaupt kein *z*-Vogel folgt, sondern eine defektive Graphie des 2. Bestandteils des Titels in Form eines /d/ + /w/ als Komplement zu *ḳd(.wt)* + Sitzender-Mann/Klecks.¹⁰⁰ Dann wäre Hormin (i) der wahrscheinlichste Kandidat und hätte sich bei der Niederschrift dieses Gebetes einer literarischen Kursive bedient, die von seiner anderweitig praktizierten Hand(schrift) durchaus Abweichungen zeigt, aber das ist kein Gegenargument, wie die Schreiberbiographie des Amennacht (v) lehrt.

Dass Vorzeichner nicht selten, wenn nicht gar regelhaft, im Schreiben und Lesen hieroglyphischer wie hieratischer Texte vollausgebildet wurden und waren, ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit. Wie anders hätten sie die auf die Wände der Königsgräber zu übertragenden Kopien von Götterbeischriften, Unterweltsbüchern, astronomischen Begleittexten etc. sorgfältig anbringen können, wie dies doch ganz überwiegend der Fall ist.¹⁰¹

⁹⁶ Grandet 2006, 99 und 292.

⁹⁷ Und nicht vergleichbar mit der Umstellung der Glieder innerhalb einer Filiationsangabe in Kombination mit derjenigen aus Titel + Institution wie *zh n pḥ hr-hnj* wie in Namensunterschriften von Amennacht (V), Sohn des Ipy. Dorn 2015 hat dies diskutiert, dort bes. 188–189: Aus der korrekten Form *zhḥ Jmn-nḥt n pḥ hr [pḥ](?) zḥ Jpy* auf dem „Verso“ wird auf seiner Kopie dann *zhḥ Jmn-nḥt pḥ zḥ [n pḥ] ḥ[r] [pḥ] J[puy]* auf dem „Recto“ von oGard. 25. Hier liegt eindeutig kein Versehen vor, denn darauf weist der deiktische Art. *pḥ*- „der“ (und kein anderer!) Sohn des Ipy hin.

⁹⁸ Davies 1999.

⁹⁹ Nach der Zählung bei Davies 1999, bes. 168–170 und Chart 12.

¹⁰⁰ Nicht selten wird der Titel durch zwei kursive Schrägstriche + D51:D40 determiniert, wie z. B. in oAshm 14 und 20 aus der Zeit Ramses' IV.

¹⁰¹ Auch Davies 2019, 86 s. v. *draughtsmen*, spricht sich für deren Literalität aus.

Dann verwundert es auch nicht, wenn unser Beter an zwei Stellen Gebrauch von der Phrase *jr-nfr* – „Tue Gutes!“ macht, die er aus den schon genannten Besucherinschriften und -dipinti bestens gekannt haben wird und die auch im Hathor-Tempel von Deir el-Bahari aus ramessidischer Zeit zu Hunderten bekannt und teilweise ediert sind.¹⁰² Am Ende seines Ashmolean-Briefes macht der Vorzeichner Hormin (i) eine Bemerkung: *jr-pꜣw-ḏd-nb rꜣꜣj* – „Betreffs allem, was mein Mund gesagt hat: ...“ (vs. 6–7), und die Eyre 1984 in seinem Kommentar (Anm. r) notiert mit der „set phrase ending prayers“ in eben diesen Dipinti verbindet. Allerdings enden die von ihm zitierten Beispiele durchweg mit dem Imperativ an die angerufene Gottheit: *m-dy-ḏd-rꜣꜣf bjn* – „Lass seinen Mund nicht(s) Übles sagen!“. Ein *jr-pꜣw-ḏd-nb rꜣꜣj* erscheint dort jedoch nicht.

Die geringen Zeichenspuren am linken Rand von Z. 7 vermag ich nicht zu deuten. Ein (epo)nymes Fest samt Prozession ist für diesen Tag zumindest nicht im lokalen Festkalender von Deir el-Medineh bekannt.¹⁰³ Der 8. Tag der 3. Dekade sollte bei regelhafter Arbeitszeiteinteilung den letzten Werktag vor Ende dieses Monats gewesen sein, bevor die Arbeiterschaft vom Tal über den Col zurück zur Siedlung und ins Wochenende kehrte. Jedoch verzeichnet Jauhiainen eine stattliche Reihe von dokumentarischen Quellen, die diesen und den folgenden Tag in den Zusammenhang mit dem am 30. Tybi dann beginnenden Periplus der Göttin Mut stellen und zu welchem Behuf die Arbeiterschaft nachweislich auch dienstfrei hat bekommen können.¹⁰⁴ Jauhianinen resümiert aus dem Quellenbefund rund um das Ende des I. und den Beginn des II. Peret:¹⁰⁵ „One may deduce from the evidence presented above that during the ‘Sailing of Mut’, the royal artisans may generally have been freed from work on the Royal Tomb from I prt 29 through II prt 3.“. Aber die entscheidende Frage zu einem möglichen Konnex der Niederschrift des Gebetes im Vorfeld dieses Periplus ist doch die, ob Amun als Gatte der Mut in dieser Prozession auch eine aktive, Bitten anhörende oder gar orakelgebende Funktion zugestanden wurde. Da wir von dem genauen Ablauf dieses *hn-Mꜣw.t* – „Ruderlaufs der Mut“ keine Informationen haben, bleibt jede weitere Mutmaßung über einen solchen Hintergrund der Entstehungsgeschichte des Textes müßige Spekulation. Außerdem hätte es zur – öffentlich einseh- und mithörbaren – Rezitation „vor dem Gott“ (= *m-bꜣhꜣk*) genügend andere Anlässe im Festgeschehen der Community gegeben.

Schließlich noch einige wenige Bemerkungen zur Verfasserschaft des Gebets und des Schreibervermerks *jr.n-NN*. Ist der mutmaßliche Hormin (i) nur der a) Kopist eines ihm zugänglichen Textes, b) sein tatsächlicher Autor oder c) liegt ein Text des Hormin (i) aus der

¹⁰² S. wieder Marciniak 1974, *pass.* – Ich würde an dieser Stelle nicht so weit gehen, unser Gebet als Vorlage für eine daraus zu derivierende Besucherinschrift an einer Tempelwand oder -säule zu betrachten.

¹⁰³ Vg. van Walsem 1982, sowie Davies 2019, s. v. *Feasts*; Jauhiainen 2009, 123.

¹⁰⁴ Jauhiainen 2009, 123–124. Die relevanten Texte sind O. Cairo CG 25543 (J. 5 Sethos II.); O. Cairo 25515 und 25516 (J. 1 Siptah), O. Turin CG 57028 (J. 4 Ramses III.) und O. Turin 57031 (J. 25 Ramses III.) und O. Turin 57007 (J. 29 Ramses III.; schon ab I Peret 28, also an dem Kalendertag der Niederschrift unseres BM-Gebetes). Das bei ihr in diesem Kontext auch mehrfach zitierte O. IFAO 1088 (J. 5 Ramses VII.(?)) ist inzwischen in Tome XI bei Grandet, Grandet 2010, 148–152 und 375–376 unter der Nr. O. IFAO 10269 ediert und bearbeitet. Dort rt. 15 der Periplus der Mut aufgelistet, allerdings sind sämtliche damit verbunden gewesene Lieferungen für das Fest in einer Lücke verloren.

¹⁰⁵ Jauhiainen 2009, 123.

Binse eines uns unbekanntes Kopisten vor? Diese drei Optionen diskutiert Dorn im Falle Amennachtes (v).¹⁰⁶ Ich würde dem Trio noch eine 4. Option hinzufügen wollen, nämlich die auch im Falle dieses Gebets vorliegende, wonach er sowohl Autor als auch Kopist bzw. Schreiber des Textes ist.

§ 6 Komposition und Struktur des Gebets

Um einen kompositorisch derart geschliffenen Text wie dieses Exemplar aus der Gattung der Gebetslyrik nicht ungebührlich mit der letzten Fußnote zu philologischen Quisquilien aus der Hand zu legen und ihn damit poetologisch unbeachtet zu diskreditieren, seien nun noch einige Beobachtungen zu Phonematik und eventuellen Assonanzen, zur syntaktischen Struktur, Gliederung, Rhetorik inklusive Metrik, sowie auch zu Themen bzw. Subthemen und deren Steuerung¹⁰⁷ über den gesamten Textverlauf hinweg angestellt.

Das Gebet besteht aus 16 Versen, wenn wir jeden einzelnen mit einem Vers- bzw. Gliederungspunkt in roter Tinte beschlossen so lesen wollen.¹⁰⁸ Die Positionierung dieser Verspunkte kann in keinem einzigen Fall beanstandet werden, was für eine entsprechende Sorgfalt bei der Niederschrift spricht. Es werden vollwertige Verse aus mindestens zwei Kola, nicht aber einzelne Kola durch diese Punkte markiert. Die anspruchsvolle Handschrift, die geübter Kalligraphie recht nahekommen dürfte, haben wir schon gewürdigt. Sie fügt sich zum Rest des hohen literarischen Anspruches, den unser Beter/Verfasser hier an den Tag legt. Seine Hand verleiht seinem Anliegen über dessen Frömmigkeitsbekundung hinaus einen zusätzlichen Grad an Sakralität, wie er sie unter Einsatz der zeitgenössischen Geschäftskursive nicht erlangt hätte.¹⁰⁹

Korrekturen und Nachträge sind nicht zu verzeichnen, so dass sich insgesamt der Eindruck einer in jeder Hinsicht, kompositorisch wie inschriftlich, hochgradig repräsentativen graphischen Fixierung eines oral vorzutragenden Gebetes in physischer Anwesenheit und unmittelbarer Nähe (s. *m-b;h=k*) der gepriesenen Gottheit ergibt. Die Oberfläche dieser Seite der Kalksteinscherbe tut ihr Übriges, indem sie von Brüchen, Graten und anderen Unebenheiten frei ist und somit den Schreibfluss kaum beeinträchtigt haben dürfte, völlig unabhängig davon, ob sie im Vorfeld der Beschriftung geölt wurde oder dies schon von

¹⁰⁶ Dorn 2017, 606–611.

¹⁰⁷ Zur „Themasteuerung“ s. die erstmals von Assmann 1973 anhand von exemplarisch vollzogenen Analysen zweier Passagen aus den Autobiographien des Reny (Sethe und Helck 1906–1958, 74–75) und Hormeny (Sethe und Helck 1906–1958, 76–77).

¹⁰⁸ Es ist inzwischen hinlänglich bekannt, dass Tacke 2001 diese einstige „Vereinseitigung“ in der Interpretation der Punkte als solche zur Abtrennung kompletter Verse als kleinste in sich geschlossenen Sinneinheiten relativiert hat, indem er auch kleinere syntaktische Einheiten als vollwertige „Verse“ klassifiziert. Tatsächlich lassen sich ja nicht selten z. B. adverbelle Prädikatsäquivalente wie Präposition + N statt „einfacher“ Adverbien z. B. durch solche Punkte hervorgehoben ausmachen, was nicht selten zusätzlich mit einem *re-dipping* der Binse in frischer Tinte einhergeht; s. Tacke 2001, bes. 137–174.

¹⁰⁹ Vernus 1989 hat diese Sakralitäts-Abstufungen beim Gebrauch der hieratischen Kursive m. E. gebührend gewürdigt.

Anfang an war. Anders sieht das auf der „Rückseite“ oder dem Verso aus, wo sich Reste administrativer Notizen finden und die Schreibfläche alles andere als eben zu bezeichnen ist. Repräsentativität und gar kalligraphische Ästhetik werden bei jenen Notizen kaum auch nur eine marginale Rolle gespielt haben, wer immer diese Notizen auf dem Stein aufgetragen haben mag.

Schauen wir also auf die poetische Komponente des Gebetes. Es wäre mehr als verwunderlich, wenn sich die 16 Verse nicht u. a. in Zweiergruppen zu Verspaaren arrangieren ließen, etwa gemäß dem semantischen, syntaktischen und paradigmatischen Instrumentarium des *parallelismus membrorum*.¹¹⁰ Wir werden also grundsätzlich mit solchen Subkategorien wie *synthetischer*, *antithetischer* und *synonymer Parallelismus* rechnen dürfen. Um das tun zu können, bedarf es zuvor des Nachweises oder der Plausibilisierung, dass dieses Gebet tatsächlich aus Verspaaren und nicht u. a. aus Gruppen von 1 + 2 oder 2 + 1 Versen konstituiert ist, was grundsätzlich ja nicht ausgeschlossen werden sollte und nicht zuletzt von Fecht anhand zahlreicher metrischer Analysen nachgewiesen werden konnte.

Schreiten wir also den Text Vers für Vers ab und halten zunächst Ausschau nach phonematischen Auffälligkeiten, so es denn solche zu beobachten gibt.

Adressat des Gebetes ist *Jmn(w)* bzw. Amun, der nicht etwa mit dem für Gebete typischen Hilferuf *mj-n=j* – „komm‘ zu mir!“ + *šd-wj* – „rette mich!“ angerufen, sondern in diesem Text um seine „täglichen“ Wohltaten ersucht wird: *jr-nfr* in V. 4 und 13, verwendet im vierten und viertletzten Vers. Mithin erfolgt dieser Ruf unter dem Aspekt seiner „Alltäglichkeit“, für die aus dem Arsenal der Zeitausdrücke z. B. des römerzeitlichen, aber auch „altes“ Vokabular erfassenden, Tebtunis-Onomastikons unter dem Lemma *jr-hr-hrw* – „Jeder Tag:“ auch andere Phrasen zur Verfügung gestanden hätten:

1. *r-nb* – „jeder Tag; täglich“
2. *dr-n-dr* – „jederzeit“
3. *mj-r-nb* – „täglich“, gefolgt von
5. *m-mn.t* – „täglich“¹¹¹

Insbesondere das klassisch-mittelägyptische *r-nb* wäre hier naheliegend gewesen.¹¹² Wir haben *ad* V. 4 bereits auf die phonematische Rekonstruktion des Zeitausdrucks *m-mn.t* durch J. Osing hingewiesen. Durch den Zusammenfall der beiden /m/-Labiale in der Wortfuge und den Abfall des Feminin-.t – s. a. die Ellipse der Präp. *m-* in V. 4 – blieb ein *mmV:nV* mit Langvokal in der 2. Silbe übrig, s. Kopt. $\overline{\text{m m h n e}}/1$ u. ä.

Wenn nun nach Ausweis einiger Amarna-Briefe (14. Jh. v. Chr.) das Theonym *Jmn(w)* durch *Amā:na* bzw. *Amā:nu* in der mittelbabylonischen Keilschrift wiedergegeben wird,¹¹³ dann sind wir von einer aus älterem **j-mén/inw-t* (nach Osing) nach Abfall von dessen Endsilbe *w-t* des Femininum *m-mn.t* entstandenen Wortform nicht mehr weit entfernt von

¹¹⁰ S. dazu alles grundlegend Notwendige bei Assmann 1982.

¹¹¹ Osing 1998, 1: 112 (4,9–10).

¹¹² Das Leipziger hieratische Ostrakon ÄMUL 3972 mit dem Anfang eines Udjat-Augenspruches hat in seiner Z. 3 sogar noch eine weitere Variante im Angebot: [...] *r-j-r-* – „von Tag zu Tag“.

¹¹³ Dies wusste bereits ein Ranke 1910, 7. Verkürzt wird der lange Tonvokal der 2. Silbe dann, wenn ein weiteres Element an *Jmn* angehängt wird; s. a. Osing 1976, 1: 180 mit Anm. 808.

einer Längung des vorangehenden Vokals in offener Silbe, also einem * $j\tilde{m}\bar{e}/i:nV$. M. a. W., $Jmn(w)$ und $m-mn.t$ können rein phonematisch soweit nicht auseinandergelegen haben, dass ein versierter Textautor oder Dichter eines Gebets nicht auf der Klaviatur dieser Assonanz hätte „spielen“ können.

Sind solche Überlegungen zur historischen Vokalisation stets mit zahlreichen Unsicherheiten behaftet, befinden wir uns mit dem Phänomen der *lexikalischen Rekurrenz* auf erheblich sichererem Terrain. Diese operationalisiert der kurze Text gleich mehrfach, und rein semantisch scheinen mir all diese Beispiele alles andere denn belanglos oder trivial. Beginnen wir mit der 1. Rekurrenz, dem zweimal verwendeten Verbum sh_3 – „(sich) erinnern, jmds. oder einer Sache gedenken“ in V. 1 und 3. Mit diesem Wort geht der Beter eine Selbstverpflichtung ein, Amuns und seiner allmorgendlichen erneuten Sichtbarkeit nicht mehr länger „vergesslich“ – oder gar ignorant – sein zu wollen; s. $tw_3j-mh_3k(wj)$ in V. 2. Wie könnte ihm das auch gelingen, zeichnet sich doch just Amun durch seine spätestens „(all)morgendliche“ ($dw_3.w$) Unübersehbarkeit aus, der sich niemand entziehen kann und der alle das Licht zum Sehen verdanken.

Unser Beter will in dieses Gottes Nähe sein, worauf u. a. in diesem Gebet die lokale und zugleich soziale Hierarchie ausdrückende Präposition A $m-b_3h$ B oder „der Niedere vor dem Höheren“ hinweist (V. 3 und 8). Semantische Kontiguität mit $m-b_3h$ teilt in diesem Kontext die in V. 9 folgende und auf Sichtbarkeit des Gegenübers in gerader Achse abzielende Präposition $hft-hr$; vgl. auch die – personifizierte – Zone in Theben-West unter dem Namen $hft.t-hr-nb_3s$ – „Die-gegenüber-ihrem-Herrn-Befindliche“ mit Bezug zum Amun-Tempel und dessen verlängerter Ost-West-Tempelachse auf dem Westufer.¹¹⁴ $hft-hr_3k$ eignet damit eine gezielte Anspielung auf diese Zone um den Tempel Sethos' I. in Theben-West.

Deshalb kommen auch die beiden Verben des Sehens, ptr und m_3 in V. 1 und 10 zur Sprache, weil so der (Blick-)Kontakt zu Amun in Karnak zustande kommt.

Eine weitere Rekurrenz, und diesmal auf phraseologischer Ebene, liegt vor mit $jr-nfr$ – „Tue Gutes“ in V. 4 und 13. Im ersteren Fall soll dies dem Beter zuteilwerden, im zweiten der Nekropole im Tal der Könige und damit in letzter Konsequenz diesen dort Bestatteten.

Sein persönliches hnj – „eingesperrt; abgeriegelt sein“ in V. 6 und 7 in der „abgesperrten Stadt des Gottes“ = $p_3y_3k-dmy-hnj$ ist einer der offiziellen Bezeichnungen der „Großen und prächtigen ($\check{s}psj$) Königgrab(nekropole) im Westen von Theben“ von V. 13–14 entlehnt, indem dieser Name in seine Bestandteile zerlegt und das offizielle Epitheton $\check{s}psj$ durch sb_3k ersetzt wird. Aus stillkritischer Perspektive ließe sich statt von einer Substitution auch von einer Devianz sprechen, denn abweichen tut der Autor des Textes vom offiziellen Namen der Grabbauverwaltung in jedem Fall mit dieser – zumindest unsererseits – unerwarteten Wortwahl. Statt einer haarspalterischen Terminologie-Debatte an dieser Stelle möchte ich beide Optionen als einander komplementäre anbieten, die ihre ästhetische Wirkung auf den Gott Amun während der Rezitation sicher nicht zu verfehlen intendiert waren. Für menschliche Ohren- und Augenzeugen war dieser Text *a priori* sicher nicht bestimmt.

¹¹⁴ S. a. Nims 1955, dort: 11, zum „Upper Gateway of Waset“ $hft-hr n-W_3s.t$ oder im Osten des Karnak-Bezirks, „which indicates that the Thebes of the New Kingdom was to the east of Karnak, though it may, of course, have extended farther“.

Und schließlich der *pꜣyꜣk-dmy-ḥnj* – „deine(r) abgeriegelten Stadt“ in V. 6 wird in V. 12 *pꜣyꜣj-dmy* – „meine(r) Stadt“, in der er „wohnt“ (*ḥmsj*) und die mutmaßlich nicht abgeriegelt ist, nämlich *Ipꜣt* als Teil von *Wasꜣt*, kontrastiv gegenübergestellt.

Kommen wir zur **Versebene** und damit auch zur **Syntax** des Textes. Die insgesamt 16 Verse lassen sich mühelos, d. h. ohne emendierende Eingriffe in den Text, zu Verspaaren als in sich geschlossene Sinneinheiten arrangieren. Syntaktische Abhängigkeiten in Form von Haupt- und Nebensätzen zwischen den jeweiligen A- und B-Versen liegen ausschließlich im Falle von V. 5–6, 7–8, 11–12 sowie 13–14+15–16 vor. Von daher eignet dem Text eine überwiegend parataktische Satzfolge, gespickt mit autarken Konstruktionen wie initialem Präsens I, unabhängigem Hauptsatz mit *jnk* als Kopf des Satzes u. ä.

Im Einzelnen sind dies die folgenden Relationen in den Versen:

5–6: Substantivalsatz + Relativsatz auf Basis eines Partizips (*jwj*)

7–8: Adverbialsatz (Präsens I) + Relativsatz auf Basis einer Relativform (*wꜣḥꜣj*)

13–14: Verbalsatz (Imperativ *jr*) + Augment (14) zu adverbialer Ergänzung in 13

15–16: Augment (15) zu Imperativ in 13 + Relativsatz auf Basis eines Partizips (*pr.w*)

Auffällig ist der hohe Anteil an statischen Paradigmen, solche zu Bewegungsaspekten aufseiten des Beters und/oder des Angebeteten sind vergleichsweise rar. Allein vom Präsens I-Paradigma wird fünfmal Gebrauch gemacht: V. 2, 3, 7, 9 und 11, sämtliche Vorgangsverben, und das sind solche aus dem Feld der Bewegung, treten in B-Versen als Partizipien auf: *jwj* und *prj* in 6 und 16. Sprecher- oder autoreferenzielle Bezüge basieren auf einer prospektivischen *sꜣmꜣf*-Form: *shꜣꜣj* in V. 1 bzw. einer emphatisch-prospektiven *sꜣmꜣf*-Form¹¹⁵: *jꜣrꜣj-nw* + adv. Präd. in V. 10.

Dieses syntaktische Spektrum verleiht dem Text eine gehörige Portion Unaufgeregtheit und Gelassenheit, mit und in der er auch vorgetragen worden sein dürfte. Dabei ist es allerdings nicht so, dass er sein Thema – die Anbetung Amuns und Bitte um Ma’at = Gutes-Tun – in lauter Parataxen entfalten würde. Aus der Blickrichtung seines Sprechers zeichnet sich nämlich eine klare Dreistufigkeit ab. Thematisieren die ersten 4 Verse seine Orientierung buchstäblich nach oben und die unmittelbare Zukunft des neuen Tages, gen Himmel und zum aufgehenden Amun (s. *dwꜣ* in V. 3) am frühen Morgen gen Osten (= A), verlagert sich die Blickrichtung ab V. 5 und bis hin nach V. 12 in die Horizontale und ins Hier und Jetzt (= B). Die vier Verse 13–16 richten den Blick schließlich buchstäblich nach unten, in die Nekropole und deren Gräber samt Königen der Vergangenheit darin (= „die aus dir hervorgegangen sind“). Auch wenn V. 3 mit seinem *dwꜣ* auf die Gegenwart der zentralen Strophe 5–12 vorausweist, dominiert in ihr dennoch die von der „Vergessenheit“ um Amun geprägte Vergangenheit des Beters, der er mit seinem Anruf nun eine Wende erteilen möchte. Das Gebet konstituiert sich folglich aus drei Blöcken, den zwei Quartetten 1–4 und 13–16 sowie dem zentralen Oktett 5–12.¹¹⁶

¹¹⁵ Winand 1992, 265–279.

¹¹⁶ Zur Erinnerung: Ein klassisches Sonett besteht aus zwei Quartetten und zwei Terzetten; s. o. Anm. 1.

In der nachstehenden Transliteration sind die drei Versblöcke 1–4, 5–12 und 13–16 sowie zwei der für das Gesamtverständnis des Gebetes wesentliche Rekurrenzen farblich hervorgehoben (*hnj* und *jr-nfr*):

- 1) ¹*Jmn shꜛꜛꜛj n-mr.wtꜛk{tw}•*
- 2) *twꜛj-mhꜛk(w) n-ptrꜛk•*
- 3) *twꜛj-m-bꜛhꜛk ²m-shꜛ n-dwꜛ•*
- 4) *jr-nꜛj nfr <m->mn.t•*

- 5) *jnk-wnš n-nꜛyꜛk-ḏw.w•*
- 6) *jw(w) ³j/r-pꜛyꜛk-dmy-**hnj**•*
- 7) *twꜛj-**hnj**ꜛk(w) bn-rꜛꜛj r-md.t•*
- 8) *wꜛhꜛj ⁴m-bꜛhꜛ-Jmn•*
- 9) *twꜛj-ḥft-ḥrꜛk bn-twꜛj-wꜛyꜛk(wj)•*
- 10) *j:jꜛꜛj-nw r-mꜛꜛꜛk•*
- 11) *⁵twꜛj-ḥmsꜛk(w) m-ḥnw-Wꜛs.t•*
- 12) *Jp.t pꜛyꜛj dmy•*

- 13) *jr-nfr n-pꜛ-ḥr ⁶m-mn.t•*
- 14) *pꜛyꜛk-**hnj**-ꜛ sbꜛk•*
- 15) *<n->nꜛ-nswt ꜛnh-wḏꜛ-snb nty(w)-jmꜛf•*
- 16) *prw.w ⁷m:jmꜛk r-bl• ///*

Themasteuerung und Direktionalität in Zeit und Raum gestalten sich dabei wie folgt:

- ▶ Strophe I / V. 1–4: Gottesvergessenheit in Vergangenheit; an Adresse Amuns gen Himmel
- ▶ Strophe II / V. 5–12: Status-Charakteristik des Beters im Hier und Jetzt auf Erden; Rahmung: Anfangs rastloses Herumstreuen in den Bergen (5–6), am Ende fester Wohnsitz in Opet (11–12);
- ▶ Strophe III / V. 13–16: Fürbitte zugunsten der Könige im Tal: Blick gen Jenseits und in die Tiefe

Oder:

- ▶ Vom Gestern (I) > Heute (II) > Morgen (III; weil Fürbitte, kein retrospektiver Dank) in der zeitlichen Dimension
- ▶ Von Oben (I) > Horizontale (II) > Tiefe (III) in der räumlichen Dimension

Und topographisch:

- ▶ Von DeM (I) > Karnak (II) > Königsgräbertal (III)

Dies geschieht über die Verbalisierung von

- I) *ptrꜥk* > *shꜥ n-dwꜥ.w* bei Sonnenaufgang > *dw.w* – „Bergregion“ >
 II) *pꜥy-k-dmy* > *hft-hrꜥk* + *m-bꜥh-Jmn* am Ort des Gebetes > *Wꜥs.t/Jp.t/pꜥyꜥj-dmy* >
 III) *pꜥ-hr* > *nꜥ-nswt nty-jmꜥf* etc.

Wir erhalten so eine grobe Binnengliederung auf Versebene von 4 + 8 + 4 Versen. Die 4 Eingangverse reflektieren andeutungsweise die frühere und jetzt überwundene „Vergessenheit“ (*mhj*) des Beters um den Gott Amun und seiner eigenen Liebe zu ihm (*mrw.tꜥk*), derer er sich jetzt wieder „erinnern“ oder „besinnen will“ (*shꜥ*) und dessen unmittelbar bevorstehendes = zukünftiges Erscheinen am frühen Morgen er herbeisehnt.¹¹⁷

Die dominierenden 8 Verse 5–12 situieren sich in der performativen Präsenz des Sprechaktes oder Singens – „hiermit will ich mich deiner besinnen etc.“ – und referieren ganz überwiegend auf die Gegenwart, Lokalität und Situation dieses Sprechaktes. Gleichzeitig bereiten sie aber den Blick auf die Vergangenheit der verstorbenen Könige in 13–16 vor durch die in V. 4 noch unpersönlich gehaltene Bitte *jr-nfr* in Gestalt des jetzt autoreferentiellen *jr-nꜥj nfr*. Die so modifizierte Rekurrenz von *jr-nfr* in V. 13 dagegen schwenkt den *Focus temporal* in Richtung Vergangenheit in Gestalt der verstorbenen und bestatteten Könige. Neben der 1. Pers. Sing. in Gestalt des Betenden und der 2. Pers. Sing. in Gestalt des adressierten Gottes kommt damit in der 3. Teilstrophe noch die 3. Pers. Plur. in Gestalt der Könige hinzu. Dass er diese Herrschaften überhaupt eines eigenen *quatrains* würdigt, möchte ich auf seine berufliche Tätigkeit als Vor- und Umrisszeichner in ebensolchen Gräbern zurückführen, die ihn ja nicht zuletzt – wie im Falle Ramses’ VI. – auch mit dem Buch vom Tage bekannt gemacht haben, aus dem er sich auf oDeM 1197 einen – autoreferentialisierten! – Ausschnitt angeeignet hat.¹¹⁸

Beide *jr-nfr*-Verse, unabhängig vom eingeschobenen *-nꜥj* in V. 13, rahmen förmlich diesen Hauptteil und dies nicht zuletzt durch ihre jeweils versbeschließende Rekurrenz von *m-mn.t* – „täglich“.

Wir werden also kaum umhinkommen, dieses 16 Verse umfassende Gebet als wohldurchdachte und -strukturierte Lyrik anzuerkennen, die über ihre Struktur hinaus den Verfasser nicht nur als Kenner zeitgenössischer Gebete und Hymnen ausweist, sondern darüber hinaus als äußerst kreativen und individuellen Dichter, den man, wäre er denn nur ausführender *zhꜥ-kd.wt* – „Vorzeichner-und-Maler“, in diesem Umfeld nicht *a priori* suchen und erwarten würde. Aber vermutlich unterschätzen wir die literarische Bildung dieser zumeist auf ihre handwerklichen Fähigkeiten reduzierten Spezialisten gewaltig.

Die Kontrastierung der „Stadt des Gottes“ als einer „abgeriegelten“ (*hnj*) mit dem eigentlichen Wohnort des Beters oder *pꜥyꜥj-dmy* auf dem Ostufer des Nils legt den Verdacht

¹¹⁷ Die 19 Sätze zum Lemma *sbꜥk* – „hell machen; glänzend beglückt sein“ etc. in: <https://thesaurus-linguae-egyptiae.de/lemma/131430> (Zugriff: November 2022) tragen m. E. nicht dazu bei, die Kommutation des Standard-Terminus *špsj* durch *sbꜥk* im amtlichen Namen der Königsgräbernekropole zu erklären, auch wenn die meisten dieser Sätze in eindeutig religiösem und/oder funerären Kontexten erscheinen. Die Bezeichnung der Königsgräbernekropole als *pꜥ-hr-ꜥꜥ špsj n-hꜥ m-rnp.wt n Pr-ꜥꜥ hr-jmnt.t-Wꜥs.t* ist aber prioritär keine funeräre, sondern eine strikt administrative!

¹¹⁸ S. o. Anm. 33. – Man möchte dem Textadapten hier beinahe eine klammheimliche Verstohlenheit unterstellen, stand ihm der königliche Jenseitsführer als Privatmann doch eigentlich gar nicht zu.

nahe, dass der Unterzeichner dieses Gebetes gar nicht in Deir el-Medineh gebürtig war, sondern schlicht und ergreifend, und selbstredend ungefragt, dorthin versetzt wurde.¹¹⁹ Nun sehnt er sich nach Bewegungsfreiheit aus der ummauerten Siedlung und dem ägyptologisch viel diskutierten „Sperrbezirk“ des *pꜣ-hr* etc. heraus. Vielleicht war er deswegen eine Weile „gottvergessen“, hat sich nun in seine Situation eingefunden und plädiert am Ende gar für das Wohl der verblichenen Könige in eben diesem *pꜣ-hr*-Bezirk, in dem als Vorzeichner zu arbeiten er ja dennoch sein Auskommen findet.

Und das eigentliche Anliegen des Beters? Worin genau besteht denn das *nfr* – „Gute“, das er sich von Amun erbittet? Oder andersherum gefragt: Was ist sein Problem, zu dessen Lösung er Amuns Hilfe benötigt, da ihm irgendetwas „Gutes“ doch fehlt? Ich kann nicht umhin, das dreimalige *hnj* – „absperren; Sperrbezirk“ sehr ernst zu nehmen und ihm den Wunsch zu unterstellen, sowohl Deir el-Medineh als auch seine Wirkungsstätte, das Tal der Könige oder noch präziser seine Arbeit in dem jeweiligen Grab als derart einschränkend und zur Immobilität führend anzuprangern. Ohne es natürlich so vulgär und direkt zu formulieren, was er sagt entspricht einem Aufschrei wie „Hol’ mich hier raus und bring’ mich zurück nach Ipet!“ ...

*

Ich hoffe sehr, dass es mir gelungen ist zu zeigen, welches interpretatorische Potential ein vergleichsweise kurzes Gebet aus dem Umfeld von Deir el-Medineh in sich bergen kann. Die oben vorgenommene Analyse verstehe ich nur als Anfang der Arbeit an diesem Text, nicht mehr! Jedoch bin ich mir ganz sicher, dass Du, liebe Ulli, noch viele weitere Facetten dieses reizvollen literarischen Artefaktes wirst freilegen können.

Literaturverzeichnis

- Allen, James P. 2020. „The Geminated Stem of 2-lit. Verbs“. *Göttinger Miscellen* 262: 5.
- Adrom, Farid. 2004. „Der Gipfel der Frömmigkeit? – Überlegungen zur Semantik und religiösen Symbolik von *tꜣ-dhn.t*“. *Lingua Aegyptia* 12: 1–20.
- Assmann, Jan. 1969. *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik, I.* Münchner Ägyptologische Studien 19. Berlin: Hessling.
- Assmann, Jan. 1973. „Wort und Text. Entwurf einer semantischen Textanalyse“. *Göttinger Miscellen* 6: 9–31.
- Assmann, Jan. 1980. „Hymnus“. In *Lexikon der Ägyptologie*, 3: 103–110. Wiesbaden: Harrassowitz.

¹¹⁹ Sollte das Datum im Kolophon „Jahr 3, 1. *pr.t* 28“ Ramses’ IV. sein, dann wäre die Niederschrift ziemlich exakt 1 Jahr nach Baubeginn an dessen Grab (Jahr 2, 1. *pr.t* 1) bzw. ein Jahr und 2 Monate nach Verdoppelung der Mannschaftsstärke von 60 auf 120 Leute (J. 2, 3. *ꜣh.t* 28) vonstattengegangen. Ob Hormin (i) im Zuge dieser Rekrutierung erst zur Mitarbeit an der Baustelle Ramses’ IV. abkommandiert wurde? Sein Vater Hori (ix) ist tatsächlich schon vor ihm in DeM bezeugt, s. Davies 1999, 168 mit den Quellen in den Anm. 253–255.

- Assmann, Jan. 1982. „Parallelismus membrorum“. In *Lexikon der Ägyptologie*, 4: 900–910. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Assmann, Jan. 1991. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: C. H. Beck.
- Assmann, Jan. 1999. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. Orbis Biblicus et Orientalis. 2. Aufl. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bommas, Martin. 2004. „Zwei magische Sprüche in einem spätägyptischen Ritualhandbuch (pBM EA 10081): Ein weiterer Fall für die ‚Verborgenheit des Mythos‘“. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 131: 95–113.
- Brunner, Hellmut. 1977a. „Fürbitte“. In *Lexikon der Ägyptologie*, 2: 349–351. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Brunner, Hellmut. 1977b. „Gebet“. In *Lexikon der Ägyptologie*, 2: 452–459. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Burkard, Günter. 2003. „„Oh, diese Mauern Pharaos!“. Zur Bewegungsfreiheit der Einwohner von Deir el-Medine“. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 59: 11–39.
- Burkard, Günter. 2014. „Ostrakon Berlin P 10844. Hymnus und Gebet an Amun aus der Feder des Nekrolenschreibers Hori“. In *„Vom Leben umfassen“. Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen. Gedenkschrift für Manfred Görg*, herausgegeben von Stefan. J. Wimmer und Georg Gafus, 211–218. Ägypten und Altes Testament 80. Münster: Ugarit-Verlag.
- Caminos, Ricardo A. 1954. *Late Egyptian Miscellanies*. Brown Egyptological Series 1. London: Oxford University Press.
- Carter, Howard. 1917. „A Tomb Prepared for Queen Hatshepsut and Other Recent Discoveries in Thebes“. *Journal of Egyptian Archaeology* 4: 107–118.
- Černý, Jaroslav. 1956. *Graffiti hiéroglyphiques et hiératiques de la nécropole thébaine. Nos 1060 à 1405*. Documents des Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 9. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.
- Černý, Jaroslav. 1973. *A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*. Bibliothèque d'Études 50. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.
- Černý, Jaroslav. 1978. *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh. Tome 1. [Nos I–XVII]*. Documents des Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 8. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.
- Condon, Virginia. 1978. *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period*. Münchner Ägyptologische Studien 37. München: Hessling.
- Darnell, John Coleman, David Klotz und Colleen Manassa. 2013. „Gods on the Road: The Pantheon of Thebes at Qasr el-Ghueita“. In *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 2)*, herausgegeben von Christophe Thiers, 1–31. Montpellier: Université Paul Valéry.
- Davies, Benedict G. 1999. *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*. Egyptologische Uitgaven 13. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Davies, Benedict G. 2019. *Life within the Five Walls. A Handbook to Deir el-Medina*. Wallasey: Abercromby Press.
- Demarée, Robert J. 2002. *Ramesside Ostraca*. London: British Museum Press.

- Demarée, Robert J. und Dominique Valbelle. 2011. *Les registres de recensement du village de Deir el-Médineh (Le "Stato Civile")*. Leuven: Peeters Publishers.
- Donker van Heel, Koenraad. 1992. „Use and Meaning of the Egyptian Term *wḥ mw*“. In *Village Voices. Proceedings of the Symposium 'Texts from Deir el-Medîna and their Interpretation'*, Leiden, May 31–June 1, 1991, herausgegeben von Robert J. Demarée und Arne Egberts, 19–30. Leiden: Centre of Non-Western Studies Leiden University.
- Dorn, Andreas. 2011. *Arbeiterhütten im Tal der Könige: Ein Beitrag zur altägyptischen Sozialgeschichte aufgrund von neuem Quellenmaterial aus der Mitte der 20. Dynastie (ca. 1150 v. Chr.)*. Band 1. Aegyptiaca Helvetica 23. Basel: Schwabe.
- Dorn, Andreas. 2015. „Diachrone Veränderungen der Handschrift des Nekropolenschreibers Amunnacht, Sohn des Ipuꜣ“. In *Ägyptologische „Binsen“-Weisheiten I–II. Neue Forschungen und Methoden der Hieratistik*, herausgegeben von Ursula Verhoeven, 175–218. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse. Einzelveröffentlichung 15. Stuttgart: Steiner.
- Dorn, Andreas. 2017. „The *iri-n* Personal Name Formula in Non-Royal Texts of the New Kingdom. A Donation-Mark or a Means of Self-Presentation?“ In *(Re-)productive Traditions in Ancient Egypt. Proceedings of the Conference Held at the University of Liège, 6th–8th February, 2013*, herausgegeben von Todd Gillen, 593–621. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Enmarch, Roland. 2009. *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*. Oxford: Oxford University Press.
- Erman, Adolf und Hermann Grapow. 1926–1931. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. 5 Bände. Leipzig und Berlin: Akademie-Verlag.
- Eyre, Christopher J. 1984. „A Draughtman’s Letter from Thebes“. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11: 195–207.
- Eyre, Christopher J. 1992. Rez. zu Ventura 1986. *Chronique d’Égypte* 67: 277–281.
- Fecht, Gerhard. 1960. *Wortakzent und Silbenstruktur. Untersuchungen zur Geschichte der ägyptischen Sprache*. Ägyptologische Forschungen 21. Glückstadt, Hamburg und New York: J. J. Augustin.
- Fecht, Gerhard. 1965. *Literarische Zeugnisse zur »Persönlichen Frömmigkeit« in Ägypten. Analyse der Beispiele aus den ramessidischen Schulpapyri*. Abhandlungen der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 1965 (1). Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- Fecht, Gerhard. 1974. „Die Königs-Insignien mit s-Suffix. 1“. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 1: 179–201.
- Fecht, Gerhard. 1984. „Das ‚Poème‘ über die Qadeš-Schlacht“. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 11: 281–333.
- Fischer-Elfert, Hans-W. 1997. *Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh. Kleine Ägyptische Texte* 12. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fischer-Elfert, Hans-W. 1999. „Die Ankunft des Königs nach ramessidischen Hymnen *et cetera*“. *Studien zur Altägyptischen Kultur* 27: 65–85.
- Fischer-Elfert, Hans-W. 2003. „Papyrus Northumberland Nr. III: Zeugnis einer Entsakralisierung der Herzenswägung von Totenbuch 125 unter Sethos I.“. In *Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag*,

- herausgegeben von Nicole Kloth, Karl Martin und Eva Pardey, 109–115. Studien zur Altägyptischen Kultur Beiheft 9. Hamburg: Buske.
- Fischer-Elfert, Hans-W. 2005. Rez. zu Demarée 2002. *Göttinger Miszellen* 207: 99–108.
- Fischer-Elfert, Hans-W. 2016. „In Praise of Pi-Ramesse—A Perfect Trading Centre“. In *Aere perennius – Mélanges égyptologiques en l'honneur de Pascal Vernus*, herausgegeben von Philippe Collombert, Dominique Lefèvre, Stéphane Polis und Jean Winand, 195–217. *Orientalia Lovanensia Aegyptia* 242. Leuven: Peeters.
- Fischer-Elfert, Hans-W. (im Druck). *A Juridical Tale (recto) and Accounts (verso) of the 25th Dynasty in Abnormal Hieratic*. Edited by Hans-W. Fischer-Elfert (Recto) und Günter Vittmann (Verso). With contributions by John Baines, Bridget Leach and Johannes Jüngling. Leiden: Papyrologica Lugduno-Batava.
- Fischer-Elfert, Hans-W. und Friedhelm Hoffmann. 2020. *Die magischen Texte von Papyrus Nr. 1826 der Nationalbibliothek Griechenlands*. Ägyptologische Abhandlungen 77. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gardiner, Alan Henderson. 1937. *Late Egyptian Miscellanies*. Bibliotheca Aegyptiaca 7. Bruxelles: Fondation Reine Élisabeth.
- Gardiner, Alan Henderson. 1957. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to Hieroglyphs*. Third Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Goedicke, Hans und Edward. F. Wente. 1962. *Ostraka Michaelides*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Grandet, Pierre. 2003. *Catalogue des ostraca hiératiques non-littéraires de Deïr el-Médîneh*. Tome 9, Nos 831–1000. Documents de Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 41. Le Caire: Impimerie de l'IFAO.
- Grandet, Pierre. 2004. Rez. zu Demarée 2002. *Bibliotheca Orientalis* 61: 510–515.
- Grandet, Pierre. 2006. *Catalogue des ostraca hiératiques non-littéraires de Deïr el-Médîneh*. Tome 10, Nos 10001–10123. Documents de Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 46. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.
- Grandet, Pierre. 2010. *Catalogue des ostraca hiératiques non-littéraires de Deïr el-Médîneh*. Tome 11, Nos 10124–10275. Documents de Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 48. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.
- Guksch, Heike. 1994. „Sehnsucht nach der Heimatstadt: Ein ramessidisches Thema?“. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* 50: 101–106.
- Gutgesell, Manfred. 1983. *Die Datierung der Ostraka und Papyri aus Deir el-Medineh und ihre ökonomische Interpretation*. Teil 1, Die 20. Dynastie. Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 19. Hildesheim: Gerstenberg-Verlag.
- Hagen, Frederik. 2011. *New Kingdom Ostraca from the Fitzwilliam Museum, Cambridge*. Culture and History of the Ancient Near East 46. Leiden und Boston: Brill.
- Hannig, Rainer. 2006. *Ägyptisches Wörterbuch II: Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*. 2 Bde. Hannig-Lexica 5. Kulturgeschichte der Antiken Welt 112. Mainz: Zabern.
- Janssen, Jozef M. A. 1946. *De traditioneele autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*. Deel 1, *De Teksten*. Leiden: Brill.
- Jauhainen, Heidi. 2009. „Do Not Celebrate Your Feast without Your Neighbours“: A Study of References to Feasts and Festivals in Non-Literary Documents from Ramesside Period Deir el-Medina. Publications of the Institute for Asian and African Studies 10. Helsinki: Helsinki University Print. <http://hdl.handle.net/10138/19196>.

- Jüngling, Johannes. 2021. *Hieratische Aktenvermerke*. Hieratic Studies Online 2. Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur | Mainz. <https://doi.org/10.25358/openscience-6202>.
- Kaper, Olaf. 1987. „How the God Amun-Nakht Came to Dakhleh Oasis“. *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 17: 151–156.
- Kitchen, Kenneth. 1983. *Ramesseid Inscriptions, Historical and Biographical*. Vol. 6, *Rameses IV to XI and Contemporaries*. Oxford: Blackwell.
- Kruchten, Jean-Marie. 1982. *Études de syntaxe néo-égyptien. Les verbes ḥꜥ, ḥmsi, et sḏr en néo-égyptien. Emploi et significations*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Laisney, Vincent Pierre-Marie. 2007. *L'Enseignement d'Aménémope*. Studia Pohl: Series Major 19. Roma: Pontificio Istituto biblico.
- Leroux, Nicolas. 2019. „Les ostraca IFAO OL 202 et OL 203. Brouillons de lettres ou exercices épistolaires“. In *Études de documents hiératiques inédits. Les ostraca de Deir el-Medina en regard des productions de la Vallée des Rois et du Ramesseum. Travaux de la première Académie hiératique – Ifao (27 septembre–1^{er} octobre 2015)*, herausgegeben von Florence Albert und Annie Gasse, 71–84. Bibliothèque Générale 56. Le Caire: Imprimerie de l'IFAO.
- Lévi-Strauss, Claude. 1980. *Mythos und Bedeutung. Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luiselli, Maria Michela. 2011. *Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches. Ägypten und Altes Testament* 73. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Marciniak, Marek. 1974. *Les inscriptions hiératiques du Temple de Thoutmosis III. Deir el-Bahari 1*. Varsovie: PWN – Éditions Scientifiques de Pologne.
- Müller, Matthias. 2003. Rez. zu Demarée 2002. *Lingua Aegyptia* 11: 249–254
- Müller-Roth, Marcus. 2008. *Das Buch vom Tage*. Orbis Biblicus et Orientalis 236. Freiburg, Schweiz: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Navrátilová, Hána. 2015. *Visitors' Graffiti of Dynasties 18 and 19 in Abusir and Northern Saqqara. With a Survey of the Graffiti at Giza, Southern Saqqara, Dahshour and Maidum*. Wallasey: Abercromby Press.
- Nims, Charles F. 1955. „Places about Thebes“. *Journal of Near Eastern Studies* 11: 110–123.
- Osing, Jürgen. 1976. *Die Nominalbildung des Ägyptischen*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Osing, Jürgen. 1998. *Hieratische Papyri aus Tebtunis. Text*. Carsten Niebuhr Institute Publications 17. Copenhagen: Carsten Niebuhr Institute.
- Otto, Eberhard. 1952. *Topographie des thebanischen Gaus*. Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens 16. Berlin: Akademie-Verlag.
- Polis, Stéphane. 2022. „The Messy Scribe from Deir el-Medina. A Palaeographical Journey through the Texts of a Draughtsman, Scribe, and Poet from the 19th Dynasty: Pay (i)“. In *Ägyptologische „Binsen“-Weisheiten IV. Hieratisch des Neuen Reiches: Akteure, Formen und Funktionen. Akten der internationalen Tagung in der Akademie der Wissenschaften und der Literatur | Mainz im Dezember 2019*, herausgegeben von Svenja A. Gülden, Tobias Konrad und Ursula Verhoeven, 405–453. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse – Einzelveröffentlichungen 17. Stuttgart: Steiner.

- Popko, Lutz. 2013. „Die Königshymnen an Ramses VI. und VII. des Papyrus Turin CG 54031“. In *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. Band 7, *Hymnen, Klagelieder und Gebete*, herausgegeben von Bernd Janowski und Daniel Schwemer, 197–210. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Popko, Lutz. 2022a. „Übersetzung Papyrus Ebers“. *Science in Ancient Egypt*. <https://sae.saw-leipzig.de/de/dokumente/papyrus-ebers>. Zugegriffen 18. November 2022.
- Popko, Lutz. 2022b. „pTurin Cat. 1892+1886+1893 (ehemals: pTurin CGT 54031)“. *The-saurus Linguae Aegyptiae*. <https://thesaurus-linguae-aegyptiae.de/object/2STPLHDF4RASLAZQUN73XMRBTY> Zugegriffen 22. November 2022.
- Posener, Georges. 1975. „La piété personnelle avant l'âge amarnien“. *Revue d'Égyptologie* 27: 195–210.
- Posener, Georges. 1977. „La complainte de l'échanson Bay“. In *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, herausgegeben von Jan Assmann, Erika Feucht und Reinhard Grieshammer, 385–397. Wiesbaden: Reichert.
- Quack, Joachim F. 2010. „Sehnsucht nach der Heimat und Lob des Erbauers. Ägyptische Städtepreisungen in ramessidischen Papyri und Ostraka“. In *Ort und Bedeutung. Beiträge zum Symposium „Die Darstellung von Orten. Von der Antike bis in die Moderne“ am 20. und 21. Juni 2008 in Heidelberg*, herausgegeben von Jan Chr. Gertz und Detlef Jericke, 19–48. Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 10. Kamen: Hartmut Spinner-Verlag.
- Quack, Joachim F. 2014. „Eine Götterinvokation mit Fürbitte für Pharao und den Apisstier (Ostrakon Hor 18)“. In *Ägyptische Rituale der griechisch-römischen Zeit*, herausgegeben von Joachim Friedrich Quack, 83–119. Orientalische Religionen in der Antike. Ägypten, Israel, Alter Orient 6. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ragazzoli, Chloé. 2008. *Éloges de la ville en Égypte ancienne. Histoire et littérature*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
- Ragazzoli, Chloé. 2019. *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne*. Paris: Les Belles Lettres.
- Redford, Donald B. 1992. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press.
- Ranke, Hermann. 1910. *Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation*. Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1910. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Georg Reimer.
- Rzepka, Sławomir. 2014. *Who, Where and Why? The Rock Graffiti of Members of the Deir el-Medina Community*. Warsaw: Pro-Egypt.
- Sauneron, Serge. 1950. „L'apparition de la pronociation $\overline{m}m\alpha z$ pour la préposition $m-b\dot{h}$ “. In *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, herausgegeben von Michel Malinine, 155–157. The Bulletin of the Byzantine Institute 2. Boston: Byzantine Institute.
- Schmidt, Heike C. 2006. „Gewogen und zu leicht befunden“. In *In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag*, herausgegeben von Dirk Bröckelmann und Andrea Klug, 251–258. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schott, Siegfried. 1930. „Drei Sprüche gegen Feinde“. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 65: 35–42.

- Sethe, Kurt. 1932–1933. *Urkunden des Alten Reiches*. Urkunden des ägyptischen Altertums 1. Heft 1–4. 2. Aufl. Leipzig: Hinrichs.
- Sethe, Kurt und Wolfgang Helck 1906–1958. *Urkunden der 18. Dynastie*. Urkunden des ägyptischen Altertums 4. Leipzig: Hinrichs; Berlin: Akademie-Verlag.
- Sikora, Uwe. 2015. „Amunnacht, Sohn des Ipyu als Autor der *Lehre des Amunnacht*: Ein Artefakt ägyptologischer Beschreibungspraxis“. In *Text: Wissen – Wirkung – Wahrnehmung. Beiträge des vierten Münchner Arbeitskreises Junge Ägyptologie (MAJA 4). 29.11. bis 1.12.2013*, herausgegeben von Gregor Neunert, Henrike Simon, Alexandra Verbovsek und Kathrin Gabler, 191–207. Göttinger Orientforschungen, 4. Reihe: Ägypten 59. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sweeney, Deborah. 1985. „Intercessory Prayer in Ancient Egypt and the Bible“. In *Pharaonic Egypt. The Bible and Christianity*, herausgegeben von Sarah Israelit-Groll, 213–230. Jerusalem: The Magnes Press.
- Sweeney, Deborah. 2017. „Sitting Happily with Amun“. In *The Workman’s Progress. Studies in the Village of Deir el-Medina and Other Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée*, herausgegeben von Ben J. J. Haring, Olaf Kaper und René van Walsem, 217–231. Egyptologische Uitgaven 28. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Tacke, Nikolaus. 2001. *Verspunte als Gliederungsmittel in ramessidischen Schülerhandschriften*. Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens 22. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag.
- van Walsem, René. 1982. „Month-Names and Feasts at Deir el-Medīna“. In *Gleanings from Deir el-Medīna*, herausgegeben von Robert J. Demarée und Jac J. Janssen, 215–244. Egyptologische Uitgaven 1. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Ventura, Raphael. 1986. *Living in a City of the Dead. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis*. Orbis Biblicus et Orientalis 69. Freiburg, Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Verhoeven, Ursula, Hrsg. 2020. *Dipinti von Besuchern des Grabes N13.1 in Assiut*. 2 Bde. The Asyut Project 15. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Vernus, Pascal. 1982. „Supports d’écriture et fonction sacralisante dans l’Égypte pharaonique“. In *Le texte et son inscription*, herausgegeben von Roger Laufer, 23–34. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Vernus, Pascal. 1989. „Supports d’écriture et fonction sacralisante dans l’Égypte pharaonique“. In *Le texte et son inscription*, herausgegeben von Roger Laufer, 23–34. Paris: Ed. du C.N.R.S.
- Vernus, Pascal. 2010a. Rez. zu Laisney 2007. *Orientalia* 79: 532–557.
- Vernus, Pascal. 2010b. *Sagesses de l’Égypte pharaonique*. Deuxième édition révisée et augmentée. Paris: Thesaurus Actes Sud.
- Vernus, Pascal. 2005. „Chacal“. In *Bestiaire des pharaons*, verfasst von Pascal Vernus und Jean Yoyotte, 117–129. Pantin: Agnès Viénot Éditions, Éditions Perrin.
- Vittmann, Günter. 1998. *Der demotische Papyrus Rylands 9. Teil 2, Kommentare und Indizes*. Ägypten und Altes Testament 38. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ward, William A. 1982. „Old Kingdom *sš ˁ n nsw n hft-ḥr*, ‘Personal Scribe of Royal Records’, and Middle Kingdom *sš ˁ n nsw n hft-ḥr*, ‘Scribe of the Royal Tablet of the Court’“. *Orientalia* 51: 382–389.

- Werning, Daniel 2014. „The Semantic Space of Static Spatial Prepositions in Hieroglyphic Ancient Egyptian. A Comparison with Nine Indo-European and Afro-Asiatic Languages Based on the Topological Relations Picture Series“. In *On Ancient Grammars of Space. Linguistic Research on the Expression of Spatial Relations and Motion in Ancient Languages*, herausgegeben von Silvia Kutscher und Daniel Werning, 195–325. Topoi: Berlin Studies of the Ancient World 19. Berlin: De Gruyter.
- Westendorf, Wolfhart. 1965. *Koptisches Handwörterbuch*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Winand, Jean. 1992. *Études de néo-égyptien*. 1, *La morphologie verbale*. Aegyptiaca Leodiensia 2. Liège: Centre Informatique de Philosophie et Lettres (C.I.P.L.).
- Zandee, Jan. 1947. *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*. Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden 28. Leiden: E. J. Brill.