

ANCIENT
EGYPTIAN LITERATURE

EDITED BY

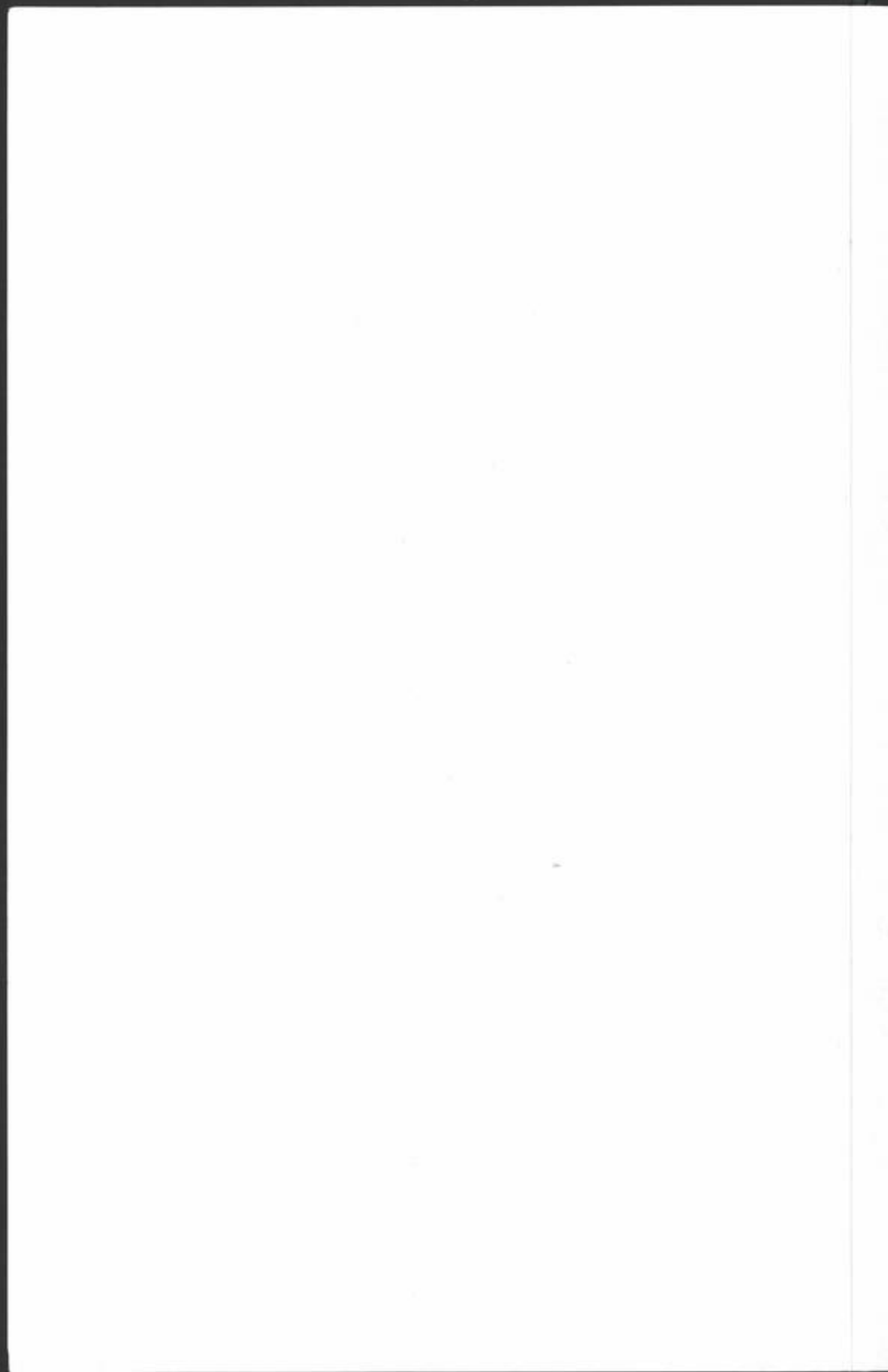
ANTONIO LOPRIENO





Elmer Holmes
Bobst Library
New York
University





ANCIENT EGYPTIAN LITERATURE

PROBLEME DER ÄGYPTOLOGIE

HERAUSGEGEBEN VON

WOLFGANG SCHENKEL
DONALD B. REDFORD

ZEHNTER BAND

ANTONIO LOPRIENO (ED.)

ANCIENT EGYPTIAN LITERATURE



ANCIENT
EGYPTIAN LITERATURE

History and Forms

EDITED BY

ANTONIO LOPRIENO



E.J. BRILL
LEIDEN · NEW YORK · KÖLN
1996

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Ancient Egyptian literature : history and forms / edited by Antonio Loprieno.

p. cm. — (Probleme der Ägyptologie, ISSN 0169-9601 ; 10. Bd.)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 9004099255 (cloth : alk. paper)

1. Egyptian literature—History and criticism. I. Loprieno, Antonio. II. Series.

PJ1481.A53 1996

893'.1—dc20

96-33629

CIP

Die Deutsche Bibliothek-CIP-Einheitsaufnahme

Ancient Egyptian literature : history and forms / ed. by Antonio Loprieno. — Leiden ; New York ; Köln ; Brill, 1996

(Probleme der Ägyptologie ; Bd. 10)

ISBN 90-04-09925-5

NE: Loprieno, Antonio [Hrsg.]; GT

ISSN 0169-9601

ISBN 90 04 09925 5

© Copyright 1996 by E.J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by E.J. Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910

Danvers MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

PJ
1481
A53
1996

CONTENTS

Preface.....	ix
Chronology of Egyptian History.....	xv

INTRODUCTION

Does Egyptology need a "theory of literature"?.....	3
<i>Hans-Ulrich Gumbrecht</i>	

PART ONE: THE SEARCH FOR EGYPTIAN LITERATURE

Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung: eine wissenschaftsgeschichtliche Einleitung.....	21
<i>Wolfgang Schenkel</i>	
Defining Egyptian literature: Ancient texts and modern theories.....	39
<i>Antonio Loprieno</i>	
Kulturelle und literarische Texte.....	59
<i>Jan Assmann</i>	
Auteur et société.....	83
<i>Philippe Derchain</i>	

PART TWO: THE HISTORICAL SETTING

Der literarische Aspekt des ägyptischen Grabes und seine Funktion im Rahmen des "monumentalen Diskurses".....	97
<i>Jan Assmann</i>	
Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich.....	105
<i>Elke Blumenthal</i>	
Individual and society in Middle Kingdom literature.....	137
<i>Richard B. Parkinson</i>	
Classicism and modernism in the literature of the New Kingdom.....	157
<i>John Baines</i>	
Demotic literature: forms and genres.....	175
<i>W. John Tait</i>	

PART THREE: PHENOMENOLOGY OF EGYPTIAN LITERATURE

Die ägyptische Autobiographie.....	191
<i>Andrea M. Gnirs</i>	

Didactic literature.....	243
<i>Miriam Lichtheim</i>	
Narrative literature.....	263
<i>Stephen G. Quirke</i>	
The "King's Novel".....	277
<i>Antonio Loprieno</i>	
Types of literature in the Middle Kingdom.....	297
<i>Richard B. Parkinson</i>	
Verkünden und Verklären.	
Grundformen hymnischer Rede im Alten Ägypten.....	313
<i>Jan Assmann</i>	
Die ägyptische Liebespoesie.....	335
<i>Waltraud Guglielmi</i>	

PART FOUR: THE LIMITS OF EGYPTIAN LITERATURE

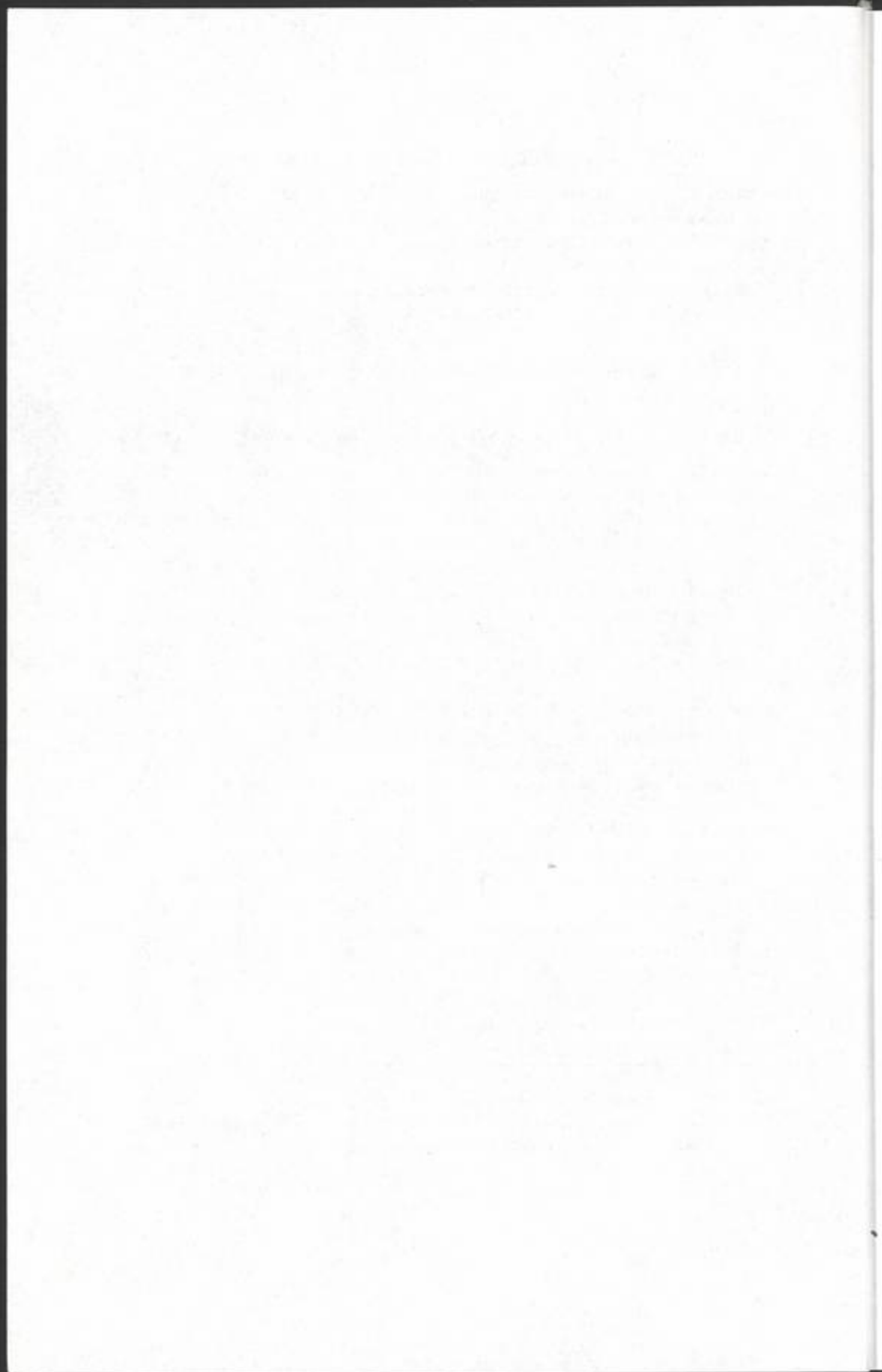
Théologie et littérature.....	351
<i>Philippe Derchain</i>	
Myth and literature.....	361
<i>John Baines</i>	
Archive.....	379
<i>Stephen G. Quirke</i>	
Loyalistic instructions.....	403
<i>Antonio Loprieno</i>	
Is Egyptian historical literature "historical" or "literary"?.....	415
<i>Christopher J. Eyre</i>	
<i>Belles lettres</i> and propaganda.....	435
<i>William Kelly Simpson</i>	

PART FIVE: THE LANGUAGE OF EGYPTIAN LITERATURE

Metrik, Prosodie und formaler Aufbau ägyptischer literarischer Texte....	447
<i>Günter Burkard</i>	
Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur.....	465
<i>Waltraud Guglielmi</i>	
Die Arbeit am Text:	
altägyptische Literaturwerke aus philologischer Perspektive.....	499
<i>Hans-W. Fischer-Elfert</i>	
Linguistic variety and Egyptian literature.....	515
<i>Antonio Loprieno</i>	
The language of literature: on grammar and texture.....	531
<i>Mark Collier</i>	
Langue littéraire et diglossie.....	555
<i>Pascal Vernus</i>	

PART SIX: ANCIENT EGYPT AND LATER LITERARY RECEPTION

Ancient Egyptian survivals in Coptic literature: an overview.....	567
<i>Heike Behlmer</i>	
Images of Egypt in Greek historiography.....	591
<i>Stanley M. Burstein</i>	
Medieval Muslim perceptions of pharaonic Egypt.....	605
<i>Ulrich Haarmann</i>	
General bibliography.....	629
Indexes	
(Authors, Names, Passages, Places, Texts, Topics, Egyptian Words).....	693



PREFACE

This tenth volume in the series *Probleme der Ägyptologie* aims to offer a picture of contemporary research on Ancient Egyptian literature and—to a lesser extent—to predict the direction of future studies in the field. Following the recent trend in Egyptology, as well as in other humanities, to pay closer attention to methodological innovations derived from theoretical disciplines such as comparative literature, linguistics, or anthropology, several monographs and articles in the last two decades have expanded the intellectual horizons of the study of Egyptian literature: perspectives drawn from a variety of approaches ranging from folklore and mythology to New Criticism, from structural analysis to the theory of reception, have been applied to the study of the typology of literary genres, of the linguistic and prosodic patterns of Egyptian literature, and of individual texts.

Some scholars in our field, therefore, felt that the time had come to create a global reference work in which these methodological innovations would be presented and discussed and in which both the current consensus and the perspectives of future research would be critically scrutinized. In fact, the very article often regarded as the starting point of a theoretically more conscious approach to the study of Egyptian literature was originally a critical book-review of the corresponding sections of the *Handbuch der Orientalistik*, which remains to this day a significant, albeit methodologically outdated treatment of this domain of Egyptological research.

The title of the book, *Ancient Egyptian Literature: History and Forms*, was chosen in order to evoke the gradual shift in the scholarly interest from the treatment of Egyptian narrative and wisdom texts as historical documents mirroring very closely the country's autocratic political context to their analysis as "literary," i.e., individually founded compositions: while the classical Egyptological approach to literary texts was understandably oriented towards their edition, translation, and textual commentary, recent investigations have gradually stressed these texts' internal structure, their intertextual solidarity, and their cultural relevance within Egyptian literary discourse as a whole—the set of questions and concerns that are usually referred to as "literary analysis" or "literary theory." From being primarily sources for the study of Egyptian history and society, literary texts have now come to be treated as authorial *writings*, as witnesses of the most

crucial dialogue which took place in the culture of Ancient Egypt, i.e., the dialogue between the private and the official sphere.

In order to fulfill its function as *mise au point* of the scope of Egyptian literature, the present volume was inspired by a certain number of guiding principles which I would like to briefly discuss here. First of all, the book tries to present in a balanced way the complete spectrum of contemporary scholarly research: it aims to convey to its readership a sense of the problems faced by scholars working in the field, of their individual interests, of their intellectual backgrounds, and of their methodological horizons. While not simply a summary of research, it nevertheless hopefully contains a detailed picture of the state-of-the-art. Secondly, the book seeks to provide extensive information on the nature of Egyptian literature, on its genres, and on the principles governing its historical development. Rather than being an encyclopaedic introduction to Egyptian literature, it mainly discusses the conditions and the criteria for the existence of a *literary*, as opposed to a *non-literary* textual sphere. Thirdly, we aimed to establish intellectual links between the philological study of Egyptian literature on the one hand and the broader discipline of literary studies on the other, while also trying to remain aware of the dangers inherent in any uncritical application to the Egyptian material of modern, but hermeneutically spurious methodological categories.

This complex goal could only be achieved through the collaboration of the international community of scholars who work in the field of Egyptian literature. In accordance with the need to present current research orientations, we decided to include a certain number of topics because they reflected a specific contributor's area of expertise. As editor of the volume, I tried to promote the internal dialogue between the different contributions, sometimes asking authors to adjust their arguments for the sake of cohesion, and provided the formal criteria for the structure of the book as a whole. While each author was left free to use any of the three major languages of Egyptological research and to obey its orthographic and publishing conventions, I tried to standardize the references and added a common general bibliography at the end of the volume. Most primary and secondary sources are referred to according to the Egyptological conventions as established in the *Lexikon der Ägyptologie*, in short *LÄ*. In the footnotes, books are referred to in short titles, whereas articles in journals are quoted by the name of the journal in abbreviation, issue, and page numbers. When first mentioned in a contribution, articles in books appear with their complete title; each subsequent reference to them is given in short. It is hoped that the general bibliography, which aims at thoroughness and follows the American quoting style, will provide an answer to any opaqueness the reader may encounter in the footnotes. Although the book is written in three languages and—what is even more important—although it

follows each author's idiosyncratic conventions in terms of references to texts, places, or topics, we tried to provide global English indexes in which each item would also contain the references to its diverging spellings: thus, the entry "king" provides references to *king*, *König*, and *roi*, the entry "Sinuhe" also to *Sinouhé* or the *Tale of Sanehat*, the entry pWestcar also to the *Tales of Cheops' Court*, etc.

The book opens with an Introduction in which a scholar of literary theory was asked to discuss the interface between the methodological approaches developed in the study of modern national literatures and the challenges faced by scholars interested in literary phenomena in a primarily historical discipline such as Egyptology. The purpose was twofold: on the one hand, we wanted to make the Egyptological audience acquainted with literary theory as a discourse of contemporary scholarship; on the other hand, we symmetrically tried to challenge the student of literary theory to look critically at the foundations of his own field in the light of Egyptological research.

Parts One to Six present various dimensions of the study of Egyptian literature, each of them approached from a different perspective. "The Search for Egyptian Literature" (Part One) is meant to investigate the conditions for the existence of literary discourse in Ancient Egypt and in modern Egyptology. The presentation of the *Wissenschaftsgeschichte* of literary research in Egyptology is followed by studies on the role of literature in Egypt's high culture as a whole, by proposals aimed at identifying criteria for the definition of literary discourse on the basis of the nature of Egyptian texts and the practice of Egyptological analysis, and by essays which establish a "bridge" between the authorial and the social aspect of literature.

"The Historical Setting" (Part Two) provides a history of Egyptian literature, or better a history of its topics, by focusing on the major features of literary discourse in different periods. Thus, if the origins of literature at the end of the Old Kingdom have to be sought in functionally bound contexts such as the tomb, the turmoils of the ensuing First Intermediate Period appear to be largely a later established literary topos. The Middle Kingdom sees the development of narrative texts concentrating on the achievements of "excellent individuals," whereas in the New Kingdom, the period in which a more international Egyptian culture learns to experience "history" in a modern, dialectic sense, this dialogue with the past affects the development of literature as well. During the first millennium BCE, with the emergence of Demotic, Egyptian literature experiences a profound debate between archaizing tendencies and cultural innovations; finally, when this new linguistic vehicle enters the domain of literature, it not only revitalizes ancient genres within new formal perspectives, but also promotes completely new literary themes.

The "Phenomenology of Egyptian Literature" (Part Three) can be understood as a symmetrical counterpart to the historical development of literary discourse: here, Egypt's literary achievements are presented not diachronically, i.e., based on history, but rather synchronically, i.e., based on their internal textual typology. The analysis of the main literary genres documented throughout Egypt's textual history, namely autobiography, wisdom texts, narrative, the so-called "king's novel," religious hymns, and love poetry, may help us define the formal patterns adopted by Egyptian literature throughout its development.

As I emphasized above, however, the very definition of what is literature in Egypt is itself a matter of intense discussion. There are at least five domains of pharaonic culture which seem to elude a strict discrimination between "reality" and "fiction." These textual domains, which lie—as it were—at the borders of literature, are what we label "The Limits of Egyptian Literature" (Part Four): the role of poetic language in shaping the textual forms of Egyptian theology, mythology at the crossroads of literary narrative and non-literary cultic sphere, archive as the main form of storage of literary texts, loyalistic instructions as the expression of a double commitment to the king on the one hand and to the individual god on the other, historiography as a tension between stylistically sophisticated rendition of events and aggressive political propaganda. Contributors to this section of the book tried to identify signals of semantic and formal character which would elucidate the literary status and the functional role of these textual units in Egyptian culture, and in general to assess the impact of poetic texts on referential discourse.

The metalinguistic aspects of Egyptian literature are explored in "The Language of Literature" (Part Five). Two contributions address the issue of metrics, prosody, and rhetoric; they are followed by a study on the crucial role of philology (in the technical sense of "critical edition and commentary of texts") in the study of literary compositions. Other articles of this section are devoted to the specifically linguistic side of our topic, namely how the consciousness of the different linguistic registers of written Egyptian affected literary discourse, how literary texts are internally structured at a formal, typological level, and how the evolution of the Egyptian language during three millennia was thematized in literary discourse.

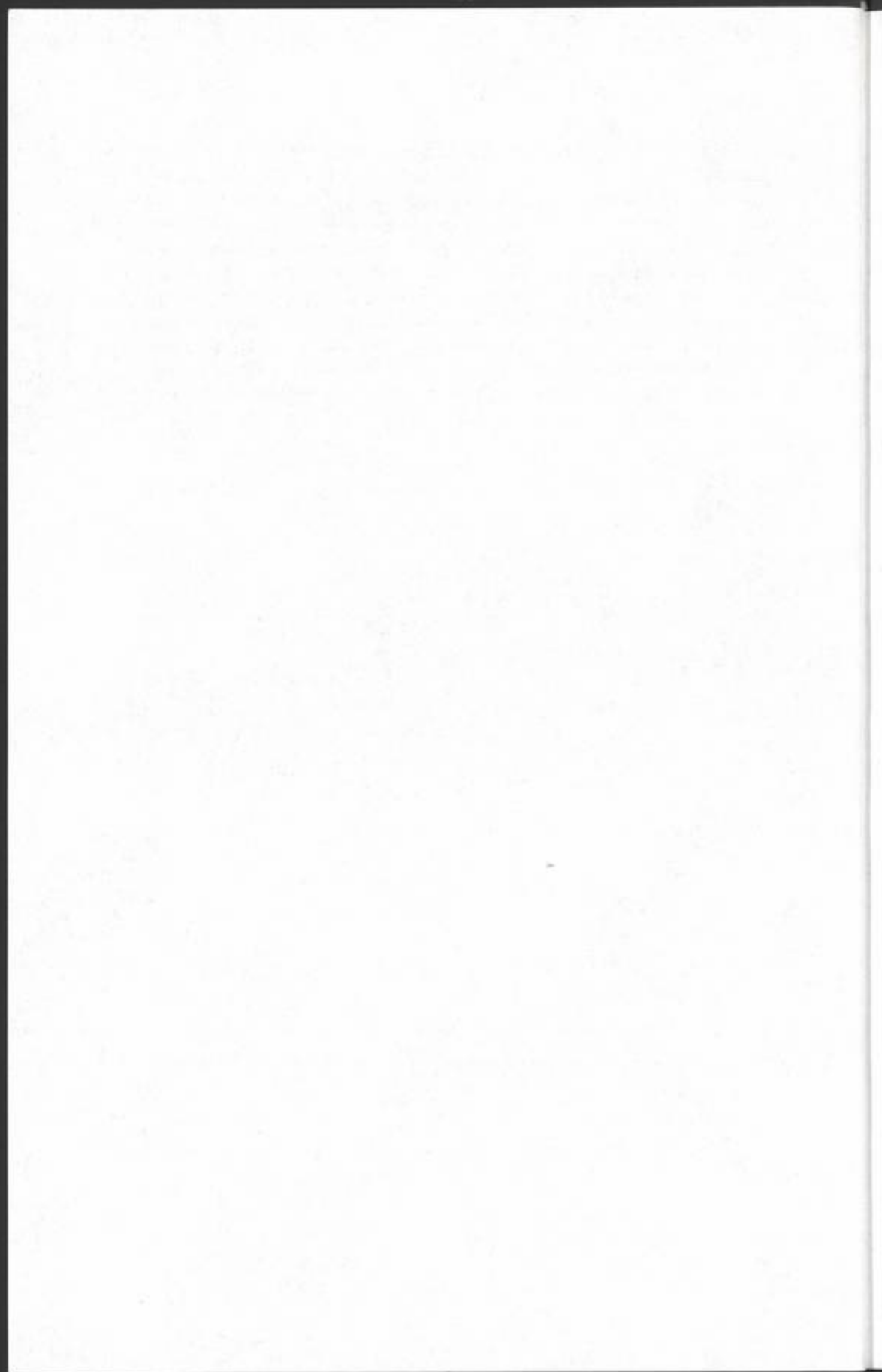
While outside the scope of works on Egypt's literature thus far, the study of the later literary reception of Ancient Egypt (Part Six) appears to be a necessary component of a methodologically up-to-date analysis of Egyptian literature. This section investigates Egypt's reception in those later literary traditions which developed an implicit or explicit "Egyptology," i.e., an historically documented or ideologically founded connection with the cultural tradition of pharaonic Egypt: these are Classical antiquity, Coptic Egypt, and the medieval Islamic world. Contributions to this section

of the book look at Egypt as a later theme of literary experience. Here, the viewpoint from which to observe Ancient Egypt has of course changed dramatically, but it anticipates the double role Egypt will maintain down to our modern Western culture: halfway between Adolf Erman and Thomas Mann, between an object of professional—if unsympathetic—referential reconstruction and a subject of individual—if anachronistic—poetic fiction.

Finally, I would like to express my thanks to all the authors for their punctuality in delivering their contributions and, even more, for their patience in understanding editorial needs. My student Kasia Szpakowska took upon herself the difficult task of editing a first draft of the manuscripts and especially of preparing most of the complex polyglottal indexes in record time. She deserves our sincere gratitude.

Los Angeles, August 1996

A. Loprieno

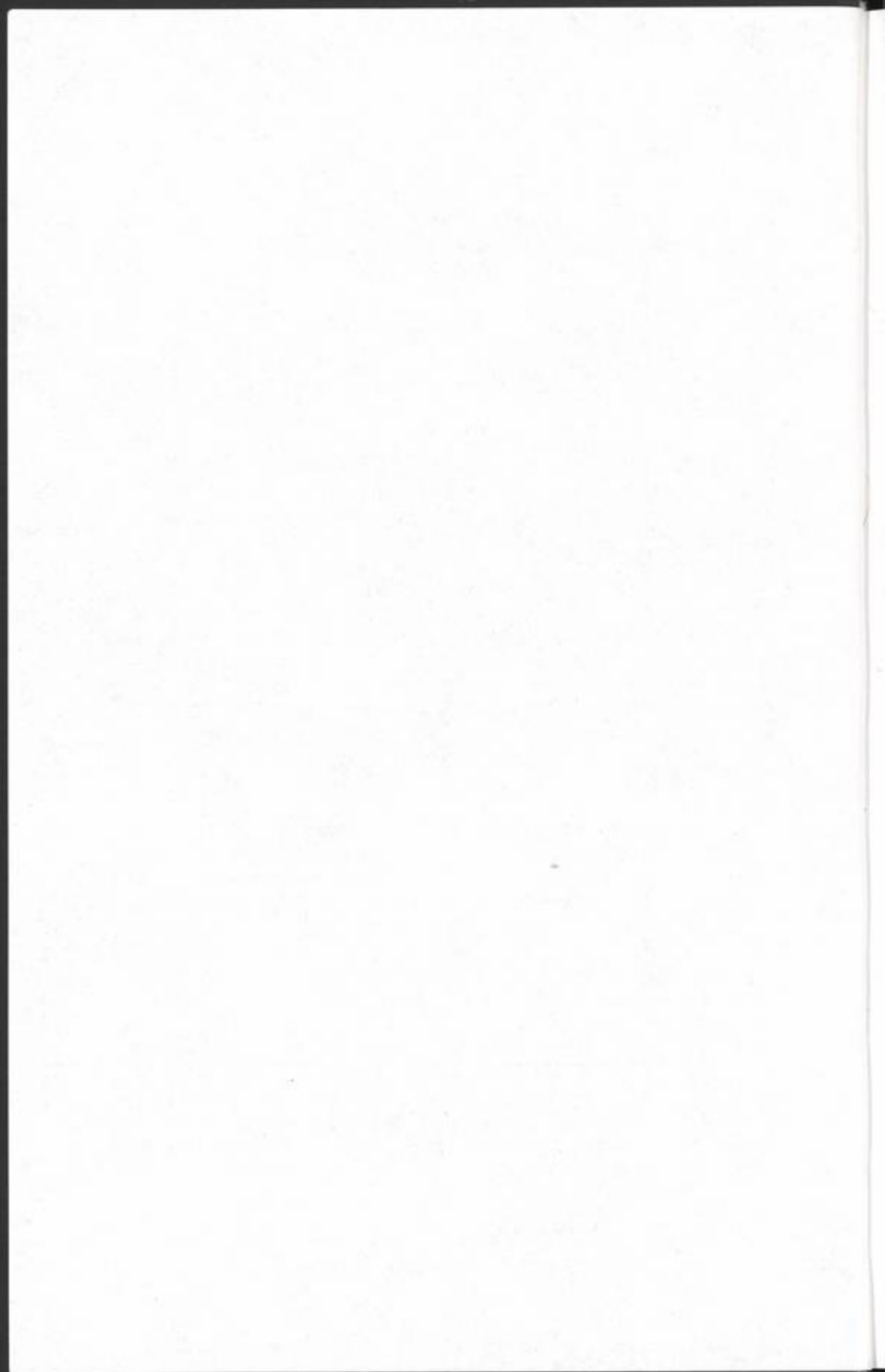


CHRONOLOGY OF EGYPTIAN HISTORY

Archaic Egypt: Dyn. I-II	ca. 3000-2650 BCE
Old Kingdom: Dyn. III-VIII	ca. 2650-2135
Dyn. III	2650-2590
Dyn. IV	2590-2470
Dyn. V	2470-2320
Dyn. VI	2320-2160
First Intermediate Period: Dyn. VII-XI	ca. 2160-2040
Middle Kingdom: Dyn. XI-XIV	ca. 2040-1650
Dyn. XI	2040-1990
Dyn. XII	1990-1785
Second Intermediate Period: Dyn. XV-XVII	ca. 1785-1550
Dyn. XIII-XIV	1785-1650
Dyn. XV-XVI (Hyksos)	1650-1550
New Kingdom: Dyn. XVII-XX	ca. 1560-1070
Dyn. XVII	1560-1552
Dyn. XVIII	1552-1306
Dyn. XIX	1306-1186
Dyn. XX	1186-1070
Third Intermediate Period: Dyn. XXI-XXV	1070-656
Dyn. XXI	1070-945
Dyn. XXII-XXIV (Libyans)	945-712
Dyn. XXV (Nubians)	712-664
Late Period: Dyn. XXVI-XXX	664-341
Dyn. XXVI	664-525
Dyn. XXVII (Persians)	525-404
Dyn. XXVIII-XXX	404-343
Dyn. XXXI (Persians)	343-332

Greek Period	332–30 BCE
Alexander the Great	332–323
Ptolemaic Period	323–30 BCE
Roman Period	30 BCE – 395 CE
Byzantine Period	395–641
Islamic Egypt	641–present

INTRODUCTION



DOES EGYPTOLOGY NEED A "THEORY OF LITERATURE"?

HANS ULRICH GUMBRECHT

Would Egyptology as a discipline (or, more precisely, would a part of the discipline called "Egyptology") fare better if it intensified its intellectual exchange with the "theory of literature"? The question is more complex than it may appear at first glance—and this is true for a number of different reasons. Above all, it is far from being obvious—or at least it is far from being obvious to me—what the scholarly community of Egyptologists needs or wants, and it is equally difficult to say what exactly the heterogeneous enterprise of literary theory can offer today. Secondly, as both Egyptology and literary theory are institutions (or "discourses") with their specific histories, there is no guarantee that these two institutions or discourses will converge in that kind of dialogue or exchange whose possibility is already taken for granted in the question whether Egyptology needs a theory of literature. A naive approach would presuppose that Egyptology and theory of literature are nothing but the absorption of phenomenal fields ("Ancient Egyptian culture" and "Literature") by scholarly discourses which, somehow inevitably, belong to the same categorical level. In reality, however, an infinity of possible perspectives and functions may shape the mediation between any field of objects and the scholarly discourses referring to it. A scholarly discourse, for example, could conceive of itself as offering the interiorization of (more or less) practical skills, or as a contribution towards the constitution of a national identity, or as participating in the exploration of possible functions of the human mind—so that an unproblematic encounter between discourses like those of Egyptology and literary theory on the basis of an identical or at least similar relationship to their objects is very unlikely.

This is why, if we are serious about finding an answer, we must begin by contextualizing the question whether Egyptology needs a theory of literature. We will therefore take a closer look at the historical circumstances that accompanied the emergence and the development of both Egyptology (1) and literary theory (2) in order to identify possible epistemological and discursive asymmetries between them (3), asymmetries which may poten-

tially complicate their dialogue. While such a contextualization will indeed enable us to come up with an answer or, rather, with a series of answers to our key question, these answers will remain oblique because, as we will see, the relationship between Egyptology and literary theory does not prove to be a particularly easy one. On the one hand, the contemporary state of Egyptological research offers highly interesting results for the disciplines in its scholarly environment (4), but on the other hand, literary theory has a tendency today, stronger perhaps than ever before, to suggest a thorough historicization of the concept of "literature." Once we know which specific varieties of literature literary theory is actually dealing with, this may generate serious skepticism about the applicability of results coming from literary theory to a culture as remote from the Western tradition as that of Ancient Egypt (5). But, then, turning around the initial question, should one not at least say that literary theory needs Egyptology? The answer is, once again, complex (6), for it depends on how we determine the tasks and functions of literary theory. One expectation, however, remains stable within and despite such considerable complexities: with literary theory or without it, Egyptologists will find fascinated readers inside and outside the academic world.

1 It is almost uncanny to read in this volume that, several centuries ago, the sites of the pyramids were "a favorite riding, hunting and tournament ground for the social and military elites of Muslim Egypt" and that, for the longest time, the world-view of Islam attributed dangerous magic influences to the remainders of that remote culture which nobody could understand because nobody could decipher its writing (Haarmann, "Medieval Muslim perceptions of Pharaonic Egypt"). Even those Ancient Greek authors who had accumulated such an impressive body of knowledge about the history and the institutions of their neighboring empire gave Egypt a "marginal position" (Burstein, "Images of Egypt in Greek historiography") within their own mappings. From the angle of the Christian tradition, finally, the pyramids and their world were, so to speak, in a relation of half-distance, because on the one hand motifs from Egyptian narratives, mediated through Coptic texts, found entry into many apocryphal stories, but on the other these motifs never reached the canon of the Gospel (Behlmer, "Ancient Egyptian survivals in Coptic literature"). At no other moment since their final disappearance in Roman times have Ancient Egypt and its texts indeed been as close and, even at a popular level, as well-explained as in the Western culture of the 20th century. If the obsession with looking into Tutankhamen's face and the Egyptomania of the 1920s were perhaps the most intense moments of this presence,¹ the volume of knowledge made

¹ See the entry "Mummies," in Gumbrecht, *In 1926. An Essay on Historical Simultaneity*.

available and the intensity of our historical understanding have dramatically increased over the past decades, while the place of Ancient Egypt within educational curricula and publishing programs seems to be as stable as ever.

There is no need to insist that all of this would not have been possible without the stunningly successful history of Egyptology as an academic field of research (Schenkel, "Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung"). For it belongs to our general cultural knowledge that the origins of Egyptology (with more irrefutable evidence than in most other disciplines) go back to an initial event and to an initial achievement, i.e., to Napoleon's expedition to Egypt between 1798 and 1801, which led to the discovery of the Rosetta Stone and to the decipherment of the hieroglyphs in 1822 by Champollion. In contrast, it is much less evident than in the case of the disciplines which focus on national cultures what really motivated the first generations of Egyptologists in their heroic labor of transcribing, translating, and editing texts. Occasionally, we can reconstruct an individual reason for such enthusiasm, like Charles Wycliff Goodwin's and François-Joseph Chabas's ambition to prove wrong the interpretation of certain papyri as a testimony for the Israelites' exodus from Egypt. On the whole, however, it appears symptomatic that early Egyptologists, in their large majority, were amateur scholars. During several decades, there was neither an obvious need nor an official interest to institutionalize Egyptology as an academic discipline. It is not untypical, in this respect, that towards the end of the 19th century the University of Berlin became a center for the systematization (mainly consisting in writing grammars and dictionaries) of the work produced by the first generations of Egyptologists. Nowhere was the academic ideal of "covering" the full horizon of known cultures and of all the available cultural materials more rigorously pursued, even in the absence of an immediate political interest, than in Prussia and, since 1871, in Second Empire Germany. By 1927, it was probably quite a normal expectation that an ambitious editorial project such as the *Handbuch der Literaturwissenschaft* (which in fact was rather a manual of literary history than of literary studies in general) would contain a chapter on Ancient Egyptian literature.

This chapter in the *Handbuch der Literaturwissenschaft*, written by Max Pieper and published under the title "Die ägyptische Literatur," together with a review article by Alfred Hermann, illustrates an important bifurcation within the history of Egyptology. While Pieper used texts labeled as "literature" with the mere intention of gaining access to the history of Ancient Egyptian culture, Hermann insisted on the task of analyzing the complete corpus of Egyptian literature from the angle of a form-oriented reconstruction of literary genres. This divergence between Pieper and Hermann might be long forgotten were it not for the publication in 1974 and

the success of an essay in which Jan Assmann proposed a recourse to the then much debated (but already more than fifty years old) theories of Russian Formalists. The intention was, once again, to develop a concept of "literature" compatible with a specific sub-group within the total corpus of Ancient Egyptian texts.² What particularly fascinated Assmann in this context was the Formalists' idea of purely relational definitions for the "literatures" within each specific culture and each historical period, definitions of literature that were meant to depend entirely on the difference between the "literary" texts and their particular discursive environments. The discussion of Assmann's proposal within Egyptology seems to have led to a much less theoretically conscious concern with "literariness," to a concern that, moreover, has not always resisted the temptation of using substantialist (non-historicized) sets of criteria in order to determine which Egyptian texts should be regarded as "literary." It was altogether surprising for me to discover such an intense debate on textual classifications and textual forms generally referred to as "aesthetic" within a discipline whose broad success has always been based on its contributions to our knowledge of cultural history. But what is surprising must not necessarily be problematic or even illegitimate.

2 Other than Egyptology, the field of literary studies (as an assembly of academic disciplines each of which include the historiography of a national literature in a European language, the practice of literary interpretation, and debates about a theory of literature) does not have a clear-cut, consensual reference when it comes to narrating its historical origin. On the other hand, it is easier for literary studies than for Egyptology to understand why the disciplines gathered under its umbrella found strong support from the political side and why they were thriving throughout the 19th century in most European countries.³ A point of departure for narrating the history of literary studies could be the then-new divergence and the fast widening gap between normative conceptions of society and everyday experience in society, a divergence that emerged from the bourgeois Revolutions and Reforms during the last decades of the 18th and the first decades of the 19th century. The necessity of bridging this gap brought to reality, as a new cultural space to which, at least theoretically, every citizen had access, the sphere of leisure. Leisure was constituted by activities that either fostered the illusion of enjoying those privileges which the normative image of society promised to everyone (without fulfilling this promise in everyday life), or it offered forms of experience suggesting that the perceived gap between everyday life and the self-glorifying image of society did not

² Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117-26.

³ See Gumbrecht, *Romance Philology* 40 (1986), 1-37; id., *New Literary History* 26 (1995), 499-519; Readings, *The University in Ruins*.

"really" exist. During the decades of European Romanticism, the writing and the reading of literature became a part of this sphere of leisure. Reading literature was viewed as a kingsway towards the interiorization of the normative image of society, and literary studies were created as an institution that supported the discourses of literature in fulfilling their new function of mediating between everyday experience and the official social utopia.

This occurred under two different modalities. Wherever the bourgeois Reforms were reactions to a situation of defeat and of national humiliation (as in Germany), the normative conception of society drew its values, its images, and its metaphors from a glorified, mostly medieval past which, from a (for us problematic) 19th century perspective, appeared almost naturally to be a national past. Under such circumstances, literary history and the editing of texts from the "national" past became a concern, in addition to the production of textual interpretations for the orientation of non-professional readers. In those cases, however, in which the bourgeois Reforms or Revolutions occurred without a nationally humiliating event (as was the case in England or in France, at least before 1871), the normative image of society consisted in an ideal notion of "mankind" which presented itself as universal—but which, today, we can easily identify as composed by specifically European (and often even: nationally specific) values. A crucial condition for this framing of an academic discipline was—again—an historically specific concept of "literature" which literary studies, in their early beginnings, projected indiscriminately to the different periods of literary history.⁴ This concept presupposed that any literary text was the product of an inspired individual author's intention and agency (i.e., the emanation of a "genius"); that literary authors, without personally knowing their readers, were always close, in the texts they wrote, to the readers' most intimate thoughts and desires; that neither the writing nor the reading of those texts was informed by any concrete interest and that, therefore, their generalized semantic status was that of fiction; that phenomena of form played a more important role for literary texts than within any other type of discourse. Later, it became an increasingly accepted (and often feared) expectation that literary texts had a critical or even a "subversive" potential.

Three important contrasts between the disciplinary development of literary studies and the early stages of Egyptology have become evident from this short description. Firstly, no specific concept of literature, implicitly or explicitly, plays a foundational role in Egyptology. Secondly, since no claims of continuity between Ancient Egyptian culture and present Western nations were ever made, Egyptology, unlike literary studies, does not participate in any functions of social or political legitimation. Thirdly,

⁴ See Gumbrecht, "Medium 'Literatur'," in *Mediengeschichte(n)*, forthcoming.

this must have been the main reason why, despite the complexity of the tasks implied and despite the early date of its foundational events, the process of professionalization and the academic institutionalization of Egyptology occurred with a considerable delay compared to literary studies. From the point of view of the unquestioned status and the social impact of the discipline, the 19th century was probably the great age of literary studies, in particular of literary history. The discipline underwent a first serious crisis, especially in those countries which had followed the German model of academic institutionalization, during the first decades of our century, and the emergence of the subfield called "literary studies" was a direct reaction to this crisis. What became problematic, in a changing epistemological environment and under the traumatic impact of World War I, were those idealized concepts of "nation" and "mankind" which, from their beginning, had been the most important horizons of reference for the literary disciplines. When these horizons began to vanish, literary scholars saw themselves confronted with a number of questions that had been implicitly answered (or should one rather say: successfully silenced) by the disciplinary practice during the 19th century. These questions have ever since constituted the field of literary theory—and what has guaranteed their survival was the fact that they never found definitely satisfying answers. The first of these questions concerned the *function of literary studies*, now that this function could no longer consist in its contribution towards the mediation between the everyday experience and the normative image of society. The second new question came from the *need for a metahistorical definition of literature* with which to circumscribe the field of literary studies—previously, the romantic notion of literature had been taken for granted in this context and, in addition, there had been a tendency to attribute the status of "literature" to any text that could be used in the function of mediating between the normative image of society and everyday experience.⁵ Finally, it was now no longer obvious *how the history of literature would relate to other lines of historical development*; before, all different histories had been seen as converging in the one normative concepts of "nation" or of "mankind."

These three questions were primordial, for example, within Russian Formalism which is generally regarded as the first "theory of literature" deserving this name. But there was another new emerging form of practice within literary studies which reacted to the crisis of the discipline. This practice, particularly influential among some of the most outstanding

⁵ This is the reason why the medieval corpora within the different European national literature always include texts, such as prayers, recipes, contracts etc., which by no means can be associated with our modern concepts of "literature."

German scholars of the 1920s,⁶ did not develop a self-referential discourse as programmatic as that of Formalism and is therefore more difficult to identify. It presupposed a shift from discourses presenting national histories of literature as linear developments towards a paradigm of comparison between chronologically parallel segments within different national literatures. Such comparing became a way of reconstructing certain features that characterize specific periods within European culture. Literary history, in this context, turned into cultural history. It seems that Egyptology responded to both new paradigms which came out of the crisis of literary studies, i.e., literary theory and the new discourse of cultural history. But the moments of highest intensity in these responses inverted the order in which the new paradigms had emerged. While the model of cultural history probably reached its greatest influence within Egyptology during the 1920s, simultaneously with its culminating moment in literary studies,⁷ the broad reception of the Formalists began only fifty years later, simultaneously with their enthusiastic rediscovery within literary studies.

But it is perhaps less important for us to reconstruct the details of similar historical filiations than to emphasize the insights resulting from our brief juxtaposition of the histories of Egyptology and of literary studies (including literary theory) which directly concern the key problem of their epistemological compatibility. Without always taking it into account, literary studies have been based, since their beginning, on a highly specific concept of literature, a concept which is unlikely to have more than rough parallels within Ancient Egyptian culture.⁸ Emerging from chronologically close but culturally very different contexts, it is not surprising that the academic disciplines of Egyptology and of literary studies have developed different political concerns, different intellectual paradigms, and different discursive models. Literary theory, in specific, is an academic subfield

⁶ See Gumbrecht, "Karl Vosslers noble Einsamkeit. Über die Ambivalenzen der 'inneren Emigration'," in *Wissenschaft und Nationalsozialismus*, 275-98; id: "'Pathos of the Earthly Progress.' Erich Auerbach's Everydays," in *Literary History and the Challenge of Philology*, 13-35. On the emergence of the discipline of Comparative Literature see Palumbo-Liu, "Termos da (In)diferença: Cosmopolitismo, Política Cultural e o Futuro do estudos da Literatura," *Cadernos da Pós / Letras* 14 (1995), 46-62.

⁷ In this regard, it is interesting to know that the editor of the above-mentioned *Handbuch der Literaturwissenschaft* was Oskar Walzel, one of the most influential representatives of the comparative (and cultural-historical) approach in literary studies. See e.g. his *Vom Geistesleben des 18. und 19. Jahrhunderts* (Leipzig, 1911), translated into English in 1932, or *Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe* (München, 1932). André Jolles' extraordinary book *Einfache Formen*, whose impact on Egyptology is mentioned by Schenkel and Loprieno in this volume, belongs to the same historical context.

⁸ This, I suppose, must be the main reason for the skepticism, articulated by Schenkel in this volume, concerning the possibility for Egyptologists to write a "History of Egyptian literature": "Wer ehrlich ist [...], muß zugeben, daß er mit einer Literaturgeschichte [...] kein Werk über die 'ägyptische Literatur' [...] schreibt, sondern eine 'literarische Geschichte Ägyptens'."

whose questions and whose accomplishments depend directly on a particular moment in the history of literary studies. There is no guarantee, to say the least, that the results of literary theory can ever be successfully transferred and applied to any disciplinary field outside literary studies.

3 Such very general considerations about possible asymmetries between Egyptology and literary studies become more concrete as soon as one compares some of the specific conditions and difficulties under which Egyptologists do their work with the practice of the historian of Western literatures. One of the more striking contrasts is between the extreme scarcity of documents available for Ancient Egyptian culture on the one hand and the abundance of primary texts with which even the medievalists among literary historians are struggling today on the other. If Egyptologists must ask the question, for example, whether any equivalent to literary discourse existed during the Old Kingdom (Loprieno, "Defining Egyptian literature"), if a specialist counts a total of between twenty or thirty distinguishable traditions for literary texts during the Middle Kingdom (Quirke, "Archive"), and if the work of editing and translating in a field as important as that of Demotic texts is still in its initial stage (Tait, "Demotic Literature: Forms and genres"), such scarcity of sources gives to the observation of any kind of historical development within Ancient Egyptian literature a highly hypothetical status and makes the reconstruction of any intertextual networks perhaps simply impossible (Schenkel, "Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung"). Egyptologists are certainly aware of the consequences of this situation on the status of their discourses—up to the point where such awareness has become a key component in the intellectual identity of the discipline. This challenge coming from the discipline's precarious documentary basis is aggravated both by the lack of any meta-commentaries and concepts, within Ancient Egyptian culture, regarding the texts characterized as "literary" (Burkard, "Metrik, Prosodie und formaler Aufbau ägyptischer literarischer Texte"; Parkinson, "Types of Literature in the Middle Kingdom.") and by the fragmentary character of most of the textual sources we possess (Quirke, "Archive"; Tait, "Demotic Literature"). The state of the discipline's archive and the distance that separates us, on different levels, from Ancient Egypt confront the Egyptologist with hermeneutic challenges that could hardly be any tougher—and any more elementary. At the same time and for the same lack of contextualizing knowledge, the highest levels of hermeneutic sophistication often remain inaccessible to the Egyptologist. As long as it is unclear whether or not a specific textual passage must be read as a metaphor and whether another one is a euphemism for a sexual detail or a phrase without any sexual connotations (Guglielmi, "Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur"), as long as the Egyptologist's task is often reduced to "translating what he

does not understand" (Schenkel, "Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung"), concerns like those, for example, of deconstruction or of *critique génétique* are quite secondary.

Other limits and problems of Egyptology have to do with the multiple writing systems of Ancient Egyptian culture and with the materiality of the media it used. Given the consonantic character of these writing systems, the reconstruction of the sound qualities of Ancient Egyptian texts becomes an exercise for linguists, which of course makes the analysis and even the identification of lyrical texts particularly precarious (Guglielmi, "Die ägyptische Liebespoesie"). On the other hand, one may suppose that the role played by the form of graphemes in the construction of texts, including the constitution of their content, must have been quite different from the reduced importance typically attributed to graphemes within our own logocentric Western culture (Guglielmi, "Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur"). But above all, the multiplicity of the writing systems and of the material media of Ancient Egyptian culture makes the assumption that Ancient Egyptian literature constituted a unity highly problematic. We know that, at least statistically, certain relationships of preference existed between specific textual genres and the different writing systems: monumental hieroglyphs, cursive hieroglyphs, Hieratic and Demotic writing. The picture becomes even more complex—and even more potentially heterogeneous—if one takes into account, as a third level of reference, the different materials on which texts (in different graphic systems) were written, such as walls, papyri, wood tablets, and ostraca. Finally, at least during the New Kingdom, situations of diglossia introduced the simultaneous existence of historically different layers of language as a further complexifying dimension (Baines, "Classicism and Modernism in the literature of the New Kingdom"; Loprieno, "Linguistic variety and Egyptian literature"). Egyptologists of course thematize all these problems, with special emphasis given, it seems, to the functions and generic restrictions of monumental hieroglyphs. But two overarching questions—highly interesting questions from the perspective of contemporary literary studies—still remain to be addressed. The first of these questions, the one emphasizing historical difference, is whether a more systematic approach to the phenomenal levels of the writing systems and of the material media would not generate new insights into the institutionalization of and the distinction between different communicative forms, especially those that remain without self-reference in Ancient Egyptian culture and must, therefore, be recuperated inductively.⁹ Which genres, for example, materialized

⁹ From a similar perspective, literary studies have discussed in recent years whether the emergence of the concept and of the forms of literature to which we are used in Western cultures was not a result of the institutionalization of the printing press. See

only in monumental writing? The second question is a self-reflexive question regarding the present state of Egyptological debate. If we make an association between the Western concept of literature, logocentrism, and a lack of attention dedicated to what Derrida calls the "exteriority of writing," could we then say that the Egyptologists' fascination with the (inevitably homogenizing) concept of *literature* necessarily implies the risk of losing out of sight the dimensions of the writing systems and of the media?

4 To emphasize, as the previous section did, that Egyptologists are confronted with difficulties and tasks unknown to literary critics and historians of literature, and also with tasks which sometimes seriously limit their possibilities of understanding and reconstructing historical reality, does not mean, of course, that Egyptology has nothing to offer to its neighboring disciplines. The contrary is the case. Whenever Egyptologists, in their analytical practice, have not relied on the universal validity of patterns generalized within Western cultures, they have produced insights that are all the more important for the historian and the theorist of literature as they are highly counterintuitive. In their majority, these insights focus on the pragmatic conditions for the production and reception of texts in Ancient Egypt. Of particular interest are the manifold and complementary observations regarding the status of writing and of writing competence. Based on the fact, trivial for Egyptologists, that the quantitatively most important textual sources from Ancient Egypt are indeed tombs (Assmann, "Der literarische Aspekt des ägyptischen Grabes"), the logical consequence that texts not having to do with tombs constitute the exception has made questions about the functions of these "other texts" particularly productive. These questions drew new attention to the only vaguely institutionalized social situation of Ancient Egyptian schools and generated the thesis that knowing how to read and write (and, with it, the capacity to "inhabit" a certain number of highly canonized texts) was synonymous with "being an Egyptian" (Assmann, "Kulturelle und literarische Texte"). However, as soon as we accept this suggestion, the historical reference of "being an Egyptian" is reduced to a small elite within that culture, more precisely to "the titled and official classes" (Parkinson, "Individuals and society in Middle Kingdom Literature"). If papyri were the most frequently used material medium facilitating this process of socialization, it is obvious that the royal inscriptions in monumental hieroglyphs fulfilled different functions. Above all, they were meant to impose a specific impact on the beholders and their behavior (Eyre, "Is Egyptian historical literature 'historical' or 'literary'?") and thus became part of "the state's memorial of elite values" (Parkinson, "Individuals and society in Middle Kingdom Literature").

Smolka-Koerdt et al. (Hgg.), *Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650*.

In the context of similar reflections and reconstructions, Egyptologists rely on the concept of "genre," especially on an interpretation of "genre" coming from Protestant theology,¹⁰ which presents each recurrent textual form as shaped by a specific *Sitz im Leben* (Assmann, "Kulturelle und literarische Texte"; Parkinson, "Types of Literature in the Middle Kingdom"). This attention given to the frame within which texts were produced and used has greatly differentiated the understanding of the relationship between power and religion in Ancient Egypt. The knowledge of specific texts and their contents was indeed an essential condition for Pharaoh's power (Derchain, "Théologie et littérature"). To read those texts meant to reenact a set of ideological models (Eyre, "Is Egyptian historical literature 'historical' or 'literary'?"). Within Egyptian culture, such constant commemoration of certain values constituted a necessary function that was covered by the broad corpus of didactic texts. The reason for it was that, typically, Egyptian gods were not expected to provide clear-cut distinctions between sins and virtues, and they therefore left a void in ethical orientation, a void which theology in and by itself could not easily fill (Lichtheim, "Didactic Literature"). A particularly interesting genre, a genre with a very different—but also religious—origin is autobiography. Without any exceptions, its early manifestations were dedicated to the central project in every Egyptian's life: the reassurance of a spiritual and—in a certain sense—also material survival after one's physical death. This wish, which transcended the mere hope of being remembered by one's posterity, this wish for "real presence" (and the allusion to a key-motif of medieval theology is deliberate here) explains why we find early autobiographies as hieroglyphic inscriptions carved into widely visible stelae erected in public places. While such early examples of autobiography always render a highly conventional and highly idealized image of the person in question, the genre ended up coming much closer to our modern expectations of an individualized and individualizing account. This historical development culminates in the fictional narrative of the life of Sinuhe, perhaps the most unusual and (according to our modern criteria) most "literary" text of Ancient Egyptian culture. That such changes on the level of genre-typical content went along with a development of the generic functions appears from specific changes, which occurred over the centuries, in the mediatic presentation of autobiographical texts (Derchain, "Auteur et société"; Gnirs, "Die ägyptische Autobiographie"; Loprieno, "Loyalistic texts"). But as close as the forms and functions of Egyptian genres may come to the patterns of Western tradition, important and interesting differences remain. A particularly striking case is the concretization of the function of entertainment within the Egyptologists' debate (Assmann, "Kulturelle und literarische Texte").

¹⁰ See Jauß, "Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters," in *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*, 1, 107–38, esp. 129–34.

Often, "entertainment" seems to have responded to the need of calming Pharaoh's temper—which, at the Egyptian court, meant much more than just pleasing or flattering the ruler. For Pharaoh's temper, perhaps even his melancholy—if we may use this word despite its historically very specific meaning—constituted situations of concrete danger for the courtiers and even for the members of the royal family. Being interpreted as part of a cosmological disorder, Pharaoh's temper was never reduced to being just the symptom of an unpleasant individual disposition.

One of the most fascinating aspects within the pragmatics of Ancient Egyptian texts (a topic that literary historians should explore more systematically) concerns the question of authorship. While most texts are not related to any name at all, Egyptologists are certain that in the case of those two genres whose texts are quite regularly attributed to individuals, i.e., in the case of didactic literature and autobiography, the name-references do not correspond to our modern criteria of authorship. As concerns autobiographies, there is no reason to believe that those in whose name they were written—in the first person—were those who actually composed the texts. If it is characteristic for didactic texts that they present themselves as the work of individuals (mostly of individuals who had lived in chronologically remote ages), we tend to believe that, with a few exceptions, these attributions were invented because they gave the texts that specific aura of dignity which we associate with wisdom (Assmann, "Kulturelle und literarische Texte"; Derchain, "Auteur et société"; Lichtheim, "Didactic literature"). The sum of such observations regarding the question of authorship suggests that we need to rethink the entire problem for the context of Ancient Egyptian culture. This rethinking has indeed already begun. Thus, Egyptologists have come to postulate that, from the point of view of authorial agency, Pharaoh may have been regarded as the only and universal author of all texts—not unlike the god of the Christian Middle ages for whom the Latin word *auctor* was reserved (Derchain, "Auteur et société"). Others think that the role of authorship may have corresponded, at least for the majority of the texts transmitted, to the owners of monumental tombs (Assmann, "Der literarische Aspekt des ägyptischen Grabes").

5 The topic, predominant within the pragmatics of Ancient Egyptian culture, of the intricate and seemingly ubiquitous relationship between the texts which Egyptologists define as "literature" and the different forms of religious practice brings us back to the main question with which this essay is confronted. It is the question (now more obvious in its complexity) of whether one can successfully apply certain definitions of "literature" and other results of literary theory to Ancient Egyptian culture. Let us discuss one more example. Together, literary and theological texts constitute "the majority of our evidence" for the existence of myths during the Middle

Kingdom (Baines, "Myth and literature"). This precisely explains the impression that aesthetic and magical functions were often intertwined (Derchain, "Théologie et littérature"), and that, although any kind of magic implies strong claims of referentiality, fictional texts could be used in contexts of magic practice (Baines, "Myth and literature"). In the case of this interesting discursive configuration, too strong an emphasis on the "literariness" of certain texts and, as its consequence, an isolation of these "literary" texts from the rest of the Egyptian corpus could imply the risk of missing—or even losing—insights into those phenomena of cultural alterity by which the neighboring disciplines of Egyptology and the non-academic readership are so particularly fascinated. Conversely, a not sufficiently skeptical application of the concept of literature may also run the risk of producing effects of homogenization and impressions of homogeneity that are as problematic as the effects of isolating literature from its discursive environment. Therefore, Egyptologists who seek a dialogue with the most recent debates in literary studies should pay specific attention to its present tendency to develop distinctions between different levels of mediality, namely to a tendency which has opened new perspectives of internal differentiation and historization within the field of Western literatures.¹¹ For it is likely that the application of this aspect to Ancient Egyptian culture could, in turn, generate insights of paradigmatic value for literary studies. The functional differentiation between different writing systems in Ancient Egypt, for example, appears to be more complex and, at the same time, more systematized than in any of the Western literatures. In contrast, analyses about the degrees of "poeticity" represented by certain Egyptian texts (Guglielmi, "Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur") or investigations regarding their status as "artworks" (Burkard, "Metrik, Prosodie und formaler Aufbau ägyptischer literarischer Texte"), as impressive as their argumentations may sometimes look, will always be accompanied by doubts about their historical and cultural appropriateness.

At the end, an outsider cannot quite repress the question of what is at stake in the Egyptologists' contemporary fascination with a concept of literature adopted from literary theory—if so much seems to be at risk. Doubtlessly, this fascination must be motivated and guided by some intuitions which the outsider, for a sheer lack of reading competence, is not capable of sharing. In the interest of a fruitful intellectual exchange between the disciplines, it would certainly be helpful to make more explicit these intuitions which have led to the belief that literature, in the Western sense of the word, was a part of Ancient Egyptian culture. But is it too simplistic to go one step further and ask whether, in addition, the concern of a small group of specialists not to lose the contact with the ongoing debate in

¹¹ See, as evidence for this concern, a number of the contributions to Gumbrecht-Pfeiffer (eds.), *Materialities of Communication*.

the neighboring disciplines may have played a role in Egyptology's shift to "literariness"? On the one hand, it can only be in the interest of scholars of modern literatures that Egyptologists entertain such concerns. On the other hand, however, literary scholars would be disrespectful of their colleagues in the field of Egyptology if they did not openly and (if necessary) critically react to the results which their interest for literary theory has produced. From the point of view of the ongoing discussion in literary studies, theorists of literature are under the obligation to warn Egyptologists against the possible emergence of what one may call "epistemological artifacts," i.e., historical reconstructions which are visibly shaped by problematic asymmetries between the theoretical concepts used and the cultural phenomena analyzed. At the same time, we should insist that the intellectual tradition of literary theory has far more to offer than just definitions of literature that pretend to be of metahistorical and transcultural value. If, as I would argue, there is nothing wrong with the traditional Egyptological habit of reading texts primarily as historical documents (Schenkel, "Ägyptische Literatur und ägyptologische Forschung"; Loprieno, "Defining Egyptian Literature"), then we can conclude that the development of certain motifs which prevailed in the Egyptologists' dialogue with literary studies during the 1920s would have a greater intellectual potential than the continued insistence on the formalist and structuralist agenda.¹² After all, this agenda is not as modern as it may look. What was rediscovered and partly revised by literary studies—and by Egyptology—during the 1970s goes back, in its epistemological origins, to the turning of the century.

6 Ancient Egyptian culture is so remote from our present-day concerns that we cannot easily hope or even claim to "learn" anything immediately useful from it.¹³ Becoming familiar with Egyptian culture will not provide us with solutions for everyday problems nor contribute to the legitimation of institutions existing in the present. This lack of a primarily evident "usefulness" may be one reason why it has become a temptation, especially within the European academic context, to integrate the results of Egyptological research into the larger framework of a "historical anthropology." Historical anthropology (if I understand the concept correctly)¹⁴ seeks to juxtapose and to systematize a broad variety of historically and culturally different forms of human behavior and its manifestations, with the ultimate

¹² This is how I understand Assmann's revision of his own earlier position ("Kulturelle und literarische Texte") and Loprieno's project for his own future research ("Defining Egyptian Literature").

¹³ See "After Learning from History," the introductory chapter of my forthcoming book *In 1926. An Essay on Historical Simultaneity*.

¹⁴ See, for a complex discussion, Iser, "Key Concepts of Current Literary Theory and the Imaginary," and id., "Toward a Literary Anthropology," in *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology*, 215–35, 262–84.

goal of conveying a picture of the potential and the limits inherent in the human mind—and perhaps also in the human body. From this perspective, the notion of a "historical anthropology" comes close to Edmund Husserl's concept of "life-world," especially to its sociological interpretations.¹⁵ While historical anthropology as a possible context thus offers a function to Egyptological research, however vague and purely academic this function may be, one should not completely repress, at least within the contemporary epistemological situation, a certain dose of skepticism. Doesn't historical anthropology inevitably imply the problematic presupposition that something like a common denominator of "the human" must exist? And do we not run the risk of reducing the fascinating alterity of a culture such as Ancient Egypt if we oblige ourselves to constantly compare and compatibilize it, under the pressure of such an "anthropological" framework, with phenomena belonging to different cultures? While such reservations are hard to eliminate, there is of course also the danger, on the other hand, of endlessly indulging in the exotic otherness of Egyptian culture. This would be the danger of "orientalizing"¹⁶ Ancient Egypt, the danger of an attitude as unacceptable, from an epistemological point of view, as the tendency towards uncritical and boundless totalization inherent in the paradigm of historical anthropology.

In cultural moments such as ours, in which the validity of the most venerable forms of practice, with their underlying presuppositions and values, is no longer self-evident, we are condemned (or should we rather say: we are blessed with the opportunity) to speculate about possible pre-conscious fascinations that condition our choices and our behavior. In this sense, it has been said¹⁷ that what we call "historical culture" may be driven by a desire to speak to the dead. There is no other field which illustrates this thesis more convincingly than the institutionalized relationship between contemporary culture, academic and popular, and the culture of Ancient Egypt. If we are only ready to admit that, at least for the time being, we have no better—honest—reason for our fascination with Ancient Egypt (and for our fascination with so many other cultures of the past) than the desire to speak to the dead, then it becomes evident that our view of Ancient Egypt relies on a strong aesthetic component. Such an insight—or is it more a confession?—brings about a remarkable shift in the significance of our initial question. For the answer to this question, the question whether Egyptology needs a theory of literature, would no longer depend on our inclination—or reluctance—to identify the texts of Ancient

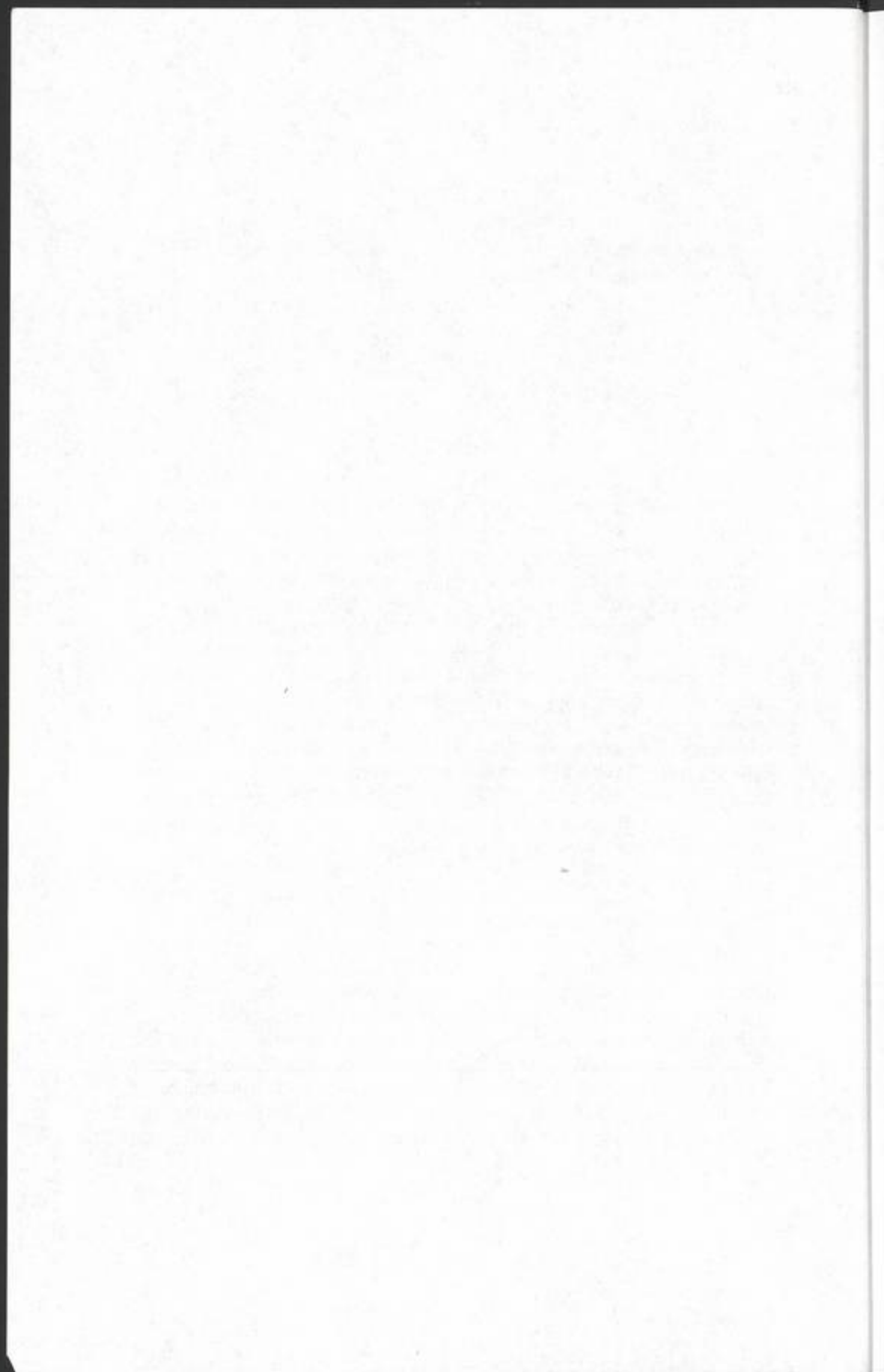
¹⁵ See Gumbrecht, *New Literary History* 24 (1993/94), 745–61.

¹⁶ Despite an exuberant variety of interpretations and applications, one still feels obliged to refer to the genealogical origin of this concept, Said, *Orientalism*.

¹⁷ See, for example, Stephen Greenblatt's contribution to Veese (ed.), *The New Historicism*.

Egypt as "literary." Rather, we would have to deal with the problem of whether we want to acknowledge as "literary" the texts produced by the discipline of Egyptology. If we do so, we inevitably transform the question about the usefulness of literary theory for Egyptology from an object-related question into a self-reflexive problem. And there is certainly reason to believe that some of the very best texts written by Egyptologists manifest and facilitate such an aesthetic approach towards the past.

PART ONE:
THE SEARCH FOR EGYPTIAN LITERATURE



ÄGYPTISCHE LITERATUR UND ÄGYPTOLOGISCHE FORSCHUNG: EINE WISSENSCHAFTSGESCHICHTLICHE EINLEITUNG

WOLFGANG SCHENKEL

1 DEN ZWEITEN SCHRITT VOR DEM ERSTEN TUN

Die Erforschung der altägyptischen Literatur lebt, wie das auch für andere Bereiche der Ägyptologie gilt, mit und von dem Problem, daß man etwas vermitteln soll oder vermitteln will, was man noch gar nicht hat: tiefe Einsichten und letztgültige Wahrheiten. Es wurden und es werden Texte oder doch Textpassagen übersetzt, obwohl man sie nicht versteht. Es werden Texte in die Kultur- oder Geistesgeschichte eingeordnet, auch wenn die Datierung problematisch ist. Es werden Texte Gattungen zugewiesen, auch wenn die Gattungsfrage ungeklärt ist, oder es wird umgekehrt die Möglichkeit der Gattungszuweisung in Abrede gestellt, auch wenn man die Bestimmung von Gattungen noch gar nicht ernstlich versucht hat. Zum Glück gibt es aber immer wieder Forscher mit Geduld und Sitzfleisch, die die vorschnell übersprungenen Arbeitsschritte im nachhinein tätigen, denen man dann allerdings bisweilen den Vorwurf nicht ersparen kann, daß sie ohne die Provokation durch falsche Behauptungen und ohne die intellektuelle Hefe der mit diesen eingebrachten allgemeinen Fragestellungen die Probleme vielleicht gar nicht angegangen wären.

Mit dieser Voreinstellung möchte, so stellt sich dies der Autor dieser Einleitung vor, der geneigte Leser die folgenden Ausführungen durchführen, die die ägyptologische Literaturforschung, wenigstens in den Grundzügen oder doch in einzelnen bemerkenswerten Details, wissenschaftsgeschichtlich vorführen und damit zugleich an die aktuellen Probleme heranzuführen sollen, die zu behandeln Gegenstand des übrigen Bandes ist.

Zitiert werden Verlautbarungen älterer Ägyptologen fallweise nach neueren, zugänglichen Ausgaben. Wenn in diesen Fällen daneben auch die Original-Publikationsstellen genannt werden, so nicht der bibliographischen Vollständigkeit halber – die Angaben sind in dem einen oder anderen Fall überhaupt nur aus einer neueren Ausgabe abgeschrieben – sondern um die Zeit und die Umstände der frühen Arbeiten ins Bewußtsein zu heben,

ein Anliegen, zu dem man die köstliche Glosse Philippe Derchains über Literaturzitate in der Machart von "Lepsius 1972-1973" nachlesen mag.¹

2 DIE TEXTE ZURÜCKGEWINNEN: QUELLEN UND INHALTE

Unter den philologischen Heroen des mittleren 19. Jahrhunderts, die zuerst originale altägyptische Literaturwerke als ganze erschlossen, findet sich keiner, der sich versucht gefühlt hätte, die Literaturwerke in theoretisierenden Ergüssen nach literaturwissenschaftlichen Kategorien einzuordnen. Wer sich ernsthaft mit den Originalzeugnissen auseinandersetzen wollte, war mit der Feststellung des Textes, mit der Klärung des Wortlauts und des Inhalts, vollauf beschäftigt. Im übrigen war wohl auch die Zeit, anders als die heutige, eher dazu geneigt, Literaturwerke *selbst* sprechen zu lassen, als *über* Literaturwerke zu reden.

Die Namen, die hier in vorderster Reihe zu stehen haben, sind: Vicomte Emmanuel de Rougé (1811-1872),² Charles Wycliffe Goodwin (1817-1878)³ und François-Joseph Chabas (1817-1882).⁴

De Rougé, später (1860) als zweiter Nachfolger von Jean François Champollion Professor am Collège de France, war der erste, der sich überhaupt an die fortlaufende Bearbeitung eines längeren Textes heranwagte. 1851, 29 Jahre nach Champollions Durchbruch bei der "Entzifferung der Hieroglyphen",⁵ 14 Jahre nach der Konsolidierung des Champollionschen Erbes durch Richard Lepsius,⁶ 12 Jahre nach seiner für seine Laufbahn entscheidenden ersten Beschäftigung mit der nachgelassenen Champollionschen Grammatik,⁷ legte er seine Erklärung der Autobiographie des Admi-

¹ Derchain, *GM* 136 (1993), 27f.

² Maspero, "Notice biographique du Vicomte Emmanuel de Rougé", in de Rougé, *Oeuvres diverses I* (Paris, 1907), i-clvi; s. weiter: Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 84.

³ Dawson, *Charles Wycliffe Goodwin, 1817-1878*; s. weiter: Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 119.

⁴ Chabas-Virey, "François-Joseph Chabas, Notice biographique", in F[r]ançois Chabas, *Oeuvres diverses I* (Paris, 1899), i-clii (mit guten Einblicken in die Pariser Prärogativen und die Internationalität der ägyptologischen Wissenschaft).

⁵ Champollion le Jeune, *Lettre à M. Dacier ... relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les égyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains* (Paris, 1822) [Nachdrucke (Auswahl): id., *Précis du système hiéroglyphique des anciens égyptiens...* (Paris, 1828), 41-89; mit einem Vorwort von Henri Sottas (Paris, 1922); mit einem Nachwort von Hans Wolfgang Müller (Aalen, 1962); mit einem Nachwort von Jean-Claude Goyon (Fontfroide, 1989)].

⁶ Lepsius, *Lettre à M. le professeur H. Rosellini ... sur l'alphabet hiéroglyphique* (Rom, 1837) [Nachdruck: Bad Honnef, 1982].

⁷ Champollion le Jeune, *Grammaire égyptienne, ou Principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne appliqués à la langue parlée* (Paris, 1836-41) [Nachdruck (unter dem

ral Ahmose, Sohnes des Ibana, aus Elkab im Druck vor.⁸ Weitere Bemühungen um literarische Texte folgten, unter denen als frühe, in unserem Zusammenhang einschlägige die Behandlung des Zweibrüdermärchens (pd'Orbiney) von 1852⁹ und des Kadesch-Gedichts (pSallier III) von 1856¹⁰ hervorgehoben seien.

Goodwin, Advokat in London, von 1865 bis zu seinem Tod – selbst eine mögliche Versetzung in das Land seiner Liebhaberei, Ägypten, ausschlagend – Richter im fernöstlichen Schanghai, begründete seinen ägyptologischen Ruhm mit einem 1858 erschienenen Aufsatz über "Hieratic Papyri", in dem er erfolgreich u.a. so bedeutende Literaturwerke wie das Zweibrüdermärchen (pd'Orbiney), das Kadesch-Gedicht (pSallier III), die Lehre des Ptahhotep (pPrisse) sowie zahlreiche weitere Texte aus den Sallier- und Anastasi-Papyri zum ersten Mal oder grundlegend neu behandelte.¹¹ Der gestrenge Chabas war von den Resultaten Goodwins derart beeindruckt, daß er in Verbindung mit diesem eine mit Vorbemerkungen angereicherte französische Version zu publizieren begann,¹² deren Abschluß dann allerdings am Publikationsorgan scheiterte, das sich als archäologische Zeitschrift offenbar nicht in der von Chabas gedachten Ausführlichkeit mit ägyptischen Papyri beschäftigen wollte.

Die zeitgenössische Brisanz der Goodwindschen Veröffentlichung lag in der Erklärung der Sallier- und Anastasi-Papyri, nachdem in diesen kurz zuvor, 1855, ein englischer Reverend, Dunbar Isidore Heath (1816–1888),¹³

besser verkäuflichen Untertitel): *Principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne* usw. (Paris, 1984)].

⁸ de Rougé, "Mémoire sur l'inscription du tombeau d'Ahmès, chef des nautoniers", in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Savants étrangers* 3 (1851), 1–196 (nicht gesehen) [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses* 2 (Paris, 1908), 1–202]; dem ging als bescheidenerer Versuch die fortlaufende Übersetzung eines Hymnus der Stele Berlin 7316 (ÄIB II 135 D, Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 60) voraus: Stück eines ägyptischen Hymnus an die Sonne. Uebersetzt von Emmanuel Vicomte de Rougé, mitgeteilt von Brugsch, *ZDMG* 4 (1850), 374–76 (nur eine schlecht erhaltene Zeile übergegangen).

⁹ de Rougé, "Notice sur un manuscrit égyptien, en écriture hiératique, écrit sous le règne de Merienphthah, fils du grand Ramsès, vers le XV^e siècle avant l'ère chrétienne", *Revue archéologique* 9 (1853 [Teilband 1852]), 385–97, auch in *Athénæum français* 1 (1852), 280–84 (nicht gesehen) [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses* 2, 303–19].

¹⁰ de Rougé, *Le poème de Pen-ta-our, Extrait d'un Mémoire sur les campagnes de Ramsès II (Sésostris)* (Paris, 1856) (nicht gesehen), auch (Vicomte de Rougé) in *Revue contemporaine et Athénæum français* 27 (1856), 389–399, und in *Revue de l'Anjou et du Maine* 4 (1856) (nicht gesehen) [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses* 3 (Paris, 1910), 351–68].

¹¹ C[harles] W[ycliffe] G[oodwin], "Hieratic Papyri", in *Cambridge Essays 1858* (London 1858), 226–82.

¹² Goodwin-Chabas, "Sur les papyrus hiératiques", *Revue archéologique*, 2^e série 2 (1860), 223–41 [Nachdruck: Chabas, *Oeuvres diverses* 2, 63–105].

¹³ Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 138.

Zeugnisse für den Auszug der Israeliten aus Ägypten erkennen zu sollen geglaubt und sie als "The Exodus Papyri" einem empfänglichen Publikum vorgestellt hatte,¹⁴ ein Vorgang, ohne den sich kaum jemand so heftig erregt hätte, wie dies der Champollion-Zelot Chabas tat,¹⁵ und ohne den auch Goodwin selbst vielleicht nicht zur Feder gegriffen hätte.¹⁶

Was Goodwin in seiner Arbeit von 1858, teils das wörtlich einigermaßen Verständene übersetzend, teils den approximativ erfaßten Inhalt referierend, behandelte, ist im großen und ganzen alles, was damals an literarischen Texten in hieratischer Schrift zur Verfügung stand: Außer den oben bereits genannten Werken, dem Zweibrüdermärchen (pd'Orbiney), dem Kadesch-Gedicht (pSallier III) und der Lehre des Ptahhotep (pPrisse), sind dies: Seqenenre und Apophis (pSallier I), die satirische Streitschrift (pAnastasi I), die Lehre Amenemhets (pSallier II), die Lehre des Cheti (pSallier II), der Nilhymnus (pSallier II – Goodwin muß hier passen) und die Briefe der Sallier- und Anastasi-Papyri.

Unter Goodwins weiteren Arbeiten seien die Beiträge zur Textsammlung der "Records of the Past" aus den Jahren 1874–76 genannt, unter denen sich weitere literarische Texte wie der Verwünschte Prinz (pHarris 500),¹⁷ die Sinuhe-Erzählung (pBerlin 3022)¹⁸ und diverse Hymnen an Amun-Re (u.a. pBoulaq 17)¹⁹ finden.

Chabas, ein angesehenener Weinhändler in Chalon-sur-Saône, der sich im Nebenamt als ein Testamentsvollstrecker Champollions verstand, als Vertreter, wenn nicht gar als Repräsentant der "école de Champollion", beschäftigte sich, angeleitet zuerst von de Rougé und beflügelt dann durch Goodwin und seine "Hieratic Papyri", mit heiligem Ernst und erfolgreich mit den Texten, namentlich mit den literarischen. Gegenstand seiner Arbeiten sind etwa die Lehre des Ptahhotep, "le plus ancien livre du monde" (1858 und 1870);²⁰ Hymnen und Gebete ("hymnes et invocations") (1870);²¹ Erzählungen ("contes") wie das Zweibrüdermärchen, der Verwünschte Prinz ("prédestiné") und Setna I (welch letzteres Werk er seines

¹⁴ Heath, *The Exodus Papyri* (London 1855).

¹⁵ Chabas, "Note sur la littérature des anciens égyptiens", (posthum) in id., *Oeuvres diverses 1*, 306–18, bes. 316; id., in Goodwin-Chabas, "Sur les papyrus", Nachdruck 64.68.

¹⁶ Vgl. Goodwin, "Hieratic Papyri", 245f.

¹⁷ *Records of the Past*, First Series 2 (London, 1874), 153–60.

¹⁸ *Records of the Past*, First Series 6 (London, 1876), 131–50.

¹⁹ *Records of the Past*, First Series 2, 127–36; 6, 97–102.

²⁰ Chabas, "Le plus ancien livre du monde, Etude sur le papyrus Prisse", *Revue archéologique* 15 (1858), 1–25 [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses*, 183–214]; Chabas, *ZAS* 8 (1870), 81–85, 97–101 [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses 4* (Paris, 1905), 91–107].

²¹ Chabas, "Hymnes et invocations", in *Bibliothèque internationale universelle. Monde ancien, Civilisation orientale 2, Poésie lyrique* (Paris, 1870), II, 167–85 (nicht gesehen) [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses 4*, 243–81].

geringen Alters wegen für unbedeutend erklärt!) (1874);²² Liebeslieder (die er, durch erzählende Passagen in die Irre geleitet, für Erzählungen hält (1874).²³ Mit dem trefflichen Goodwin gemeinsam legte er unter dem Titel "Voyage d'un égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc..." eine Monographie über die satirische Streitschrift (pAnastasi I) vor (1866).²⁴

Diese erste Phase der Gewinnung der Texte, als die man die 50er, 60er und 70er Jahre des 19. Jh. zusammenfassen kann, litt zunächst einmal überhaupt an Mangel an Textmaterial. So verfügte man 1858, im Erscheinungsjahr der epochemachenden Goodwindschen "Hieratic Papyri", an Papyri, der Hauptquelle für literarische Texte, in allem wesentlichen nur über die Sallier- und Anastasi-Papyri des Britischen Museums, den Papyrus Prisse der Bibliothèque nationale in Paris und den noch in Privathand befindlichen Papyrus d'Orbiney.²⁵ Später kamen die bedeutenden Bestände des Berliner Museums, u. a. mit dem Beredten Bauern und der Sinuhe-Erzählung, hinzu.²⁶ Wenn aber überhaupt in der frühesten Phase ein gewisser Fundus an Texten zur Verfügung stand, so ist dies vor allem der Initiative des Britischen Museums in Gestalt von Samuel Birch zu verdanken, der mit seinen Papyrus-Publikationen Kärnerarbeit leistete.²⁷

Was die grammatischen Hilfsmittel angeht, besaß man in Champollions "Grammaire égyptienne" eine ziemlich tragfähige Grundlage,²⁸ was dagegen bitter fehlte, war ein brauchbares, einigermaßen reichhaltiges Wörter-

²² Chabas, "Deux nouveaux contes égyptiens", in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4^e série 2 (1874), 117–24 [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses* 4, 399–407].

²³ Wie vorige Anm.

²⁴ François Chabas–Charles Wycliffe Goodwin, *Voyage d'un égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc. au XIV^e siècle avant notre ère. Traduction analytique d'un papyrus du Musée Britannique, comprenant le fac-similé du texte hiéroglyphique et sa transcription complète en hiéroglyphes et en lettres coptes* (Chalon-sur-Saône–Paris, 1866); Chabas, *Réponse à la critique du "Voyage d'un égyptien" de M. Brugsch* (Chalon-sur-Saône – Paris, 1868) [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses* 3, 203–340].

²⁵ Vgl. die Klagen von Chabas und Goodwin über den Textmangel: Chabas, "Sur l'étude de la langue égyptienne", in *Verlagen en Mededelingen [der Königlichen Akademie in Amsterdam]* 9 (1865), 195–204 (nicht gesehen) [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses* 3, 47–56], Nachdruck S. 50; Goodwin, "Hieratic Papyri", 281f.

²⁶ Erstveröffentlichungen in Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 6. Abt. (Berlin, 1859), Bl. 104f.; vgl. Chabas, *Les papyrus de Berlin, récit d'il y a quatre mille ans* (Chalon-sur-Saône, 1863) (nicht gesehen) [Nachdruck: id., *Oeuvres diverses* 2, 289–364]; Goodwin, in *Records of the Past*, First Series 6, 131–50.

²⁷ *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum* [I, 1] (London, 1841) (Sallier-Papyri I–III, erworben 1839), [I, 2–3] (London, 1842–44) (Anastasi-Papyri I–IX); zur Person: Budge, *TSBA* 9 (1893), 1–41; Revillout, *Revue égyptologique* 4 (1885), 187–92, bes. 188f.; s. weiter Dawson–Uphill, *Who Was Who*, 27f.

²⁸ Vgl. Goodwin, "Hieratic Papyri", 226.

buch.²⁹ Mit älteren Ansätzen zur Lexikographie war nicht mehr viel Staat zu machen, schon kaum mehr mit Champollions nachgelassenem, 1841–44 erschienenem "Dictionnaire égyptien",³⁰ gar nicht zu reden von Thomas Youngs (1773–1829) "Rudiments of an Egyptian Dictionary" von 1830³¹ oder Samuel Sharpes (1799–1881) "Rudiments of a Vocabulary of Egyptian Hieroglyphics" von 1837.³² Der Stoff für ein brauchbares Wörterbuch häufte sich überhaupt erst in dieser ersten Phase der Texterschließung an, als Frucht der extensiven Beschäftigung mit den Texten. Immerhin bereits 1867 erschienen dann praktisch gleichzeitig die Wörterbücher der hauptberuflichen Ägyptologen Samuel Birch (1813–85)³³ und Heinrich Brugsch (1827–94).³⁴

Als eine zweite Phase der Texterschließung kann man die Arbeit der "Berliner Schule", Adolf Ermans (1854–1937)³⁵ und seiner Schüler – unter diesen nicht zuletzt der Engländer Alan H. Gardiner (1879–1963)³⁶ – ansehen, die in den 80er Jahren begann und bis mindestens in die 20er Jahre unseres Jahrhunderts die Szene beherrschte. Jetzt wurde das Textverständnis mithilfe einer genaueren grammatischen Analyse vertieft, und es ist immerhin bemerkenswert, daß Erman, nachdem er in seiner 1880 erschienenen "Neuaegyptischen Grammatik",³⁷ in der er gerade auch aus den altbekannten literarischen Texten wie z.B. dem Zweibrüdermärchen (pd'Orbiney) und den Texten der Sallier- und Anastasi-Papyri seinen Stoff zu schöpfen hatte, später die Grundlegung der älteren Grammatik mit einer genauen Analyse eines literarischen Werks begann, mit der Sprache des Papyrus Westcar.³⁸ Mit der Vertiefung der Textanalyse ging immerfort die Erwei-

²⁹ Vgl. Chabas, "Notes sur les formes littéraires", (posthum) in id., *Oeuvres diverses* 5 (Paris, 1909), 29–31, bes. 30.

³⁰ Champollion le Jeune, *Dictionnaire égyptien en écriture hiéroglyphique* (Paris, 1841–44) [Nachdruck: Starnberg, 1988].

³¹ Young, "Rudiments of an Egyptian Dictionary in the Ancient Enchorial Character Containing all the Words of which the Sense has been Ascertained", in Henry Tattam, *A Compendious Grammar of the Egyptian Language* (London, 1830).

³² Sharpe, *Rudiments of a Vocabulary of Egyptian Hieroglyphics* (London, 1837).

³³ Birch, "Dictionary of Hieroglyphics", in C[hristian] C[arl] J[osias] Bunsen, *Egypt's Place in Universal History* 5 (London, 1867), 335–586.

³⁴ Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, 4 Bde. (Leipzig, 1867–68); hierzu später *Supplement*, 3 Bde. (Leipzig, 1880–82); zur Person: id., *Mein Leben und mein Wandern* (Berlin, 1893); s. weiter: Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 43.

³⁵ Erman, *Mein Werden und mein Wirken* (Leipzig, 1929); s. weiter: Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 99f.

³⁶ Gardiner, *My Working Years* (London, [1962]); s. weiter: Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 111f.

³⁷ Erman, *Neuaegyptische Grammatik* (Leipzig, 1880).

³⁸ Erman, "Die Sprache des Papyrus Westcar, Eine Vorarbeit zur Grammatik der älteren ägyptischen Sprache", *Abh. der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 36 (1889), 1–158 [Nachdruck: id., *Akademieschriften (1880–1928)* (Leipzig,

terung des Textbestands Hand in Hand, so daß Erman in seiner 1923 erschienenen Anthologie "Die Literatur der Ägypter" mit Erstaunen und Stolz "die Menge literarischer Texte" konstatieren kann, "die sich [in philologisch vertiefter Bearbeitung, versteht sich] zusammengefunden haben",³⁹ obwohl der Schwerpunkt der Berliner Arbeit nicht gerade ein literaturwissenschaftlicher war. Auch wenn am Ende dieser Phase der Großteil des Textfundus zusammengetragen war und zum mindesten in Erstbearbeitungen vorlag,⁴⁰ blieb die Arbeit so unabgeschlossen, daß Georges Posener (1906–1988)⁴¹ noch 1951 in seinem Artikel "Les richesses inconnues de la littérature égyptienne" die Fachwelt darüber in Erstaunen setzen konnte, wie reich die Literatur der Ägypter wirklich war, wie fragmentarisch nur sie uns überkommen ist und wie unvollständig sie die Wissenschaft bislang erfaßt hatte.⁴² Was heute bekannt ist, auch noch über Posener hinaus,⁴³ braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden: Darüber legt dieser Band als ganze Rechenschaft ab.

3 DIE TEXTE PRÄSENTIEREN:

LITERATURGESCHICHTE ZWISCHEN KULTURGESCHICHTE UND ANTHOLOGIE

Adolf Erman, der 1880 in seiner "Neuaegyptischen Grammatik" die ägyptische Sprache in ihrer historischen Entwicklung sah und der die Sprachgeschichte in die beiden großen Abschnitte des älteren, des eigentlichen Alt-Ägyptisch, und des Neu-Ägyptischen geteilt hatte, war auch der erste, der Literatur, die "schöne Literatur", nicht mehr, wie die Vorgänger, quellenweise und ansatzweise nach Gattungen durchging,⁴⁴ sondern, einen jetzt reicheren Textfundus nutzend und – möglicherweise den großen Gedanken seiner Grammatikarbeit auf die Literatur übertragend – zum Teil nach Epochen ordnete, vor allem aber fallweise aus der Epoche der Bezeugung heraus interpretierte.

Was die Ordnung nach Epochen angeht, so ist aus seinem "Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum" von 1885⁴⁵ klar zu ersehen, daß er die Texte erzählenden Charakters auf Epochen verteilt: "Erzählungen des mittleren Reiches. – Das Märchen vom König Chufu [aus dem späten Mitt-

1986), 1, 107–262].

³⁹ Erman, *Die Literatur der Ägypter*, VI, Anm. 1.

⁴⁰ Vgl. den Überblick bei van de Walle, *La transmission des textes littéraires*, 7–12.

⁴¹ U. a. Assmann, *BSFE* 112 (1988), 4–10; Hintze, *ZÄS* 116 (1989), 110f.

⁴² Posener, *RdE* 6 (1951), 27–48; hierzu weiter id., *RdE* 9 (1952), 109–20, bes. 117–20.

⁴³ Für das Mittlere Reich s. Parkinson, "Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom", in *Middle Kingdom Studies*, 91–122.

⁴⁴ Man vgl. etwa die Buch- und Aufsatztitel eines Chabas, wie sie oben (2) auszugswise zitiert wurden.

⁴⁵ Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, 493–529.

leren Reich]. – Märchen des neuen Reiches".⁴⁶ Alle weiteren Literaturgattungen sind ihm zum guten Teil nur aus dem Neuen Reich geläufig oder – so die Lehren – behandelt er ausführlich nur nach Exemplaren aus dieser Zeit. Sie schließen, dem Gedanken der Epochengliederung zum mindesten nicht zuwiderlaufend, in etwa gattungsweise geordnet, an die Märchen des Neuen Reiches an: "Eine litterarische Streitschrift [pAnastasi I]. – Die "Lehre" der Schule [Lehren des Ani und des "Duaf"-Cheti]. – Briefstil. – Volkslieder. – Trinklieder. – Liebeslieder. – Hymnen auf die Götter. – Ein ägyptisches Epos [Kadesch-Gedicht]."⁴⁷

Wichtiger indes als der Anlauf zu einer chronologischen Ordnung ist das damit gepaarte Bemühen, die Texte aus ihrer Entstehungszeit heraus zu verstehen, sie kulturhistorisch einzuordnen. Daß dies Ziel oder Resultat der Interpretation der Texte ist, dessen war sich Erman zum mindesten 1923 deutlich bewußt, als er in seiner "Literatur der Ägypter" die "innere Wahrscheinlichkeit" des Bildes, das er von der ägyptischen Literatur vermitteln kann, mit dem Satz begründet: "Jeder der großen Abschnitte, in die es [das Bild] zerfällt, zeigt einen besonderen einheitlichen Charakter und dieser Charakter steht im Einklang zu dem, was wir sonst über diese Periode wissen."⁴⁸ Was freilich dieser besondere einheitliche Charakter wäre, wird nicht so ohne weiteres klar. Aus heutiger Sicht wird man als Beispiele etwa den Ausdruck eines Naturerlebens, wie es aus Texten der Amarna- oder der Ramessidenzeit spricht, anführen können, das in einer bestimmten, in anderen Epochen nicht gegebenen religiösen Weltsicht begründet ist, oder, worauf unten noch einmal die Sprache kommt, die politisch eingefärbte Weltsicht der Literatur, die sich mit dem Zusammenbruch einer heilen Welt am Ende des Alten Reiches auseinandersetzt, bzw. der politischen Literatur, die aus dem Legitimierungsbedürfnis der neuen 12. Dynastie entstanden ist.

Wenn Erman im verklärten Rückblick seiner Autobiographie meint, er habe damals in seinem Kapitel "schöne Literatur" "wirklich die erste Skizze einer Literaturgeschichte" gegeben, "an der sich seither nicht allzu viel geändert hat",⁴⁹ so ist aus heutiger Sicht natürlich zu fragen, was er mit "Literaturgeschichte" meint. Gewiß: Erman liefert nicht, was man heute und maximierend von einer Literaturgeschichte erwarten kann, die Herausarbeitung "spezifisch inner-literarische(r) Formen einer Bezugnahme der Texte aufeinander"⁵⁰ – eine Forderung Jan Assmanns, die auch heute noch für die ägyptische Literatur schwer und allenfalls partiell – am ehesten noch

⁴⁶ *Ibid.*, Inhaltsverzeichnis (Kap. 15).

⁴⁷ Wie vorige Anm.

⁴⁸ Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 2.

⁴⁹ Erman, *Mein Werden und mein Wirken*, 275.

⁵⁰ Dieses und die folgenden Zitate aus Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?", in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35–52, bes. 35f.

für die Gattungen "Biographie"⁵¹ und "Lehre"⁵² – zu erfüllen ist. Auf der anderen Seite bleibt Erman nicht gerade bei der bloßen Feststellung der "chronologischen Sequenz" hängen. Er bestimmt immerhin – eine mittlere Lösung – implizit und ansatzweise den "geschichtlichen Ort" der Literaturwerke nach "extra-literarische(n) Bezüge(n)", will sagen: kulturgeschichtlichen.

Ansonsten ist bemerkenswert, mit welcher Chuzpe der junge Erman – er übernahm das Auftragswerk im Alter von etwa 27 Jahren und beschloß den 758-Seiten-Wälzer noch vor seinem 31. Geburtstag – zur Tat schritt. Ohne viel nach der Arbeit der älteren Vorgänger zu fragen, stützt er sich im wesentlichen allein auf eigenes Studium der Originalquellen. Noch weniger Respekt hat er vor seinem Gegenstand, den literarischen Werken des alten Ägyptens, die als monströse Phrasendrescherei, als wüste Anhäufungen unzusammenhängender Gedanken zu erklären er keine Gelegenheit ausläßt. Man mag dies teilweise dem Überschwang der Jugend zugute halten, wie der alte Erman selbst es sah – in zeitgemäßen Reimereien, über die man im Gegenzug das Urteil eines altägyptischen Literaten gerne gehört hätte:

Als ich ein frischer Junge war,
den Sorgen nicht betrübten,
da schrieb ich manchem zum Verdruß
das freche Buch "Ägypten".
Nun bin ich alt und abgenutzt,
matt fließt mir der Gedanke
und aus dem frechen Buche ward
ein gutes Buch von Ranke.⁵³

Ranke nämlich, dem Erman, trotz inneren Widerstrebens, wegen Arbeitsüberlastung die Neuherausgabe des Werkes anvertrauen mußte, die dann 1923 auf den Markt kam – Ranke nämlich unterzog das Werk einer gründlichen Aktualisierung und mußte dabei nicht geringe Mühe darauf verwenden, den Unflat des jungen Erman herauszuredigieren, was dem Buch, wie Erman es gewiß sah, doch auch einiges von seinem Flair nahm. Vielleicht war es allerdings nicht nur der junge Erman, der sich haushoch über der ägyptischen Literatur fühlte, es war doch auch der Geist der Zeit im Spiel, der Ungeist der Zeit des Imperialismus, in der man auch über andere Kulturen die Nase zu rümpfen liebte, z.B. über die große chinesische Kultur.⁵⁴

Wie weit immer Erman damals das Konzept einer Literaturgeschichte realisieren konnte und wie tief er in Inhalt und Form der Literaturwerke eindrang: Er lieferte ganz unabhängig davon in seinem "Aegyptischen Leben" den Prototyp einer Darstellungsweise, die sich bis zum heutigen

⁵¹ Zur Sachfrage s. Gnirs, "Die Autobiographie" in diesem Band.

⁵² Zur Sachfrage s. Lichtheim, "Didactic literature" in diesem Band.

⁵³ Erman, *Mein Werden und mein Wirken*, 278.

⁵⁴ S. etwa Franke, *China und das Abendland*, 117–20.

Tag großer Beliebtheit erfreut: die Verbindung von Inhaltsangaben und längeren übersetzten Passagen mit einer kulturgeschichtlichen Einordnung, einer Einordnung in die großen Epochen der ägyptischen Geschichte, die vor allem als kulturgeschichtliche Epochen verstanden werden. Ob eine Überblicksdarstellung der ägyptischen Literatur als Anthologie ausfällt (etwa William Kelly Simpson *et alii*,⁵⁵ Edda Bresciani,⁵⁶ Miriam Lichtheim⁵⁷), oder, das andere Extrem, die Literaturwerke vor allem in eigenen Worten charakterisiert (etwa Hellmut Brunner⁵⁸) oder, dem Ermanschen Modell genauer folgend, reichlich Textauszüge in die eigenen Auslassungen einfügt (etwa Max Pieper,⁵⁹ Sergio Donadoni,⁶⁰ Emma Brunner-Traut,⁶¹ R. B. Parkinson⁶²): Fast immer ist die kulturgeschichtliche Interpretation oder die implizite Ermöglichung einer solchen ein Grundanliegen, das vielfach auch zu einer Haupt- oder Untergliederung des Stoffes nach der Zeitfolge führt. Diese Vorgehensweise mag als selbstverständlich erscheinen, nachdem man sich daran gewöhnt hat, die ägyptische Kultur in praktisch allen Bereichen, derer sich "Historiker" angenommen haben, auch und mehr in ihrem Wandel zu sehen und weniger, wie zuerst und immer noch außerhalb der engeren Fachkreise (und nicht zuletzt bei Naturwissenschaftlern, deren Gespür für die zeitliche Dimension nur schwach entwickelt ist) in ihrer Konstanz oder Außerzeitlichkeit.

Die kulturgeschichtliche oder, dieser vorarbeitend, die chronologische Aufgliederung ist indes tatsächlich nicht mehr selbstverständlich, seit sich nach Erscheinen der Pieperschen "Ägyptischen Literatur" im Jahr 1927 in der daran ansetzenden Kritik Alfred Herrmanns – die auch ganz anderes an Pieper auszusetzen hatte – die Forderung artikuliert, sich primär um die Literaturgattungen zu bemühen, einen Problembereich, auf den unten (4) einzugehen sein wird. Im Gefolge der Kritik sehen sich neuere Gesamtdarstellungen, wenn sie weiterhin dem alten, auf Erman zurückgehenden Muster der kulturgeschichtlichen Behandlung folgen, einem Legitimationszwang ausgesetzt. Wird begründet, so gerät dies leicht zur Ausflucht, weil die Auseinandersetzung mit der Gattungsfrage entsprechend Herrmanns Forderung bislang von anderen nicht in hinlänglichem Ausmaß geleistet

⁵⁵ Simpson (Hg.), *The Literature of Ancient Egypt*.

⁵⁶ Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*.

⁵⁷ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* ("Literatur" hier allerdings weiter verstanden als in vorliegendem Band).

⁵⁸ Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur* (den theoretischen Problemen ausweichend).

⁵⁹ Pieper, *Die Literatur der Ägypter*.

⁶⁰ Donadoni, *Storia della letteratura egiziana antica*.

⁶¹ Brunner-Traut, "Altägyptische Literatur", in *Altorientalische Literaturen*, 25–99 (gestrichelt).

⁶² Parkinson, *Voices from Ancient Egypt* (modellhafte literarische Kulturgeschichte).

worden ist und man selbst sich sie zu leisten nicht bereit und in der Lage sieht. Wer ehrlich ist, wie Donadoni, der sich in seiner Einleitung zu seiner "Storia della letteratura egiziana"⁶³ mit dem Problem auseinandersetzt, muß zugeben, daß er mit einer Literaturgeschichte ("Storia della letteratura") kein Werk über die "ägyptische Literatur" ("una letteratura egiziana") schreibt, sondern eine "literarische Geschichte Ägyptens" ("una storia letteraria dell'Egitto").

Wie gut oder schlecht immer man der Literatur gerecht wird, die Einbettung der Literatur in die Geschichte hat großen Gewinn abgeworfen: Man erkannte, daß nicht jede Art von Literatur zu jeder Zeit möglich war, vor allem aber: nicht zu jeder Zeit entstehen konnte. So war es wieder Erman, der gewisse Literaturwerke mit pessimistischen Aussagen aus der Situation der 1. Zwischenzeit heraus erklärte und ihre Genese in diese Epoche datierte.⁶⁴ Auf dieser Linie liegt dann vor allem Georges Poseners (1906–1088) "Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie",⁶⁵ das, anschließend an Vorarbeiten⁶⁶ von Adriaan de Buck (1892–1959)⁶⁷ und Charles Kuentz (1895–1978),⁶⁸ in subtilen Analysen eine Gruppe von Werken der älteren, der "klassischen" Literatur als "politische" Literatur herausarbeitete, als Literatur zum Zweck der Legitimierung der jungen, legitimationsbedürftigen 12. Dynastie.⁶⁹

4 DIE TEXTE KLASSIFIZIEREN UND ANALYSIEREN: GATTUNGEN UND FORMEN

Mit einem Paukenschlag fährt 1929 Alfred Hermann (1904–1967)⁷⁰ in die kulturgeschichtliche Tradition der ägyptologischen Literaturgeschichtsschreibung.⁷¹ Anlaß ist ihm das Erscheinen der ersten Literaturgeschichte, die sich als solche gibt, Max Piepers im Rahmen des von Oskar Walzel herausgegebenen "Handbuchs der Literaturwissenschaft" 1927 vorgelegte "Literatur der Ägypter".⁷² An sich ist Piepers Buch kein recht würdiger Auf-

⁶³ Donadoni, *Letteratura*, 8f.

⁶⁴ Erman, *Literatur*, 2f., in Verbindung mit Kees, *ZÄS* 63 (1928), 78. Zur Sachfrage s. Blumenthal, "Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich" in diesem Band.

⁶⁵ Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*.

⁶⁶ Nachweise *ibid.*, ix.

⁶⁷ Zur Person Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 80.

⁶⁸ Zur Person Anonymus, *BSFE* 82 (1978), 4f.; Vercoutter, *BIFAO* 78 (1978), v.

⁶⁹ Zur Sachfrage s. Parkinson, "Types of Literature in the Middle Kingdom" und Simpson, "Belles Lettres and Propaganda" in diesem Band.

⁷⁰ Wolf, *ZÄS* 95 (1969), xi–xiii (im hohlen Pathos eines äußerlichen Bildungsbürgertums); s. weiter Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 140.

⁷¹ Hermann, *ZDMG* 83 (1929), 44–66.

⁷² Pieper, *Die Literatur der Ägypter*.

hänger für die große Frage der Gattungen. Es ist nämlich schon als Produkt der kulturgeschichtlichen Richtung der ägyptologischen Literaturwissenschaft kein Meisterwerk, schwer erträglich in seinem raschen, oberflächlichen Urteil. Eine adäquate Kritik hätte sich also durchaus auf die Kritik der Arbeit in ihrem eigenen Rahmen als einer kulturgeschichtlichen Darstellung beschränken dürfen. Wenn Hermann hier jedoch, weiter ausholend, die Rezension für eigene Zwecke nutzt, so ist das ein Glanzlicht des sonst oft so öden Rezensionswesens, im übrigen aber nicht ganz untypisch für die Auseinandersetzung mit den Literaturgattungen in der Ägyptologie: Auch künftig feiert die Gattungsfrage in der Rezension ihre Triumphe, mehr in der negativen Antwort als in der positiven Demonstration.

Der Gesichtspunkt "Gattungen" war damals natürlich nicht ganz neu. Solange man sich mit ägyptischer Literatur beschäftigt, hat man Gattungen abgegrenzt, wenn auch mehr intuitiv, in Anlehnung an Literaturwerke aus anderen Kulturen, namentlich natürlich in Anlehnung an moderne europäische Literaturwerke, an denen man die ägyptischen maß. So bestand ja wohl allgemeiner Konsens darüber, daß es "erzählende" Texte gab oder "Biographien" oder "Lieder" (und dergleichen mehr), um nicht an weniger gelungene Etikettierungen wie "Sagen" oder "Legenden" zu erinnern. Solche Kategorisierungen finden sich – ohne weitere Reflexion – z.B. bei François Chabas (s. oben 2) oder bei Adolf Erman (s. oben 3). Sie finden sich in Artikelüberschriften und Buchtiteln. Was die Erzählungen angeht, ist hervorzuheben Gaston Masperos (1846–1916)⁷³ bereits 1882, also noch vor Adolf Ermans "Ägyptischem Leben", erschienene Anthologie "Les contes populaires de l'Égypte ancienne",⁷⁴ die im übrigen deutlich reichhaltiger ist als Ermans Exposé, aber weder im Sinne der Chronologie noch der kulturhistorischen Einbettung literaturgeschichtlich orientiert ist. Was den Vergleich mit anderen Literaturen angeht, finden sich – berechtigt oder unberechtigt – immer wieder Querverweise bei den Pionieren des mittleren 19. Jahrhunderts, auf europäische und biblische Parallelen (griechische Sagen, mittelalterliche Legenden, russische Zaubermärchen; die Josephsgeschichte; u.a.m.), aber auch auf die Erzählungen aus "1001 Nacht" oder gar chinesische Texte. Eine reiche Blütenlese bietet Gaston Maspero in der Einleitung zu seinen "Contes populaires", wo er die Ernte einer Generation von Philologen einbringt.⁷⁵

Neu bei Alfred Hermann ist die explizite Formulierung der Methodenfrage. Diese bezieht er aus den Vorlesungen des Leipziger Literaturwissenschaftlers André Jolles, noch bevor dessen Ansätze via gedruckten Textes,

⁷³ Naville, *JEA* 3 (1916), 227–34; s. weiter Dawson-Uphill, *Who Was Who*, 197f.

⁷⁴ Maspero, *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*.

⁷⁵ Wie vorige Anm.

namentlich seine epochemachenden "Einfachen Formen",⁷⁶ der weiteren Öffentlichkeit bekannt geworden sein konnten.⁷⁷ Er fordert also die Unterscheidung zwischen "einfachen Formen", "sprachliche(n) Gebilde(n), die spontan in jedem Volke und zu jeder Zeit entstehen können und daher ohne Entwicklung vorhanden sind", und "Kunstformen", die "historisch gebunden" sind und "ihre Entstehung im Einzelfall nicht einer Volksgruppe, sondern einem sprachgestaltenden Individuum" "verdanken". Letztere, die "Kunstformen", sind "in jedem Falle einmalig und stehen und fallen mit schriftlicher oder gedächtnismäßiger Fixierung". "Einfache Formen" sind Formen wie Märchen, Sage, Legende, Mythos, Rätsel, Witz, "Kunstformen" solche wie Epos, Roman, Novelle, Drama, Hymnus.⁷⁸

Mißt man die aktuelle Situation der ägyptologischen Literaturwissenschaft an diesen nunmehr 65 Jahre alten Forderungen – sie sind kaum erfüllt –, so muß man zugeben, daß entweder Hermann einen Standpunkt bezieht, der abgehoben und fern der ägyptischen Realität ist, oder daß die Ägyptologenschaft ihre Hausaufgaben nicht gemacht hat – oder fallweise das eine und das andere. Was Hermanns weitere Beschäftigung mit der Literatur angeht, ist an die Gattung "Königsnovelle" zu erinnern,⁷⁹ die ihm ihre Entdeckung verdankt, ein Thema, das ihm selbst gerade für einen Vortrag und seine Ausarbeitung für den Druck gut war.⁸⁰

Abgesehen davon, daß von nun an die Vokabel "Königsnovelle" zum Standardrepertoire des Ägyptologen gehört,⁸¹ war die Wirkung, zum mindesten: die unmittelbare, praktisch gleich Null. Was der Band über die ägyptische Literatur im *Handbuch der Orientalistik* von 1952 (²1970)⁸² in seiner Stoffdisposition erkennen läßt, ist die alte "Unklarheit im Grundsätzlichen", wie Jan Assmann in seiner eindringenden Rezension der Neuauflage des Werkes von 1970 demonstriert hat.⁸³ Andererseits hat man in einer der wichtigsten und ältesten Literaturgattungen Ägyptens, die Hermann nicht einmal erwähnt, der (Auto)biographie, wesentliche Fortschritte erzielt. Dabei hätte man allerdings eine so fruchtbare Unterscheidung von Wurzeln der (Auto)biographie wie die zwischen "Laufbahn"- und "Ideal"-Biographie, von denen erstere sich aus einem Kommentar zur Laufbahn, letztere aus einem Kommentar zum Grab entwickelte,⁸⁴ lange schon aus Georg

⁷⁶ Jolles, *Einfache Formen*.

⁷⁷ Vgl. Hermann, *ZDMG* 83 (1929), 57, Anm. 2; 62, Anm. 1.

⁷⁸ Hermann, *ZDMG* 83 (1929), 57.

⁷⁹ Loprieno, "The 'King's novel'" in diesem Band.

⁸⁰ Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle*.

⁸¹ Vgl. Jansen-Winkeln, *WZKM* 83 (1993), 101–16.

⁸² Spuler (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, I: Der nahe und mittlere Osten, 1: Ägyptologie, II: Literatur (Leiden 1952, ²1970).

⁸³ Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26.

⁸⁴ Schott, "Die Biographie des Ka-em-tenenet", in *Fragen an die altägyptische Lite-*

Mischs "Geschichte der Autobiographie" von 1907 entnehmen können, der in seiner "Einleitung und Vorgeschichte" Kategorien der Humanisten-Biographie auf Altägypten überträgt.⁸⁵ Wie sorglos mit den Gattungen umgegangen wurde und wird, zeigt sich vielleicht nirgendwo deutlicher als beim Märchen: Es wurde z.B. so ziemlich jeder Text zum Märchen erklärt, dessen einleitende Worte sich mit gutem Willen mit "Es war einmal" übersetzen lassen und der daher eo ipso zum "Märchen" wird⁸⁶ – u.a.m.⁸⁷

So weit die Retrospektive. Wie es aktuell um die Gattungen steht, wird hoffentlich aus anderen Kapiteln dieses Buches hervorgehen. So viel aber sei an dieser Stelle abschließend noch gesagt: Vielleicht liegt das Problem gar nicht einmal so sehr im guten Willen und Fleiß der Ägyptologen, wenn ihnen die Gattungsbestimmung nicht recht gelungen ist: Vielleicht liegt das Problem tatsächlich oder doch z.T. darin, daß, wie Jan Assmann denkt und was einen an die Bemerkungen zu den "Kunstformen" seitens Alfred Hermanns erinnert, Gattungen in Ägypten erst im Werden begriffen sind, die einzelnen (kunst)-literarischen Erzeugnisse also mehr oder minder unikale Lösungen darstellen, die noch keinem tradierten Vorbild präzise verpflichtet sind.⁸⁸ Dann freilich wäre die Aufgabe, die Genese der Gattungen zu beschreiben, wie dies bei der Autobiographie bereits mit überzeugenden Resultaten in den Grundzügen geschehen ist.⁸⁹

Ein zweiter Leipziger Impuls, dieses Mal aus der alttestamentlichen Forschung, betrifft die Formenanalyse: die Zerlegung von Literaturwerken in stilistisch unterschiedliche Texteinheiten als ihre Bausteine. In ihrer formgeschichtlichen Interpretation führt diese Art der Textanalyse zur Zerlegung eines Textes in "Formen" unterschiedlicher Provenienz, von unterschiedlichen "Sitzen im Leben"; das überlieferte Literaturwerk ist eine mehr oder weniger gelungene – oder eher: mißlungene – Montage dieser Formen. So zerfielen Siegfried Herrmann in seinen 1957 erschienenen "Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke"⁹⁰ eine ganze Reihe von Werken der klassischen Literatur unter den Fingern in ihre genetischen Bestandteile.

ratur, 443–61, speziell 454–61; Assmann, "Schrift, Tod und Identität: das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in *Schrift und Gedächtnis*, 64–93; id., "Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten", in *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, 208–32.

⁸⁵ Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I, 16f.

⁸⁶ Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*.

⁸⁷ Schlaglichtartig beleuchtet in der Glosse von Thissen, *Enchoria* 18 (1991), 153–74, N. 12.

⁸⁸ Assmann, in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35f.

⁸⁹ S. oben Anm. 83.

⁹⁰ Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*.

Dies wurde denn auch sofort von anderen als Manko empfunden. Namentlich ist auch hier wieder Alfred Hermann als Rezensent zu nennen, der die Herrmannsche Arbeit zu besprechen hatte,⁹¹ dann Peter Seibert, der mit seiner "Charakteristik" 1967 einen positiven Gegenansatz vorlegt und sich in diesem Zusammenhang auch mit Siegfried Herrmann auseinandersetzt.⁹² Anders als Herrmann sieht Seibert in solchen Bausteinen der Texte nicht überlieferungsgeschichtliche Versatzstücke, sondern "unterschiedliche Redeweisen ('Sprechsitten'), deren jede einer ganz bestimmten zwischenmenschlichen Situation ihre Prägung verdankt": "Der Verfasser eines Literaturwerkes bedient sich ... solcher geprägten Redeweisen".⁹³ Er übernimmt also nicht unbedingt fertige, überlieferte Bausteine, sondern verfertigt Bausteine im Geiste vorgegebener Schemata. Leider ist Seiberts groß angelegter Entwurf Fragment geblieben.⁹⁴

5 DIE TEXTE RELATIONIEREN: TRADIERUNG UND KANONISIERUNG

Daß literarische Texte wie andere Kulturgüter, wenn einmal geschaffen, als Kulturgut späteren Generationen etwas bedeuten können, daß sie weiter tradiert werden können, ist so selbstverständlich, daß der Gedanke der Tradierung von dem Augenblick an in der Ägyptologie auftauchen mußte, wo man Handschriften paläographisch datieren und ihren Inhalt kulturhistorisch einordnen konnte. Von diesem Moment an konnte und mußte klar sein, daß Texte in einer älteren Zeit entstanden und uns aus einer jüngeren Zeit bezeugt sein konnten. So sah dies, ohne darüber viele Worte verlieren zu müssen, Adolf Erman in seinem "Ägyptischen Leben" von 1885. Was Erman aber auch sah, ist die Verwendung älterer Literaturwerke als "Klassiker" in der Schule der Ramessidenzeit.⁹⁵ So etwa auch noch der Stand der Dinge in Boudouin van de Walles "Transmission des textes littéraires" von 1948.⁹⁶

Gründlich abgeklopft auf Verlauf und Resultat werden die Fragen der Tradierung und der Kanonbildung erst in neuerer Zeit, so daß auf die einschlägigen Kapitel dieses Buches verwiesen werden kann und muß.⁹⁷

⁹¹ Hermann, *OLZ* 54 (1959), 252-63.

⁹² Seibert, *Die Charakteristik*, bes. 18-24.

⁹³ *Ibid.*, 25.

⁹⁴ Zur Sachfrage s. Loprieno, "Analyzing Egyptian Literature" in diesem Band.

⁹⁵ Erman, *Ägyptisches Leben im Altertum*, 513.

⁹⁶ van de Walle, *La transmission des textes littéraires*.

⁹⁷ Assmann, "Kulturelle und literarische Texte", Baines, "Classicism and Modernism in the Literature of the New Kingdom".

6 DIE TEXTE GOUTIEREN:
GEDANKENPAARE UND METRIK; STILISTIK

Früh schon fiel den Bearbeitern der Texte auf, daß auch die ägyptische Literatur das Formschema des "Parallelismus membrorum" anwendet, das jedermann aus alttestamentlichem Sprachgebrauch geläufig war. Wer zuerst diese Beobachtung machte, wäre erst noch festzustellen; es fragt sich allerdings, ob die Feststellung überhaupt eine besondere Entdeckung sein konnte, da man auch damals lange schon Ägypten vom Alten Testament her sah. Zum mindesten hielt François Chabas den Sachverhalt für wichtig genug, um den "Parallelismus membrorum" in seinem erst posthum erschienenen Überblicksartikel über die Literatur der alten Ägypter fallweise als Eigenart eines Literaturwerks – des Kadesch-Gedichts – zu erwähnen.⁹⁸ Über den Wert des stilistischen Mittels wie überhaupt über die Höhe der ägyptischen stilistischen Kunst ist er zwischen Zuneigung und Aversion hin und her gerissen. So spricht er einmal von den "grandes beautés et ... faiblesses".⁹⁹ Ein anderes Mal rühmt er die Ausdruckskraft der Sprache, die er mit derjenigen der hebräischen, arabischen und indischen Literatur vergleicht, nennt in diesem Zusammenhang die Mittel der Antithese und des Parallelismus und schätzt die Sprache als bilderreich.¹⁰⁰ Dann wieder fallen ihm in einer Notiz über die "formes littéraires dans l'ancienne langue égyptienne" Bizarrerien auf, für die er wiederum auf das Hebräische und andere orientalische Sprachen als Parallelen verweist.¹⁰¹

Adolf Erman, in seinem "Ägyptischen Leben", wovon schon oben (3) die Rede war, läßt sich zu der Feststellung hinreißen, die ägyptischen Texte hätten *statt* der "poetischen Form" den "Parallelismus membrorum".¹⁰² Dann allerdings hat er einen Gedanken, der geradezu eine zweite Linie der Stilistik eröffnet: daß nämlich die ägyptischen Texte den Vers als eine prosodische Struktur kennen. Konkret hält er hier den ägyptischen Vers für einen Zweiheber.¹⁰³ Im übrigen nennt er als Stilmittel den Strophenbau.¹⁰⁴ Was den Versbau angeht, den Erman aus koptischen Texten erschloß,¹⁰⁵ so

⁹⁸ Chabas, "Note sur la littérature", in id., *Oeuvres diverses 1*, 306–18, bes. 315; s. weiter id., "Hymnes et invocations", Nachdruck 246.

⁹⁹ *Ibid.*, 251.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 246.

¹⁰¹ Chabas, "Note sur les formes littéraires dans l'ancienne langue égyptienne", in id., *Oeuvres diverses 5* (Paris, 1909), 29–31, bes. 29f.

¹⁰² Erman, *Ägyptisches Leben im Altertum*, 527.

¹⁰³ *Ibid.*, 528.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 527f.

¹⁰⁵ Erman, *Bruchstücke koptischer Volkslitteratur*, APAW, Phil.-hist. Kl. 1897, 1–64, bes. 44–52 [Nachdruck: id., *Akademieschriften* (1880–1928) (Leipzig, 1986), 355–416].

sieht er später seine Festlegung auf zwei Hebungen als zu eng an und hält jetzt eine Bandbreite von zwei bis vier Hebungen für gegeben.¹⁰⁶

Es liegen also bei den frühen Philologen bzw. in den Anfängen der Berliner Schule die Wurzeln einer Diskussion, die bis zum heutigen Tag nicht abgeschlossen ist: eine Diskussion, die sich zwischen den Polen "Thought Couplets" (Parallelismus membrorum) und "Metrik", zwischen den Positionen von John L. Foster und Gerhard Fecht abspielt.¹⁰⁷ Bemerkenswert für den Wissenschaftshistoriker bleibt die Tatsache, daß früh, bereits im 19. Jh. erkannte Fragestellungen im 20. Jh. Jahrzehnte lang unerledigt blieben, um erst wieder seit den 1960er Jahren, seit Fechts Neuansatz in das Forscherinteresse zu rücken. Daß in der Zwischenzeit die Erforschung der Stilistik brach gelegen hätte, kann man nicht behaupten. In der Tat hat man sich in der späten Berliner Schule eingehend mit Fragen der Stilistik beschäftigt, was namentlich Arbeiten Hermann Grapows (1885–1967),¹⁰⁸ dieses vor allem, und Fritz Hintzes (1915–1993)¹⁰⁹ belegen.¹¹⁰ Nur lagen lange Zeit die frühen, die elementaren Grundlagen der Stilistik betreffenden Fragen auf Eis.

7 DAS TEXTVERSTÄNDNIS VERTIEFEN UND VERBREITERN:
LITERATURWISSENSCHAFT ZWISCHEN STRUKTURANALYSE
UND UNIVERSALIENFORSCHUNG

"Despite the volume of writing on Egyptian literature, possible approaches to it that are widespread in other literary fields have been little used." Mit dieser Einschätzung des Standes der Wissenschaft leitet 1982 John Baines einen Artikel ein, in dem er die altbekannte Sinuhe-Erzählung partienweise und aus wechselnder Perspektive einer vertieften werkimmanenten Interpretation unterzieht.¹¹¹ Damit ist auch bereits einer der möglichen "approaches" selbst angesprochen: die vertiefte werkimmanente Interpretation. Baines konzentriert sein Interesse also nicht mehr auf die äußere Veranlassung und den außerliterarischen Zweck seines Textes, wie dies in der bahnbrechenden Analyse Georges Poseners geschah (siehe oben 3), ja er mag, was Posener für des Pudels Kern hielt, nicht einmal mehr sehen: die politische Tendenz.

¹⁰⁶ Erman, *Literatur*, 10.

¹⁰⁷ Hierzu s. Burkards Beitrag in diesem Band.

¹⁰⁸ Westendorf, *ZÄS* 95 (1969), vii–x; s. weiter Dawson–Uphill, *Who Was Who*, 121f.

¹⁰⁹ Krauspe–Hornung–Blumenthal, *ZÄS* 120 (1993), ix–xi.

¹¹⁰ Nachweise bei Burkard, "Metrik, Prosodie und formaler Aufbau ägyptischer literarischer Texte" in diesem Band.

¹¹¹ Baines, *JEA* 68 (1982), 31–44, bes. 31.

Generell darf man vielleicht sagen, daß sich in neuerer Zeit, nachdem sich die ernsthafte Diskussion ägyptischer Literaturwerke zuvor mehr auf philologischem Terrain bewegte und sich eher der historischen Bezüge annahm, das Bedürfnis bemerkbar macht, Texte als Texte zu interpretieren und unter dem Blickwinkel einer allgemeinen Literaturwissenschaft zu betrachten.¹¹² Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit seien nach der bereits angesprochenen, eher informellen, werkimmanenten Interpretation als beobachtbare Arbeitsrichtungen genannt: die Anwendung diverser strukturalistischer Verfahren für die Bestimmung des Textaufbaus, wie dies namentlich Jan Assmann exemplifiziert hat,¹¹³ und die Bestimmung von Betrachtungsweisen, wie dies namentlich in Peter Seiberts "Charakteristik"¹¹⁴ und in Antonio Loprieno's "Topos und Mimesis"¹¹⁵ angegangen wurde.

Was die vermehrten Aktivitäten auf dem Gebiet der demotischen Literatur angeht, sei, nachdem demotische Literatur im vorliegenden Beitrag nur sporadisch zur Sprache kam, auf Taits Beitrag in diesem Band verwiesen, wo die neueren Impulse im weiteren Zusammenhang gesehen werden können.¹¹⁶

Das alles kann und darf hier, in einer wissenschaftsgeschichtlichen Einleitung, nicht ausdetailliert werden. Der Wissenschaftshistoriker braucht zeitlichen Abstand, kann nur über Abgestandenes sich ein Urteil anmaßen. Auch muß er den Empfindlichkeiten der Zeitgenossen Rechnung tragen; denn wer unter den Lebenden möchte sich schon für abgestanden halten lassen wollen?

¹¹² Vgl. Loprieno, *Topos und Mimesis*, 4f.; id., "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory," in *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Memorial Volume*, 1-24.

¹¹³ Assmann, *GM* 6 (1973), 9-31; id., *ZÄS* 104 (1977), 1-25.

¹¹⁴ Seibert, *Die Charakteristik*.

¹¹⁵ Loprieno, *Topos und Mimesis*.

¹¹⁶ Daß die demotische Literatur im Vorstehenden selten genannt wurde, liegt am time-lag, mit dem die Demotistik der weiteren Ägyptologie bis in neuere Zeit hinterhinkte.

DEFINING EGYPTIAN LITERATURE: ANCIENT TEXTS AND MODERN THEORIES

ANTONIO LOPRIENO

1 While most "orientalistic" disciplines have maintained a certain methodological homogeneity, modern Egyptology no longer shares a frame of reference with the other fields of the Ancient Near East. Linguistically, the ties between Egyptian and the Semitic family can be detected only by the eye of an historical linguist; archaeologically, a few cultural landscapes—such as the Eastern delta—document extensive Egypto-Asiatic contacts, but they acquire crucial importance only in comparatively few periods in the history of the ancient world; in the area of religion, the nature and structure of Egyptian theology seem to show little in common with Mesopotamian or Canaanite concepts; historically, Egyptologists prefer to operate with Manetho's dynasties rather than with the stratigraphic periodizations of the Bronze Age. Contemporary Egyptology does not altogether feel the urge to promote a dialogue with other disciplines of the Ancient Near East: there is a detectable trend in the field to depart from the orientalist approach and to devote more attention to the methodological debate in theoretically oriented disciplines (general linguistics,¹ models in archaeology,² *Religionswissenschaft*,³ social and intellectual history⁴) and, especially in the United States, to issues of cultural identity.⁵ While in the past Egyptologists would often be equally interested in Assyriology, Biblical studies, or Semitic linguistics, they now abandon orientalist learned societies and become increasingly attentive to other cultural domains, such as classical antiquity or medieval and modern Europe,⁶ and also, although perhaps not yet within the same scholarly paradigm, sub-Saharan Africa.⁷

¹ Schenkel, *Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft*; Loprieno, *Ancient Egyptian: a Linguistic Introduction*.

² Seidlmayer, *Gräberfelder*, 5–39.

³ Assmann, *Ma'at*; id., *Stein und Zeit*.

⁴ Kemp, *Anatomy of a Civilization*; Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*.

⁵ Cf. the nature of the discussion provoked by Bernal, *Black Athena*.

⁶ Cf. for example Assmann, "Literatur und Karneval im Alten Ägypten," in *Karneva-*

2 The general trend to pay more attention to theoretical discourse has a correlate in literary studies. Until two decades ago, the study of Egyptian literature adhered to a euhemeristic⁸ and adductive⁹ model. By *euhemeristic* I mean that a more or less direct connection was posited between historical events and literary creations: the "Admonitions" are a mirror of the socio-political crisis generally known as the First Intermediate Period;¹⁰ the "Instructions of Amenemhat I" and "Sinuhe" should be understood against the background of the coregency of Amenemhat I and Senwosret I;¹¹ the "Doomed Prince" harks back to a period of intensive contacts between Egypt and Asiatic powers during Dyn. XVIII;¹² "Wenamun" is a direct testimony of the decadence of Egyptian imperialism in the Levant.¹³ By *adductive* I imply that no theory of the literary medium was derived from textual observations or applied to categories of Egyptian fictionality. Rather, the literary character of a text was inferred *ad hoc* on the basis of individual analyses and applied to specific texts, with little interest in typological considerations.¹⁴ Ancient Egyptian chrestomathies, therefore, included all conceivable textual forms and genres: wisdom and narrative texts, funerary corpora and love poetry, belletristic and scholarly literature, epigraphically and paleographically transmitted material.¹⁵

In the euhemeristic-adductive perspective, the theoretical *argumentum e silentio* concerning the difference between referential and autoreferential genres was that Egypt's textual categories were similar to ours, but literature had not yet fully developed as independent discourse. While the aesthetic qualities of Egyptian literary creations were emphasized, the appearance of a literature independent of sociopolitical pressures was considered a much later achievement in cultural history.¹⁶

leske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen.

⁷ Cf. Bilolo, *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique.*

⁸ This term is normally used to refer to a political interpretation of the origin of myths or religious beliefs: see Baines, *JNES* 50 (1991), 98. I use it here, somewhat loosely, to indicate the same "historiocentric" approach when applied to literature as well.

⁹ For the semantic status of this term see Mitchell, "Introduction: Pragmatic Theory," in *id.*, *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism*, 6.

¹⁰ Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, 20ff.

¹¹ Posener, *Littérature et politique*, 70ff., 101ff.

¹² Helck, "Die Erzählung vom Verwunschenen Prinzen," in *Festschrift Fecht*, 218–25.

¹³ Goedicke, *The Report of Wenamun.*

¹⁴ An example of this strategy is offered by Kaplony, "Die Definition der 'Schönen Literatur' im alten Ägypten," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 289–314.

¹⁵ The best collection can be found in Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature.*

¹⁶ Cf. the introduction by Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, 1ff.

3 A turn toward theoretical concerns took place during the Seventies, especially under the influence of Assmann's review of the volume of the *Handbuch der Orientalistik* devoted to literature.¹⁷ Questions began to be raised as to which Egyptian texts could be classified as genuinely literary;¹⁸ individual texts came to be used as a case study for a reconstitution of the formal features of literary discourse. From an Egyptological viewpoint, this paradigmatic shift was certainly favored by the fact that after the phase in which the *richesses inconnues*¹⁹ and the *trésors encore cachés*²⁰ of Egyptian literature demanded incessant attention, the quantity of unpublished literary texts had apparently reduced its growth: a "detailed" perspective,²¹ with its focus on the interpretation²² of the classics of Egyptian literature, on the investigation of their social context, and tentatively also on their "deconstruction"²³ could now prevail over the "fragmentary" approach to the text. Although the theoretical model with which each interpreter operates remains different, and possibly spurious, it is fair to state that a hermeneutic approach to Egyptian literature is increasingly being adopted, in the sense that each Egyptian text *as a whole* becomes the "paradigmatic object of interpretation"²⁴ both in its cotextual structures and in its contextual ties. This is, roughly speaking, the historical background against which my present observations must be read.²⁵

¹⁷ Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26, with his programmatic Baconian motto: *citius emergit veritas ex errore quam ex confusione*. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, 4ff. had also recognized the need for a theoretical foundation of the study of Egyptian literary genres.

¹⁸ See Purdy, *ZÄS* 104 (1977), 112–27. A complete assessment of the literary corpus of the Middle Kingdom is offered by Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom," in *Middle Kingdom Studies*, 91–122.

¹⁹ Posener, *RdE* 6 (1951), 27–48. Posener always stressed that the publication of unknown texts should be the highest priority for scholars of Egyptian literature: see id., "Tâche prioritaire," in *Acts of the First International Congress of Egyptology*, 519–22.

²⁰ van de Walle, "(Literarische) Überlieferung," in *LÄ* VI, 826–30.

²¹ Loprieno, *Topos und Mimesis*, 2.

²² E.g. Baines, *JEA* 68 (1982), 31–44; id., *JEA* 76 (1990): 55–72.

²³ Derchain, *Le dernier obélisque*.

²⁴ Much in Schleiermacher's sense: cf. Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 1–23, esp. 3.

²⁵ R. Rorty, "Philosophy without Principles," in Mitchell (ed.), *Against Theory*, 132–38 speaks of "(neo-) pragmatists" and "Derrideans" as "natural allies." The common ground is represented by the perception of the repressive function of the Enlightenment in the codification of Western thought: cf. Gumbrecht, "Posthistoire Now," in *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, 34–50, esp. 44–46. The "rescue" of the Enlightenment represents the programmatic goal of critical theory (à la Frankfurt School) and related hermeneutic models (à la Gadamer), a bridge between poststructuralism and hermeneutics being represented by the fact that all modern approaches tend to view "language" as the dominant factor in interpretation: Poster, *Critical Theory and Poststructuralism*, 1–33.

4 All textual genres may be sources of fundamental importance for the reconstruction of the historical or religious attitudes within which the dialogue between an author and a text on the one hand and a text and its readership on the other took place. In this respect, "cultural texts"²⁶ are historically more informative for what they reveal *implicitly* than for what they assert *explicitly*. Many Egyptian texts will strive for aesthetic elegance and employ certain prosodic devices regardless of the discourse to which they belong, and to a certain extent also regardless of the nature of the information they convey. What makes literary texts deserving of a discrete treatment is their *primary* function,²⁷ which can be described as "poetic," i.e., self-referentially oriented towards the message itself, as shown e.g. by the colophon formula *jw=f pw h3.t=f r ph.wj=fj* "So it goes from its beginning to its end,"²⁸ in which the literary text itself is referred to by the third person pronouns, as opposed, just to give examples at random, to referential mathematical or medical treatises (*jr q3=f st mwt=f pw jr [m=f] st nh=f pw* "If he vomits it, it means that he will die; if he swallows it, it means that he will live"),²⁹ metalinguistic mythological glosses and aetiologies (*jr sf wsjr pw* "As for 'yesterday,' it means 'Osiris'"),³⁰ conative royal decrees (*wd-nzw*), emotive workers' utterances in Old Kingdom tombs (*mk wj hr=s mry=j* "I am right on it, my beloved"),³¹ or phatic greetings (*j.nd-hr=k* "Hail to you").

How can we, therefore, define and understand an Egyptian literary composition? What makes it different from a non-literary text? While avoiding the fallacy that Egyptian literary texts can be treated as direct historical sources,³² we should nonetheless be careful not to fall into the trap of a "prehistoricism"³³ shared by premodern literary analysis³⁴ and postmodern deconstructionism,³⁵ i.e., the illusion that there can be an unfiltered hermeneutic continuity between Egyptian literary text and Egyptological interpretation.³⁶ For the historian of Egyptian literature, no text can really "speak for itself": we always need the interpretive support of

²⁶ To use the expression suggested by Assmann, "Kulturelle und literarische Texte" in this volume.

²⁷ Jakobson, "Linguistics and Poetics," in *Style in Language*, 350-77.

²⁸ This example is from Sin. B 311.

²⁹ pRamesseum IV C 18-19.

³⁰ CT IV 193b.

³¹ Badawy, *The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of 'Ankhm'ahor at Saqqara*, fig. 36.

³² See Purdy, *ZÄS* 104 (1977), 113; Derchain, *RdE* 40 (1989), 37f.

³³ Cf. Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 85f.

³⁴ Weimann, *New Criticism und die Entstehung bürgerlicher Literaturwissenschaft*.

³⁵ Cf. Derrida, *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce*.

³⁶ In favor of this hermeneutic contiguity see Brunner-Traut, *Gelebte Mythen*, 6.

a *theory* of literature derived from internal evidence provided by the Egyptian documents. In the following, I shall suggest that an Egyptian text can be assigned to the domain of literature on the basis of the combination of three heterogeneous criteria: (a) *fictionality*,³⁷ with the problem of the distinction between referential and self-referential discourse; (b) *intertextuality*,³⁸ connected with the question of literary types; (c) *reception*,³⁹ which touches on the concepts of authorship and the classic.

5 I define "fictionality" as the textual category whereby an implicit mutual understanding is created between author and reader to the effect that the world presented in the text need not coincide with the real world, and that no sanctions apply in case of discrepancy. This tacit agreement between author and reader is generated by formal and stylistic criteria, by a "structure" and a "texture."⁴⁰

It is well-known that specific stylistic devices⁴¹ appear only in certain categories of texts. One can think here of keywords such as oratorical style, prosodic structure, or *parallelismus membrorum*.⁴² While the presence of rhythm⁴³ or rhetorical figures⁴⁴ is not by itself a sufficient criterion to assess the literary nature of a text, these formal categories are widespread in the Ancient Near East as well as in later literary history. On the basis of these criteria alone, however, funerary corpora would score higher than *belles lettres*; the same would hold true for cultic texts in *égyptien de tradition*⁴⁵ as opposed to demotic tales in Ptolemaic Egypt. It is clear that a fundamental issue must be addressed here, namely the degree of referentiality of the texts belonging to the religious sphere. I shall return to this question in Section 6 below.

³⁷ A dimension particularly emphasized by the literary theory of the Chicago school: see Booth, *The Rhetoric of Fiction*.

³⁸ This concept has been mainly explored within the poststructuralist and deconstructionist experience: Broich-Pfister, *Intertextualität*.

³⁹ Cf. Jauß' *Rezeptionsästhetik* and the work of the Konstanz school: Iser, *New Literary History* 3 (1971-72), 279-99; id., *Der Akt des Lesens*.

⁴⁰ Hasan, "Text in the systemic-functional model," in *Current Trends in Textlinguistics*, 228-46.

⁴¹ See Guglielmi, "Der Gebrauch rhetorischer Stilmittel in der ägyptischen Literatur" in this volume.

⁴² Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 11f.; Fecht, "Prosodie," in *LÄ* IV, 1127-54; Assmann, "Parallelismus membrorum," in *LÄ* IV, 900-910.

⁴³ See Shirun-Grumach, "Bemerkungen zu Rhythmus, Form und Inhalt in der Weisheit," in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 317-52.

⁴⁴ For example wordplay: Guglielmi, "Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels," in *Festschrift Westendorf*, 1, 491-506.

⁴⁵ Adopting the terminology suggested by Vernus, for example *RdE* 41 (1990), 153ff.

An important role in fictionality is played by features of metalinguistic character, for example the use (or omission) of the hero's name in Egyptian narrative and the coexistence of a multiplicity of interpretive layers in the linguistic structure of the Egyptian sentence. While it is relatively easy to see how a name such as *Z³-nh.t* ("Son-of-the-sycamore") evidently alludes to the Hathoric dimensions of the tale and to the privileged relationship between the hero and the queen,⁴⁶ or how the name *Wn-Jmnw* ("May-Amun-live") programmatically refers to the hero's destiny, the Theban god being his only helper in the hands of the Canaanite rulers, the fact of *not* naming the "Shipwrecked Sailor" or the "Doomed Prince" projects these heroes and their tales into the realm of the "imaginary";⁴⁷ in this case, the text is not only "fictional" in the sense that it creates between author and reader a solidarity that neutralizes referentiality, but it also posits a world in which basic conventions of our concrete reality may be broken; a world in which, e.g., a snake can prophesy or a crocodile can speak. By "multiplicity of interpretive layers" I refer to the fact that sentences in Egyptian fictional texts may allow not only denotative, but also connotative readings, and textual allusions often address more than one contextual (i.e., religious, sociopolitical, historical) sphere. The combination of these two features can be seen as a formal signal of fictionality.

To exemplify my point, I will once more refer the reader to Sh. S. 168-69: this passage allows two readings,⁴⁸ which are different on the denotative level and which probably also did not correspond to an identical segment of spoken language. The various levels addressed by the many connotative possibilities of the sentence (the political relevance of the "Residence" as ultimate symbol of Egyptian values, the interface between the social and the religious aspect of "rejuvenation," etc.) are themselves an inherent part of this work as a piece of literature. In a referential text such as an historical inscription, on the contrary,⁴⁹ it is the *event* that plays the

⁴⁶ See Purdy, *ZÄS* 104 (1977), 124-25; Derchain, *RdE* 22 (1970), 79-83.

⁴⁷ This is not, however, the only functional yield of a nameless mention. Derchain, *RdE* 40 (1989), 38 rightly suggests that this device is also used to allow the identification of a covert referent by one specific addressee: "L'anonymat est ici discrétion de connivence, non souci de généralité."

⁴⁸ *Rnpy=k m hnw qrs.t(w)=k* "You shall rejuvenate in the Residence and be buried," vs. *rnpy=k m-hnw qrs.t=k* "You shall rejuvenate inside your tomb": Loprieno, "The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor," in *Festschrift Derchain*, 209-17.

⁴⁹ E.g., Urk. IV 324, 10 the writing of *hrj.t* admits both a reading as substantive "heaven" or as adjective "upper": *jn-jw h³j.n=tn hr w³.wt hrj.t* "Have you come down through the roads of heaven?" or "Have you come down through the upper roads?" The speakers, namely the Puntite princes, inquire about the roads followed by the Egyptian soldiers in order to reach Punt, as is obvious from the following question: Urk. IV 324, 11: *jn-jw sqd.n=tn hr mw hr t³* "Have you traveled by sea or by land?" In this case, only one of the two interpretations cotextually emerges as the correct one; neither can be interpreted as an intensional expansion of the other text's horizon of understanding.

primary functional role vis-à-vis the *narrative*,⁵⁰ independent of the text's aesthetic qualities, which may very well match those of a literary work. From a theoretical point of view, historical texts share with literature in the narrower sense a "re-cognitive" character which gives them a higher rank in the hierarchy of self-referentiality than "presentational" (e.g. dramatic or ritual) and "normative" (e.g. scientific or legal) texts.⁵¹ In fact, the decline of the traditional Egyptian approach to history,⁵² which we could ascribe to the performative "presentational" type, in favor of the descriptive "recognitive" historiography⁵³ of the *Urkunden* of Dyn. XVIII, which addresses the issue of Egypt's place in the community of nations, is precisely one of the signals of the "advent of history" in the early New Kingdom.⁵⁴

To define Egyptian literature implies identifying genres and forms with a certain diatopic and diachronic cohesion.⁵⁵ From this perspective, in Egypt the highest hierarchical level belongs to the genre of the "Instructions," which displays an unbroken history from the Middle Kingdom onward and in which I have tried to recognize the most representative literary shape of *topos*, of the ideological expectations of Egyptian society as transmitted to its officials. "Narrative" literature, which I see as the privileged vehicle of *mimesis*, of individual response to these expectations, would also score high on this scale.⁵⁶ Lower on the scale of literariness would be genres and forms that develop at a later stage or are productive only in one period in Egypt's cultural history, such as e.g. love poetry or harpers' songs. I shall return to this problem in Section 11 below.

⁵⁰ Cf. Koselleck-Stempel, *Geschichte. Ereignis und Erzählung*, esp. 519–89.

⁵¹ Cf. Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 26ff.

⁵² See Hornung, "Vom Geschichtsbild der alten Ägypter," in *Geschichte als Fest*, 9–29; Baines, "Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past," in *Who Needs the Past?*, 132f. The Hyksos domination seems to have represented the turning point in the Egyptian perception of its role within the community of nations.

⁵³ Cf. A. J. Greimas, "Sur l'histoire événementielle et l'histoire fondamentale," in Koselleck-Stempel, *Geschichte. Ereignis und Erzählung*, 139–53.

⁵⁴ Assmann, "Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte," in *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, 484–99. For the general problem cf. Chr. Meier, "Die Entstehung der Historie," in Koselleck-Stempel, *Geschichte. Ereignis und Erzählung*, 251–305, who considers the development of an "historical consciousness" in the Ancient World the consequence of the individual perception of "mastering one's own destiny" in 5th century Greece. A similar evolution, although socially much less widespread, had taken place in Egypt during the Middle Kingdom with the development of a new, literate aristocracy whose *Weltanschauung* is conveyed through the contemporary works of literature: Loprieno, *Topos und Mimesis*, 84 ff.

⁵⁵ Assmann, *OLZ* 69 (1974), 23–26.

⁵⁶ Loprieno, *Topos und Mimesis*, 1–21.

Whether we take funerary discourse to be the cradle of Egyptian literature or not,⁵⁷ "autobiography" from the late Old Kingdom onward plays a significant role in our discussion. It exhibits both topical and mimetic features, often conveyed through different styles (poetry vs. prose, ethical vs. narrative sections); it expresses most clearly the tension between social expectations and individual concerns.⁵⁸ The presence of this tension is a characteristic of fictional discourse, especially in traditional societies, in which even the élite is likely to remain at a relatively low level of individual emancipation. The two highest genres on our hierarchy of literariness based on the respect for established textual models, namely instructions and tales, represent two opposite answers to the challenge inherent in the dialectic between the social and the individual spheres: wisdom literature represents the compliance with ideology, narrative literature the rise of the individual hero. Most of the literary texts oscillate between the two poles and combine *topos* and *mimesis*: for the Middle Kingdom, one can think of a composition like the "Eloquent Peasant,"⁵⁹ with the triumph of an individual who successfully tests the validity of ideological schemes, or of the "complaints,"⁶⁰ in which received ideas are philosophically⁶¹ debated; for the New Kingdom, one can refer to the prayers of "personal piety," in which a private divine interlocutor is singled out from the pantheon of official religion. To judge from the internal history of reception (Sections 10–11), topical literature enjoyed in Egypt a higher recognition than any other textual genre.⁶² However, the fact that I prefer to characterize the narrative genre by the technical term, *mimesis*, which in the history of Western thought specifically defines the connection between the work of art and its non-artistic referent,⁶³ implies that I take the latter to be the preferred vehicle of individually *authorial*, rather than socially *authoritative* literature. In Egypt, punctual "innovation" rarely became generalized "inauguration,"⁶⁴ and the rules of decorum⁶⁵ allowed for individual leeway

⁵⁷ For the former opinion see Assmann, "Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten," in *Schrift und Gedächtnis*, 64–93; for the latter see Quirke, Review of Loprieno, *Topos und Mimesis*, *DE* 16 (1990), 93.

⁵⁸ Assmann, "Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten," in *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis*, 213–21.

⁵⁹ See Parkinson, *Eloquent Peasant*; id., *JEA* 78 (1992), 163–78.

⁶⁰ Junge, "Die Welt der Klagen," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 275–84.

⁶¹ Cf. the expression *hhj nj jb* "intellectual investigation" in the "Complaints of Kha'kheperre'seneb" (I, 2), one of the foremost representatives of this literary genre: Oekinga, *JEA* 69 (1983), 88–95.

⁶² Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 11–98.

⁶³ Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 77f. Cf. E. A. Schmidt, "Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur," in A. und J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, 252f.

⁶⁴ Cf. Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?," in

only within the frame of a formal adherence to the sociopolitical context. Therefore, being potentially more subversive, narrative literature was on the one hand less likely to become "classical," on the other hand closer to the aesthetic standards of *mimesis* in the classical and modern sense.⁶⁶

6 A basic issue for a proper assessment of Egyptian fictionality is the status of theological discourse, the interface between theology and literature being one of the main problems of Egyptological literary analysis altogether.⁶⁷ In this case too, it is hardly surprising that a hermeneutic key is offered by the autobiographical genre, which by its very nature tends to explore the interface between the social and the individual sphere, between referentiality and self-referentiality. Here I am thinking of two texts, paradigmatic of a more general cultural trend: the autobiographies of Sa-Mut, surnamed Kiki (TT 409), and Djehutiemhab (TT 194). Generally speaking, both texts belong to the intellectual movement of Ramesside "personal piety,"⁶⁸ itself a cultural phenomenon in which the individual and the official dimension are intertwined more than in any other form of Egyptian⁶⁹ religiosity. Individual is its focus on the tie between the human and the divine sphere, the emphasis on the god as addressee of one's personal concerns; official is its constellative framework, the fact that this partnership involves a specific entity within state religion, rather than the undetermined *ntr* of earlier wisdom literature.⁷⁰

In the former inscription,⁷¹ the narrator describes in the first person not his own achievements, as was the case in earlier traditional biographies, but his metonymically founded loyalty to the goddess Mut (*Z3-Mwt* = "son-of-Mut").⁷² The role of the king, the dimension of the family, even the quest for social promotion fade out.⁷³ The text is accompanied by a series of formal devices of the type described above, such as the retrograde direction of the writing, which in spite of the orientation of the hieroglyphs goes from the individual to the goddess, or the large number of intertextual

ZDMG Supplement VI, 51.

⁶⁵ For the relevance of this concept in exploring and explaining Egyptian cultural phenomena see Baines, *Fecundity Figures*, 277-305.

⁶⁶ Cf. Martinez-Bonati, *Fictive Discourse and the Structures of Literature*; Schmidt, in A. and J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, 252-55.

⁶⁷ Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*; Derchain, *CdE* 63 (1988), 77-85.

⁶⁸ Assmann, *Re und Amun*, 264-86.

⁶⁹ And not only Egyptian: for Mesopotamian and Biblical personal piety see Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*.

⁷⁰ Cf. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, 44ff.; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 93f.

⁷¹ See Vernus, *RdE* 30 (1978), 115-46.

⁷² A 5 "He found that Mut was ahead of the other gods."

⁷³ A 9-10 "I was a weak citizen of her city, a poor vagabond of her town."

reminiscences.⁷⁴ In the latter inscription,⁷⁵ somehow symmetrically, it is the goddess Hathor herself who appears to the individual in a dream. First of all, the oneiric dimension specifically evokes fictionality;⁷⁶ secondly, the dialogue with the divine sphere had previously been the king's prerogative.⁷⁷ The text uses metalinguistic signals,⁷⁸ the intervention of intertextual memories,⁷⁹ and ties with constellative state religion. In a time when true biographical inscriptions have disappeared from funerary discourse, the "autobiographies" acquire a higher literary status by incorporating the theological dimension. By the same token, theology itself trades referentiality for fictionality: from the sacral it moves to the individual sphere, from the canonic to the literary level. One could argue, therefore, that the concept of "individual" influenced the fluid boundaries between referential theology and autoreferential piety: while traditional theological corpora and books are not to be considered literary, the emergence of texts in the Ramesside period in which the enquiry about god's nature is tied to one's personal experience marks the generalized use of explicit theological discourse,⁸⁰ characterized by genres such as *s3h* ("transfiguration"), *rdj.t j3w* ("prayer") or *dw3w* ("hymn")⁸¹.

This evolution was not abrupt: it had been elicited by the references to the unnamed *ntj* and the experiments of theodicy in the literature of the Middle Kingdom,⁸² and had been prepared during Dyn. XVIII by the humanism of the "theology of Amun,"⁸³ by the anthropocentricity of the

⁷⁴ Such as beginning the narration with the Middle Egyptian construction A 1 *zj pw wnn(.w)* "Once upon a time there was a man," as in the Eloquent Peasant, or borrowing the Late Egyptian expression A 17 *bw jr=j n=j nhw m rmt.w* "I made no human protection for myself" from scholastic prayers (see pAnastasi II 9, 3-4): Vernus, *RdE* 30 (1978), 130ff.

⁷⁵ Assmann, *RdE* 30 (1978), 22-50.

⁷⁶ Cf. the famous passage in Sin. B 223-26 "Look, this flight which your servant made, I did not plan it, it was not my decision; I did not devise it, I do not know who brought me away from my place: it was like a dream, as if a man from the Delta saw himself in Elephantine, a marsh-man in Nubia." See Vernus, "Traum," in *LÄ* VI, 745-49.

⁷⁷ I 11 "You are the one who spoke to me with your very mouth (...) while I was asleep, and the earth was in silence," and Hathor responds by listing all the gods with whom she will intercede for the deceased.

⁷⁸ Such as the wordplay between the juxtaposed *m s3* "at the beginning" and *m s3w* "as was decided" in col. 10.

⁷⁹ E.g., 12-13 *hw=j m qd jw t3 m sgr* "While I was asleep and the earth was silent," a common locution in hymnic literature since Amarna: cf. Assmann, *RdE* 30 (1978), 32.

⁸⁰ Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 258-82.

⁸¹ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 78-94; Barucq-Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, 19-47.

⁸² Cf. Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit," in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 36-53; id., *Theologie und Frömmigkeit*, 198ff.

⁸³ Assmann, *Re und Amun*, 145-88.

"new solar theology,"⁸⁴ and by the extreme anti-constellativism of the Amarna age. But while in the theological text of pCairo 58038⁸⁵ and, a fortiori, in the Great Hymn to the Aten⁸⁶ the interaction between god and *rhy.t* "man(kind)" is indicated by general predicates rather than by personal appeals,⁸⁷ and even the new solar theology emphasizes god's role as mankind's "good shepherd" rather than as the author's personal savior, in the Ramesside period the focus of attention shifts away from the assessment of god's qualities towards the expression of the existential needs of his human interlocutors. Bringing god down to the level of human, of private history⁸⁸ enhances the likelihood that he will leave the realm of referential speculation and enter the author's world, the domain of *mimesis*. But as I pointed out above, the border between theology and literature remains fluid throughout pharaonic history,⁸⁹ a significant gray area being, e.g., the presence of the (literary) "creator's apology" within the (non-literary) corpus of the "Coffin Texts"⁹⁰ or of literary solar hymns within the "Book of the Dead."⁹¹

7 The movement whereby during Dyn. XIX theological texts tend to address individual tensions, and hence to become increasingly self-referential, can also be observed in the growth of mythological discourse.⁹² While myths surely existed from the very beginning of Egyptian history,⁹³ mythology in the narrower sense of a narrative sequence concerning the gods and taking place *in illo tempore*, does not completely emerge before the New Kingdom.⁹⁴ The inaugural text of this genre is likely to be the

⁸⁴ *Ibid.*, 96–143.

⁸⁵ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 199–207, 549–53; *id.*, *Re und Amun*, 170ff.

⁸⁶ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 215–21; 557–58; Allen, "The Natural Philosophy of Akhenaten," in *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, 89–101.

⁸⁷ IV 3–5 "Who listens (*sgm.w*) to the plea of him who is in distress, and is well disposed (*jm³-jb*) towards the one who cries out to him; who saves (*nhm.w*) the fearful from the hand of the violent, and who judges rightly (*wpj.w*) between the poor and the rich."

⁸⁸ As was pointed out above, a similar phenomenon of "privatization of history" had accompanied the rise of literary discourse during the Middle Kingdom: Loprieno, *Topos und Mimesis*, 84–97.

⁸⁹ Cf. the late pJumilhac, where individual theological solutions are tied up in a traditional mythological frame: Derchain, *RdE* 41 (1990), 9–30.

⁹⁰ Cf. Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 204–8.

⁹¹ Barucq-Daumas, *Hymnes et prières*, 168–79.

⁹² See the insightful analysis by Baines, *JNES* 50 (1991), 81–105, who offers a discussion of the related Egyptological debate and new methodological solutions to address the thorny issue of the presence of myths in Egypt before the New Kingdom.

⁹³ Baines, *JNES* 50 (1991), 94–99.

⁹⁴ The Ramesseum Dramatic Papyrus and the texts of the Osirian mysteries at

"Destruction of Mankind," probably composed towards the end of Dyn. XVIII and still tied to the funerary context of New Kingdom royal tombs.⁹⁵ It is during Dyn. XIX that mythology as a textual genre, with clearly defined references to interacting divine constellations, enters the literary sphere, mainly through the "Contendings of Horus and Seth" of pChester Beatty I.⁹⁶ The parodic or sarcastic character of this text, usually attributed to its function as political satire,⁹⁷ is nothing other than the result of the projection of material otherwise known from referential contexts into the truly literary, i.e., human dimension, in which ideology is continuously challenged by individual mimesis. It is therefore understandable why, in Egypt, "mythical icons" occur before fully developed myths, and "myths" before "mythology." In the same way in which the emergence of theological discourse predates by several centuries the literary exploration of explicit theology in "personal piety," or the topical and mimetic concerns in the biographies of the Old Kingdom only later develop into a full-fledged literary genre, narratives in which divine entities are dialogic partners within a story rather than static roles within a constellation rest upon a prehistory of textual antecedents.⁹⁸ We should observe that one of the few literary texts possibly composed during the Middle Kingdom which make use of religious material, i.e., the "Hymn to the Nile,"⁹⁹ presents itself as a *dw3w*, the very technical term which in Ramesside times has come to characterize a whole literary genre.¹⁰⁰ Several other features contribute to an isolation of this text from the cultic context, projecting it into the domain of literature: its narrative structure, its universalist message, its relative lack of constellative references, and the loyalistic connections it establishes between the Nile and the King.¹⁰¹ In many respects, a similar analysis applies to royal hymnic¹⁰² and to loyalistic wisdom:¹⁰³ instead of the god, it

Abydos do contain mythical allusions, but the roles of the participants of the divine constellations are too unclear to allow the reconstruction of a narrative sequence: Sethe, *Dramatische Texte*, 83-264; Schäfer, *Die Mysterien des Osiris*, 47-86.

⁹⁵ Hornung, *Himmelskuh*, 74-81.

⁹⁶ See also the tale of "Truth and Falsehood" of pChester Beatty II: Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 211-14.

⁹⁷ Spiegel, *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth*, esp. 68ff. See however Verhoeven, "Ein 'Sitz im Leben' für die Erzählung von Horus und Seth," in *Abstracts of Papers*, Seventh International Congress of Egyptologists, 193-94 for the suggestion that the text was designated for the occasion of a festival to celebrate the rule of Ramesses V.

⁹⁸ Cf. the famous homosexual episode of the Horus-Seth myth in a papyrus from Kahun: Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, Pl. 3, VI.12.

⁹⁹ See however van der Plas, *L'Hymne à la crue du Nil*, 187-90 for a dating in the early New Kingdom.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 57ff.

¹⁰¹ *Ibid.*, 186f.

¹⁰² Such as the cycle of Hymns to Senwosret III from Illahun: Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 198-201; Derchain, *CdE* 62 (1987), 21-29.

is the king who functions here as the addressee of the literary composition, and this can only occur through a kind of "appropriation" of the divine or the royal sphere by the actors of the literary dialogue.¹⁰⁴

8 The concept of "intertextuality" is borrowed from poststructuralist literary theory and implies that a text is never a truly original creation of its author¹⁰⁵, but is part of a dynamic "universe of texts" with which it dialectically interrelates. All texts which transcend their pragmatic setting and tend to develop a specific meta-language, such as literature, theology, science, or law, will score high on the scale of intertextuality. For the purposes of Egyptological analysis, we should use the concept of intertextuality in an historical sense:

(a) The text must appear outside its purported contextual frame, which thus becomes a signal of fictional creation. The form of an autobiographical text appearing outside the funerary sphere of its alleged author, as in the case of Sinuhe,¹⁰⁶ the structure of a travel report deprived of any administrative reference ("Wenamun" was discovered in el-Hibeh in conjunction with two other literary papyri),¹⁰⁷ the device of presenting a text as a copy of a letter supposedly written several centuries earlier (as in the Moscow "Tale of Woe"),¹⁰⁸ are all indications of the fictional character of the contextual frame; these compositions will display a higher level of intertextuality than the corresponding contextually bound, non-literary texts. The intertextual allusions can also be conveyed by linguistic devices, such as beginning a text with a verbal form that would normally require a cotext to become semantically transparent¹⁰⁹ or borrowing the introductory formula from the oral medium¹¹⁰ in order to assign the text to the "proletarian" (cf. Section 11) narrative genre.

¹⁰³ Posener, *Littérature et politique*, 117-40; id., *L'enseignement loyaliste*.

¹⁰⁴ Cf. the presence of the textual instruction *jny.t* "refrain" in Senwosret III's hymns or the substitution of the loyalistic *nzw* "king" with a more personal *ntr* "god" (whom I do not take to be the king) in the "Teaching of a man to his son": Kitchen, *OrAnt* 8 (1969), 193; cf. Posener, "L'enseignement d'un homme à son fils," in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 307-16.

¹⁰⁵ A felicitous Egyptological restitution of an Egyptian author's dialog with his context has been pursued for a text which, hardly to our surprise, lies at the crossroads between theological and literary discourse: Derchain, *RdE* 41 (1990), 9-30.

¹⁰⁶ See Purdy, *ZÄS* 104 (1977), 114; Baines, *JEA* 68 (1982), 33ff.

¹⁰⁷ Gardiner, *Late Egyptian Stories*, XI.

¹⁰⁸ Caminos, *A Tale of Woe*.

¹⁰⁹ Cf. Sh. S. 1 *qd.jn šmsw jr* "Then the worthy attendant said." When?

¹¹⁰ *jr ntf hr.tw, hr-jr m-ht*, etc.: Hintze, *Untersuchungen zu Stil und Sprache neu-ägyptischer Erzählungen*, 1ff., 7ff.

(b) The text must be made public, in the sense that it must become accessible beyond the time and space of its composition. An important role is played by the form of transmission: epigraphic texts are less likely to be reproduced, and are thus less likely to become involved in intertextual relations than texts in book form.¹¹¹ Rather than polar oppositions, however, my criteria aim to establish a *degree* of intertextuality and a *scale* of literariness. When the same (or a similar) text is transmitted both in monumental and in cursive form, the change of channel often indicates a change in the scope of the text, including a reduction of the official character to the advantage of the literary (i.e., individual and personal) dimension. Let us take the example of the "Enseignement loyaliste."¹¹² On the stela of Sehetepibre' from the Middle Kingdom it appears within a funerary context and is combined with references to the Osirian mysteries at Abydos; roughly speaking, it is primarily *jenseitsorientiert*. In the New Kingdom pLouvre E 4864 and in the other cursive copies it exhibits a longer version and precedes an even longer section devoted to the author's attitude to his offspring and to different categories of human groups; it is most definitely *diesseitsorientiert*. Similar tendencies can be detected in the development of an historical literature, or better of a narrative literature with historical motifs: the "Dispute between Apopi and Seqenenre"¹¹³ and the "Taking of Yoppa"¹¹⁴ transpose to the literary level military actions otherwise related by non-literary (biographical or historical) monuments. The example offered by the accounts of the battle of Qadesh is particularly instructive.¹¹⁵ Although the "Poem" and the "Bulletin" were repeated on several copies on stone, the former, which is also transmitted by fragments of hieratic papyri, proves intertextually more powerful than the latter: it is much longer, more complex in its formal structure, integrating different textual forms, and closer to the literary genre of the "King's novel,"¹¹⁶ narrating Ramses II as a (super-)human hero rather than describing him as a divine actor.

9 The *dramatis personae* of a literary text often stand for a specific socio-political *Zeitgeist*: what makes Sinuhe particularly paradigmatic is the fact that, more than in any contemporary biography, one finds there the experience of the Middle Kingdom aristocrat at the crossroads of loyalty to the

¹¹¹ On books and libraries in Ancient Egypt see Burkard, "Bibliotheken im alten Ägypten," *Bibliothek* 4.2 (1980), 79-115; Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*; cf. Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117.

¹¹² Posener, *L'enseignement loyaliste*; cf. Assmann, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 36-53.

¹¹³ Goedicke, *The Quarrel of Apophis and Seqenenre*.

¹¹⁴ Goedicke, *CdE* 43 (1968), 219-33; Simpson, *Literature of Ancient Egypt*, 81-84.

¹¹⁵ von der Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht*, 1-20.

¹¹⁶ See my article "The Königsnovelle" in this volume.

state and intellectual emancipation. An essential intertextual characteristic, which Egyptian wisdom literature shares with similar genres in other cultures of the Ancient Near East, is *pseudepigraphy*,¹¹⁷ i.e., the tendency for authors not to "assert" their composition,¹¹⁸ but rather to attribute it to a prestigious antecedent. The author's dialogue with the past yields a twofold result: on the one side it creates a set of canonic models of fictionality; on the other it conveys the expectations of contemporary ideology. A literary name¹¹⁹ like "Khety," which stands very high in the hierarchy of intertextuality, fulfils a double function: it points back to the Old Kingdom and the First Intermediate Period as the mythical period to which Egyptian culture dated the emergence of autonomous personalities;¹²⁰ and by the same token it conveys the canonic encyclopaedia of the Middle Kingdom, an encyclopaedia that by the time of the Ramesside literati¹²¹ had acquired classical (and even educational: one thinks of the diffusion of the "Kemyt") character. Hence, three periods of Egyptian history display intertextual dialogue, thus emerging as the most germane to a hermeneutic definition of literature: (1) the *mythical* time of Snofru's reign,¹²² of other segments of the Old Kingdom,¹²³ and especially of the First Intermediate Period,¹²⁴ which represent the fictional *Sitz im Leben* and the cultural identity¹²⁵ of the pseudepigraphic literary authors; (2) the *canonical* Middle Kingdom, during which the most paradigmatic works of Egyptian literature were actually composed; and (3) the Ramesside era with its peculiar dialectic between *scriptores classici* and *scriptores proletarii*¹²⁶, which itself is one of the most typical features of developed literary consciousness.¹²⁷

¹¹⁷ van de Walle, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, 35ff.

¹¹⁸ Cf. Assmann, in *Schrift und Gedächtnis*, 89.

¹¹⁹ Cf. Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 93–102.

¹²⁰ Assmann, in *Selbstthematization und Selbstzeugnis*, 219; idem, *Ma'at*, 54–57.

¹²¹ Cf. pChester Beatty IV 3,5ff. and the so-called "Fragment Daressy": Wildung, *Imhotep und Amenhotep*, 25–29.

¹²² Kagemni, Neferti, pWestcar: see Baines, in *Who Needs the Past?*, 136. For Snofru ("the one who causes good") as the metonymically motivated paradigm of an Egyptian king enjoying good reputation see Graefe, "Die gute Reputation des Königs 'Snofru'," in *Festschrift Lichtheim*, 257–63.

¹²³ Ptahhotep, Neferkare': cf. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 62–71.

¹²⁴ Khety, Merikare', the Eloquent Peasant and the tradition of the "complaints": Junge, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 275–84; Seibert, *Charakteristik*, 49–54.

¹²⁵ Cf. Assmann, *Ma'at*, 57.

¹²⁶ Fronto, *apud* Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 19.8.15: cf. Schmidt, in A. und J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, 246–58.

¹²⁷ The typically Egyptian dialogue between a "perishable" and an "imperishable" pole is evident not only in the linguistic and literary aspects, but in other spheres of Egyptian culture as well, such as the opposition between "monumental" (*mnw*) and "functional" architecture, i.e. between stone and mud brick: Assmann, "Stein und Zeit," in *Kultur und Gedächtnis*, 91–96.

10 The last hermeneutic criterion I suggested in Section 4 as a way to ascertain the nature of literary discourse in Ancient Egypt can be subsumed under the heading "reception." In order for an Egyptian text to qualify as literary, we need proofs of the existence of a readership within Egypt's cultural history itself. The clearer these signals, the higher the text in the hierarchy of reception: a text documented in hundreds of copies or echoed in later compositions is certainly more likely to have belonged to the realm of literature than a work unknown to succeeding generations.

However, there are substantial difficulties in an uncritical application of this criterion to Egyptian material. Apart from the haphazard nature of the evidence from Ancient Egypt, which often makes the presence of documented reception the result of historical or archaeological accidents,¹²⁸ the main problem lies on the one hand in the *Gebrauchstexte*, such as the Ramesside "Miscellanies,"¹²⁹ which certainly enjoyed ample reception but cannot be ascribed to literary discourse, and on the other in those "school texts" which may have indeed originally been literary, but have subsequently been reduced to the role of sheer educational tools. The intertextually related texts¹³⁰ of the "Kemyt"¹³¹ and of the so-called "Satire of the Trades"¹³² exemplify this point: while they certainly had literary value at the time of their composition, by virtue of their intensive scholastic use they progressively acquired "encyclopaedic,"¹³³ rather than literary function.

Yet, especially for literary cultures which process their past,¹³⁴ reception is a primary hermeneutic category. Attention has been paid to the problem of the transmission of literary texts from Dyn. XII to Dyn. XIX,¹³⁵ the conclusion being that it is probably not appropriate to apply the concepts of the "classic" or "classicism" to the Ramesside attitude toward the works of

¹²⁸ A few undoubtedly literary texts, such as the "Shipwrecked Sailor" or the "Tales of pWestcar" are indeed transmitted only by one witness: van de Walle, *La transmission des textes littéraires égyptiens*, 8ff.

¹²⁹ Donadoni, *La Parola del Passato* 41 (1955), 81-96.

¹³⁰ Cf. oBruxelles E 7627 recto: Posener, "Deux ostraca littéraires d'un type particulier et le livre *KM.J.T.*," in van de Walle, *La transmission des textes littéraires*, 48.

¹³¹ See Barta, *ZÄS* 105 (1978), 6-14.

¹³² Seibert, *Die Charakteristik*, 99-192. The "satirical" tenor of this composition is in fact nothing else than the result of the formulaic nature of the maxims and of the focus on the formal structure of the text rather than on its intellectual message. This is also shown by the repetition of the same exhortations in the Ramesside miscellanies, such as pLansing (see Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 167-75), in spite of the dramatic change of sociopolitical and cultural context that had meanwhile taken place.

¹³³ Eco, *Lector in fabula*, § 4.6.

¹³⁴ Cf. Baines, in *Who Needs the Past?*, 131-40.

¹³⁵ Assmann, in *Epochenschwelle und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, 486-94; id., in *ZDMG Supplement VI*, 35-52.

the past, since this period, as opposed to Dyn. XVIII, experienced a break in the continuity of the literary tradition, a break particularly evident in the diglossia by which it was characterized. Consequently, Dyn. XIX appears closer to "modernist" than to "classicizing" aesthetics.

11 We should distinguish between a "classical" and a "canonical" approach to the work of the past.¹³⁶ The perception of the present as a moment of decadence and the peculiar feeling that, in spite of its exemplary value, the past has not proven able to survive, whereas the present, paradoxically, acts as a catalyst of individual innovations, is precisely what makes the Rameside era "classicizing." What I mean is that there is a link between regarding the past as "classical" and perceiving a break in cultural transmission. The very concept of *classicus* acquires semantic status only if can be viewed as the opposite pole to *proletarius*, diglossia¹³⁷ being the linguistic symptom of this dichotomy. A "proletarian" by-product of the tension between the recognition of the absolute validity of classical standards and the perception of its relative inadequacy in tackling the challenges of contemporary culture is "parody." I already discussed the example offered by the mythological "Contendings of Horus and Seth":¹³⁸ the application of canonical forms to counter-canonical contents (or vice versa) allows the author to explore the borders of ideology, re-visiting the classics while neutralizing their paradigmaticity.¹³⁹ Since parody affects codified textual frames, such as genres or forms, it can only develop within a *classical*, and not within a *canonic* concept of literary history, as was the case in Egypt during the Middle Kingdom: what can appear in the latter situation is "irony"¹⁴⁰ as an individual critical response to the expectations of contemporary ideology, but always within the strict decorum of accepted textual paradigms.

Otherwise, in the presence of unbroken cultural continuity between past authors and present readers, one should not speak of "classicism," but rather of "canonicity": the literati of the Middle Kingdom perceived a cultural continuity with the fictional authors of the "mythical" age of Egyptian literature (cf. Section 9), much in the same way in which the author of

¹³⁶ Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 124–57.

¹³⁷ See Loprieno, "Linguistic variety and Egyptian literature" and Vernus, "Diglossie et langue littéraire" in this volume.

¹³⁸ One could also mention the contemporary non-literary Turin Satirical-Erotic Papyrus: Omlin, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*.

¹³⁹ For a similar outcome in medieval European culture see W. Haug, "Klassiker-kataloge und Kanonisierungseffekte am Beispiel des mittelalterlich-hochhöfischen Literaturkanons," in A. und J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, 259–70, esp. 268f.

¹⁴⁰ Cf. Loprieno, *Topos und Mimesis*, 51ff.

Qohelet viewed Solomon. This is the cultural background of the rise of literary discourse as a "metaphor of understanding"¹⁴¹ during Dyn. XII: compositions tend to follow "canonical" patterns and themes, and to convey in literary form the dialectic between social decorum and individual aspirations. There are no single authors, but strong common authorities.¹⁴² At this time two options are theoretically disclosed, both in fact amply documented in the literary history of Egypt: on the one hand, to concentrate on the "canon" and develop a tenacious tradition of canonization¹⁴³ or of exegesis;¹⁴⁴ on the other hand, to innovate the conventions of literacy, transforming the static "canon" into dialectical "classics." The first option marked Dyn. XVIII,¹⁴⁵ and remained productive for funerary corpora until later times. It is the option chosen by the Jewish tradition, which drew the ultimate conclusion from the dichotomy between canonical past and catastrophic present and eventually "closed the canon,"¹⁴⁶ depriving literature, in this way, of any autonomy vis-à-vis theological discourse (cf. Section 6). The second option is the Ramesside one: through the development of a new, literary vehicle, i.e., Late Egyptian, the same literary texts which had previously enjoyed canonical status were in a sense downgraded to the level of classical models. The new linguistic vehicle opened the path of literature to new textual genres (harpers' songs, love poetry, "proletarian"

¹⁴¹ Cf. Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 64–86. The very nature of (Egyptian) literature is "metaphoric" in the sense that it displays the author's speculative, i.e., symbolic interpretation of reality as a whole, as opposed to what one could call "metonymic," i.e. indexical discourses, which concentrate on the exploration of a *segment* of reality, such as theology, scholarship, or law. Cf. the discussion on the multiplicity of interpretive layers in Section 5 above.

¹⁴² Cf. Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 129–35. The same applies to the function of the Egyptian monument as catalyst of "social continuity": see Assmann, in *Kultur und Gedächtnis*, 96–100; idem, *Ma'at*, 96f.

¹⁴³ Assmann, *Re und Amun*, 10f.

¹⁴⁴ The paradigmatic example is offered by the "oral" character of Jewish rabbinic literature, which has to be interpreted as a fictional contextual device rather than as the real pragmatic setting of these texts, the different layers of oral commentary to the Law soon evolving into *verschriftete Sprechakte*, which eventually became themselves genuinely written corpora: A. Goldberg, "Der verschriftete Sprechakt als rabbinische Literatur," in Assmann, A. et alii (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*, 124ff.

¹⁴⁵ An explicit example is offered by the repetition of all the cultural patterns of the Middle Kingdom (as concerns name, literary structure, ethical values, etc.) in the "ideal" monumental autobiography: cf. Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 92f.; Assmann, in *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis*, 221–28; idem, *Ma'at*, 97 ff.

¹⁴⁶ See F. Crüsemann, "Das 'portative Vaterland.' Struktur und Genese des alttestamentlichen Kanons," in A. und J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, 63–79, esp. 75f.; A. Goldberg, "Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum," in A. und J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, 201–11.

narrative)¹⁴⁷ that so far had remained outside literary decorum and probably confined to oral transmission.¹⁴⁸ Because this was a literature of "proletarian" nature, its very appearance emphasized the self-referential, intertextual, and classical nature of the literature of the Middle Kingdom; it represented the challenge of the individual to the collective literary tradition, which the history of reception conveyed to him in unitary form.¹⁴⁹ A significant signal of this cultural evolution between the "aristocratic" Middle Kingdom and the "democratic" Ramesside era can be seen in the semantic evolution of the word *nds* from "bourgeois" to "poor." Egypt's social structure has become more stratified: economic autonomy is no longer by itself a sign of individual distinction¹⁵⁰, but needs to be combined with the integration into a professional class, or else it leads to poverty.¹⁵¹

It is difficult not to recognize in this radical change of paradigm the consequence of the rise of a new "historical consciousness" during Dyn. XVIII (cf. Section 5). From the expulsion of the Hyksos to the development of a military presence in Asia, Egypt was finally forced to accept the challenge of the Asiatic world and to deal with it in a tension between armed conflict and cultural exchange.¹⁵² Egypt now had a true diachrony, a clearer, less mythical perception of her limits in space and time. But the advent of a classicistic *Querelle des Anciens et des Modernes*¹⁵³ always elicits a dialectical response: while it rhetorically asks "Where have all the classics gone?,"¹⁵⁴ it recognizes the past as *dead* in spite of its achievements.¹⁵⁵

¹⁴⁷ For the harpers' songs see Assmann, "Der schöne Tag," in *Das Fest*, 18–20 and bibliography; for love poetry Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*; the features of "proletarian" narrative are delineated by Assmann, in *Epochenschwellen und Epochenstrukturen*, 492 and id., in *ZDMG Supplement VI*, 48f.

¹⁴⁸ For a critical discussion of the cogency of J. Goody's approach (see esp. *The Domestication of the Savage Mind*) when applied to the case of classical and oriental civilizations cf. *Literacy and Society*, ed. K. Schousboe and M. T. Larsen; Egypt's case is discussed by Eyre—Baines, "Interactions between Orality and Literacy in Ancient Egypt," *ibid.*, 91–119. For the status and the nature of "written folklore" at the interface between orality and literature see A. Assmann, "Schriftliche Folklore. Zur Entstehung und Funktion eines Überlieferungstyps," in *Schrift und Gedächtnis*, 175–93; for the case of the "Tale of the Two Brothers" as representative of this textual category see Hollis, *The Ancient Egyptian "Tale of the Two Brothers."*

¹⁴⁹ Middle Kingdom literature did of course display *mimesis*, but it is questionable whether in Dyn. XIX the revolutionary character of Sinuhe was still perceived, or if, more probably, classical compositions, whether instructional or narrative, were considered ideologically homogeneous: cf. Baines, in *Who Needs the Past?*, 140ff.

¹⁵⁰ As in the case of the rich *nds* Djedi in pWestcar 7,1ff.

¹⁵¹ See my discussion in "Lo schiavo," in *L'uomo egiziano*, 197–233.

¹⁵² Helck, "Ägypten im frühen Neuen Reich. Grundzüge einer Entwicklung," in *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht*, 11–28.

¹⁵³ Cf. H. U. Gumbrecht, "'Phoenix aus der Asche' oder: vom Kanon zur Klassik," in A. und J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, 284–99.

¹⁵⁴ pChester Beatty IV 3, 5–7: "Is there anyone here like Hardjedef? Is there another

The diglossia between the "classical" and the "proletarian" components of Egyptian culture remained a major feature of the first millennium BCE, marking this period as Egypt's archaizing era *par excellence*.¹⁵⁶ While it characterizes the artistic, the political, and the religious sphere, the archaizing movement more rarely concerned literature in the narrower sense, only now causing the break in the history of reception that had not taken place in Ramesside times:¹⁵⁷ with the adoption of the demotic script beyond the administrative frame and with the loss of contact with the profane literature of earlier times,¹⁵⁸ dialectical "classicism" ceased to exist as a productive cultural phenomenon in Egypt. But it is important to observe that this new "proletarian" literature in Demotic chose to express itself through the very same two textual genres, i.e., wisdom and tale, that had marked the beginning of literary discourse in Egypt nearly two millennia earlier.¹⁵⁹

like Imhotep? No one in our generation is like Neferty, or like Khety, the best of them all. I want you to know the name of Ptaahmdjehuty and Kha'kheperre'seneb. Is there another like Ptaahotep, or anyone who equals Kaires?"

¹⁵⁵ I am referring here to the so-called "Fragment Daressy," a relief from a wall of a Saqqara tomb showing names and figures of past personalities, including fictive literary authors: cf. Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, fig. 6.

¹⁵⁶ Brunner, *Saeculum* 21 (1970), 151-61.

¹⁵⁷ Cf. Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 27-32.

¹⁵⁸ During the sixth, fifth and fourth century one still wrote works of literature in Hieratic script, as shown by pVandier (Posener, *Papyrus Vandier*) and pBrooklyn 47.218.135 (Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text*); cf. Kaplony-Heckel, *SAK* 1 (1974), 227-46.

¹⁵⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 3-10; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 14ff.

KULTURELLE UND LITERARISCHE TEXTE

JAN ASSMANN

1 "AUßERLITERARISCHE" UND "LITERARISCHE FAKTEN" DER ÄGYPTISCHEN SCHRIFTKULTUR

G. Posener konnte sich vorstellen, daß eines Tages in Lischt die autobiographische Grabinschrift des Sinuhe gefunden würde, die als Vorbild des bekannten literarischen Textes gedient haben könnte¹ und die sich zur Papyrusfassung so verhalten würde wie die Stele des Anchsehetepibre zur Papyrusfassung des *Enseignement Loyaliste*,² die Berliner Lederhandschrift zu einer (verlorenen) Bauinschrift Sesostri I.,³ die Kamose-Stelen zum Carnarvon Tablet,⁴ die Qadesch-Inschriften zum Gedicht des Pentawere⁵ und das Harfnerlied im Grab des Paitenemheb zum Anteflied des pHarris 500.⁶ Černý war überzeugt davon, daß der Wenamun ein authentischer Reisebericht, also ein Aktenstück ist.⁷ Manche hielten den Papyrus Moskau 127⁸ für einen echten Brief. Andere wiederum gingen und gehen davon aus, daß es sich bei Sinuhe, Wenamun und der "Tale of Woe" um rein literarische Texte handelt, die nie für ein Grab, ein Archiv oder einen bestimmten Empfänger bestimmt waren.⁹ Aber wofür sonst? Das ist die Frage, mit der sich dieser Beitrag beschäftigt. Niemand bezweifelt, daß es eine unsichtbare

¹ Posener, *Littérature et politique*, 90f.

² Posener, *Enseignement Loyaliste*.

³ Eyre, "The Semna Stelae: Quotation, Genre and Functions of Literature", in *Studies Lichtheim*, 1, 134–65, bes. 143f. Zum Text der Berliner Lederhs. und ihrer poetischen Formung vgl. jetzt Osing, "Zu zwei literarischen Texten des Mittleren Reichs", in *The Heritage of Ancient Egypt. Studies Iversen*, 101–20.

⁴ Helck, *Historisch-biographische Texte*, no.119; Habachi, *The Second Stela of Kamose*; Smith-Smith, *ZÄS* 103 (1976), 48–76; Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 144f.

⁵ von der Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht*.

⁶ Assmann, "Harfnerlieder", in *LÄ* II, 972–82.

⁷ Posener, *RdE* 6 (1950), 41 n.8.

⁸ Caminos, *A Tale of Woe*.

⁹ Zum Sinuhe als Literaturwerk vgl. Baines, *JEA* 68 (1982), 31–44; Purdy, *ZÄS* 104 (1977), 112–27; Loprieno, *Topos und Mimesis*.

Grenze, eine *shadow line* gibt, die den Sinuhe von Inschriften wie z.B. Iichernofret trennt, und daß es sowohl Texte gibt, die von "hier" nach "dort" transferiert (wie die Kamose-Inschrift und wahrscheinlich die Berliner Lederhandschrift, wenn auch wohl nicht der Sinuhe), als auch Texte, von "dort" nach "hier" übernommen wurden (wie das Enseignement Loyaliste) und schließlich Texte, die von vornherein und ausschließlich für "dort" geschrieben wurden, so wie z.B. der Schiffbrüchige, der Lebensmüde, der Papyrus Westcar usw., von denen niemand je annahm, es könnten einmal inschriftliche oder sonstwie gebrauchskontextuelle Fassungen zutage treten.

Auch wer die Sinuhe-Erzählung für einen genuin literarischen Text hält (und diese Einschätzung dürfte sich inzwischen wohl allgemein durchgesetzt haben) rechnet gleichwohl mit einer Beziehung zwischen "hier" und "dort", zwischen autobiographischer Grabinschrift und literarischem Text. Es handelt sich dann nicht um die Beziehung einer direkten Übernahme, sondern einer Modellorientierung. Der Schreiber des literarischen Textes als eines "literarischen Faktums" orientiert sich am Modell der autobiographischen Grabinschrift als einem "Ausgangstyp" bzw. einem "außerliterarischen Faktum". Mit diesen von Jurij Lotman¹⁰ und Jurij Tynjanov übernommenen Begriffen ist zugleich auch der eigentliche Ort dieser Fragestellung bezeichnet, die uns hier beschäftigt: der russische Formalismus, allgemeiner: der europäische Strukturalismus, der die Frage nach "System" und "Funktion" gestellt hat.¹¹ Im Rahmen dieser Terminologie ist der Sinuhe ein "literarisches Faktum". "Daß ein Faktum als *literarisches* Faktum existiert", schreibt Tynjanov, "hängt von seiner Differenzqualität ab (d.h. von seiner Korrelation sei es zur literarischen, sei es zur außerliterarischen Reihe), mit anderen Worten, von seiner Funktion".¹² Roman Jakobson hat diese Frage nach der Differenzqualität des literarischen Faktums auf den Begriff der "Literarizität" gebracht. Mein "Versuch einer Begriffsbestimmung" des literarischen Textes im Alten Ägypten in der *OLZ* von 1974 stand vollkommen im Banne dieser formalistischen und strukturalistischen Fragestellung.¹³ Antonio Loprieno, der diese Frage in besonders produktiver Weise aufgegriffen und weitergeführt hat, gehört unter den Ägyptologen zu den führenden Vertretern eines europäischen Strukturalismus, der dieser Tradition verpflichtet ist.¹⁴ Georges Posener hat zwar seinen literaturtheoretischen Hintergrund, soweit ich weiß, nie explizit gemacht, aber es

¹⁰ Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, 151 mit Anm.6.

¹¹ Tynjanov, "Das literarische Faktum", in *Russischer Formalismus*, 394–431.

¹² *Ibid.*, 441.

¹³ Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26.

¹⁴ Vgl. Loprieno, *Topos und Mimesis*; id., "The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor", in *Festschrift Derchain*, 209–18; id., "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory", in *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century*.

war für ihn gewiß nicht ohne Bedeutung, daß in seinem Petersburger Elternhaus Viktor Schklovsky, vielleicht der bedeutendste Theoretiker des russischen Formalismus, ein und aus ging. Die große Entdeckung dieser Richtung, an der ich selbst nach wie vor festhalte, ist die Befreiung von substantiellen Definitionen der Literatur im Sinne einer besonderen Sprache ("poetic diction"), Thematik, Formung (z.B. Metrik), Formulierungsverfahren (z.B. Metapher) usw. zugunsten rein relationaler und funktionaler Bestimmungen. Was in der einen Kultur bzw. Epoche ein außerliterarisches Faktum ist, z.B. ein Brief, kann in der anderen als literarisches Faktum gelten. So wäre auch für die ägyptische Schriftkultur festzustellen, daß allein die Funktion darüber entscheidet, daß z.B. ein so hochgradig poetisch geformter, hochmetaphorischer Text wie die "poetische Stele" Thutmosis' III.¹⁵ oder der nach dem Modell königlicher Weisheitslehren geformte und in jeder Hinsicht anspruchsvolle Text der Semna-Stele Sesostri' III.¹⁶ im Sinne von Tynjanov als "außerliterarische Fakten", und ein so sorglos formulierter Text wie das "Zwei Brüdermärchen" dagegen als ein literarisches Faktum einzustufen ist.¹⁷ Die Grenze, die zwischen diesen Texten verläuft, und damit die Literarizität des Papyrus d'Orbiney, ist nur funktional zu bestimmen, d.h. in strukturalistischer Terminologie, aufgrund seiner Position im System der Literatur, nicht aber durch "dichterische Gestaltung oder deren Abglanz".¹⁸

Diese Grenzziehung zwischen dem Literarischen und dem Außerliterarischen bzw. zwischen "Literatur" und "Gebrauchsliteratur" hat sich mit gewissen Einschränkungen bewährt und soll hier nicht aufgegeben, sondern nur modifiziert werden. Der folgende Beitrag möchte nicht einen Schritt zurück tun, sondern einen Schritt weitergehen. Gefragt wird nach der Funktionalität der Literatur. In meinem Beitrag von 1974 war die Literatur durch ihre funktionale Unbestimmtheit definiert worden, durch die Abwesenheit von Funktion. Dabei stand im Hintergrund das Problem der Gattungen. Im *Handbuch der ägyptischen Literatur*, das damals in 2. Auflage zur Rezension anstand, hatte H. Kees die in meinen Augen abwegige Auffassung vertreten, "Gattung" sei eine Kategorie der "modernen Literaturwissenschaft", die man auf die altägyptische Schriftkultur nicht anwenden könne ohne "Zusammenhänge zu zerreißen" und "Lücken offenzulassen".¹⁹ Offenbar dachte Kees bei dem Begriff der Gattung an Epos, Drama und Lyrik. Mir kam es darauf an, zu zeigen, daß es eine Schriftkultur ohne Gattungen nicht gibt, daß diese Gattungen aber nicht interkulturell universell, sondern

¹⁵ Assmann, *ÄHG*, Nr. 233; Text: Urk. IV 610-24.

¹⁶ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 134-65.

¹⁷ Blumenthal, *ZÄS* 99 (1972), 1-17.

¹⁸ Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, 9.

¹⁹ Kees, in *HdO* I, 1, 2, 16.

kultur- und epochenspezifisch sind und daß für jede Kultur nach den ihr eigentümlichen formprägenden oder "morphogenetischen" Prinzipien gefragt werden muß. Wenn Begriffe wie Epos, Drama, Lyrik, oder Roman, Novelle, Tragödie, Sonett usw. als unangemessen empfunden werden, dann muß man nach angemessenen Begriffen suchen. Diese Begriffe ergeben sich, das war meine These, allein aus der Funktion, der Zweckbestimmung der Texte. Formuliert, niedergeschrieben und u.U. auch tradiert werden Texte immer im Hinblick auf bestimmte Funktionen, die sich dann oft auch in Überschriften wie "Verklärung", "Hymnus", "Königsbefehl", "Lehre", "Ritualvorschrift" usw. niederschlagen. Das formprägende Prinzip ist die Funktion, der "Sitz im Leben". Das gilt auch für Texte oder Gattungen, die keine entsprechenden Funktionsbezeichnungen ausgebildet haben, wie etwa "autobiographische Grabinschrift", "Anruf an die Lebenden", "Opferformel", "Königsinschrift", "Harfnerlied", "Liebeslied", "Totenklage" usw. Die Texte der Gebrauchsliteratur sind durch ihre Funktion nicht nur formal geprägt, sondern auch semantisch determiniert, wobei der Begriff der Determination durchaus im Sinne der ägyptischen Schrifttheorie zu verstehen ist. Der funktionale Rahmen fungiert wie ein Determinativ.²⁰ Der als solcher vieldeutige, semantisch unfestgelegte Text erfährt durch ihn eine eindeutige semantische Festlegung. Die Texte der Gebrauchsliteratur sind in einen semantisch hochdeterminierten Kontext hineingeschrieben, sie setzen viel voraus und sind nur von diesem Kontext her verständlich. Einen Opferspruch versteht man nur, wenn man die zugehörige Opfergabe kennt; im Spruch selbst erscheint sie im Zweifelsfalle nur als "Horusauge". Ein Text ohne Kontext, d.h. ohne seine Zweckbestimmung, ist wie ein Wort ohne Determinativ. Das gilt für die Texte der Gebrauchsliteratur. Entsprechendes gilt natürlich auch für alle Sprachverwendungsformen schriftloser Gesellschaften. Auch dort ist Sprache durch eingespielte Kommunikationsformen in typischen lebensweltlichen Situationen in wiedererkennbarer Weise geformt, und diese situative Prägung ist umso intensiver, je zeremonieller die Kommunikationssituation selbst geformt ist. Peter Seibert hat hierfür den Begriff der "Sprechsitte" eingeführt.²¹ Orale Sprechsitte können ebenso wie außerliterarische Textsorten als Ausgangstypen oder Modelle literarischer Formung dienen. Seibert hat das am Beispiel der Berufssatire und der Totenklage aufgezeigt. Als Sprechsitte habe nach Seibert die Berufssatire sich in Spottliedern herausgebildet, mit denen sich die Handwerker während ihres Zusammenlebens in den Pyramidenstädten des Alten Reichs die Zeit vertrieben haben. Die Totenklage wiederum habe ihre literarische Ausprägung in den weisheitlichen Klagen wie Neferti, Chacheper-

²⁰ Vgl. Assmann, *ÄHG*, 6–21. Vgl. auch für die Betonung der kontextuellen Determination oder pragmatischen Funktion der Sprache Gardiner, *The Theory of Speech and Language*.

²¹ Seibert, *Die Charakteristik*.

reseneb und Admonitions gefunden. Seibert zufolge handelt es sich in solchen Fällen nicht um rein formale Übernahmen. Vielmehr wird der Inhalt durch solche Formung in das Licht vertrauter lebensweltlicher Sprechsituationen gestellt und dadurch semantisch determiniert. Die Klageform evokiert die Totenklage und damit die Semantik der "Todesbefallenheit".²² Die Form hat ihre eigene Semantik, die ihr von ihrem Sitz im Leben, also ihrer Funktion her assoziativ anhaftet. Diese funktionale Semantik wird zusammen mit der Form in den literarischen Raum transportiert.

Sprechsituationen und gebrauchsliterarische Textsorten sind durch ihre Verwendungssituation, ihren "Sitz im Leben" in einer Weise semantisch determiniert, daß der Text allein, für sich genommen, als unvollständig gelten muß. Auch wenn uns der Text vollständig erhalten ist, so stellt er doch ein Fragment dar, da er nur mit den determinierenden Faktoren der Verwendungssituation zusammen ein sinnvolles Ganzes bildet. Die Pragmatik gehört zu seiner Semantik dazu. Deshalb kann man diese Form der Schriftlichkeit "pragmatische Schriftlichkeit" nennen.²³

Die literarischen Texte glaubte ich demgegenüber rein negativ definieren zu können: durch die Unabhängigkeit von solcher funktionalen Determination. Texte wie der Lebensmüde, die Klagen des Bauern, der Schiffbrüchige, Sinuhe usw. schienen mir in keinerlei praktische Vollzüge eingebettet, mit ihnen wird weder verwaltet, noch gezaubert, weder angeboten noch das Jenseits kolonisiert; sie stehen vielmehr in deutlichem Abstand zu dieser Praxis und reflektieren sie aus der Distanz, sind also nicht empirisch, sondern metapraktisch, wie ich das in Anlehnung an die Terminologie von Karl Bühler genannt habe, bzw., mit einem im Anschluß an Siegfried J. Schmidt geprägten Begriff, "situationsabstrakt".²⁴ Diese Bestimmung des literarischen Textes ging von der Beobachtung aus, daß so gut wie alle als literarisch eingestuften Texte des Mittleren Reichs eine Rahmenhandlung aufweisen. Solche Rahmung läßt sich als Kompensation der Situationsabstraktheit verstehen. Die dem literarischen Text fehlende textexterne Einbettung wird durch eine textinterne Situierung ersetzt. Bei manchen Texten wie dem "Lebensmüden" und den "Admonitions" ist uns dieser Rahmen nicht erhalten, aber gleichwohl vorzusetzen.²⁵ Der literarische Text wird durch den Rahmen ebenso determiniert wie der "pragmatische" Text durch seine Funktion. Die Literarizität des Textes gibt sich

²² Seibert, *a.a.O.*

²³ So im Titel eines Sonderforschungsbereichs an der Universität Münster, dessen Literaturbegriff, besonders in der Form, die ihm Peter von Moos gegeben hat, auf die altägyptische Situation übertragbar erscheint. Vgl. unten Anm. 30.

²⁴ Schmidt, *Texttheorie*.

²⁵ Fecht, *Der Vorwurf an Gott*, schlägt als Rahmenhandlung der Admonitions eine Rede vor dem Totengericht vor; eine ähnliche Situation würde auch für den Lebensmüden passen.

darin zu erkennen, daß die determinierenden Faktoren, die in der pragmatischen Schriftlichkeit implizit bleiben, im Text selbst explizit ausformuliert werden. Dadurch wird der Text semantisch autark. Im Unterschied zum pragmatischen Text, der immer Fragment ist, weil vieles, was zu seiner Semantik gehört, im Text ausgespart bzw. vorausgesetzt wird, kann der literarische Text als vollständig gelten. Er kennt keine situativen Präsuppositionen bzw. Implikationen.

Meine These war also, daß die Literatur im engeren Sinne einen Bereich schriftkultureller Textproduktion und Überlieferung konstituiert, in dem das formprägende Prinzip der funktionalen und semantischen Determination nicht gilt. Diese Texte gewinnen ihren Gattungscharakter nicht durch Verankerung in einem gemeinsamen "Sitz im Leben", sondern entweder durch Orientierung an einem funktional determinierten "Ausgangstyp" der Gebrauchsliteratur bzw. der mündlichen Überlieferung oder an einem konkreten Text, der zum Vorbild genommen wird, wie z.B. das Anteflied als Vorbild der Harfnerlieder, die Prophezeiungen des Neferti als Vorbild des Chacheperreseneb und anderer Klagen, die Lehre des Cheti als Vorbild der späteren Berufssatiren usw. Das entspricht vollkommen der formalistischen Unterscheidung zwischen außerliterarischer und innerliterarischer Reihe. Die innerliterarische Reihe konstituiert sich durch "Intertextualität"²⁶ und auch dieser Begriff stammt aus der formalistischen Tradition. Der literarische Raum oder "Diskurs" konstituiert sich einerseits durch seine freien und nur noch metaphorischen Bezüge zum außerliterarischen Raum funktional bestimmter Gattungen, und andererseits durch Intertextualität. Die funktionale Unbestimmtheit oder "Offenheit" (Eco²⁷) faßt man unter den Begriff der "Fiktionalität". Fiktionalität meint in der modernen Literaturwissenschaft etwas anderes als "Fiktivität". Es geht nicht darum, ob ein Text sich auf "frei erfundene Sachverhalte" bezieht ("Referentialisierbarkeit"), sondern ob er "situationsabstrakt" ist.²⁸

Mit dem Begriff der "Situationsabstraktheit" betreten wir nun aber wohl doch denselben Bereich unangemessener Anachronismen, in dem sich H. Kees seinerzeit beim Begriff der Gattung empfunden hatte. Funktionslosigkeit oder Situationsabstraktheit umschreibt einen Begriff von Fiktionalität und Ästhetizität ("interesselosem Wohlgefallen" nach Kant), der für die altägyptische Literatur ebensowenig gegeben ist wie für die altägyptische Kunst. Ebenso wie der Kunsthistoriker Hans Belting von einer "Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst"²⁹ spricht, haben wir es in Ägypten

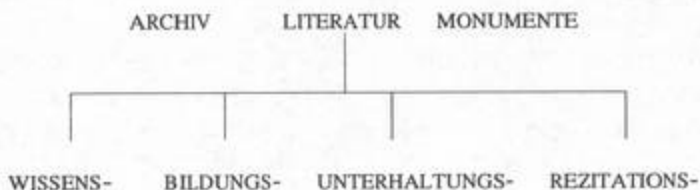
²⁶ Loprieno, "Defining Egyptian Literature" §8 mit Verweis auf das Standardwerk von Broich-Pfister, *Intertextualität*.

²⁷ *Das offene Kunstwerk*.

²⁸ Schmidt, *Texttheorie*; Henrich-Iser, *Funktionen des Fiktiven*; Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre*.

²⁹ Belting, *Bild und Kult*.

mit einer "Geschichte des Textes vor dem Zeitalter der Literatur" zu tun. Ich würde meinen, daß es "situationsabstrakte" Texte im alten Ägypten nicht gegeben hat,³⁰ und daß allenfalls die Unterhaltungsliteratur der Ramessidenzeit einen Schritt in diese Richtung darstellt.³¹ Ich bin mir heute auch nicht mehr so sicher, daß die Dichotomisierung der Schriftkultur in "literarische" und "nichtliterarische Texte" in der strikten Weise der formalistischen Schule der Sache angemessen ist. Einerseits wird sie den ästhetischen Ansprüchen der sog. Gebrauchsliteratur nicht gerecht³² und andererseits – und vor allem – verkennt sie die prägnanten Gebrauchskontexte der sog. Literatur sowie ihren nicht-fiktionalen, lehrhaften Anspruch.³³ Statt die Funktionslosigkeit dieser Texte zu konstatieren, müssen wir nach der ihnen eigenen Funktion, d.h. nach ihrer Pragmatik fragen. Ich möchte dabei ausgehen von der Frage nach den ursprünglichen Verwendungskontexten und Institutionalisierungsformen von Schrift und Schreiben im alten Ägypten und die Zweiteilung ersetzen durch die Kombination einer Dreiteilung und einer Vierteilung, die jeweils auf verschiedenen Ebenen liegen. Auf der ersten Ebene würde ich eine Dreiteilung vorschlagen: "Archiv", "Literatur" und "Monumente". Auf der zweiten Ebene würde ich den Komplex "Literatur" in vier funktional definierte Klassen unterteilen:



³⁰ Ebenso wenig wie im europäischen Mittelalter: vgl. hierzu P. von Moos, "Was ist das Pragmatische an der pragmatischen Schriftlichkeit?", internes Diskussionspapier für die Sitzung des SFB vom 13.5.93 (unveröffentlicht).

³¹ Das habe ich in meinem Beitrag "Literatur und Karneval im Alten Ägypten", in *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, 31–57 zeigen wollen, der das Karneval-Konzept M. Bakhtins für das Phänomen der ramessidischen Unterhaltungsliteratur fruchtbar zu machen versucht.

³² Vgl. hierzu besonders Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 134–65.

³³ Otto, *ZÄS* 93 (1966), 100–11; Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, bes. 150ff.

2 PRIMÄRE SCHRIFT-FUNKTIONEN

Ich gehe von der Überlegung aus, daß es zwei grundlegend verschiedene Funktionen der Schrift gibt, nämlich Speicherung und Kommunikation. Beide Funktionen lassen sich als Extension körperlicher Kapazitäten des Menschen verstehen. Als Medium der Speicherung erweitert die Schrift die Möglichkeiten des menschlichen Gedächtnisses, als Medium der Kommunikation die der menschlichen Stimme. Die Schrift wird einmal eingesetzt, um Daten festhalten zu können, die dem Gedächtnis entfallen würden und zum anderen, um Adressaten erreichen zu können, die in Raum und/oder Zeit außer Hörweite sind. Zunächst würden wir als die nächstliegende und selbstverständliche Funktion der Schrift so etwas wie die Zirkulation von Information über zeitliche und/oder räumliche Distanzen hinweg ansetzen und die Schrift als Kommunikationsmedium verstehen wollen. Blicken wir aber auf die Entstehungsgeschichte der Schrift zurück, dann stellt sich die Speicherungsfunktion als die bei weitem verbreitetere und ursprünglichere heraus. Wir müssen die Schrift daher als einen externen Datenspeicher bezeichnen, der – in Fortführung und Perfektionierung vorschriftlicher Notationssysteme³⁴ – zur Entlastung des internen Datenspeichers, des menschlichen Gedächtnisses, entwickelt wurde. Die Zentralfunktion der Schrift ist nicht Kommunikation, sondern Speicherung. Und zwar entsteht und entfaltet sich Schrift vornehmlich im Bereich ökonomischer Notationsbedürfnisse. Das gilt auch für die ägyptische Schriftkultur.³⁵ Das ist leicht zu erklären. Die in diesem Bereich kultureller Praxis anfallenden Daten haben keinerlei mnemophile Qualität, sie sind kontingent und verlangen nach Techniken externer Speicherung. Mythen, Genealogien, geschichtliche Erinnerungen, Legenden, Anekdoten, Schwänke usw. lassen sich demgegenüber wesentlich besser im Gedächtnis tradieren.³⁶ In Ägypten treten dann aber sehr früh, d.h. im Zuge des Staatsentstehungsprozesses, zwei weitere Makro-Funktionen hinzu: die Bereiche des Kults und der Monumentalinschriften. So haben wir es dann in der Frühzeit und im Alten Reich mit drei Ressorts der Schriftkultur zu tun: Bürokratie, Kult und Repräsentation. Das bleiben auch weiterhin die Kernbereiche ägyptischer Schriftkultur, was aus einer einfachen Überlegung hervorgeht: in diesen Funktionsbereichen entfalten sich alle Techniken, Raffinessen und Konventionen schriftlicher Textgestaltung wie z.B. Rot- und Schwarzschrift, Tabellenanordnung, gespaltene Kolumne, Quer- und Titelzeilen, Illustrationen,

³⁴ Földes-Papp, *Vom Felsbild zum Alphabet*; Schmitt, *Entstehung und Entwicklung von Schriften*; id., *Zur Phonetik, Schriftgeschichte und allgemeinen Sprachwissenschaft. Kleine Schriften*. Vgl. auch Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, vol. 2, *La mémoire et les rythmes*.

³⁵ Schenkel, "Wozu die alten Ägypter eine Schrift brauchten", in *Schrift und Gedächtnis*, 45–63; Schlott, *Schrift und Schreiber im alten Ägypten*.

³⁶ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 48ff.

Kryptographie usw.³⁷ Alle sekundären Gebiete wie z.B. Totenliteratur, "schöne" Literatur und Wissensliteratur "leben" gewissermaßen von dem graphischen *know-how* der Büro- und Tempelschreiber. Die Monumentalschrift ist ohnehin ein Fall für sich; sie gehört eigentlich nicht zur Schriftkultur, sondern zur Bildenden Kunst; der normale Schreiber erlernt sie nicht eigens, sondern nur derjenige, der die Künstlerlaufbahn einschlägt.³⁸

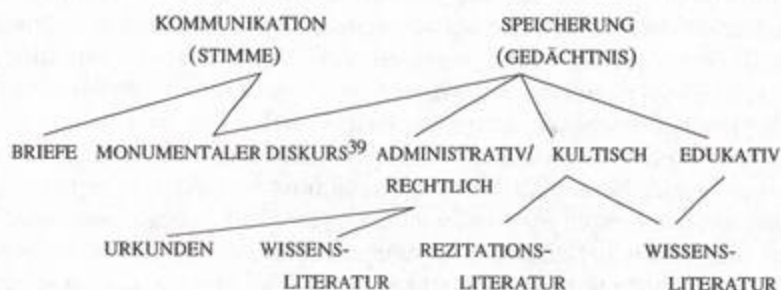
Daneben vollzieht sich auch in Ägypten das eigentliche Kommunikationsgeschehen mündlich und praktisch im Rahmen der verschiedenen administrativen, ökonomischen, juristischen, kultischen, rituellen, zeremoniellen Verlautbarungssituationen. Die Schrift fungiert also in erster Linie auch weiterhin nicht als Kommunikationsmedium, sondern als Zwischenspeicher. Auf der Basis dieser Vorüberlegungen läßt sich nun klarer zeigen, wo das Unangemessene und Anachronistische unseres Literaturbegriffs liegt. Es beruht auf seinen kommunikativen Aspekten. Wir stellen uns unter "Literatur" eine Art von Kommunikation vor, die gekennzeichnet ist (1) durch "Öffentlichkeit" (daher sprechen wir von "veröffentlichen", "publizieren") und (2) durch die Kommunikations-Konstellation von Autor, Text und Leser. Beides hat es in Ägypten so nicht gegeben. Eine "literarische Öffentlichkeit" entsteht nicht von selbst, sondern muß institutionalisiert werden. Dazu bedarf es zum einen Institutionen der Buchproduktion, also Skriptorien, Offizinen, die auf (semi)industrieller Basis arbeiten und die Verbindung Autor-Text sichern, und zweitens Institutionen der Verbreitung, also eines Buchmarkts, der die Verbindung von Text und Leser herstellt. Beides hat es vor Erfindung des Buchdrucks überhaupt nur ansatz- und ausnahmsweise gegeben, und zwar im Hellenismus, mit einem gewissen Vorlauf im Athen des späten 5. und 4. Jhs.

In Ägypten stellt die "Schule" den Rahmen und die Basis dar für die Zirkulation derjenigen Texte, die wir als literarisch einstufen, zumindest ihrer ganz überwiegenden Mehrzahl (auf mögliche Ausnahmen werden wir noch eingehen). Das kann man aber nicht als "Veröffentlichung" bezeichnen. Hier wird keine Kommunikation zwischen einem Autor und einer offenen Menge von "Lesern" gestiftet. Die Texte zirkulieren nicht zum Zwecke der "Lektüre", sondern des Auswendiglernens und des Schreibens.

³⁷ Posener, *JEA* 37 (1951), 75-80.

³⁸ Fischer, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne*.

DIE SCHRIFT IM DIENST DES GEDÄCHTNISSES



3 KULTURELLE TEXTE:

DIE SCHRIFT ALS MEDIUM DES KULTURELLEN GEDÄCHTNISSES

An dieser Stelle möchte ich den Begriff des Kulturellen Textes einführen.⁴⁰ Der kulturelle Text ist zum Auswendiglernen bestimmt. Kulturelle Texte sind Texte, in denen eine Kultur die gültige, verpflichtende und maßgebliche Formulierung ihrer Weltansicht ausgedrückt sieht und in deren kommunikativer Vergegenwärtigung sie dieses Weltbild und damit sich selbst bestätigt. Kulturelle Texte sind daher, was der Bielefelder Soziologe Niklas Luhmann als "Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems" bezeichnet. Das müssen nicht einmal sprachliche Texte sein; auch Tänze, Riten, Bilder können diese Funktion erfüllen, solange sie nur einen zentralen Platz in der Zirkulation des kulturellen Sinns einnehmen und immer wieder, vorzugsweise in zeremonieller Weise, aktualisiert und gewissermaßen gemeinsam begangen und bewohnt werden. Clifford Geertz hat den Begriff des Kulturellen Textes im Zusammenhang des balinesischen Hahnenkampfes geprägt.⁴¹

³⁹ Zum Begriff des Monumentalen Diskurses vgl. meine Beiträge "Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägyptischen Kultur", in *Kultur und Gedächtnis*, 87–114, sowie "Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten", in *Kultur als Lebenswelt und Monument*, 135–52. In diesem Schriftverwendungstyp verbinden sich die Funktionen der Kommunikation (Autor/Leser) und der Speicherung (*memoria*-Funktion: Stiftung eines Andenkens).

⁴⁰ Poltermann (Hg.), *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text*.

⁴¹ Geertz, *Dichte Beschreibung*, 258, der unter "kulturellen Texten" nicht nur schriftliche Texte, sondern auch strukturierte und wiederholbare Aufführungen versteht wie z.B. den Hahnenkampf auf Bali. Der kulturelle Text ist ein semiotisches Ensemble,

Die Funktion der kulturellen Texte liegt in der Reproduktion und Vermittlung kultureller Identität. Im Auswendiglernen und in der gemeinschaftlichen "Bewohnung" dieser Texte erwirbt der einzelne eine kulturelle Kompetenz, ein Wissen, das ihn erst zum Ägypter, zum Bantu, zum Eskimo, und das heißt in der Sprache dieser Gesellschaften: zum Menschen macht. Wer an diesem Wissen keinen Anteil hat, bleibt auf einer niederen Stufe des Lebens stehen, der Stufe der Tiere, der Fremden, der Kinder oder der Frauen (in den meisten Stammesgesellschaften ist dieses identitäts-sichernde Wissen Männersache und wird im Initiationsprozeß, der oft Jahre dauert, von den Alten an den männlichen Nachwuchs weitergegeben). Die Funktion der kulturellen Texte liegt in der Vermittlung eines normativen und formativen kulturellen Programms, das der einzelne in seiner Lebensführung zu verkörpern und sich damit als Vollmitglied oder "Vollmensch" zu erweisen hat. Die biologische *hardware* sagt noch gar nichts; erst die kulturelle *software* macht den Menschen zum Menschen.

Kulturelle Texte haben nicht nur in schriftlosen, sondern in allen traditionellen Gesellschaften ihren Ort im kulturellen Gedächtnis. Wo es Schrift gibt, dient sie auch hier vornehmlich als Zwischenspeicher, als Gedächtnisstütze. Kulturelle Texte werden nicht "gelesen", sondern "gelernt". In Gesellschaften, die entweder keine Schrift kennen oder die Schrift nicht zur Speicherung und Vermittlung kultureller Texte verwenden, dient die zeremonielle Rezitation anlässlich regelmäßiger Zusammenkünfte festlichen Charakters der Verbreitung und Vermittlung kultureller Texte. Wir brauchen hier nur an die Aufführung der homerischen Epen bei den panhellenischen Festen zu denken. In allen traditionellen Gesellschaften besteht eine wichtige Funktion der Feste darin, den situativen Rahmen für die Aufführung kultureller Texte bereitzustellen. So gehört noch heute im Judentum die Lesung des Buches Esther zum Purim-Fest, die des Buchs Ruth zum Wochenfest, des Buchs Kohelet zum Laubhüttenfest usw.; hier haben sich typische Formen der oralen Kultur in der Schriftkultur erhalten. Diese Texte sind also alles andere als "situationsabstrakt". In der christlichen Welt sind es vor allem Oratorien J. S. Bachs, die eine ähnliche Festbindung aufweisen: das Weihnachtsoratorium an Weihnachten und die Passionen an Karfreitag. Allerdings lockert sich in der Schriftkultur diese Situationsbindung und damit "Festlichkeit" des kulturellen Textes in dem Maße, als er auch außerhalb der vorgeschriebenen Aufführungssituationen der "zeremoniellen Kommunikation" dem Leser oder Schallplattenhörer zugänglich wird.

Nun gibt es aber Vergleichbares auch in der frühen Schriftkultur. Auch das Lesen und Schreiben hat seine typischen situativen Rahmungen, die in die Präsuppositionen und Implikationen der Texte eingehen können. Meine

dessen wiederholte Aktualisierung als Lektüre, Rezitation, Aufführung usw. normative und formative Einflüsse auf die Identität der Teilnehmer ausübt.

These geht dahin, daß wir es in Ägypten bei den meisten sogenannten literarischen Texten mit kulturellen Texten zu tun haben, die hier nun einmal nicht die mündliche Überlieferung in schriftliche überführen, sondern aus dem Geist der Schriftkultur heraus entwickelt sind. Die literarischen Texte gehören in den Funktionszusammenhang einer schriftkulturellen Initiation bzw. Sozialisation. Anhand der kulturellen Texte wurde das Schreiben gelernt. Sie waren auswendig zu lernen und perikopenweise aus dem Gedächtnis niederzuschreiben. So wurde zugleich mit der Schreibkompetenz auch ein Fundus auswendig gelernten Wissens vermittelt. Dieses Schulwissen aber, das ist der entscheidende Punkt, war kein spezialisiertes Fachwissen, es befähigte nicht zur korrekten Lösung von Verwaltungs- oder Kulturaufgaben, sondern es bezog sich auf die normativen und formativen Grundeinstellungen der ägyptischen Kultur; es war kulturelles Grundwissen, das aus dem Schreiberlehrling einen gebildeten, wohlgezogenen und recht denkenden Ägypter machte. Die Schriftkultur aber stand für Kultur überhaupt, und die Schreiber bildeten keine Zunft für sich, sondern repräsentierten stellvertretend für alle das Ägyptertum. Daher dürfen die Texte der Schreibererziehung als kulturelle Texte im vollen Sinne gelten. Schreibenlernen war daher mehr als die bloße Erwerbung einer, wenn auch entscheidend wichtigen, Fertigkeit; es war die Initiation in die ägyptische Kultur und in die elitäre Klasse ihrer Träger. Diese Initiation bildet den funktionellen und situativen Rahmen derjenigen kulturellen Texte, die ihren eigentlichen Ort nicht schon im allgemeinen kulturellen Gedächtnis der Gruppe haben, bevor sie zur Schrift kommen (das wäre etwa der Fall der homerischen Epen oder des Gilgamesch-Epos), sondern die von Autoren niedergeschrieben werden und erst von der Schrift aus ihren Weg ins kulturelle Gedächtnis finden.

Die ägyptische Literatur ist also zur Hauptsache Bildungs- oder Erziehungsliteratur. Ihren Kern bildet die Weisheitsliteratur. Ihr ägyptischer Name, *sb3jyt*, bedeutet so viel wie Lehre, Unterweisung, aber auch Zucht und Strafe; er entspricht dem hebräischen *mûsar* "Zucht, Bildung"⁴² und dem griechischen *paideia*. Zur Weisheitsliteratur gehören im weiteren Sinne aber nicht nur die *sb3jyt* überschriebenen Lebenslehren, sondern auch die Klagen und Dialoge stark lehrhaften Charakters und sogar einige Erzählungen, deren normative und vor allem formative Ansprüche ebenfalls unverkennbar sind. Wer diese Texte auswendig kannte – ägyptisch: "sie sich ins Herz gegeben hatte" (wie im französischen *par coeur* und im englischen *by heart*) – der hatte mit ihrem Wortlaut zugleich jene kulturellen Grundeinstellungen, Deutungsmuster, Wertvorzugsordnungen und Weltansichten in sich aufgenommen, die Thomas Luckmann unter dem Stichwort "Un-

⁴² Zur Äquivalenz von äg. *sb3jyt* und hebr. *mûsar* s. Whybray, *Wisdom in Proverbs*, 62.

sichtbare Religion" zusammenfaßt, ein Wissen von objektiv verpflichtendem Charakter, das nur aufgrund seines hohen Allgemeinheitsgrades oberhalb jeden Fach- und Sachwissens, nicht aber aufgrund funktionaler Unfestgelegtheit bzw. "Ästhetizität" und "Fiktionalität" unserem Begriff von Literatur nahekommt.

Die Schule tritt also als dritter Bereich der Schriftkultur neben das Büro und den Tempel. Sie bereitet für den Dienst in der Verwaltung und im Kult vor, erzieht aber darüberhinaus und vor allem zum Ideal des gebildeten Ägypters. Sie bildet den institutionellen Rahmen der kulturellen Initiation, der Produktion, Zirkulation und Tradition der kulturellen Texte, die das entsprechende Wissen, das kulturelle Programm, die "software" des ägyptischen Menschen, kodifizieren.

Daneben aber gibt es noch Texte ganz anderer Art. Wir dürfen nicht annehmen, im Geschäft der Inangahaltung des Traditionsstroms würde sich die Aufgabe der Schreiber erschöpfen. Wir müssen die edukative Literatur, die zum Auswendiglernen bestimmt war, unterscheiden von der zum Nachschlagen bestimmten Wissensliteratur ("Sachwissen": hierzu gehören v.a. medizinische, mathematische, astronomische und administrative Handbücher und Listen) und der zur zeremoniellen Darbietung bestimmten Rezitationsliteratur ("Heilige Texte"). Nur die edukative Literatur dürfen wir als kulturelle Texte einstufen, denn nur sie haben eine allgemeine normative und formative Verbindlichkeit. Die Wissens- und die Rezitationsliteratur dagegen verbindet sich mit dem Begriff des Geheimnisses; sie ist nur für die Spezialisten gedacht. Natürlich sind die Grenzen fließend und es kann durchaus vorkommen, daß ein kultischer Text als so vorbildlich oder anderweitig bedeutend empfunden wird, daß man ihn in das Zentrum des Traditionsstroms, unter die kulturellen Texte, aufnimmt. Außerhalb dieses Rahmens der im weiteren Sinne literarischen Texte liegen die weiten Bereiche des bürokratischen Schrifttums ("Akten") sowie in Ägypten das Gebiet der sogenannten Totenliteratur. Die kulturellen Texte bilden nur einen vergleichsweise sehr kleinen Teil dieses ausgedehnten Schrifttums. Noch einmal aber sei daran erinnert, daß daneben die mündliche Überlieferung der Mythen und Legenden fortbesteht und daß die kulturelle Kohärenz in Ägypten und Mesopotamien noch weitestgehend auf der Wiederholungsform der Riten beruht.

Situationsabstraktheit ist also eine für Ägypten zu verabschiedende Kategorie. Kulturelle Texte sind situativ hochdeterminiert. Ihr institutioneller Rahmen ist die Schule. Sie ist der Ort des Traditionsstroms.⁴³ Außer-

⁴³ Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. W. W. Hallo unterscheidet innerhalb der mesopotamischen Überlieferung drei Kategorien: *canonical*, *monumental* und *archival*, vgl. z.B. "Sumerian Historiography", in Tadmor-Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation*, 10f. Dem Traditionsstrom Oppenheims würde seine Kategorie des *Kanonischen* entsprechen. Da wir hier jedoch den

halb dieser Institutionalisierungsform des Traditionsstroms, seiner Pflege, Bereicherung und Weitergabe, gab es keine institutionalisierte literarische Kommunikation, keine Bibliotheken, Buchläden, Buchmärkte und privaten Leser. Die literarische Kommunikation vollzog sich im engen Rahmen von Bildung und Ausbildung.

Dafür ist aber die Schule selbst nur schwach institutionalisiert; sie liegt weitgehend in den Händen der hohen Priester und Beamten, die ihre Familien ausbilden. Ein typischer Vertreter dieser Schicht ist der Inhaber des Grabes aus der 13. Dynastie unter dem Ramesseum mit dem bekannten Papyrusfund, offenbar ein Vorlesepriester, der neben Ritualen und Texten auch literarische Werke besaß. Gerade die schwache Institutionalisierung der "Schule" ist nun aber wohl der Grund dafür, daß die hierher gehörenden Texte pragmatisch so schwach determiniert sind. Ebenso unprägnant wie die Verwendungssituation "Schule" ist ihre funktionale Formung. Der Begriff "Schule" umschreibt keine eindeutige, prägnante Situation, deren semantische Faktoren in die Prämissen, Präsuppositionen und Implikationen des Textes eingehen und ihn für alle mit dieser Situation Unvertrauten unlesbar machen. Der Begriff Schule umfaßt eine Fülle ganz verschiedener Situationen, in denen diese Texte gelernt und ausgelegt wurden. Trotzdem gilt, daß auch diese Texte nicht zur beliebigen Lektüre, sondern zum Auswendiglernen bestimmt waren und zur Einübung in die Grundeinstellungen und Wissensbestände der Kultur.

4 ALT UND NEU:

DAS PROBLEM DER LITERARISCHEN INNOVATION

Das System der Literatur, wie es die russischen Formalisten, aber auch z.B. der englische Dichter und Literaturkritiker T. S. Eliot konzipierten, war durch den Gegensatz von Alt und Neu bzw. Tradition und Innovation strukturiert. Das ergibt sich aus dem Wesen der Schriftlichkeit. Der wichtigste Unterschied zwischen der mündlichen Gedächtniskultur und dem schriftlichen Traditionsstrom ist das Element der Variation oder Innovation. Nur die schriftliche, nicht die mündliche Überlieferung sieht sich unter den Druck ständiger Variation gesetzt. Der Hauptunterschied zwischen schriftlicher und mündlicher Überlieferung liegt darin, daß mündliche Überlieferung auf Wiederholung basiert, d.h. Variation ausgeschlossen wird, während schriftliche Überlieferung Variation zuläßt, sogar ermutigt. Das leuchtet auf den ersten Blick nicht ein. Man würde vermuten, daß es eher die Welt der mündlichen Überlieferung, der Riten und Mythenerzählungen ist, in der Variation herrscht, weil ja kein Wortlaut fixiert ist und jede Auffüh-

Begriff des Kanons im strengen Sinne verwenden, nämlich für Texte, die nicht als solche, sondern als Teile eines geschlossenen und geheiligten Gesamtbestandes in der Überlieferung mitgeführt werden, ziehen wir Begriffe wie *Traditionsstrom* oder *Große Tradition* (im Sinne von R. Redfield) vor.

zung den Text auf ihre Weise aktualisiert, während in der Schriftkultur der Text ein für allemal festgestellt ist und nun mit jeder Abschrift und jeder Lektüre nur noch wiederholt werden kann. Das ist von außen gesehen richtig. In der Tat weichen alle Darbietungen eines mündlich tradierten Textes voneinander ab. Aber diese Abweichungen treten erst in der Aufzeichnung, etwa durch ein Tonbandgerät hervor. Der inneren Erfahrung mündlicher Überlieferung bleiben sie unsichtbar. Von innen gesehen geht es um Wiederholung, Wiedervergegenwärtigung einer verklungenen, unsichtbaren und anderweitig unzugänglichen Mitteilung. Bewußte Variation im Sinne kontrollierter Abweichung kann es nur in der Schriftkultur geben, wo die Vorlage sichtbar vor Augen steht.

In der Welt der mündlichen Überlieferung ist das Innovations- und damit Informationspotential von Texten gering. Sie halten sich nur dann im kulturellen Gedächtnis, wenn sie weitgehend Bekanntes zur Sprache bringen. Der Wechsel zwischen Abwesenheit und Anwesenheit, Alltag und Fest, tiefenstruktureller Speicherung und oberflächenkonkreter Aufführung ist vollkommen ausreichend, um die wahrnehmungspsychologische und gehirphysiologische Angewiesenheit auf Abwechslung zu erfüllen.⁴⁴ In der Welt der schriftlichen Überlieferung ist das umgekehrt. Nur derjenige Text wird in den Traditionsstrom aufgenommen und hat eine Chance, über die Jahrhunderte hinweg darin mitgeführt zu werden, der die bestehenden Texte in entscheidender Weise bereichert und etwas Neues darstellt. Für diesen schriftkulturellen Innovationsdruck gibt es ein beredtes Zeugnis aus dem Ägypten des Mittleren Reichs, die Klagen des Chacheperrseneb:

O daß ich unbekannte Sätze hätte, seltsame Aussprüche,
neue Rede, die noch nicht vorgekommen ist,
frei von Wiederholungen,
keine überlieferten Sprüche, die die Vorfahren gesagt haben.
Ich wringe meinen Leib aus und was in ihm ist
und befreie ihn von allen meinen Worten.
Denn was gesagt wurde, ist Wiederholung
und gesagt wird nur, was gesagt wurde.

⁴⁴ Man könnte sich fragen, warum es überhaupt Variation geben muß und warum sich der Mensch nicht mit Wiederholung zufrieden gibt. Dafür gibt es, wie wir seit Neuestem wissen, gehirphysiologische Gründe. Das Gehirn ist so eingerichtet, daß es das immer Gleichbleibende und sich Wiederholende als Hintergrundrauschen ausblendet. Dadurch tritt das jeweils Neue und Abweichende als Signal hervor und kann als Information verarbeitet werden. Diese Basisopposition von Redundanz und Information, Wiederholung und Abweichung, läuft im Gehirn in Prozessen ab, die unterhalb der Bewußtseinschwelle liegen. Sie läßt sich aber im Raum des Bewußtseins über verschiedene Ebenen gesteigerter Komplexität bis auf die Ebene kultureller Prozesse hinauf verfolgen. Sinn und Bedeutung konstituieren sich immer in der Form eines Reliefs als Figuren auf dem Hintergrund ausgeblendeter Redundanz. Vgl. hierzu Schmidt (Hg.), *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, besonders die Beiträge von Schmidt, Roth, Singer und Hejl.

Man kann sich nicht mit den Worten der Vorfahren schmücken,
 denn die Nachkommen werden sie herausfinden.
 Hier spricht nicht einer, der schon gesprochen hat, sondern
 der erst sprechen wird, auf daß ein anderer finde, was er sagen wird.
 Nicht eine Rede, von der man nachher sagen wird:
 "das haben sie früher gemacht"
 und auch keine Rede, die sagen wird
 "leere Suche ist es, es ist erlogen,
 und keiner wird seinen Namen Anderen erwähnen."
 Ich habe dies gesagt entsprechend dem, was ich gesehen habe,
 angefangen von der ersten Generation bis zu denen,
 die nach uns kommen:
 sie haben das Vergangene nachgeahmt.
 O wüßte ich, was die anderen nicht wissen,
 was keine Wiederholung darstellt.⁴⁵

Das ist eine ergreifende Klage über den der Schriftkultur inhärenten Variations- und Innovationsdruck, ein Problem, das nur der Schriftsteller hat.⁴⁶ Vom Barden erwartet das Publikum das Vertraute, vom Autor das Unvertraute.

Freilich muß hier sofort hinzugesetzt werden, daß die Instanz und Institution des Autors in diesem Frühstadium der Schriftkultur noch gar nicht etabliert ist. Vom Schreibertradenten wird erwartet, daß er den Überlieferungsprozeß in Gang hält, dadurch, daß er Texte von alten, vom alsbaldigen Verfall bedrohten Papyri oder Tontafeln auf neue überträgt, daß er in der Lage ist, zerstörte Stellen zu ergänzen, Varianten zu vergleichen, schwierige, unverständlich gewordene Textstellen zu erklären und das Schrifttum soweit im Kopf zu haben und zu überblicken, daß er es seinen Schülern vermitteln kann, aber nicht, daß er neue Werke "publiziert". Der Schreibertradent verkörpert die im Gedächtnis bewahrte Tradition ebenso wie der Barde, aber mit dem Unterschied, daß seine Kreativität sich bei der Wiederaufnahme der Texte nicht in der improvisierenden Auffüllung tradierter Tiefenstrukturen verwirklichen kann. Daher greift er in besonderen Ausnahmefällen selbst zur Feder, um den Traditionsstrom mit einer eigenen Komposition zu bereichern. Dazu verkleidet er sich mit Vorliebe als Weisheitslehrer, er legt seinen Text einer Autorität in den Mund, die ihn in der fiktiven Kommunikationssituation der väterlichen Unterweisung einem Sohn bzw. Schüler mitteilt. Der Autor ist also erstens eine literarische Fiktion und zweitens ein Redner, kein Schreiber. Auch die Klagen des Chacheperreseneb sind eine Rede, aber hier spricht nicht ein Vater bzw. Lehrer

⁴⁵ Schreiftafel BM 5645 rto. 2-7 ed. Gardiner, *Admonitions*, 97-101; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 146f.; Ockinga, *JEA* 69 (1983), 88-95. Neueste Übersetzung: Hornung, *Gesänge vom Nil*, 101.

⁴⁶ Vgl. hierzu A. Assmann, "Die bessere Muse", in *Innovation und Originalität*, 175-95.

zu seinem Sohn bzw. Schüler, sondern ein Weiser zu seinem eigenen Herzen. Die Klagen erweitern das Konzept der fiktiven Autorschaft, hinter dem sich die wirklichen Verfasser verbergen.

Ein einziger von ihnen hat es vermocht, hinter der Maske der mündlichen Lehrautorität hervorzutreten und eigene Konturen als Autor zu gewinnen. Das ist der Schreiber Cheti, von dem es in einem Weisheitstext des Neuen Reichs heißt:

Auferstehung und Erblicken der Sonne für den Schreiber Cheti
 und ein Totenopfer aus Brot und Bier vor Wennofer,
 Libationen, Weinopfer und Leinen für seinen Geist
 und seine Schülerschaft,
 den Wirkungsvollen mit erlesenen Aussprüchen!
 ... Er ist es, der ein Buch mit der Lehre des Königs
 Amenemhet I. gemacht hat, als dieser entschlafen war,
 als er sich mit dem Himmel vereinigte
 und unter die Herren der Nekropole trat.⁴⁷

Hier wird klar geschieden zwischen dem Autor Cheti und der fiktiven Lehrautorität Amenemhet I., der er seine Lehre in den Mund gelegt hat. Im übrigen aber hat man das nicht so genau genommen. Derselbe Weisheitstext enthält in einem anderen Kapitel ein Loblied der alten "Autoren", und hier finden wir Cheti in einer Reihe mit den fiktiven Lehrautoritäten der Rahmenhandlungen.

Gibt es hier einen wie Djedefhor?
 Oder einen zweiten wie Imhotep?
 Keiner unter uns ist wie Neferti oder Cheti, ihrer aller Primus.
 Ich nenne dir den Namen des Ptah-em-Djehuti und des Chacheperrseneb.
 Gibt es etwa einen wie Ptahhotep
 oder wie Ka-ir-su?⁴⁸

Auch aus diesem Text spricht die antagonistische Spannung zwischen Alt und Neu, die zu den typisch schriftkulturellen Tendenzen der Zerdehnten Situation gehört: die Übermacht der Alten, vor der sich das Neue nicht als gleichwertig zu behaupten vermag. In der mündlichen Überlieferung kann es nicht zu diesem Bruch zwischen alt und neu kommen, weil sich die Inanganghaltung der Überlieferung und die Wiederaufnahme des Überlieferten in der Form der (rituellen) Wiederholung vollziehen. Wiederholung

⁴⁷ pChester Beatty IV, vso. VI, 11 ff.; Übers. Brunner, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, 230.

⁴⁸ pChester Beatty IV, III, 5f.; Brunner, *Die Weisheitsbücher der Ägypter*, 225. Vgl. hierzu ders., *ZÄS* 93 (1966), 29–35, wiederabgedr. in *Das Hörende Herz*, 59–65; Assmann, *Stein und Zeit*, 173ff.; 306ff. Die Namentlichkeit dieser "Weisen" ist ein Kennzeichen schriftkultureller Überlieferung. Wir haben es mit Autoren, nicht mit Bardens zu tun. Aber ihre Autorschaft ist eine zwar kulturell etablierte, aber noch halb fiktive Rolle im Zwielflicht zwischen Pseudepigraphie und Verfasserschaft.

aber bedeutet vollkommene Kongruenz zwischen "einst" und "jetzt", alt und neu, Vergangenheit und Gegenwart. *Wiederholung* ist hier kein Problem, sondern eine strukturelle Notwendigkeit. Ohne Wiederholung bricht der Prozeß der Überlieferung zusammen. *Innovation* würde Vergessen bedeuten. Zum Problem wird Wiederholung dort, wo die Tradition im Medium ihrer Speicherung als ein sichtbarer, gewissermaßen verdinglichter Bestand von außen angeschaut werden kann. Diese Sichtbarkeit läßt die Differenz von alt und neu hervortreten. Erst durch die Schriftform gewinnt die Überlieferung eine Gestalt, gegenüber derer sich ihre Träger kritisch und innovativ verhalten können. Erst durch die Schrift gewinnt auch wiederum der Träger die Freiheit, seinen eigenen Beitrag als etwas Neues, Fremdes, Unerhörtes gegenüber der altvertrauten Tradition zur Geltung zu bringen: *unbekannte Lieder, fremdartige Aussprüche, neue Rede, die noch nicht vorgekommen ist, frei von Wiederholung.*

Der Unterschied zwischen alt und neu wird aber erst dann in einschneidender Weise fühlbar und gewinnt eine andere Qualität, wenn die gesprochene Sprache sich von der Sprache der tradierten Texte soweit fortentwickelt hat, daß die Sprache der alten Texte von den Sprechern nicht mehr als dialektale Variante der gesprochenen Sprache empfunden wird, sondern als eine andere Sprache, die aller Familienähnlichkeit zum Trotz eigens erlernt werden muß.⁴⁹ Dieser Bruch vollzieht sich in der ägyptischen Sprachgeschichte im 14. Jh. v. Chr. Jetzt gliedert sich der Traditionsstrom nicht nur in alt und neu, sondern zugleich auch in Zentrum und Peripherie. Ins Zentrum tritt eine Auswahl derjenigen Texte, die das alte, nun erst in die Distanz einer fremdgewordenen, eigens zu erlernenden Sprache gerückte Schrifttum in maßgeblicher, gewissermaßen klassischer Weise repräsentieren. Aus dieser Zeit stammt der zitierte Text über die Unwiederbringlichkeit der alten Autoren. Der Gegensatz von Alt und Neu wird jetzt dramatisch, er gewinnt den Charakter der Unwiederbringlichkeit. Die zerdehnte Situation bekommt einen Sprung, der Akt der Wiederaufnahme versteht sich als Rückgriff über eine Epochenschwelle hinweg.

Die typische kulturelle Antwort auf diese Erfahrung ist die selektive Kanonisierung der alten Texte und ihre Verehrung als Klassiker. Im Nachhinein nimmt sich der Selektionsprozeß einer Kanonbildung oft wie ein natürlicher Prozeß der Selbstdurchsetzung aus: so wie beim Wein erweist sich auch in der Literatur nur das Beste als lagerfähig. In Wirklichkeit spielen hier aber oft Entscheidungen eine Rolle, die mit "Qualität" nichts zu tun haben. Die beiden unbestritten bedeutendsten Texte der ägyptischen Literatur, das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba⁵⁰ und der

⁴⁹ S. hierzu Assmann, "Gibt es eine Klassik in der ägyptischen Literaturgeschichte?", in *ZDMG* Supplement 6, 35–52; ders., *Stein und Zeit*, 303–13.

⁵⁰ pBerlin 3024. Der Politologe Eric Voegelin, um nur ein Beispiel zu nennen, hat diesem Text einen bedeutenden Aufsatz gewidmet: "Immortality: Experience and Sym-

Sonnengesang des Echnaton⁵¹, sind jeweils nur in einer einzigen, zeitgenössischen Hand- bzw. Inschrift bezeugt und sind offenbar nie in den *Traditionsstrom* eingegangen. Beim Großen Hymnus ist dieses Schicksal begreiflich: er fiel der Verfolgung zum Opfer, mit der jede Erinnerung an die Amarnazeit ausgelöscht wurde. Beim Lebensmüden sind die Gründe für dieses Vergessen nicht einsehbar. Eine erstaunliche Menge von in unseren Augen bedeutenden, von den anerkannten Klassikern in nichts unterschiedenen Texten, darunter der Schiffbrüchige, der Papyrus Westcar, die Mahnworte des Ipuwer,⁵² sind nur in einer einzigen Handschrift bezeugt.⁵³ Das zeigt deutlich, daß mit Traditionsbildung Selektionsprozesse verbunden sind, und daß das "Altern" von Texten, ihr Zuwachs an Zeit, Kostbarkeit und Autorität, von solchen Selektionsprozessen und ihren Kriterien abhängt. Schriftlichkeit, darauf kommt es mir hier vor allem an, stellt an sich noch keine Kontinuität dar. Im Gegenteil: sie birgt Risiken des Vergessens und Verschwindens, Veraltens und Verstaubens, die der mündlichen Überlieferung fremd sind und bedeutet oft eher Bruch als Kontinuität. Der Speicherungsraum der Schrift, das dürfen wir nicht vergessen, ist ein Raum der Auslagerung. Wir befinden uns hier im Außen der Kommunikation. Die mündlich tradierten Texte haben die Riten und Feste, die ständig für ihre Wiederaufnahme im Kommunikationsprozeß sorgen. Die Bücher müssen ihre Formen der Wiederaufnahme der gespeicherten Mitteilung erst ausbilden. Noch gibt es keine Bibliotheken und Büchereien, keinen Buchmarkt und keine einsamen Leser und damit keine institutionalisierten Formen des Überdauerns und der Wiederaufnahme von Texten außerhalb der Schultradition. Was in diese keine Aufnahme findet, verschwindet.

5 UNTERHALTUNGSLITERATUR:

LITERATUR JENSEITS VON NORMATIVITÄT UND FORMATIVITÄT

Durch die Unterscheidung von Alt und Neu ändert sich mit dem Neuen Reich, vor allem in der Ramessidenzeit, das Bild in grundlegender Weise. Jetzt tritt innerhalb des Traditionsstroms eine deutliche Zweiteilung hervor.

bol" (The Ingersoll Lecture 1965), *The Harvard Theological Review* 60 (1967), 235-79. Eine ziemlich nichtssagende Neubearbeitung hat unlängst Tobin, *BiOr* 48 (1991), 341-63 vorgelegt. Besonders in literaturwissenschaftlicher Hinsicht wichtig ist dagegen die brillante Studie von Renaud, *Le dialogue du désespéré avec son âme*.

⁵¹ Hornung, *Gesänge vom Nil*, 137ff.

⁵² Ipuwer erscheint immerhin unter den "Klassikern" des Fragments Daressy. Alle diese Texte in Übersetzung bei Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*.

⁵³ Übrigens ist auch das Rezeptionsschicksal des Chacheperreseneb nicht wesentlich besser. Aber er ist doch wenigstens auf zwei Textzeugen vertreten, die zeigen, daß er zur Schultradition und damit zu den "Klassikern" gehörte. Sowohl Ipuwer als auch Chacheperreseneb werden unter den "Klassikern" einer ramessidischen Grabinschrift aus Saqqara erwähnt, s. dazu Assmann, *Stein und Zeit*, 307, Chacheperreseneb erscheint dazu unter den acht Klassikern im Papyrus Chester Beatty IV.

Auf der einen Seite haben wir die Schulklassiker, Texte meist des MR, die in vielen Ostraka, Papyri und Holztafeln existieren, auf der anderen Seite eine Gruppe von Texten, die jeweils nur in einer einzigen Hs. erhalten sind und in der Regel nicht auf ein wesentlich älteres Vorbild zurückgehen, sondern aus dem NR stammen. Zwar gibt es auch unter den Schulklassikern einige "moderne" Werke, z.B. die literarische Streitschrift des pAnastasi I, die Weisheitstexte wie Ani, Amenachte, Amenemope und die Mustertexte der Miscellanies; im wesentlichen aber entspricht die Zweiteilung dem Gegensatz von alt und neu. Die eine Gruppe setzt die Funktion der kulturellen Texte fort, und es scheint mir sehr bemerkenswert, daß sich mit dieser Funktion jetzt die Vorstellung des Alten, Klassischen verbindet. Die andere Gruppe aber repräsentiert etwas, das dem Begriff des "literarischen Textes" schon näher kommt. Hier scheinen wir es mit Texten zu tun zu haben, die nicht zum Auswendiglernen bestimmt waren, sondern eher dem "Vergnügen", äg. *šhmḥ-jb* dienen sollten. Explizit verbindet sich diese Funktion mit den Liebesliedern. Vielleicht darf man hierhin auch die "erotisch-satirischen" Kompositionen rechnen. Damit haben wir geradezu eine Gegenposition zum offiziellen Kanon der kulturellen Texte erreicht, die man versuchsweise mit dem Bakhtinschen Begriff des Karnevalischen und der Lachkultur verbinden kann.⁵⁴

Irgendwo dazwischen steht die Gruppe der Erzählungen, die mythologischen Erzählungen (Horus und Seth, Astarte, Ferne Göttin usw.), die historischen Erzählungen (Joppe, Kamose, Kadesch-Schlacht), die Märchen (Brüdermärchen, Verwünschter Prinz) und anderes mehr wie etwa die Vorlage des Pap. Vandier und der Wenamun. Für diese Gruppe hat E. Blumenthal den Begriff "Unterhaltungsliteratur" vorgeschlagen. Sie hat gezeigt, daß in allen diesen Texten ein Element des Burlesken, Ironischen, Spielerischen, eine gewisse Distanz des Erzählers zu seinem Stoff hervortritt. Ich möchte diesen Begriff aufgreifen und ihn ebenfalls der Funktion des *šhmḥ-jb* zuordnen.

Damit tritt also *Unterhaltung* als eine vierte Funktion neben die traditionellen drei Funktionen der Schulliteratur, wie sie etwa der Ramesseumfund mit seiner Handbibliothek eines Vorlesepriesters repräsentiert: *Nachschlagen* (Wissensliteratur), *Auswendiglernen* (Kulturelle Texte) und *Rezitieren* (magische und kultische Texte). Wir dürfen uns aber wohl nicht vorstellen, daß es sich hier um eine Neuerung der Ramessidenzeit handelt und daß es vorher keine Unterhaltungsliteratur gegeben habe. Zwei Überlegungen stehen dem entgegen: Erstens gab es ja neben der Schriftkultur immer die mündliche Überlieferung, und hier wird die unterhaltende Funktion ihren Ort gehabt haben; in der Ramessidenzeit verschieben sich also nur die Auf-

⁵⁴ Assmann, in *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, 31-57.

zeichnungsformen und es gelangen jetzt Stoffe der mündlichen Überlieferung und Kommunikation in den schriftlichen Zwischenspeicher der Papyrusrolle und zweitens geben uns auch die älteren Texte deutliche Hinweise auf die Existenz und Funktion einer Unterhaltungskultur, die als Sitz im Leben für eine Reihe älterer Texte wie Schiffbrüchiger, Hirtengeschichte und Westcar in Betracht kommt.

Was in Ägypten Unterhaltung bedeutet, erfahren wir aus den Texten selbst am deutlichsten. Einige enthalten Szenen, in denen von solcher Unterhaltung die Rede ist, andere inszenieren sich selbst in Form einer Rahmenhandlung als Unterhaltung. Dafür einige Beispiele:

(1) Die erste Szene zeigt uns König Snofru, der von einer Art Beunruhigung heimgesucht ist und eine Stätte der "Kühlung" sucht. Ihm wird eine Lustfahrt auf dem See vorgeschlagen, in einer Barke, die von jungen Mädchen gerudert wird, und die Mädchen sollen nur mit Fischernetzen bekleidet sein. Die Therapie wirkt und das Herz S.M. "wird auf der Stelle kühl". Was wir aus dieser Szene lernen, ist vor allem dieses: daß die Funktion "Unterhaltung" von allen möglichen Darbietungen weit über das Sprachliche und Literarische hinaus wahrgenommen wird, und daß die erotische Animation dabei offenbar eine wichtige Rolle spielt. Andererseits darf man aber wohl die Rahmenhandlung des Geschichtenzyklus, aus dem diese Szene stammt, so rekonstruieren, daß König Cheops zur Erheiterung eine Reihe spektakulärer Zaubergeschichten erzählt werden. Hier würde dann das Sprachliche, und zwar die improvisierte mündliche Erzählung, herausgestellt.

(2) Die zweite Szene bildet die Rahmenhandlung des Schiffbrüchigen. Einem Expeditionsleiter im Range eines *h3tj**, der nach einer offenbar nicht ganz unproblematisch verlaufenen Expedition mit großen Sorgen der ihm bevorstehenden Rechenschaft bei Hofe entgegensieht, erzählt ein "Gefolgsmann" offenbar zur Ermutigung und Ratgebung sein Erlebnis auf der Insel des Ka. Auch diese dem Edukativen nahestehenden Funktionen können sich also mit der Funktion des *swd3-jb/shmh-jb* verbinden.

(3) In der dritten Szene sehen wir Sesostris I., der auf eine Antwort wartet, und zwar von Sinuhe, der trotz freundlicher Begrüßung ohnmächtig vor Schrecken vor ihm auf dem Boden liegt. Lange darf er den König nicht warten lassen. Denn wenn sich dieser erzürnt, dann "erstarren die Nasen", wie es in der Loyalistischen Lehre heißt, und man kann erst wieder atmen, wenn er sich besänftigt hat. Also werden schnell die Königskinder gebracht, die das bekannte Besänftigungslied singen.

(4) Die vierte Szene schließlich finden wir in einem fast 2000 Jahre späteren Text, dem demotischen Mythos vom Sonnenauge, wo sie wiederum die Rahmenhandlung bildet. Hier ist es nicht der König, sondern die Göttin

Tefnut, die besänftigt und unterhalten werden muß. Aber es ist völlig klar, daß es sich bei Tefnut um die göttliche Personifizierung der königlichen Affekte handelt, die ja auch in der Loyalistischen Lehre mit Sachmet und Bastet verglichen werden. Tefnut changiert in dieser Geschichte zwischen der Zornesgestalt der Löwin und der Huldgestalt der Katze, genau wie der König, und die Aufgabe des Affen Thoth ist es, ihre Affekte mit Liedern, Fabeln und Weisheitssprüchen unter Kontrolle zu bringen.

In diesen und anderen Szenen wird eine höfische Funktion der Unterhaltung greifbar, in der es um die gewissermaßen psychotherapeutische Behandlung des Königs geht. Der König braucht sowohl den gerechten Zorn, wie auch die schweren Sorgen, das gehört zu seiner Rolle, aber er braucht gerade deshalb auch seine Berater, seine Weisen, und seine Unterhalter, die Königskinder und Haremsmädchen, die ihn ermuntern und dezent beraten, besänftigen und aufheitern, damit diese dramatische Affektivität, die nötig ist, ein Reich in Gang zu halten, nicht außer Kontrolle gerät. Die Literatur hat hier eine große Aufgabe. Die höfische Unterhaltungskultur setzt sich natürlich in die Haushaltungen der hohen Beamtenelite fort.

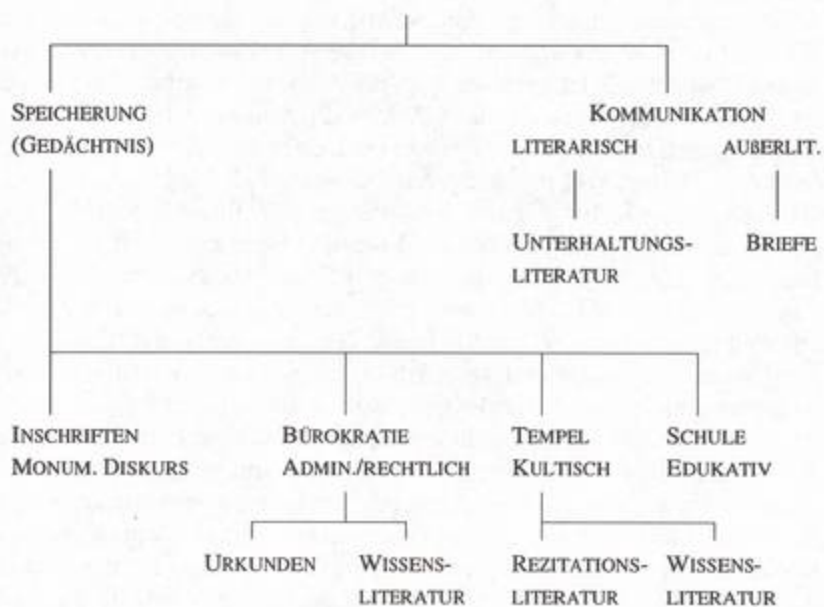
Ich meine natürlich nicht, daß kulturelle und literarische Texte, Texte zum edukativen Auswendiglernen und Texte zum Vergnügen zwei völlig verschiedene und wasserdicht getrennte Welten darstellen. Selbstverständlich gibt es hier fließende Übergänge. Außerdem haben wir es hier eher mit Rezeptionsästhetischen als produktionsästhetischen Kategorien zu tun. Die Frage, ob ein Text zu den kulturellen oder zu den literarischen Texten gehört, entscheidet sich weniger nach seiner primären Zweckbestimmung als vielmehr nach der Art seiner Verwendung und seines Rezeptionsschicksals, d.h. ob es ihm gelingt, in den Strom des auswendig gelernten kulturellen Wissens einzutreten oder nicht. Es ist also durchaus möglich, daß Unterhaltungstexte in den Rang kultureller Texte aufsteigen und umgekehrt Texte hohen edukativen Anspruchs aus dem Traditionsstrom verschwinden. Im übrigen sind auch die Abgrenzungen auf der ersten Ebene (Archiv – Literatur – Monumente) durchlässig, vor allem die Grenze zwischen Literatur und Monumenten. Mir kommt es lediglich auf die Feststellung an, daß in Ägypten Texte nicht veröffentlicht, d.h. für eine unspezifizierte Öffentlichkeit bereitgestellt wurden, die sich ihrer auf ebenso unspezifische Art bediente, sondern daß sie für genau festgelegte Zwecke geschaffen und verwendet wurden. Dabei kann man zwei Richtungen unterscheiden: von oben nach unten sind die edukativen Texte adressiert, und von unten nach oben die unterhaltenden. Der Sitz im Leben der unterhaltenden Texte ist der "schöne Tag" (*hrw nfr*), die Mußekultur der Oberschicht, sowie die höfische Unterhaltung des Königs, dessen affektive Hochspannung durch Weisheit und Erotik gebändigt werden muß. Der Sitz im Leben der edukativen

Texte dagegen ist die Schule, d.h. das höfische, religiöse und administrative Bildungssystem.

Wie hat man sich nun die Produktion, Zirkulation und Rezeption unterhaltungsliterarischer Handschriften vorzustellen? Einen Buchmarkt gab es ja nicht. Auf der Rückseite des Papyrus Anastasi II, einer Sammelhandschrift mit Mustertexten aus der Schule, hat jemand in sehr ausgeschriebener Schrift, also kein Schüler, sondern ein Lehrer, die Verse notiert: "Wenn der Wind kommt, will er zur Sykomore, wenn du kommst..." – wobei er die Fortsetzung "willst du zu mir" als selbstverständlich wegließ. Er hat nur den Einfall notiert, der ihm bei der Korrektur eines der Vorderseitentexte kam.⁵⁵ Der Fall ist emblematisch für den Gegensatz zwischen edukativen und unterhaltenden, bzw. kulturellen und literarischen Texten in Ägypten. Die kulturellen Texte bilden das Recto der ägyptischen Schriftkultur, die Vorderseite offizieller und verpflichtender (normativer und formativer) Selbstthematization. Liebeslieder – und in diese Gattung gehört der auf dem verso notierte Einfall – haben auf dem Recto keinen Platz. Solche Texte lebten in der mündlichen Überlieferung und gelangten zur Schriftform als Freizeitbeschäftigung, vielleicht auch als Gesellenstücke ausgebildeter Schreiber, die sie ihrem Vorgesetzten zum Geschenk machten, kursierten als kostbare Geschenke im Kreis der gebildeten Beamten und wurden von ihnen als kostbarer Besitz mit ins Grab genommen. Ihre Stoffe schöpfte diese Literatur, ganz im Gegensatz zu den kulturellen Texten des Mittleren Reichs, weitgehend aus der mündlichen Überlieferung, wo sie unabhängig von dieser Literarisierung weiterlebten. So erklärt es sich, daß manches dann viel später in spätägyptischen und demotischen Hss. auftaucht wie z.B. die Tierfabeln im demotischen Mythos vom "Sonnenauge".

⁵⁵ Erman, *Die Literatur der Ägypter*, 304; Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, 7; Gardiner, *Late Egyptian Miscellanies*, 19; Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 63f.

FUNKTIONEN DER LITERATUR



AUTEUR ET SOCIÉTÉ

PHILIPPE DERCHAIN

Scriptori ignoto

Le titre de cet article peut surprendre. L'«auteur», en effet, n'a pas jusqu'ici vraiment trouvé sa place en égyptologie.¹

Depuis longtemps, la critique littéraire sait que «le monsieur qui dit je et qui raconte l'histoire» et «l'auteur» ne coïncident pas. La définition moderne de la nature et de la fonction de ce dernier n'est pas compatible avec la sereine naïveté de ceux qui se sont contentés—et souvent se contentent encore, malgré les mécomptes—de croire que les récits égyptiens étaient tantôt l'œuvre de celui qui s'y nomme au début du discours, tantôt la transcription artisanale d'une tradition orale qu'on ne peut démontrer,² tantôt le produit d'anonymes, que l'on s'imagine volontiers travailler en collaboration, et qui, comme personnes, comptent fort peu. Notre culture classique incitait d'autre part à attribuer toute œuvre littéraire à un nom, ce qui entraîna à citer longtemps comme «poème de Pentaour» la version rythmée de «la bataille de Qadech», jusqu'au jour où la critique décida que quiconque en Égypte «signait» un manuscrit ne pouvait qu'en être le copiste ou le dernier propriétaire, comme il est d'ailleurs souvent vrai.

Le comble de la confusion vint enfin des Égyptiens eux-mêmes, quand on découvrit au verso du pChester Beatty IV, 3, 5-7 une liste de noms glorieusement passés à la postérité pour des écrits dont la paternité réelle reste souvent encore l'objet de discussions.³

Parmi eux, la réalité de Khety semble être la plus assurée, car il est donné par le même papyrus (6,12-14) comme l'auteur de l'«Enseignement d'Amenemhat I^{er}», attribution externe de plus de poids que celle de la «Sa-

¹ Il ne sera pas fait de renvoi bibliographique quand les œuvres littéraires, les monuments ou les personnes de cet article peuvent être identifiés dans le *Lexikon der Ägyptologie*.

² Quoique l'on commence à en douter sérieusement, concernant la littérature démotique du moins, selon l'excellente position de Tait, «Demotic literature and Egyptian Society», in *Life in a Multi-Cultural Society*, 306.

³ Fecht, *MDAIK* 37 (1981), 143, n. 3 à propos de Ptahhetep.

tire des Métiers" dont le texte se présente comme une œuvre littéraire qui le met en scène pour tenir un discours, auquel sa célébrité sert de garant,⁴ comme, en d'autres circonstances, celle d'Imhetep ou de Ptahhetep, retenus avec lui parmi les sages illustres. Cette hypercritique du reste ne serait pas plus sage que celle de Gardiner⁵ qui veut réduire son rôle à celui de compilateur de l'"Enseignement d'Amenemhat I^{er}", comme si le roi du titre avait plus de chance d'avoir composé lui-même ses instructions, ou l'hypothèse qui eut cours quelque temps de lui attribuer de surcroît l'"Hymne au Nil", tant était inespérée l'aubaine de tenir enfin un nom d'écrivain.⁶

Si les noms de la littérature égyptienne sont pour nous presque toujours ceux du "monsieur qui dit je", la mention de Khety parmi les autres atteste que l'"écrivain" fait partie du monde culturel égyptien,⁷ malgré l'anonymat de la plupart des écrits et la rareté des allusions à l'œuvre, comme celle d'Ahmès, fils de Smendès, qui rappelle sur sa statue érigée à Karnak (Caire, JE 37075) qu'il a conçu le décor de la porte d'Evergète devant le temple de Khonsou.

Et pourtant, il faut qu'à l'origine de tout texte il y ait quelqu'un pour le créer, avec tout son savoir, pour lui donner la forme qu'il a, au delà des modèles qu'inventent pour expliquer et classer les œuvres les théoriciens de la littérature. L'"auteur", dans la perspective scientifique, est une nécessité épistémologique pour qu'une biographie, une prière, un récit historique, une scène rituelle soient autre chose qu'une carrière d'où l'on extrait titres administratifs ou sacerdotaux, toponymes, formules, épithètes, débris d'un "texte-standard" qui n'appartient à personne et qui n'a jamais été écrit nulle part, et puissent être enfin ce que ceux qui les ont composés et fait graver souhaitaient: des objets réels de lecture. L'"auteur", dans cette perspective, au delà d'une langue, d'une encyclopédie communes à tous, est responsable de la différence que l'Histoire si légèrement annule.

L'étude de la différence peut ainsi compenser la frustration habituelle de la recherche des réalités antiques. Il suffira, je l'espère, de quelques exemples pris à divers moments de l'histoire égyptienne pour rendre sensible le gain que notre connaissance peut y trouver d'un passé concret et authentiquement proche, à l'abri des systèmes trop souvent remis en question.

Envoyés tour à tour célébrer les "Mystères d'Osiris" à Abydos, trois dignitaires du Moyen Empire ont fait ériger sur les lieux mêmes de leur mission des stèles commémoratives qui devaient en même temps assurer leur survie selon la tradition locale en les rappelant après leur mort aux

⁴ D'après la brillante démonstration de H.-W. Fischer-Elfert dans sa thèse encore inédite.

⁵ Gardiner, *Hieratic Papyri British Museum*, III, text, 43.

⁶ Contesté par van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil*, 187-90.

⁷ Voir aussi les réflexions de Assmann, "Schrift, Tod und Identität: das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in *Schrift und Gedächtnis*, 70-71.

prières des passants. Leur rang garantit que tous les trois savaient lire et écrire, et avaient accès aux bibliothèques et aux archives où ils ont pu puiser à leur convenance, sans se douter que les égyptologues dépèçeraient leurs œuvres sans vergogne. Pour ceux-ci, le mérite de Sehetepibre (CGC 20538) est d'avoir fait suivre le récit de sa mission de quelques lignes qui viennent enrichir la tradition d'un "enseignement loyaliste" qu'il aide à reconstituer, non sans encourir le reproche de citer négligemment.⁸ Son collègue Iikhernefret (Berlin 1204) acquit la célébrité pour la description des cérémonies auxquelles il participa et ses travaux de restauration à la barque sacrée—on l'eût souhaité plus disert!—tandis que Mentouhetep n'eut que le bonheur de fournir une version des mêmes faits aidant plus ou moins la lecture de celle-là, que l'on cite en appendice des publications,⁹ à côté d'ailleurs des lignes correspondantes arrachées au monument de Sehetepibre. En fait, les allusions au rituel, aux fonctions d'inspection, la citation de l'écrit de propagande royale sont des arguments choisis par les trois hommes, associés à d'autres, différents dans les trois inscriptions, pour se décrire eux-mêmes. La lecture complète des stèles, telle qu'ils l'avaient souhaitée, les révèle très différents. Iikhernefret, en faisant graver naïvement l'ordre de mission et en insistant sur son exactitude à l'exécuter se montre fonctionnaire modèle. Mentouhetep, très grand seigneur, saisit l'occasion de rappeler quelques temps forts de sa carrière auprès du souverain, parmi lesquels la mission actuelle n'est que le prétexte à l'érection de la stèle, et consacre à son propre éloge plus de formules ornées que les deux autres, sans doute parce qu'il était le plus savant et le plus cultivé, comme le laisse deviner sa qualité de membre de la "Maison de la Vie", qui insiste, parmi ses autres talents, sur son habileté à tenir le calame (CGC 20539, I,6). Sehetepibre, lui, n'évoque pas l'ordre de mission, rappelle simplement les actes accomplis et justifie son rôle par la citation loyaliste qui confère à sa présence à Abydos une signification politique et éthique. L'analyse des éloges que tous les trois se décernent, d'autre part, accentuerait encore les portraits par les différences dans le choix et le nombre des formules, malgré leur banalité.

A cette époque reculée, l'art d'écrire appartenait généralement aux fonctionnaires de sorte qu'il est vraisemblable que ceux dont nous venons de parler ont eux-mêmes composé leurs inscriptions. Dans les derniers siècles, quand l'écriture de l'administration est le démotique, il n'y a plus que très peu de savants du haut clergé pour écrire les hiéroglyphes. Aussi trouvera-t-on parfois ce savoir mentionné dans des biographies, dont le "je" est alors certainement l'auteur, ce que l'on ne saurait affirmer par ailleurs quand les

⁸ Posener, *Enseignement loyaliste*, 3.

⁹ Schäfer, *Die Mystereien des Osiris in Abydos*, 4, et Kamal, *ASAE* 38 (1938), 253-64 et 40 (1940), 209-33.

fonctions du dédicant ne précisent pas sa compétence littéraire. Parmi ces érudits, on pourrait citer par exemple Senou de Coptos, au temps de Philadelphie (Statue BM E 1668, A 3), Ahmès fils de Smendès, déjà nommé, Téos de Memphis,¹⁰ qui se flatte d'avoir géré une bibliothèque et de savoir reconstituer le texte des livres sacrés qu'il trouvait en mauvais état, ou ce Petarbeschenis d'Akhmim, contemporain d'Hadrien, qui laissa un monument dans lequel les accents personnels sont soulignés encore par la disposition du texte.

On n'aura eu, je pense, nulle peine jusqu'ici à accepter le rôle d'un auteur dans la production des textes examinés, dont l'existence dépend de la volonté d'une personne. Il importe maintenant d'étendre le principe à d'autres œuvres, dont l'interprétation historique ou culturelle pourrait être singulièrement modifiée par l'adoption d'une conception pragmatique. Le conte d'Horus et de Seth, conservé par un somptueux papyrus qui faisait partie de la bibliothèque d'une famille certainement très cultivée de Thèbes-Ouest sous la 20^e dynastie,¹¹ fut généralement considéré, depuis le jugement sévère de Gardiner (pChester Beatty I, 10–11), comme une œuvre "populaire",¹² transcrite sans doute d'un récit oral. En fait, l'art de la composition et l'érudition des allusions y sont trop subtils pour un "conte" populaire. De plus, certains jeux graphiques créent des connivences avec le lecteur par-dessus la tête des héros, que les mots du texte n'expriment pas, donnant fortement l'impression de "la présence de l'écrivain"¹³ de qui l'on perçoit alors les intentions très peu naïves et l'implication dans les conflits de légitimité de l'époque de Ramsès IV.¹⁴ Parmi les documents connexes, à travers lesquels les historiens tentent de deviner les événements de ce règne, le conte d'Horus et Seth porte la marque d'une originalité dont un auteur seul peut être responsable, adaptant à une fin nouvelle l'étoffe mythique familière aux destinataires, porteuse d'une vérité littéraire nouvelle qui lui revient entièrement. Par la référence à l'auteur, le texte acquiert une autonomie qui l'isole de son contenu informatif. Ainsi se résolvent d'un seul coup toutes les apories suscitées par les contradictions des sources. Il s'ensuit une bigarrure contrastant magnifiquement avec la sécheresse de

¹⁰ Reymond, *From the Records of a Priestly Family from Memphis*, 88–89 (N. 7).

¹¹ Pestman, "Who were the owners, in the 'Community of Workmen', of the Chester Beatty Papyri?", in *Gleanings from Deir el-Medina*, 155–72.

¹² Mise au point de la question: M. Broze, *Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, à paraître dans OLA.

¹³ *Ibid.*, préface.

¹⁴ Verhoeven, "Ein 'Sitz im Leben' für die Erzählung von Horus und Seth", in *Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge 3–9 September 1995. Abstracts of Papers*, 193–94, vient de démontrer que ce texte particulièrement élaboré a dû être commandé, en même temps qu'un éloge du roi, pour la célébration d'une cérémonie fixée dans le calendrier, comme l'adaptation à des circonstances précises d'une liturgie traditionnelle. On songe à Pindare, Charpentier ou Mozart...

l'histoire des "modèles", du simple fait que le document face auquel la critique se doit d'être sur ses gardes, passe au rang d'œuvre qui se suffit à elle-même, portant en soi sa vérité, dont la lecture peut être une source de plaisir.

Les "Annales de Thoutmosis III", gravées sur les murs du temple de Karnak ont été exploitées à satiété pour les extraits du journal de campagne dont l'historiographe s'est servi, intégrés dans un ouvrage *racontant* les campagnes du roi. À côté de fastidieux décomptes de butin ramassé, d'ennuyeuses énumérations des lieux par où passe l'armée, un morceau de bravoure, le conseil de guerre avant d'attaquer Megiddo, dans le style habituel de la "Königsnovelle". Le roi, ses officiers s'affrontent au discours direct, comme il ne se trouvait sûrement pas dans les carnets de l'armée. L'auteur eût-il assisté à la palabre, la scène est beaucoup trop courte pour en restituer la vérité, tandis qu'entre les fleurs de rhétorique, elle en rend à merveille l'atmosphère embarrassée. À la mesure du XV^e siècle a.C. ce récit fait songer à Saint-Simon interrompant parfois le récit purement informatif des événements de la cour, parfois recopiés du journal d'un collègue, pour "reproduire" avec une richesse admirable, au discours direct, des conversations qu'il ne peut avoir entendues, qui ne contreviennent pas à ses prétentions d'exactitude absolue. Le traitement particulier de cet épisode des campagnes de Thoutmosis III est le moyen stylistique de mettre en relief le moment le plus glorieux du règne, par le recours à un genre littéraire différent: c'est la marque d'un auteur.

On comparera aux "Annales" la stèle du Gebel Barkal consacrée au bilan du règne, dont le texte se fonde évidemment sur les mêmes archives. La bataille de Megiddo ne pouvait naturellement y manquer (Urk. IV, 1234-36). On n'y trouve cependant pas l'épisode du conseil de guerre. Le récit est à la première personne, glorieux, hyperbolique, les profits de la guerre y occupent le plus de place. Le roi est l'orateur, le destinataire, la foule. L'intention est politique, il faut frapper l'imagination. Les effets de style y contribuent puissamment, différents pour un autre public de ceux que nous avons précédemment reconnus. Les "Annales" sont l'œuvre d'un historiographe, la stèle, d'un rhéteur. Parmi les écrivains-courisans de Thoutmosis III, il y avait aussi un poète. La stèle érigée à l'origine dans le temple jubilaire de Karnak (CGC 34010, Urk. IV, 611-19) ne contient sous la double scène cultuelle du cintre qu'un discours d'Amon disant avec beaucoup d'emphase tout ce qu'il a fait de bien au roi, qui tout à coup s'exalte et déclame dix stances fortement martelées pour rappeler les victoires, puis retrouve le ton du début pour réaffirmer sa faveur. Cette fois encore, le style, cette marque de l'homme-même, distingue la stèle de toutes les autres et des autres "documents" du règne et incite à s'interroger sur les intentions du texte et ses lecteurs à qui il fallait faire éprouver toute la pompe et la solennité d'une célébration triomphale qui atteint un moment

un sommet de grandeur. Trois œuvres, trois publics pour nous insaisissables, dont nous savons du moins par quels moyens on voulait les séduire.

Pour commémorer une autre victoire, un autre écrivain, sous Merneptah, préféra décrire avec beaucoup de vivacité la déroute des ennemis et la fuite honteuse de leur chef, accueilli fraîchement dans son douar libyen où il arrive ayant jeté ses plumes, tandis qu'en Egypte, au village libéré de l'angoisse des incursions, on retrouve la douceur de vivre sans craindre d'être brutalement interpellé par l'occupant dans une langue barbare. Topos ou mimésis, qu'importe, car il ne se peut que l'auteur ait assisté au retour du Libyen comme il peut avoir vécu l'idylle villageoise, tandis qu'il est sûr qu'il a choisi ce moyen littéraire pour convaincre du succès de la guerre avec plus de vigueur que ne le font les éloges triomphaux qui ne manquent d'ailleurs pas dans le texte (stèle d'Israël = CGC 34025).¹⁵

En revanche, quelques siècles plus tard, l'auteur de la stèle de Pi(ankhy) s'ingéniera à provoquer un public pédant par l'abondance des citations rées des classiques et par les jeux de l'intertextualité, sans se douter que cette richesse serait pour un égyptologue avant tout le prétexte à reconstituer le contenu de sa bibliothèque, comme si l'œuvre achevée ne pouvait être que celle d'un "écolier", simple transmetteur des Maîtres du passé. A l'inverse, notre connaissance par des sources extérieures de la littérature de laquelle joue l'auteur, peut être le moyen de mieux comprendre l'œuvre même.¹⁶ La multiplicité exceptionnelle des recours aux écrits anciens dans l'inscription de Pi(ankhy) aide à deviner les destinataires: à cette époque, il n'y avait plus que les collègues de l'auteur qui savaient l'égyptien classique, qui partagent le goût découvert chez lui. Citation et intertextualité¹⁷ ne sont pas rares dans la littérature égyptienne, pas plus que dans les nôtres, destinées à un milieu lettré qui en tire plaisir et vanité. En Egypte, quand une inscription est composée de cette façon, on peut s'imaginer qu'elle avait circulé parmi les savants avant d'être passée du bureau de l'écrivain à l'atelier du lapicide. Se serait-il jamais trouvé quelqu'un, dans la lointaine Napata, d'assez patient pour s'arrêter en plein soleil devant la stèle, le temps d'en déchiffrer toutes les subtilités?

A partir de cette époque (8^e siècle), la connaissance des hiéroglyphes se raréfie progressivement, pour n'appartenir plus qu'à quelques prêtres savants à l'époque romaine. L'hiéroglyphique lui-même n'était resté qu'une obligation de la classe sacerdotale, tandis que la vie littéraire du pays s'ex-

¹⁵ Voir Fecht, "Die Israelstele, Gestalt und Aussage", in *Festschrift Brunner*, 106-38 et Hornung, "Die Israelstele des Merneptah", *ibid.*, 215-23.

¹⁶ Grimal, "Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne", in *Livre du Centenaire*, 37.

¹⁷ Brunner, *MDAIK* 14 (1957), 17-19 et *MDAIK* 19 (1963), 53; Zābkar, *JEA* 66 (1980), 127-36; Derchain, "Allusion, citation, intertextualité", in *Festschrift Winter*, 69-76.

primait de plus en plus en démotique, constituant pour nous un domaine nouveau où se posent naturellement les mêmes problèmes, sous des aspects que l'on ne peut aborder ici. Les conditions de réception de l'"égyptien de tradition", comme il convient de désigner l'égyptien classique en survivance, décrites à propos de la stèle de Pi(ankhy) s'aggravent, la réception se restreint, tandis que la production se spécialise dans deux genres, les autobiographies gravées sur les statues, qui portent de plus en plus de marques individuelles, et la littérature religieuse.

Par les inscriptions, les statues consacrées dans les temples acquièrent une personnalité plus active que ne la confèrent les traits du visage sur des corps stéréotypés. Ces textes difficiles, où les formules traditionnelles entrent comme éléments du langage dans des phrases où le dédicant, souvent sans doute son propre auteur, se raconte, s'adressent explicitement dans l'"appel aux vivants" aux seuls lecteurs potentiels réels de la classe sacerdotale. Le souci de briller par l'ingéniosité et l'élégance du style est la cause de bien des déboires du déchiffreur, pour qui la teneur du récit serait primordiale, mais ne devrait être méthodiquement isolée de la forme, expression tout aussi pertinente de celui qui écrit. Par les inventions graphiques, la création d'images (ou la reprise de clichés rares), chacun marque sa place dans un milieu précis qui se distingue en cultivant la langue du passé, tout en étant impliqué par ses fonctions dans la vie active du pays, l'astrologue Harkhebis, l'administrateur Senou, le grand prêtre Pétoisiris, Ahmès fils de Smendès, le gouverneur Panas de Dendara, Pikhâs de Tanis, et tant d'autres, tous capables apparemment d'avoir eux-mêmes conçu leur monument.

Les textes religieux n'offrent naturellement pas autant de chance d'atteindre les auteurs, que pourtant parfois on décèle. La recherche des marques d'énonciation serait sans doute féconde. L'exclamation "que c'était beau à voir", interrompant la minutieuse description d'une liturgie, dans sa banalité, suffit à démontrer que le texte n'est pas une copie machinale. Les subtilités d'écriture, enrichissant souvent le sens de connotations inattendues, relèvent de l'auteur au même titre que les citations qu'il a choisies ou les allusions. La difficulté essentielle provient ici des limites que l'on peut assigner à l'œuvre d'un homme. Le dernier éditeur de la stèle de Pi(ankhy)¹⁸ hésite à l'attribuer à un seul "rédacteur", alors que le récit n'a rien d'un collage, les variations du mode d'expression s'adaptant comme il faut aux aspects de la narration. La longueur du texte, du même ordre que celle de "Sinouhé" ou du "conte d'Horus et Seth", ne saurait être un argument contre l'unité de la conception. Il en coûta évidemment moins de peine à l'écrire qu'à l'égyptologue à le commenter! Dans les temples ptolémaïques, alors que l'examen minutieux des parois permet de distin-

¹⁸ Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ankhy) au Musée du Caire*, 186.

guer beaucoup d'exécutants, l'ampleur de la tâche n'est pas forcément telle qu'il faille éparpiller la conception, même si l'on tient à croire que les Egyptiens avaient l'habitude de travailler en commun.¹⁹ Les différences que l'on a pu relever récemment dans le complexe osirien de Dendara prouvent seulement que la mise au net et la gravure ont été confiées à plusieurs personnes, sans toutefois autoriser à conclure que celles-ci avaient plus de part à la conception que les dessinateurs d'un architecte ou les élèves d'un peintre d'autrefois. En revanche, les subtiles connivences que l'on trouve entre les parties d'ensemble décoratifs parfois considérables²⁰ invitent à postuler plutôt l'unité de la création, allégée par l'application de normes précises et de canons de proportions pour la disposition des figures et les catalogues de formules et de tournures, dont il va de soi que le concepteur avait la maîtrise. Parmi tous ceux qui ont œuvré, celui-là seul mérite le nom d'auteur.

De l'anonymat général, une figure émerge, celle d'Ahmès fils de Smendès, déjà annoncé. L'œuvre dont il parle dans sa biographie est heureusement conservée intacte. Malgré l'obscurité de phrases alambiquées dont on a profité pour lui contester la paternité de toute la porte d'Evergète devant le temple de Khonsou à Karnak,²¹ comment penser qu'un personnage à la carrière si riche et la culture si étendue, aurait compté parmi ses actions mémorables la rédaction au temps de son sacerdoce thébain de trente-huit lignes d'une litanie gravée sur le soubassement, qui n'a pas dû l'occuper bien longtemps? L'étude des inscriptions de ce monument, un des plus anciens de l'époque macédonienne de cette grandeur, fortifie l'impression de la cohérence de l'ensemble et de l'originalité de la conception. Comparables à d'autres portes monumentales, comme celle du temple de Monthou à Karnak, ou celle d'Edfou (d'autres, comme la porte de Medamoud ou celle de Dendara n'ont pas été publiées), toutes postérieures, elle se distingue par la richesse littéraire et la liberté de l'adaptation des nécessités liturgiques aux spécificités locales et à sa signification dans le temple, où elle est à la fois la barrière qui contient les forces maléfiques à l'extérieur, le lieu de passage assurant par lui-même la consécration de celui qui pénètre dans l'espace sacré et le siège d'une juridiction divine.²² La juxtaposition de ces exigences a donné lieu à des textes d'une étonnante souplesse, dans lesquels la synthèse des données s'exprime avec une concision requérant du lecteur une extrême attention, et qui tout au contraire sont parfois

¹⁹ Pantalacci, *BIFAO* 86 (1986), 272.

²⁰ Labrique, *Stylistique et théologie à Edfou*.

²¹ Par exemple Traunecker, *Coptos*, § 334-35 au contraire de Quaegebeur, *Ancient Society* 20 (1989), 111, qui est prêt à lui attribuer toute la décoration.

²² Voir à ce sujet Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études 1994-95, 5^e section: Conférence de Philippe Derchain, "Textes ptolémaïques relatifs à la 'confirmation du pouvoir royal'".

enrichis de trouvailles poétiques rares dans les inscriptions de l'espèce, qui viennent agréablement relâcher la tension. A titre d'exemple, il suffit d'analyser les quatre scènes décorant le registre inférieur des montants.²³ Trois d'entre elles consistent en une onction d'huile pour le taureau incarnant le dieu ou les oiseaux témoins de la confirmation du pouvoir de l'officiant, la dernière en un jeu de sistre et de menat devant les emblèmes de Thot. A la différence des autres exemplaires du même rituel, celui-ci contient une foule d'allusions souvent très réalistes, aux fonctions judiciaires du dieu, en l'occurrence sous l'épiclese spécifique de Khonsou-Thot, au rôle du fondateur de la royauté, sous sa manifestation de Khonsou-Chou, à l'efficacité régénératrice de la lune, autre épiphanie du même, dont l'amalgame est réparti sur l'ensemble, parsemé de descriptions poétiques qui doivent plus au plaisir d'un regard personnel qu'à quelque prescription rituelle. L'une des mieux venues est sans doute l'image du taureau qui s'abreuve à l'aiguade, écartant de son mufler les lotus qui la couvrent. L'originalité saute aux yeux en face de la "version" d'Edfou, où la plupart des thèmes obligés se retrouvent, formulés sans grande fantaisie, dans laquelle on a accentué l'aspect fonctionnel de l'onction en insistant sur les ingrédients du chrême et les droits du dieu dans leurs pays d'origine. A la porte d'Evergète, le goût des descriptions réalistes, la richesse des citations et l'intertextualité de certains passages, la profondeur de la culture théologique, l'intégration harmonieuse de la cosmologie thébaine au lieu, l'interprétation habile de l'espace qui exploite les contraintes de la symétrie pour en tirer de remarquables effets, révèlent un talent que l'on ne peut de bonne foi imaginer diffus dans plusieurs "rédacteurs". Pourquoi ne serait-ce pas celui d'Ah-mès, fils de Smendès, d'un grand savoir littéraire et religieux, ayant rempli de hautes fonctions judiciaires à Memphis et à Hermopolis, et titulaire de plusieurs sacerdoces importants à Thèbes, toutes qualités qui se reflètent dans l'œuvre dont on l'a chargé. La construction et la décoration du portail de Khonsou est une œuvre considérable, qui a sûrement signifié beaucoup dans la vie du temple et peut-être même dans la politique des rapports du clergé et du roi, digne d'être rappelée dans l'inscription d'une statue, où l'on ne commémore d'habitude que des entreprises grandes par leur portée ou par leurs dimensions, comme l'ont fait Oudjahorresné de Saïs, Pétosiris d'Hermopolis, et d'autres déjà mentionnés.

Il n'est pas rare, à toutes les époques, que Pharaon charge un fonctionnaire ou un prêtre de missions diverses, de surveiller des constructions, comme Imhotep, Senmout ou Amenhotep, de fabriquer des statues,²⁴ etc., et que la personne désignée tienne à le rappeler. On reconnaissait donc à

²³ Clère, *La Porte d'Evergète à Karnak*, 40, 41, 59, 60.

²⁴ Par ex. Leiden V.1: Kruchten, "Un sculpteur des images divines ramessides", in *Mélanges Derchain*, 107-8.

certain un savoir-faire à l'exclusion de tout autre, lui conférant ainsi, dans la société, un véritable statut d'auteur. Dans la suite, il n'est souvent plus question d'ordre royal. Pétoiris use de sa propre autorité pour restaurer les temples qu'il gouverne, Senou de même, malgré sa dépendance étroite de la maison royale.²⁵ Plus tard, Panas et son fils Ptolémée sont maîtres d'œuvre à Dendara, sans référence au souverain. Ahmès en revendiquant expressément un ouvrage d'écriture, au même titre et de la même façon que les autres l'architecture, atteste que la conscience de l'"écrivain-auteur" existait aussi en Egypte, comme le pChester Beatty nous en avait donné le premier indice en nommant Khety. Je ne crois pas que l'on puisse beaucoup préciser la portée historique de cette observation. Elle suffit en tout cas à asseoir dans la réalité égyptienne la "nécessité épistémologique" de l'individu-origine du texte, celui-ci ne fût-il qu'un tissu de citations, surtout quand la citation peut être inconsciente chez des érudits comme étaient les "scribes" pour qui il n'était pas difficile d'avoir lu tous les livres, encore peu nombreux, et d'en avoir retenu toutes les phrases. Il faut donc accorder aux Egyptiens le droit à la différence, celui d'inventer et conséquemment restreindre celui de l'historien à extrapoler. Quel que soit le poids évident de la tradition, il subsiste dans toute œuvre une part de nouveauté dont l'évaluation est des plus difficiles. Un bon exemple serait ici le pJumilhac. Encyclopédie religieuse du 18^e nome de Haute Egypte, il rassemble un grand nombre d'informations liturgiques, de récits mythiques, d'étymologies se rapportant aux dieux et aux lieux de la région, dont beaucoup ne nous sont connus par aucune autre source. Mais on ne peut savoir si, comme on le dit volontiers, il existait dans les bibliothèques des temples autant de rouleaux semblables qu'il y avait de nomes. En le comparant au Livre du Fayoum, qui présente sous une tout autre forme une matière analogue, on pourrait se demander si les deux ouvrages ne représentent pas deux tentatives originales de savants moins désireux de transmettre un savoir acquis que de transformer celui-ci en une vision neuve, personnelle des cultes et traditions de la province qui intéressait leurs auteurs? L'information brute sur laquelle ils se fondent provient certainement de répertoires et de listes pareilles à celles dont il subsiste quelques fragments et qui furent utilisées sans doute pour la composition, entre autres des "processions géographiques" d'Edfou et d'ailleurs, mais rien n'empêche de penser que les étymologies, par exemple, si fréquentes dans le pJumilhac, et dont certaines sont fondées sur des jeux de mots de la langue parlée récente, seraient justement du savant qui a composé le texte et ne représentent que son opinion. L'explication à coup de mythes du régime des eaux du Fayoum²⁶

²⁵ Il avait été intendant du harem d'Arsinoë Philadelphie, puis prêtre de nombreux sacerdoces à Coptos. Voir Traunecker, *Coptos*, § 254-58.

²⁶ Yoyotte, *Revue de la Société Ernest Renan*, N.S. 37 (1987-88), 53-66.

n'aurait-elle pas plus de chance dans sa subtilité et sa complexité d'être celle d'un penseur original que d'émaner d'une indéfinissable collectivité? Peut-on refuser à ceux qui ont écrit ces livres la personnalité et le don d'invention que nous avons dû reconnaître à Ahmès?

Sans rien changer à l'interprétation des œuvres anonymes, leur accorder la personnalité permet un autre regard. Une autre curiosité s'éveille, une sympathie peut-être même que n'appelle pas une inscription ira à celui qui s'est efforcé, comme dans le kiosque de Dendara, de construire un pauvre poème sur quelques formules éculées en les forçant dans un schéma rythmique élémentaire²⁷ dont d'autres avaient su mieux se servir,²⁸ à celui qui a consacré à la mort d'un enfant les quelques lignes gravées sur un montant de porte du tombeau de Petosiris dont le style fait songer aux épigrammes grecques pour des morts trop jeunes,²⁹ malgré les tournures de la plus pure tradition. On aimerait sans doute aussi connaître mieux cet homme savant et pieux qui décida, pour son plaisir, de donner à son hymne si pénétré de théologie une forme sophistiquée préfigurant le κύκλος de la rhétorique grecque ou le "pantoum" des poètes romantiques, où chaque strophe se termine par le mot qui la commence, lui-même en assonance avec le nom du nombre qui en marque la place dans le poème (pLeiden I 350), qui séduisit aussi l'auteur des stances amoureuses du pChester Beatty.

La focalisation sur l'auteur préconisée comme méthode d'approche des textes égyptiens entraîne diverses conséquences. Les citations, les emprunts cessent d'être les vestiges d'un passé que les égyptologues souhaitent d'habitude le plus lointain, pour faire partie du paysage culturel de l'époque qui les connaît encore et les respecte, comme nous nous réjouissons des citations latines de Montaigne, qui nous le font découvrir à travers Sénèque, Tacite ou Quinte Curce. La citation en effet signifie par sa réception, par l'instant de sa dernière énonciation et par les connotations que lui donne le citeur. En Egypte, semblablement, en renonçant à une conception spenglerienne de l'histoire, on considérerait alors que la réinterprétation dans le Livre des Morts de textes connus déjà par les sarcophages du Moyen Empire ne dénature pas une "vérité" préférable en soi, mais révèle la vitalité d'une réflexion, d'une civilisation dont chaque génération recréait sa culture par les choix inégaux qu'elle faisait des écrits du passé, selon les tendances actuelles.³⁰ Cela permettrait aussi d'accepter l'exception, la nouveauté, à laquelle les Égyptiens n'étaient pas insensibles, comme en témoigne le souci si fréquemment exprimé d'avoir réalisé ce qu'on n'avait jamais vu. Des rois le font graver sur leurs monuments, Khakheperreseneb

²⁷ Derchain, *CdE* 68 (1993), 65-69.

²⁸ Derchain, *CdE* 65 (1990), 219-42.

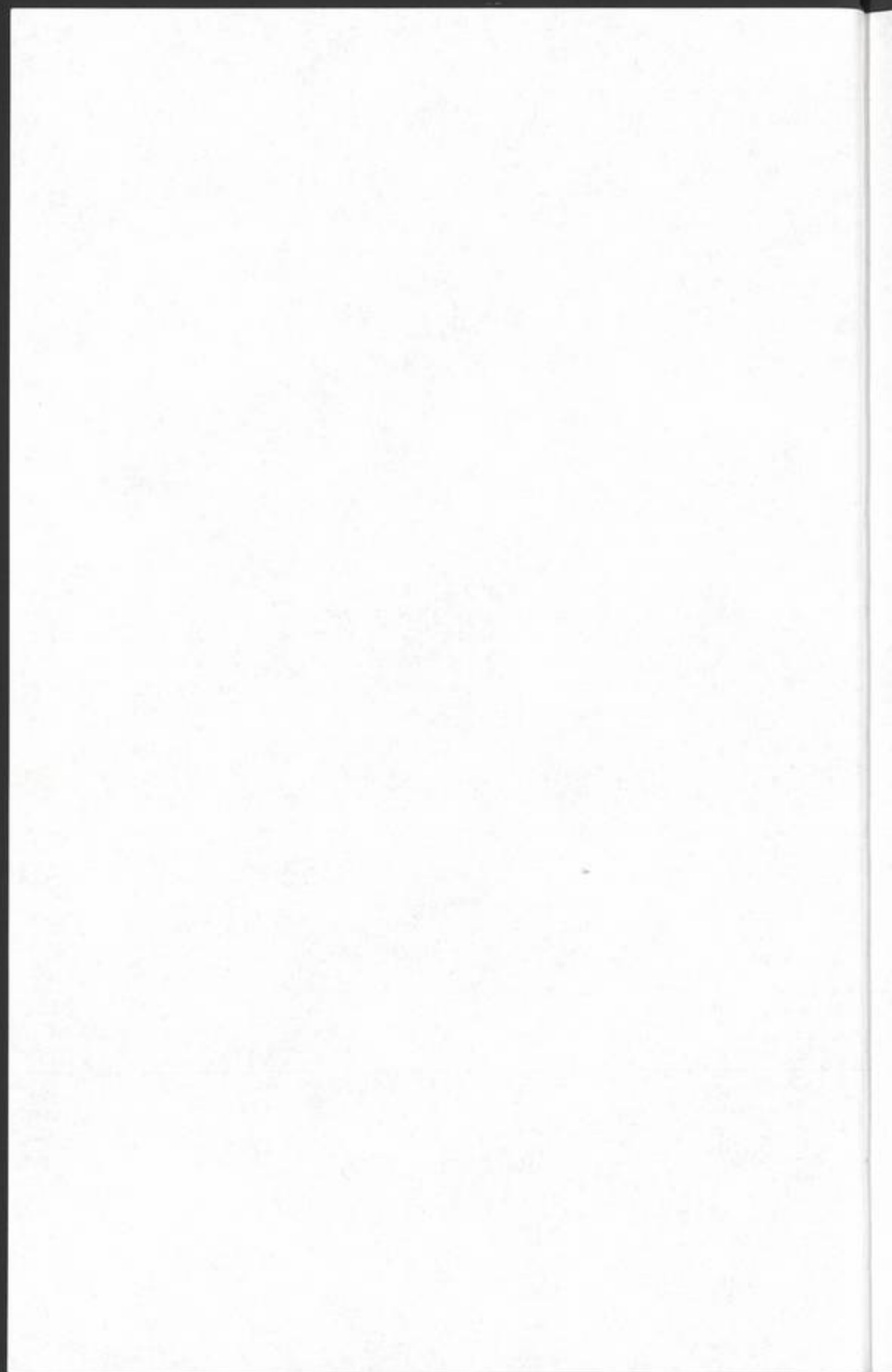
²⁹ Lefebvre, *Le Tombeau de Petosiris*, inscr. 56.

³⁰ Dans le même esprit, Junge, *MDAIK* 29 (1973), 202.

y consacre la meilleure partie de ce qui nous reste de son œuvre. De tout temps, en revanche, d'autres exhortent à recourir sans cesse aux livres des anciens. L'embarras dans lequel ces contradictions plongent encore certains s'évanouit si l'on reconnaît l'existence des "auteurs".

Tous ceux-ci ne sont pas des génies, mais tous ont marqué de leur personne le texte qu'ils ont écrit, ne fût-ce que par le choix des citations ou des formules. S'il existe plusieurs centaines d'hymnes au soleil dans les tombes thébaines, on ne peut postuler à l'origine de tous quelques "textes-standard" dont tous les autres seraient inspirés, car il faudrait supposer aux auteurs de ceux-là une prémonition quasi divine pourvoyant à des générations. En revanche en récoltant patiemment toutes les versions qui subsistent, le savant moderne crée après coup une somme imaginaire utile à ses recherches, aussi proche de la réalité qu'une phraséologie l'est de la littérature, en oubliant trop souvent que chaque "atome" qu'il isole a d'abord été inventé par quelqu'un. Sans la précaution épistémologique de l'"auteur"—de ce scribe inconnu—à l'origine de chaque texte, dans une poursuite illimitée des Maîtres toujours insaisissables, de sources et de sources de sources que l'on n'aurait jamais que recopiés, il ne resterait bientôt qu'à croire avec les Egyptiens que toute littérature, depuis toujours, était œuvre de Thot.

PART TWO:
THE HISTORICAL SETTING



DER LITERARISCHE ASPEKT DES ÄGYPTISCHEN GRABES
UND SEINE FUNKTION IM RAHMEN DES
"MONUMENTALEN DISKURSES"

JAN ASSMANN

Dieses dein Haus, das dir Seschat gebaut hat und auf dessen Mauern Thoth steht

Seschat ist die Göttin der Schriftkunst, Thoth der Gott der Schrift. Das als Motto vorangestellte Textstück, ein Ausschnitt aus einem verbreiteten Totenopferspruch,¹ bezieht sich auf das Grab. Die Göttin der Schriftkunst hat es erbaut, so als handele es sich dabei um ein Werk der Literatur. Wie das zu verstehen sein könnte, dieser Frage möchte ich mit einigen allgemeineren Überlegungen zum Phänomen des ägyptischen Grabes nachgehen. Mit "Grab" meine ich hier das monumentale Privatgrab. Ich behandle also nicht die Königsgräber und auch nicht die von der Vorgeschichte bis in die byzantinische Zeit durchlaufenden einfachen Grubengräber. Mit "Grab" ist hier das monumentale, dekorierte Beamtengrab gemeint, von den Nischengräbern der Frühzeit und den Mastabas des Alten Reichs über die Felsgräber des Alten, Mittleren und Neuen Reichs zu den ramessidischen Kapellengräbern und den spätzeitlichen Grabpalästen. Diesen so verstandenen Grabgedanken möchte ich in seiner allgemeinen Kulturbedeutung in den Blick fassen. Zwei Gedankenexperimente erscheinen geeignet, den richtigen Abstand zum Thema zu gewinnen. Man denke sich erstens das Projekt einer allgemeinen, universalen Geschichte des Grabes – über Japan, China, Indien, die asiatischen Steppen mit ihren Kurganen, die Königsgräber von Ur, die europäischen Megalithkulturen, Kreta, Mykene, das archaische und klassische Griechenland, Etrurien, den Hellenismus, das präkolumbianische

¹ TT 353 ed. Dorman, *The Tombs of Senenmut*, 110 = CT 902: CT VII 109 d–e (dort "Chnum" statt Thoth und *qnbwt* "Winkel" statt *snbwt* "Mauern"). Vgl. CT 842 VII 47 e–f (dort weitgehend zerstört). Vgl. CT V 2 b–c: "jenes mein Haus, das Seschat gebaut hat, und auf dessen Mauern Chnum sitzt". Die Lesung "Chnum" haben auch die Varr. Mariette, *Abydos I*, Tf. 40a und Davies, *Rekh-mi-re'*, Tf. 96 sowie Tjajw (Philadelphia, ed. Clère, "La table d'offrandes de l'échanson royal Sa-Rénénotet surnommé Tchaouy", in *Bulletin du Centenaire. Supplément BIFAO* 81 [1981], 213–34); Silverman, in *L'Egyptologie en 1979*, 1, 67–70.

Amerika usw., man vergegenwärtige sich dieses ungeheure Panorama der Gräber und versuche den Platz zu bestimmen, den Ägypten darin einnimmt. Ich glaube, der Eindruck drängt sich nicht nur den Ägyptologen auf, daß das altägyptische Monumentalgrab ein Phänomen *sui generis* darstellt und in anderen Kulturen keine Parallelen hat. Ich könnte mir auch vorstellen, daß in einer solchen Universalgeschichte des Grabes das Kapitel über Ägypten das längste sein würde, aus dem einfachen Grunde, weil es hier am meisten zu beschreiben gibt: dreitausend Jahre kontinuierlicher Entwicklungsgeschichte, und eine in dieser Vielfalt einzigartige Verbindung von Architektur und Ritual, Ikonographie und Epigraphik, Kultur-, Bau-, Kunst- und Religionsgeschichte.

Und nun denke man sich als zweites Gedankenexperiment eine ägyptische Kulturgeschichte, wie man sie heute schreiben würde mit den Methoden der historischen Anthropologie und frage sich nach dem Ort des ägyptischen Privatgrabes in einem solchen Rahmen. Auch in dieser zweiten Perspektive müßte dem Grab der zentrale Platz und das längste Kapitel eingeräumt werden. Und dies aus zwei ganz verschiedenen Gründen. Erstens, weil es als das wichtigste Lebensprojekt Sinnen und Trachten des Ägypters erfüllte, und zweitens weil es zugleich auch die wichtigste Quelle für alle anderen Aspekte des ägyptischen Lebens ist. Weitaus das meiste, was wir über Ägypten wissen, verdanken wir den Gräbern. Und das nicht nur aus dem oberflächlichen und äußerlichen Grunde der gegenüber den Siedlungen viel besseren Erhaltungsbedingungen, sondern auch aus dem Grund ihres Informationsreichtums. Das Grab ist nicht nur ein Teil des Lebens, sondern reflektiert und repräsentiert auch die anderen Teile, es steht für das Ganze.

Und genau dies ist es wohl auch, was das ägyptische Grab zu einem einzigartigen Phänomen macht, einmal im Rahmen der ägyptischen Kultur, weil keine andere ihrer Erscheinungen in vergleichbarem Umfang als repräsentativ und informativ für das Ganze der ägyptischen Welt angesehen werden kann, und zum anderen im Rahmen anderer Kulturen, weil nirgendwo sonst die Funktion der zentralen kulturellen Repräsentation und Selbstthematisierung von den Gräbern wahrgenommen wird. Andere Gräber mögen sogar noch größer und monumentaler sein, aber es dürfte auf der Welt keine zweite Grabtradition geben, die in gleicher Weise das Ganze der Kultur, Diesseits und Jenseits, Berufsleben und Totenkult, individuelle und gesellschaftliche Existenz dokumentiert und repräsentiert wie das ägyptische Grab.

Diese vollkommen aus dem Rahmen fallende, einzigartige Kulturbedeutung des Grabes in Ägypten ist schon den antiken Reisenden aufgefallen, und die Sätze, die Hekataios von Abdera, der Ägypten um 300 v. Chr. bereist hat, diesem Phänomen widmet, treffen auch in der Sicht der Ägyptologie den Nagel auf den Kopf. Er schreibt:

Die Einheimischen geben der im Leben verbrachten Zeit einen ganz geringen Wert. Dagegen legen sie das größte Gewicht auf die Zeit nach ihrem Tode, während der man durch die Erinnerung an die Tugend im Gedächtnis bewahrt wird. Die Behausungen der Lebenden nennen sie "Absteigen" (*katalyseis*), da wir nur kurze Zeit in ihnen wohnten. Die Gräber der Verstorbenen bezeichnen sie als "ewige Häuser" (*aidioi oikoi*), da sie die unendliche Zeit im Hades verbrachten. Entsprechend verwenden sie wenig Gedanken auf die Ausrüstung ihrer Häuser, wohingegen ihnen für die Gräber kein Aufwand zu hoch erscheint.²

Ein entsprechendes ägyptisches Zeugnis ist uns in einer Deckeninschrift des Grabes TT 131 erhalten, dessen Publikation von E. Dziobek vorbereitet wird:³

Ich errichtete mir ein vortreffliches Grab in meiner Stadt der Ewigkeit.
ich stattete vorzüglich aus den Ort meiner Felsgrabanlage
in der Wüste der Ewigkeit.⁴

Möge mein Name dauern auf ihm
im Munde der Lebenden,
indem die Erinnerung an mich gut ist bei den Menschen
nach den Jahren, die kommen werden.

Ein Weniges nur an Leben ist das Diesseits,
die Ewigkeit (aber) ist im Totenreich.⁵

Ein Gelobter Gottes ist der Edle,
der für sich handelt im Hinblick auf die Zukunft
und mit seinem Herzen sucht, um sich das Heil zu finden,
das Bestatten seines Leichnams und das Beleben seines Namens,
und der an die Ewigkeit denkt.⁶

² Hekataios von Abdera, bei Diodor, *Bibl.Hist.* I 51.

³ Südflügel, östlicher Textstreifen. Ich verdanke die Kenntnis dieses Textes E. Dziobek und danke ihm für die Erlaubnis, hier meine (von der seinigen stark abweichende) Übersetzung publizieren zu dürfen.

⁴ Eine Anspielung auf die berühmte Maxime aus der Lehre des Hordedef, die auch in der Lehre für Merikare zitiert wird: *sjqr hwt=k nt jmntt smnh st=k nt hrt-nfr* "Statte dein Haus des Westens/vorzüglich aus und mache vortrefflich deinen Sitz der Nekropole". Vgl. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 102 Verse 11f. mit 430; Die Lehre für Merikare, *ibid.*, 153 Verse 301f. und vor allem die Lehre des Ani, *ibid.*, 202 Verse 89-109.

⁵ Dieselbe Gegenüberstellung von Diesseits (*tp t3*) und Jenseits (*hrt-nfr*) und die Abwertung der diesseitigen im Vergleich zur jenseitigen Zeit findet sich auch in dem berühmten Harfnerlied im Grab TT 50: "Ich habe diese Lieder gehört, die in den Gräbern der Vorfahren stehen und was sie erzählen zur Erhöhung des Diesseits (*tp t3*) und zur Herabsetzung des Jenseits (*hrt-nfr*). Warum wird dergleichen angetan dem Lande der Ewigkeit? (...) Unsere Leute ruhen in ihm seit der ersten Urzeit, und die da sein werden in unendlichen Jahren, sie gelangen alle dorthin. Es gibt kein Verweilen in Ägypten. (...) Die Zeit, die man auf Erden verbringt, ist nur ein Traum. Aber "Willkommen, wohlbehalten und heil!" sagt man zu dem, der den Westen erreicht hat". Vgl. Lichtheim, *JNES* 4 (1945), 197f.

⁶ Vgl. hierzu Assmann, *Zeit und Ewigkeit*, 15ff.

Auch hier werden die außerordentlichen Aufwendungen für die Grabanlage damit begründet, daß die "auf Erden" (*tp t3*) verbrachte Zeit nur "ein Weniges" ist im Vergleich zu der "Ewigkeit" (*dt*), die man im "Totenreich" (*hrt ntr*) verbringt, und daß es darauf ankommt, von den Lebenden "erinnert" zu werden. Man versteht das ägyptische Grab nur, wenn man wie Hekataios über den architektonischen, ikonographischen und epigraphischen Befund hinaus nach den zugrundeliegenden Welt- und Wertvorstellungen fragt, nach der kulturellen Konstruktion von Zeit und Ewigkeit, Gedächtnis und Unsterblichkeit, sozialer "Tugend" und biographischer Bedeutung.

Das ägyptische Monumentalgrab ist kein Grab in unserem Sinne. Seine Stellung in der ägyptischen Welt läßt sich am ehesten unserem Begriff der Literatur vergleichen. Dieser Vergleich scheint weit hergeholt, aber er findet sich – wie man weiß – schon bei Horaz, der sein Odenbuch mit den Pyramiden vergleicht und auch Horaz steht damit in einer letztlich auf Ägypten selbst zurückgehenden literarischen Tradition. Ich meine natürlich die berühmte Passage in jener Weisheitslehre, die uns auf dem Verso des pChester Beatty IV erhalten ist, und wo es von den großen Klassikern der Vergangenheit heißt:

Sie haben sich keine Pyramiden aus Erz geschaffen
 und keine Stelen dazu aus Eisen;
 sie haben es nicht verstanden, Erben zu hinterlassen
 in Gestalt von Kindern,
 ihre Namen lebendig zu erhalten.
 Doch sie schufen sich Bücher als Erben
 und Lehren, die sie verfaßt haben.
 Sie setzten sich die Schriftrolle als Vorlesepriester ein
 und die Schreiftafel zum "Liebenden Sohn".
 Lehren sind ihre Pyramiden,
 die Binse ihr Sohn,
 die geglättete Steinfläche ihre Ehefrau.
 Groß und Klein
 wurden ihnen zu Kindern gegeben;
 der Schreiber, er ist der Oberste von allen.
 Man machte ihnen Tore und Kapellen – sie sind zerfallen.
 Ihre Totenpriester sind davongegangen,
 ihre Altäre sind erdverschmutzt,
 ihre Grabkapellen vergessen.
 Aber man nennt ihre Namen auf ihren Schriften,
 die sie geschaffen haben,
 da sie kraft ihrer Vollkommenheit fort dauern.
 Man gedenkt ihrer Schöpfer in Ewigkeit.⁷

Diese Sätze werden immer wieder und mit Recht zitiert, wo es um die ägyptische Skepsis geht, den Zweifel am Sinn des monumentalen Grabes

⁷ pChester Beatty IV vso 2.5ff., vgl. te Velde, *Visible Religion* 1 (1982), 135–53, 143f.

und des Totenkults. Das ist natürlich richtig. Das Grab wird hier abgewertet zugunsten der Literatur. Aber daß ein solcher Vergleich überhaupt möglich ist, wirft ein hochinteressantes Licht sowohl auf den ägyptischen Literaturbegriff, als auch auf die Kulturbedeutung des Grabes im alten Ägypten. Wenn hier das Buch mit Grab und Totenkult verglichen wird, dann wird damit nicht nur die Grabmalhaftigkeit der Literatur hervorgehoben, also das Buch als die wahre, die bessere Pyramide herausgestellt, sondern zugleich auch so etwas wie die Buchhaftigkeit, die Literaturhaftigkeit bzw. Literarizität des Grabes unterstellt. Metaphern und Vergleiche wirken immer in beiden Richtungen, sie setzen ein Sinn-Kontinuum, einen gemeinsamen semantischen Nenner voraus.⁸ Wer Achill einen Löwen nennt, sieht auch im Löwen etwas Achillhaftes, Heroisches. Wer das Buch eine Pyramide nennt, sieht auch in der Pyramide etwas Buchhaftes. Der gemeinsame Nenner ist in diesem Fall das Fortleben des Namens, die Unsterblichkeit im Gedächtnis der Nachwelt. Auch das Grab wendet sich an eine Nachwelt von Lesern. Die meisten Aufschlüsse über die Soziologie der Literatur im alten Ägypten, die Berufsgruppen, die es mit Lesen und Schreiben zu tun hatten und als Träger literarischer Überlieferung gelten dürfen, entnehmen wir den Grabinschriften, und zwar den "Anrufen an die Grabbesucher".⁹ Der entscheidende gemeinsame Nenner aber zwischen Grab und Buch bildet die Kategorie der Autorschaft. Sie ist es, die in anderen Kulturen keine Parallele haben dürfte. Wo sonst tritt der Grabherr als "Autor" seines Grabes und seines darin aufgezeichneten Lebens in Erscheinung? Gräber werden von den Hinterbliebenen errichtet, u.U. aufgrund langfristiger Vorbereitung und Veranlassung des Verstorbenen. Sie sind aber kaum als Organe einer umfassenden sprachlichen und bildlichen Selbst-Thematisierung zu verstehen. Hier liegt das besondere, "literarische" Element der ägyptischen Monumentalgräber.¹⁰ Aus diesem Grunde wird das Grab denn auch "das Haus" genannt, "das dir Seschat – die Göttin der Schriftkunst – gebaut und das dir Thoth – der Gott der Schrift – auf seine Grundmauern gestellt hat".

Die Literatur stiftet mit dem Geflecht ihrer intertextuellen Bezüge ein kulturelles Gedächtnis, worin der einzelne Autor nach Fortdauer und Unsterblichkeit strebt, aus dem gleichen *dur désir de durer* heraus, der die Ägypter dazu brachte, sich monumentale Gräber zu bauen. Der Literaturwissenschaftler George Steiner hat diese geheimen Beziehungen zwischen der Schrift und dem Tod, *poiesis* und Unsterblichkeit, aufgedeckt in seinem Essay "In einer Nachkultur" (in a post-culture), und ich habe in einem Beitrag zur "Archäologie der literarischen Kommunikation" zu zeigen ver-

⁸ Vgl. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 258–98.

⁹ Vgl. Weber, *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*.

¹⁰ Man könnte in diesem Zusammenhang auch auf die Ermahnungen, sich ein Grab anzulegen, verweisen, die in einigen Lebenslehren vorkommen (Anm. 3), insbesondere auf die entsprechende Maxime in der Lehre des Ani.

sucht, daß genau diese Bedeutung von Schrift und Literatur in der Institution des ägyptischen Monumentalgrabes einen Vorlauf hat.¹¹ "Das Zentrale jeder echten Kultur", schreibt Steiner, "ist ein gewisser Standpunkt in Anbetracht der Relationen zwischen der Zeit und dem individuellen Tod. Der Willensdrang, welcher Kunst und unparteiisches Denken hervorruft, sowie jene engagierte Antwort, die allein ihre Übermittlung an andere Menschen und an die Zukunft gewährleisten kann – sie wurzeln in einem gewagten Spiel mit der Transzendenz. Der Schriftsteller oder der Denker will, daß die Worte seines Gedichts, die Kraft seiner Argumente, die Personen seines Dramas das Leben ihres Schöpfers überdauern, daß ihnen also das Geheimnis autonomer Präsenz zuteil werde. Der Bildhauer überträgt gegen und über die Zeit jene Lebenskräfte auf den Stein, die der eigenen Hand nur zu bald entgleiten werden. So wenden Kunst und Denken sich an jene, die noch gar nicht sind, und tun dies sogar auf das wohlweislich eingegangene Risiko hin, von den Lebenden gar nicht erst wahrgenommen zu werden."¹² Ohne es als eingefleischter Abendländer zu ahnen, bewegt Steiner sich hier völlig in altägyptischen Motiven und Denkfiguren, mit der einen Ausnahme der *autonomen Präsenz*. Auch der Ägypter will in seinem Werk – dem Grab – weiterleben, aber er gesteht diesem Werk keine autonome Präsenz zu. Der Raum des Ästhetischen oder Fiktionalen, der diese Autonomie des Werkes ermöglicht und fundiert, existiert in Ägypten nicht. Nicht "in seinen Figuren" will der Ägypter weiterleben, sondern "als" Figur, und das Grab ist das Organ seiner Selbst-Thematisierung. Steiners Dichter und Denker investieren ihr ganzes Sinnen und Trachten in "Werke", die sie zu überdauern bestimmt sind und setzen eine Welt kultureller Schöpfungen aus sich heraus, von denen es heißt, das sie "klassisch", d.h. von zeitloser Geltungskraft und Maßgeblichkeit sind. Damit folgen sie dem gleichen *dur désir de durer*, der die erd- und steinverbundenen Ägypter ihre Gräber bauen ließ. Das Grab ist für den Ägypter – wobei sich diese Bemerkungen auf eine fast ebenso schmale Elite beziehen, wie Steiners Künstler und Denker – die wichtigste Sache der Welt, das "Werk", für das er lebt, in dessen Vollendung er sowohl seine finanziellen Mittel als auch sein Sinnen und Trachten investiert, die Form, die seinem Handel und Wandel, seinem Wert und seiner Bedeutung, seiner Tugend und seinem Rang eine sichtbare und vor allem bleibende Form gibt.¹³ Sein Grab legt sich der vornehme

¹¹ Assmann, "Schrift, Tod und Identität", in *Schrift und Gedächtnis*. Über die ägyptische Autobiographie fehlt noch immer eine zusammenfassende Untersuchung. Wichtig sind Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, und Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*.

¹² Steiner, *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur*, 98.

¹³ In wie starkem Ausmaß der Ägypter in seinem Sinnen und Trachten vom Projekt seiner Grabanlage in Anspruch genommen wurde, zeigt besonders eindrucksvoll die Tatsache, daß sich der einzige Fall einer Traumoffenbarung auf nichtköniglicher Ebene in

Ägypter zu Lebzeiten an und berichtet davon in seiner biographischen Inschrift:

Ich bin es, der dieses Gelände erschlossen hat,
damit es mir als Nekropole diene und um meinen Wunsch zu erfüllen.
Ich habe meine Aufmerksamkeit darauf verwendet in jeder Hinsicht,
als ich unter den Lebenden war;
ich gelange nun zu ihr, indem ich ein ausgezeichnetes Alter erreicht
habe, nachdem ich meine Zeit verbracht hatte unter den Lebenden
im Schatten des *jm:hjj*-Status beim König.¹⁴

Ich verbrachte die Jahre auf Erden und erreichte die Wege der Nekropole, nachdem ich mir jede Grabausrüstung bereit hatte, die den Verklärten bereitet werden kann.¹⁵

In Gestalt des Grabes schafft sich der Ägypter einen Ort, von dem aus er sein Leben schon zu Lebzeiten von außen, in den Kategorien der Perfektivität und Resultativität erblickt, einen Ort der resultativen Selbstbeobachtung und Selbstthematization. Das Grab symbolisiert in der Fülle seiner Bilder und Inschriften seine Lebenssumme und Lebensleistung. In Gestalt seines monumentalen Grabes tritt der vornehme Ägypter sozusagen als Herausgeber seiner "Gesammelten Werke" auf. In der Dichte der Bezugnahmen von Gräbern aufeinander bildet sich ein vergleichbares Geflecht von Intertextualität heraus, das den Begriff des "monumentalen Diskurses" rechtfertigt. Dieser monumentale Diskurs bildet in Ägypten das wichtigste Medium des kulturellen Gedächtnisses, d.h. der Form, in der eine Gesellschaft sich der großen, alltagsübergreifenden Zusammenhänge und damit auch ihrer eigenen, ebenso alltagsübergreifenden Identität vergewissert.¹⁶ Die Gräber gehören zu jener Welt der Pyramiden, Tempel, Obelisken, Statuen, Stelen, Sphingen usw., mit der die Ägypter versucht haben, einen heiligen Raum der Dauer zu schaffen, einen Raum, der zugleich ihnen selbst zur Unsterblichkeit und dem Heiligen zur Sichtbarkeit verhilft. In diesen heiligen Raum der Dauer stellen sich die Ägypter in Gestalt ihrer Monumente hinein, vor allem aber schreiben sie sich ihm ein im Medium ihrer Inschriften. Die Inschriften geben ihren Monumenten Stimme und erhalten sie präsent im Netz der Kommunikation, des zueinander Sprechens, aufeinander Hörens und füreinander Handelns, das auch nach ägyptischer Auffassung das

älterer Zeit auf die Anlage eines thebanischen Grabes bezieht: Assmann, *RdE* 30 (1978), 22–50. Der Grabherr erzählt hier von einem Traumgesicht, in dem ihm die Göttin Hathor erschien und ihm den Platz gezeigt hat, an dem er sein Grab errichten soll.

¹⁴ Urk. I 221–223; Roccati, *Littérature historique*, §222; Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 19.

¹⁵ Stele des *Mggj*, New York MMA 14.2.6., nach Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, Nr. 77, 109.

¹⁶ Vgl. Assmann, "Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägyptischen Kultur", in *Kultur und Gedächtnis*, 87–114.

innerste Wesen der Gesellschaft ausmacht.¹⁷ Das Grab bindet den Grabherrn ein in dieses Netz des sozialen Gedächtnisses und vermag daher die Vorstellungen widerzuspiegeln, die man sich zur Zeit seiner Erbauung von den tragenden Bindungen machte, auf die es bei solcher Einbindung ankam. Wandlungen in der allgemeinen Typologie der Grabanlagen können daher auf Wandlungen solcher Vorstellungen verweisen, auf veränderte Vorstellungen von dem Ganzen, in das der Einzelne sich hineinzustellen, sich einzuschreiben und dadurch unsterblich zu werden hofft.

¹⁷ Vgl. Assmann, *Ma'at*.

DIE LITERARISCHE VERARBEITUNG DER ÜBERGANGSZEIT ZWISCHEN ALTEM UND MITTLEREM REICH*

ELKE BLUMENTHAL

VORBEMERKUNG

Das mir gegebene Thema enthält die These, daß die Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich, welche die 8. bis 11. Dynastie bis zur Reichseignung unter Mentuhotep II umfaßt, Stoff zur geistigen Auseinandersetzung bot, und daß dieser Stoff aufgegriffen und literarisch verarbeitet worden ist. Ich bejahe diese These und lege sie den folgenden Überlegungen zugrunde, die angesichts der Material- und Problemsfülle kaum mehr als einen Überblick über den gegenwärtigen Forschungsstand geben können. Dabei werde ich auf die zu Recht umstrittene Benennung "1. Zwischenzeit" nicht verzichten, verwende sie aber wertneutral.

Bekanntlich hat die Auflösung des Zentralstaats am Ende des Alten Reiches tiefe wirtschaftliche, soziale, politische und kulturelle Wandlungen hervorgerufen, die auch die schriftliche Kommunikation erfaßt haben. Ich behandle aber nur solche Texte, in denen die gesellschaftlichen Veränderungen oder die von ihnen ausgelöste Krise zur Sprache kommen. Indirekte Auswirkungen, z.B. das neue Königsbild, das sich etwa in den loyalistischen Lehren darstellt, bleiben außer acht. Ferner wird nur die Literatur im "engeren Sinne"¹ in die Betrachtung einbezogen, d.h. solche Texte, die relativ unabhängig von Institutionen und Handlungen der religiösen und alltagsweltlichen Praxis zur freien Gestaltung und Deutung des Lebens entstanden waren. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß Elemente der zu untersuchenden Thematik auch in anderen Textgruppen, z.B. der Totenliteratur, überliefert und daß auch offizielle, funktionsgebundene Textsorten wie die königlichen Memorialinschriften in ihrem Tenor, teilweise auch als Gattungen, aus Entwicklungen der 1. Zwischenzeit abzuleiten sind.

* Den Teilnehmern eines gleichnamigen, im Wintersemester 1994/95 an der Universität Leipzig gehaltenen Seminars danke ich für anregende, kritische Mitarbeit, H. Felber, A. Onasch und F. Pumpenmeier für produktive Durchsicht, H. Blödorn für aufmerksames Schreiben des Manuskripts.

¹ Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117-26.

TEXTE

Mit diesen Vorbemerkungen ist die Textauswahl im wesentlichen auf die in der Forschung wenig schön, aber treffend "Auseinandersetzungsliteratur", auch "littérature pessimiste" genannte Gruppe von Quellen, einen relativ geschlossenen Bestand an literarischen Werken, eingegrenzt. Mit der ersten Bezeichnung war zunächst vor allem das Thema "Vorwurf an Gott"² gemeint, später der literarische Diskurs über religiöse und politische Fragen überhaupt. Der andere Name hebt mehr die in einer "Welt der Klagen"³ beschworenen heillosen Zustände in Gesellschaft und Natur und die Hoffnungslosigkeit derer hervor, die sie aussprachen. Dazwischen spannt sich ein breites Spektrum von Themen, Akzentuierungen, Bewertungen und Graden der Betroffenheit und der zeitlichen Distanz in den Einzeltexten. Um davon nichts auszuschließen oder Ergebnisse zu präjudizieren, führe ich den neutralen, sprachlich allerdings gleichfalls unbefriedigenden Oberbegriff "Problemliteratur" für alle literarischen Werke des Mittleren Reiches ein, die Unheil, Unrecht, Unsicherheit und Unordnung in der Welt thematisieren und Fragen stellen oder beantworten, die sich aus der Abweichung der Realität von der Grundnorm Maat ergeben. Diese weiträumige Definition umfaßt nahezu alle Texte, die bereits bisher, wenn auch in unterschiedlichen Konstellationen, für die beiden Gruppen in Anspruch genommen wurden: die Mahnworte des Ipu-wer ("Admonitions"),⁴ die Klagen des Cha-cheper-Re-seneb,⁵ das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba ("Lebensmüder"),⁶ die Klagen des Bauern,⁷ die Lehre für König Merikare,⁸ die Prophezeiung des Neferti,⁹ die Lehre des Königs Amenemhet.¹⁰

Auch die Erzählung des Sinuhe kann in den oben beschriebenen Rahmen einbezogen werden, doch muß ich mir aus Platzgründen vorbehalten, die Argumente an anderer Stelle zu erörtern, und werde dort auch die von W. Barta¹¹ postulierte Zugehörigkeit der Geschichte des Schiffbrüchigen diskutieren. Gegen Barta habe ich das Harfnerlied des Antef trotz seiner Verwandtschaft mit Passagen des "Lebensmüden" ausgeschlossen, weil,

² Otto, *Der Vorwurf an Gott*.

³ Junge, "Die Welt der Klagen", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 275–84.

⁴ Gardiner, *Admonitions*; Helck, "Politische Spannungen zu Beginn des Mittleren Reiches", in *Ägypten. Dauer und Wandel*, 45–52.

⁵ Gardiner, *Admonitions*, 95–110, T. 17–18; Kadish, *JEA* 59 (1973), 77–90, T. 32–33.

⁶ Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*.

⁷ Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*. Die Numerierung der Handschrift B 1 wird mit einem Vorsprung von 31 Zeilen vor der älteren nach dieser Ausgabe zitiert.

⁸ Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*.

⁹ Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*.

¹⁰ Helck, *Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn*.

¹¹ Barta, *JEOL* 24 (1975–76), 50–61.

wie zuerst M. Fox¹² gesehen hat, viel dafür spricht, daß es nicht auf die religiösen Herausforderungen der 1. Zwischenzeit, sondern der Amarnazeit antwortet.¹³

Schwerer fiel die Entscheidung, die unter den Namen von prominenten Verfassern des Alten Reiches – Kagemni, Hordjedef, Ptahhotep – überlieferten Lehren auszulassen, obwohl sie, wie zunehmend erkannt wird,¹⁴ nicht von ihren vorgeblichen Autoren, sondern in der 12. Dynastie niedergeschrieben worden sind. Äußerlich stehen sie den Werken der Problemliteratur gerade darin nahe, daß sie ihre Autorität aus einer fernen Vergangenheit beziehen, die im Epilog des "Kagemni" und Prolog des "Ptahhotep" zu regelrechten Rahmenerzählungen ausgestaltet worden sind. Inhaltlich ist beiden Seiten das Nachdenken über Stellung und Verhalten des Einzelnen in der Gesellschaft gemeinsam. In den Lehren stellt es den Hauptgegenstand dar, aber der Einzelne ist hier immer der Beamte, besitzt also einen anerkannten Platz im sozialen Gefüge, und selbst da, wo die Texte von Vergehen und Strafe sprechen, bezeugen sie eine intakte Welt, in der Unrecht beherrschbar und Unheil dadurch vermeidbar ist, daß man ihren Maximen folgt.

Das gilt besonders von den beiden loyalistischen Lehren des Mittleren Reiches, in deren Zentrum der König steht. Hier ergibt sich ein weiterer Berührungspunkt dadurch, daß die Lehre eines Mannes für seinen Sohn einen Spruchtyp, den die *littérature pessimiste* ausgebildet hatte, um den gesellschaftlichen Umsturz zu beklagen, zum Lob der ausgleichenden Gerechtigkeit des Herrschers radikal umwertet.¹⁵

Nicht sicher ist, ob die äußerst fragmentarisch erhaltenen Weisheitsprüche des pRamesseum III¹⁶ der Problemliteratur zuzuordnen sind. Es ist nicht einmal gewiß, daß die Lehrsätze des Recto und das "pessimistic flavour"¹⁷ der Zustandsschilderungen auf dem Verso Teile ein und desselben Literaturwerkes sind. Hier klingen tatsächlich Stimmung und Formulierung der Klageliteratur an und vielleicht sogar ihre Themen: sozialer Umbruch, Mißachtung des Weisen und Einsamkeit des Individuums. Doch läßt der desolante Zustand der Handschrift nicht erkennen, ob die Negativaussagen in einem allgemeinen Weltenschmerz wurzeln oder ob auch sie im Dienst einer konstruktiven Königs- oder Beamtenideologie umfunktioniert worden sind.

¹² Fox, *Or* 46 (1977), 393–423.

¹³ Vgl. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, 115, u.a.

¹⁴ Römhald, *Die Weisheitslehre im Alten Orient*, 17–24; Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 11f., u.a.

¹⁵ Blumenthal, "Eine neue Handschrift der 'Lehre eines Mannes für seinen Sohn'", in *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*, 65f; Schenkel, *WdO* 15 (1984), 51–61, u.a.

¹⁶ Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 11–14, T. 7–9.

¹⁷ *Ibid.*, 11.

Ähnlich verhält es sich mit den gleichfalls unvollständig überlieferten Reden des Si-Sobek, pRamesseum I.¹⁸ Zu ihrem Menschenideal gehören Weisheit und Beredsamkeit, Besonnenheit und Selbstdisziplin; Gier, Heftigkeit und Lärm sind verpönt. Dies und die Zuversicht darauf, daß Rechtun mit Wohlergehen belohnt wird, beweist, daß sie eng mit den zeitgenössischen Lebenslehren verwandt und weit von den Literaturwerken entfernt sind, die über den Verlust dieses Automatismus trauern. Auch im Stil sind Anleihen bei den Weisheitslehren auszumachen. Man findet Anreden, die aber, anders als in den Lehren, auch an mehrere Personen gerichtet sein können, und gnomische Sentenzen. Doch verlaufen die Grenzen zwischen Weisheits- und Problemliteratur oft fließend, wie ein sowohl von Si-Sobek als auch in der Lehre eines Mannes für seinen Sohn und in der Prophezeiung des Neferti verwendeter Spruch illustriert.¹⁹ Andererseits erinnert die Rahmenhandlung von einem Hilfsbedürftigen, der zu dem Angestellten – einem Tänzer – eines höheren Beamten spricht und offenbar immer wieder in dem Redefluß auftaucht, an die Klagen des Bauern. Vielleicht verhält es sich auch bei Si-Sobek so, daß das Bekenntnis zum Ethos der Weisheitslehren erst dadurch relativiert und zum moralischen Appell wird, daß es in eine Geschichte von erlittenem Unrecht eingebettet ist. In diesem Fall wäre auch dieser Text ein Stück Problemliteratur, doch ist hier wie bei den Sprüchen des pRamesseum II Zurückhaltung geboten.

THEMEN

Eine vergleichende Analyse hat es also im wesentlichen mit sieben Literaturwerken zu tun, die als "Große Texte" die ägyptische Identität im kulturellen Bewußtsein des Neuen Reiches mitbegründet haben²⁰ und deshalb, aber auch wegen ihrer Originalität, immer wieder wissenschaftlich untersucht worden sind. In grundlegenden Fragen, vor allem der ihrer Entstehungszeit, ist dabei bisher noch keine Einigkeit erreicht bzw. eine einst vorhandene verlassen worden. Versucht man ungeachtet der Vielfalt der inzwischen geäußerten Meinungen die inhaltlichen Gemeinsamkeiten ins Auge zu fassen, so zeichnen sich fünf Schwerpunkte ab, die im folgenden in groben Umrissen skizziert werden sollen:

- (a) Heillose Welt
- (b) Vorwurf an Gott und Gottes Rechtfertigung
- (c) Heile Welt
- (d) Redekunst und Weisheit
- (e) Das Individuum und Gott

¹⁸ *Ibid.*, 1–10, T. 1–6.

¹⁹ Fischer–Elfert, *OrAnt* 27 (1988), 193f.

²⁰ Assmann, "Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur", in *Kulturen der Achsenzeit*, 245–80.

(a) Heillose Welt

Die "Heillose Welt" in ihren vielfältigen Erscheinungsformen ist das beherrschende Thema der Problemliteratur. Die Klagen handeln von nichts anderem, vor allem die mißverständlich "Mahnworte" genannten des Ipuwer und Nefertis Unheilsweissagungen. In der Bauerngeschichte haben sie die Form von Anklagen und Appellen an den verantwortlichen Obergutsvorsteher angenommen, der "Lebensmüde" hat sie zu Liedern verdichtet. Nur Cha-cheper-Re-seneb betrauert nicht allein die Zustände seiner Zeit, sondern auch die eigene Unfähigkeit, darüber angemessen zu sprechen.

Darüber hinaus kommt der Stoff der Klagesprüche auch in den Ermahnungen und Lehrstücken der Königslehren und ihren narrativen Partien zur Sprache, ebenso in den Dialogen und Erzählpassagen der "Admonitions", der Bauerngeschichte und des Gesprächs des "Lebensmüden". Die Prinzipien, nach denen die im einzelnen unterschiedlichen Gegenstände aufeinander folgen oder sich in ein und demselben Werk wiederholen, sind schwer zu durchschauen, doch kann der moderne Betrachter die Einzelthemen nach seinen Gesichtspunkten zusammenfassen.

Der erste beinhaltet Bedrohung und Verlust der Institutionen. Als solche treten Königtum, Wirtschaft, Verwaltung und Recht sowie Götter- und Totenkult hervor. Die Mahnworte beklagen, daß das Königtum weggenommen ist und Rebellen sich gegen die Krone aufgelehnt haben.²¹ Der Lehre Amenemhets zufolge war der König einem Attentat ausgesetzt und außerstande, sich zu wehren oder die Lage rechtzeitig zu durchschauen.²² In der Lehre für Merikare geht es zwar nicht um die Ohnmacht, aber um die Schuld eines Königs, der an der Schändung von Gräbern beteiligt gewesen war oder zumindest davon gewußt hatte,²³ und um die Gefahren, die von Aufwieglern und falschen Freunden drohen.²⁴

Daß das Amt des Gottkönigs und die Personen, die es bekleideten, derart ihrer sakralen Würde entkleidet werden konnten, muß auf ägyptische Leser schockierend, vielleicht aber auch aufreizend gewirkt haben. Erstaunlich ist aber, daß nun nicht, wie man erwarten sollte, der Zusammenbruch des gesamten Staatssystems aus Demontage und Versagen der Institution abgeleitet wird, die dieses System nach offizieller Ideologie verkörperte. So erfährt man, daß Felder nicht mehr bearbeitet werden, die zentralen Speicher leer bleiben, Hunger und Not bei Mensch und Tier herrschen.²⁵ Die Akten in den Archiven, Grundlage von Bewirtschaftung und Verteilung, sind vernichtet, Beamte handeln willkürlich und bereichern sich, Unrecht

²¹ Adm. 7, 2-4.

²² VIa-VIIIe.

²³ E 78-79, 119-23.

²⁴ E 2-30, 106.

²⁵ Adm. 2,3; 6,2-4; 10,3-4.

geht vor Recht.²⁶ Auf den Verkehrswegen hat man Raub und Totschlag zu gewärtigen, statt zu arbeiten, bewaffnen sich die Männer und vertreiben ihre Lokalherrscher, allenthalben kommt es zu Unruhen und Bürgerkrieg.²⁷ Diese und andere Notstände sind, vorwiegend in den Klagen Ipu-wers, Nefertis und Cha-cheper-Re-senebs, ohne wertende Abstufung als Symptome eines tödlichen Zustands aneinandergereiht. Aber das beschädigte Königtum erscheint als eines unter ihnen, jedoch nicht als ihre Wurzel.

Ähnlich verhält es sich mit dem Dienst an Göttern und Toten. Ausbleibende oder eingeschränkte Versorgung der Tempel,²⁸ Schändung der Altäre,²⁹ Verlust des sakralen Zentrums Heliopolis,³⁰ Vertreibung des Tempelpersonals, Beteiligung von Emporkömmlingen am Gottesdienst,³¹ Profanierung von heiligen Schriften und exklusivem religiösen Wissen³² – der König jedoch, im Verständnis der Staatsreligion einziger und oberster Kultherr, wird mit keinem Wort erwähnt.

Als Garant des Totenkults war der Pharao nur in frühen Jahrhunderten und für eine obere Beamtenschicht von praktischer Bedeutung, doch nach dem Wortlaut der Opferformel blieb er es theoretisch zu allen Zeiten und für jedermann. Die Mahnworte verstehen ihn aber als Mitbetroffenen, wenn sie schildern, wie Verstorbene in ihrer Ruhe gestört, aus ihren Gräbern und Balsamierungsstätten geworfen und im Fluß bestattet werden.³³ Seine Pyramide ist aufgebrochen und die Mumie entfernt worden, und daß er gerade hier in seiner göttlichen Gestalt als "Falke (*bik*)" angesprochen ist, hebt das Ausmaß des Sakrilegs hervor.³⁴ Doch geht es an dieser Stelle nur um das Amt; der einzelne Amtsinhaber ist nicht davor gefeit, an solcherlei Schandtaten mitschuldig zu werden.

Die beiden Königslehren, die Lehre für Merikare und die Lehre Amenemhets, geben zu erkennen, daß sich unter der gestörten Oberfläche tiefe Wandlungen in der Bewertung des Königtums verbergen, und in den "Admonitions" wird die Sinnhaftigkeit der Götter- und Totenopfer prinzipiell in Frage gestellt.³⁵ Darüber hinaus offenbart die Auseinandersetzung des "Lebensmüden" mit seinem Ba, dem Teil seines Ich, der ihm Gestalt und Beweglichkeit im Tode verbürgen sollte, daß es auch grundsätzliche Zweifel an der Wirkung des gesamten traditionellen Totenkults gegeben hat.

²⁶ Adm. 6,7, 9–11; Neferti E 50–51; Cha-cheper-Re-seneb 1,11; Bauer B 1,129–30.

²⁷ Adm. 1,4–5; 2,7–8; 5,11–12; 12,13–14; Neferti E 39–40.

²⁸ Cha-cheper-Re-seneb 1,11; Adm. 8,12.

²⁹ Merikare E 110 als Zitat aus der – nicht überlieferten – Lehre des Cheti.

³⁰ Neferti E 57.

³¹ Adm. 4,12–13 nach Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 153; 7,13–14; 8,7.

³² Adm. 4,7–8; 6,5–8; vgl. Morenz, *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*, 49–71.

³³ Cha-cheper-Re-seneb 1,12; Adm. 2,6–7; 4,4; 6,14; 7,8.

³⁴ Adm. 7,1–2.

³⁵ 5,7–9; vgl. Fecht, *ZÄS* 100 (1973), 6–16.

Zwar kommt es am Ende zu einem Kompromiß zwischen der Position des Skeptikers, die hier – eine ironische Feinheit? – ausgerechnet von dem Ba vertreten wird, und dessen konservativem Besitzer, aber auch in anderen zeitgenössischen Texten ist die Jenseitsgewißheit nicht mehr unangefochten. So muß der Schöpfergott in seiner großen, als Sargtext-Spruch 1130 überlieferten Apologie zugeben, daß seine Geschöpfe die Toten und die Gaugötter vernachlässigt haben, auch wenn er die Verantwortung für dieses schwerwiegende Vergehen von sich weg- und den Menschen zuweist.³⁶ Andererseits führt der redekundige Bauer dem Beamten, der ihm sein Eigentum vorenthält, die Sinnlosigkeit seiner vermeintlichen Habgier vor Augen, weil er sein ewiges Leben ohnehin nicht auf Erden materiell absichern könne.³⁷ Was für den einen sittlichen Verfall signalisiert, dient dem anderen als Argument ethischer Vernunft, aber beide Texte bezeugen, daß sich der herkömmliche Totenglauben nicht mehr von selbst versteht.

Ist von der Zerstörung der staatstragenden Institutionen die Gemeinschaft insgesamt betroffen, so zeigen die Klagen über die Umkehrung der sozialen Verhältnisse, daß die Texte aus der Sicht einer Bevölkerungsschicht geschrieben sind, welche unter den Folgen eines gesellschaftlichen Umsturzes zu leiden hatte, der anderen zum Vorteil gereichte. Neben Beschwerden über aufsässige und pflichtvergessene Diener³⁸ werden solche formuliert, die verlorenen Privilegien gelten:

Feine Damen sind (jetzt) auf Flößen,
Beamte im Arbeitshaus³⁹

und den Aufstieg von Schwächlingen und Habenichtsen kritisieren:

Der Schwacharmige besitzt (jetzt) einen starken Arm,
man grüßt (jetzt) den, der (früher selber) grüßte⁴⁰

und häufig wird beides, meist mit Beispielen von Sozialprestige und Eigentum, wirkungsvoll kontrastiert:

Die (einstigen) Besitzer von Gräbern
sind (jetzt) auf den Boden geworfen,
der sich keinen Sarg machen konnte,
ist (jetzt) Besitzer eines Schatzhauses.⁴¹

Der dafür bevorzugte Spruchtyp, der das glückliche Einst einem elenden Jetzt gegenüberstellt, wird vor allem von den Mahnworten, aber auch von

³⁶ CT VII 464d-f.

³⁷ Bauer B 1,126.

³⁸ Adm. 4,13-5,1.

³⁹ Adm. 7,10.

⁴⁰ Neferti E 54-55.

⁴¹ Adm. 7,8.

einigen anderen Texten in vielen Variationen durchgespielt.⁴² Wahrscheinlich wurzelt er in den Sprechweisen der Totenklage,⁴³ doch gibt es auch außerägyptische Parallelen in Ritualen der Verkehrten Welt, wo karnevalistisch die Revolution geprobt und *ad absurdum* geführt wird.⁴⁴ Von diesem Geist des Als-ob ist in den ägyptischen Dichtwerken allerdings nichts zu spüren. Sie nehmen den Umbruch todernst.

Der Verlust der Werte bildet den dritten Aspekt der innerägyptischen Katastrophe. Zu diesen Werten gehört vorrangig die Verantwortung des Starken für den Schwachen, die der beredte Bauer etwa bei Beamten vermisst, die nur den über den Fluß setzen, der sie bezahlen kann,⁴⁵ und nicht auch den Schifflosen, wie es die Ethik der Idealbiographien gebietet. Das Bestehen solcher Unterschiede bleibt aber unangefochten, die Gleichmacherei von Befehlendem und Befehlsempfänger wird kritisiert.⁴⁶ Der Wohlhabende und der Mächtige sind jedoch zur "vertikalen Solidarität"⁴⁷ verpflichtet, die in immer neuen Redefiguren anzumahlen vor allem der Bauer nicht müde wird.

Gestörten Verhältnissen im Sozialgefüge entsprechen allgemein gestörte zwischenmenschliche Beziehungen, welche die Autoren offenbar mit besonderem Entsetzen registriert haben. "Zu wem kann ich heute sprechen?", fragt der "Lebensmüde" und artikuliert mit diesem Refrain seine Einsamkeit,⁴⁸ die er in 16 jeweils folgenden Strophen entfaltet. Sie wurzelt bei ihm in der Entfremdung von Verwandten und Freunden, König Amenemhet warnt seinen Sohn davor, seinen Nächsten Vertrauen zu schenken,⁴⁹ und in Nefertis Schreckensvisionen bringen Blutsverwandte einander sogar ums Leben.⁵⁰ Dazu kommt eine schreckliche Gleichgültigkeit. Jeder ist sich selbst der Nächste, läßt zu, daß sein Nachbar ermordet wird,⁵¹ lacht über Freveltaten,⁵² trauert nicht mehr um Tote und nicht um das geschundene Land.⁵³ Habgier, die in der Lehre Ptahhoteps als verheerend und unheilbar diagnostizierte Krankheit,⁵⁴ ist zu einer wesentlichen Antriebskraft gewor-

⁴² Zur Umwertung im Dienst der Königsideologie s.o.

⁴³ Seibert, *Charakteristik*, 20-25.

⁴⁴ Luria, *Klio* 22 (1929), 405-31; Assmann, "Literatur und Karneval im Alten Ägypten", in *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, 31-57, dort 40-42 auch zur Benutzung der Form in Bertolt Brechts *Kaukasischem Kreidekreis*.

⁴⁵ B1,202-3.

⁴⁶ Cha-cheper-Re-seneb 2,2-3.

⁴⁷ Assmann, *Ma'at*.

⁴⁸ Lebensmüder Z. 103ff.; ähnlich vielleicht pRamesseum II vso II4.

⁴⁹ II d-e.

⁵⁰ E 44-45; ähnlich Adm. 1,5.

⁵¹ Neferti E 43-44.

⁵² Lebensmüder Z. 110-11.

⁵³ Neferti E 24, 41-43.

⁵⁴ Fecht, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep*.

den,⁵⁵ die einst so hochgeschätzte Tradition und die Tugenden der Weisheit und guten Rede sind vergessen, verachtet oder pervertiert, und mit der kulturellen Erinnerung schwindet auch die soziale: Amenemhet beschwert sich über den Undank derer, die er gefördert hat, weil sie im entscheidenden Augenblick "das Gestern vergaßen".⁵⁶

Zu den Symptomen der ägyptischen Tragödie – nicht zu ihren Folgen – rechnen die Dichter auch die Gefährdung durch äußere Feinde. Im Einzelfall handelt es sich dabei meist um Asiaten, nicht um die gleichfalls zum Feindbild gehörenden Libyer und Nubier. Doch von kriegerischen Auseinandersetzungen berichten nur die Königslehren, auf konkrete Ereignisse bezogen der Vater des Merikare,⁵⁷ genereller im Sinne des königlichen Pflichtenkanons Amenemhet I,⁵⁸ und die Lehre für Merikare liefert dazu eine abqualifizierende Charakterisierung des asiatischen Gegners.⁵⁹ Die wichtigsten strategischen Operationen bestehen offenbar in der Abwehr;⁶⁰ zwar bedauern die "Admonitions", daß Handelsbeziehungen zusammengebrochen und Importe ausgeblieben sind,⁶¹ aber die Hauptgefahr wird darin gesehen, daß die Fremden eindringen, mit ihrem Vieh den eigenen Lebensraum schmälern⁶² und ägyptische Identität übernehmen.⁶³

Obwohl nach traditionellem Weltverständnis Gesellschaft und Natur ein untrennbares Ganzes bilden, wird die kosmische Dimension der Katastrophe nur an einigen Stellen in Worte gefaßt. Allein Neferti beklagt, daß die Segnungen von Sonne und Nil ausbleiben,⁶⁴ und Ipu-wer spricht sogar von üppiger, wengleich ungenutzter Nilflut, aber auch von Unwettern und von der Unfruchtbarkeit der Frauen.⁶⁵ Ihm zufolge trauert sogar das Vieh um das Elend des Landes,⁶⁶ was zu Nefertis Leidwesen die menschlichen Bewohner nicht mehr vermögen. Die Menschen reagieren auf das Chaos mit Zukunftsangst,⁶⁷ Pessimismus,⁶⁸ Lebensverdruß⁶⁹ und Todessehnsucht, dies der Grundtenor des "Lebensmüden", sowie dem Wunsch, daß der Fortpflanzung des Menschengeschlechts Einhalt geboten werde.⁷⁰

⁵⁵ Adm. 2,5; Cha-cheper-Re-seneb 2,2; Lebensmüder Z. 105–6; Bauer B 1,148, 200.

⁵⁶ Vd; ähnlich Lebensmüder Z. 115.

⁵⁷ E 94–97.

⁵⁸ XIIa–c.

⁵⁹ E 91–94, 97–98; vgl. Seibert, *Charakteristik*, 90–98.

⁶⁰ Merikare E 106–8.

⁶¹ 3,6–10.

⁶² Adm. 3,1; Neferti E 35–37.

⁶³ Adm. 1,9; 4,8.

⁶⁴ E 24–29; 51–54.

⁶⁵ 2,3–4, 5–6.

⁶⁶ 5,5.

⁶⁷ Bauer B 1, 214–5.

⁶⁸ Cha-cheper-Re-seneb 1,10.

⁶⁹ Adm. 4,2–3.

⁷⁰ Adm. 5,14–6,1/4,4–5.

Nur anhand von Einzelanalysen könnte gezeigt werden, wie sich die vielen Aspekte der "Heillosen Welt" auf die Literaturwerke verteilen und in welchen Kontexten sie stehen. Die größte Vielfalt der Motive ist in den Klagen des Ipu-wer zu finden, gefolgt von denen des Neferti und des Chacheper-Re-seneb, aber in ihnen spiegeln sich politische, soziale und religiöse Zustände nur in unspezifischer, stilisierter Form wider, und daher sind sie untereinander eng verwandt. Gleichfalls abstrakt und allgemein sind die Klagen des Bauern und des "Lebensmüden" formuliert, die jeweils nur um ein Thema kreisen. Dieses ergibt sich aus einer zugehörigen Erzählung: Dem Bauern geht es um gebrochenes und wiederherzustellendes Recht, dem "Lebensmüden" um menschliche Vereinsamung als Grund seines Todesverlangens. In den beiden Königslehren werden Mißstände und Gefahren nicht nur generell erörtert, sondern erwachsen aus aktuellen Situationen, die durch den besonderen Status ihrer Lehrautoritäten und Adressaten und deren Namen in der geschichtlichen Wirklichkeit verankert sind.

(b) Vorwurf an Gott und Gottes Rechtfertigung

Die Klagen über die heillose Welt, so unterschiedlich sie in den einzelnen Texten ausfallen, sind überwiegend deskriptiv; die Ursachen allen Übels stehen kaum zur Debatte. Allerdings benennt die Lehre Amenemhets die Undankbarkeit der Untertanen und die Schwäche des Königs, und anderswo werden Gier und Herzenskälte der Menschen nicht nur als Symptome, sondern als Wurzeln der alles zerstörenden Krankheit diagnostiziert. Aber solche Äußerungen sind selten.

Einzig die "Admonitons" bemühen sich darum, dem Unheil wirklich auf den Grund zu kommen, indem sie eine ungenannte Person dafür verantwortlich machen, mit der nicht, wie von der älteren Forschung erwogen, der König, sondern sicher der Schöpfergott gemeint ist. Er habe die Bosheit der Menschen nicht erkannt und sie nicht rechtzeitig daran gehindert, sich zu vermehren und ihr schlimmes Treiben fortzusetzen. Statt als Hirte über seine Geschöpfe zu wachen, habe er sich zurückgezogen und die Herde sich selbst überlassen.⁷¹ Aus dieser Erkenntnis folgt die unmittelbare Anrede, der "Vorwurf an Gott", untermischt mit Klagen über das Chaos unter den Menschen. Er wird beschuldigt, unauffindbar zu sein, das Unrecht nicht nur zuzulassen, sondern sogar selbst angerichtet,⁷² d.h. sein eigenes Schöpfungskonzept, die Maat, verraten zu haben⁷³ oder gar nicht mehr zu existieren: "Vielleicht ist der liebende Hirte tot?"⁷⁴

⁷¹ Adm. 11,12-12,6.

⁷² Adm. 12,6-13,6.

⁷³ *grg*, Adm. 13,2.

⁷⁴ Adm. 12,14 nach Gilula, "Does God exist?", in *Studies Polotsky*, 390-400.

Der Passus ist lückenhaft überliefert und sein Verständnis in vielen Einzelheiten problematisch.⁷⁵ Doch mindert keine der unterschiedlichen Interpretationen etwas von der unerhörten Wucht, mit der hier ein Ägypter seinen Schöpfer in die Schranken gefordert hat. Daß Ipu-wer mit seinen theologischen Problemen nicht isoliert in seiner Zeit steht, geht aus der Äußerung des Neferti hervor:

Das Geschaffene ist, als wäre es nicht geschaffen.
Re sollte die Schöpfung von neuem beginnen!⁷⁶

Offenbar wird diese Kritik von den Klagen des Bauern mitgetragen. Zwar führt der beredete Oasenmann seinen Rechtsstreit nur mit dem zuständigen Obergutsverwalter Rensi, doch zeigen die einer Königstitulatur nachgebildete Anredesequenz,⁷⁷ Prädikationen, die den Beamten mit Göttern, vor allem mit Re und Thot, gleichsetzen,⁷⁸ dazu eine Art Götterhymnus⁷⁹ und ein Appell im Stil der Gebete der Persönlichen Frömmigkeit,⁸⁰ daß der Bauer in seinem menschlichen Gegenüber den Vertreter der göttlichen Schöpfungsordnung erblickt und anklagt.⁸¹ Dies geschieht freilich mit einem gewissen Augenzwinkern, und das Parodieverfahren entbehrt nicht der ironischen Untertöne, die oft in der Bauerngeschichte vermutet wurden, aber aus der zeitlichen und mentalen Distanz nur schwer dingfest zu machen sind. Ironisch könnte am ehesten der Pseudo-Königsname "Frei von Habsucht (*šw m 'wn-ib*)" innerhalb der Titelreihe und am Anfang des vermeintlichen Gebets gemeint sein.⁸² Als Prädikat eines Königs oder eines Gottes würde er sich merkwürdig ausnehmen, aber in der Spannung von Anspruch und Wirklichkeit doppelsinnig verstanden, paßt er um so besser zu dem nach Ansicht des Bauern pflichtvergessenen Rensi, den er an späterer Stelle unverhüllt der Todsünde der Habsucht (*'wn-ib*) zeiht.⁸³

Derart in einen größeren Zusammenhang gestellt, kann die Problematik des Ipu-wer auch in Zeugnissen gefunden werden, die nicht Gottes Versagen, sondern sein wohltätiges Wirken und seine Gerechtigkeit darstellen. Zu ihnen gehört vor allem die "Kleine Genesis" der Lehre für Merikare, der

⁷⁵ Zusammenfassung der Diskussion bei Sitzler, "Vorwurf gegen Gott", 33–53.

⁷⁶ E 23. Daß die "Ich zeige dir"-Sprüche des Neferti insgesamt an den Schöpfer gerichtet sind und ihn indirekt anklagen (so Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, 46f.), ist unwahrscheinlich, denn der Prophet spricht auf der Ebene des Gesamttextes zu König Snofru, auf der der Unheilsweissagungen zu seinem eigenen Herzen; s.u.

⁷⁷ B 1, 96–98.

⁷⁸ Pammlinger, SAK 20 (1993), 207–21.

⁷⁹ B 1, 171–76.

⁸⁰ B 1, 96–102.

⁸¹ Herrmann, "Die Auseinandersetzung mit dem Schöpfergott", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 257–73; Assmann, *Ma'at*, 68f., 278.

⁸² B 1, 96–97.

⁸³ B 1, 321–24.

Hymnus, der das Schöpfungswerk des Sonnengottes und seinen täglichen Himmelslauf aus der Fürsorge für die Menschen, seine Ebenbilder und Herdentiere, ableitet.⁸⁴ Pflanzen- und Tierwelt, die Sozialordnung zum Schutz der Schwachen, Zaubermacht, um das Unheil abzuwehren, und Zuflucht in der Not werden diesem Gott verdankt, und die Aufrührer, mit denen selbst er zu kämpfen hatte, sind überwunden. Alle Bereiche, die für die Klageliteratur im argen liegen, sind von seiner Seite her wohlgeordnet.⁸⁵

Gleichfalls nur aus der Antwort erschließbar sind die Vorwürfe, gegen die sich der göttliche Allherr in seiner – sicher sekundär in dem Sargtext-Spruch 1130 überlieferten – Verteidigungsrede zur Wehr setzt. Für deren Interpretation ist aufschlußreich, daß der Sonnengott seine Apologie einem himmlischen Gefolge vorträgt, das ihm die Aufrührer von der Barke fernhält, und daß er zwar angibt, die Lebensgrundlagen für alle Menschen gleichermaßen geschaffen und niemanden zum Bösen angestiftet zu haben, daß er aber die Unterschiede zwischen Reich und Arm mitgesetzt und keinen Einfluß auf die Spannungen genommen hat, die sich daraus entwickelten.⁸⁶ Die Menschen als diejenigen, die von der Maat abgewichen sind, aber auch die Gottheit, die sie gewähren ließ – Ipu-wers Anschuldigungen werden hier eher bestätigt als widerlegt.⁸⁷ Es wirft ein bezeichnendes Licht auf die neue Dimension theologischen Denkens, daß an dieser fundamentalen Auseinandersetzung weder der König noch beliebige Götter des Pantheons beteiligt sind, sondern allein der Schöpfer- und Sonnengott Re.

(c) Heile Welt

Die Vorwürfe an Gott und seine Rechtfertigung sind in den jeweils unterschiedlichen Texten zwar nicht direkt aufeinander bezogen, verraten aber, daß es einen intensiven Diskurs gegeben hat. Unterschiedliche Positionen in diesem Diskurs werden nicht nur von den einzelnen Werken eingenommen, sondern lassen sich auch innerhalb ein und desselben Literaturwerks erkennen. Allerdings werden dort meistens keine Kontroversen ausgetragen, sondern den Klagen oder Erörterungen über die Schlechtigkeit der Welt sind positive Weltbilder entgegengesetzt worden.

Die Prophezeiung des Neferti ist auf dieser Antithese aufgebaut. Den weitläufigen Schilderungen des bevorstehenden Unheils folgt die knapp formulierte Prognose einer anschließenden Heilszeit. Ein König Ameni wird die Herrschaft ergreifen, die Rebellen im Lande werden niederge-

⁸⁴ E 130–38.

⁸⁵ Ob auch der schwierige Passus E 123–27 mit Sitzler, "Vorwurf gegen Gott", 28–30 als Rechtfertigung Gottes zu deuten ist und nicht vielmehr noch zur Bestrafung des vorher geschilderten Grabfrevels gehört, ist mindestens zweifelhaft.

⁸⁶ CT VII 461c–464f.

⁸⁷ Vgl. Junge, *WdO* 7 (1973–4), 267–73; Schenkel, "Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion", in "Vor Gott sind alle gleich", 26–41.

worfen, die äußeren Feinde besiegt werden, das Volk kann sich freuen, die Maat ist zurückgekehrt.⁸⁸

Mit dem Genre der Lehre, dessen sich die an König Merikare adressierten Ermahnungen, Betrachtungen und Berichte seines Vaters bedienen, ist das Vertrauen vorgegeben, daß angestrebte geordnete Verhältnisse durch richtiges Handeln erreicht und daß die Richtlinien für dieses Handeln vermittelt werden können und sich zugunsten des Belehrteten auswirken werden. In diesem Sinne stehen Götter- und Totenkult⁸⁹ zur Diskussion, dazu der richtige Umgang mit Beamten⁹⁰ und Soldaten,⁹¹ mit Aufrührern und Rechtsbrechern.⁹² Hoher Wert ist der Tradition beigemessen⁹³ und der Vorsorge für ein gutes Andenken, durch das sie fortgesetzt wird.⁹⁴ Die Bedrohung, die von dem feindlichen südlichen Landesteil und von den Asiaten ausgeht, kann mit klugen Maßnahmen abgefangen werden.⁹⁵

In ihren Formen und Themen weicht die Lehre des enttäuschten Königs Amenemhet weit von der Maat-Zuversicht der Gattung ab, doch in den autobiographischen Passagen, die des Königs soziales Wirken,⁹⁶ Wohlstand und Frieden unter seiner Herrschaft,⁹⁷ seine militärischen Erfolge⁹⁸ und die Fürsorge für das eigene Grab⁹⁹ festhalten, entwirft sie das Bild eines Regiments, wie es sein sollte. Der am Ende skizzierte künftige Regierungsantritt seines Sohnes ist mit einer mythischen Gloriole umgeben, doch trotz seines Charismas wird Sesostris im Sinne der "bürgerlichen" Lehren an die verpflichtende Kontinuität des Amtes¹⁰⁰ und an seine Aufgaben, zu bauen und sein Grab zu errichten, erinnert.¹⁰¹

In der Bauerngeschichte wechseln die Bitten an den Obergutsvorsteher, das Recht wiederherzustellen, mit Anklagen und Beschimpfungen und mit immer neuen Appellen, welche ihm die Qualitäten zusprechen, die von einem musterhaften Beamten erwartet werden und die ihm offenkundig fehlen: Gerechtigkeit, Unbestechlichkeit, Wahrhaftigkeit, sachgemäßes Strafen und barmherziges Verhalten gegen den Schwachen, kurz, das Tun der Maat, aus dem, wie bei Merikare, das gute Andenken auf Erden erwächst.¹⁰²

⁸⁸ E 57-70.

⁸⁹ E 51-57, 63-67, 108-14, 127-29; 129-30.

⁹⁰ E 42-45.

⁹¹ E 57-63.

⁹² E 2-30, 48-51.

⁹³ E 35-36, 69, 72, 109, 116-18.

⁹⁴ E 37-38, 39-42.

⁹⁵ E 81-91, 95-107.

⁹⁶ IIIc-d.

⁹⁷ XIa-e.

⁹⁸ Xa-c, XIIa-c.

⁹⁹ XIIIa-d.

¹⁰⁰ Xva-b, d, f; vgl. Merikare E 116-18.

¹⁰¹ XVh.

¹⁰² B 1,140, 338-42; negativ formuliert B 2,100-3.

Steht für den Bauern das Thema Recht im Vordergrund, so für den "Lebensmüden" der Tod. Im dritten seiner Lieder erscheint das Jenseits als erfrischend, lieblich und befreiend,¹⁰³ im vierten als das Reich, in dem die Bösen bestraft und die Tempel versorgt sind und der Sonnengott sich von dem finden läßt, der ihn sucht.¹⁰⁴ Der Antipode des zu Tode Betrüben, sein Ba, bestreitet zwar jegliche Jenseitshoffnung, empfiehlt aber, stattdessen das irdische Leben in vollen Zügen zu genießen.¹⁰⁵

Drei Gruppen von Sprüchen der "Admonitions" sind der Heilen Welt gewidmet. Nach dem Refrain "Zerstört die Feinde der herrlichen Residenz!"¹⁰⁶ malt die erste die verlorenen Vorzüge der Hauptstadt mit dem Tenor: Sicherheit für die Beamten, ausreichende Gesetze, funktionierende Verwaltung aus.¹⁰⁷ Die anschließende lenkt den Blick mit der Aufforderung "Gedenkt!" vor jeder Strophe in eine Zeit zurück, in der Gottesopfer noch ordnungsgemäß geliefert und vollzogen wurden, die Tempel mit allem Erforderlichen ausgestattet waren und ihr Personal den rituellen Anforderungen entsprach.¹⁰⁸ Die dritte Sequenz mit dem Kehrreim "Es ist doch gut, wenn" beschreibt Zustände, in denen Verkehr und Versorgung gesichert sind, der Kult für Götter und Tote beachtet wird, die Menschen fröhlich und ungefährdet feiern können und auch die Armen versorgt sind.¹⁰⁹ Vereinzelt leuchtet aber auch inmitten der Klagen über die trostlose Gegenwart ein Blick auf gottgewollte Freude am Leben auf,¹¹⁰ und ein Passus gegen Ende des erhaltenen Textes schildert, im Gegensatz zu den Erörterungen des Anfangs, Ägypten als wehrfähig gegenüber den Ausländern, unter denen hier neben den Asiaten auch Libyer, Nubier und Medja genannt sind.¹¹¹ Ob dieser Passus als Rede des Königs, wie die ältere Forschung annahm, ob noch als Teil der Argumentation vor dem Allherrscher anzusehen ist,¹¹² oder ob er, zusammen mit der gleichfalls schwer zu erschließenden Fortsetzung,¹¹³ zu einer Rechtfertigungsrede des Schöpfers gehört, muß hier offen bleiben. Festzuhalten ist aber, daß auch dem Dichter der Mahnworte eine Alternative zum Desaster seiner Situation vor Augen stand.

Der gottgewollte Zustand der Welt spiegelt sich in den einzelnen Texten ebenso mannigfaltig wider wie seine Pervertierung. Er wird an der inneren

¹⁰³ Z. 130-42.

¹⁰⁴ Z. 142-47.

¹⁰⁵ Z. 68.

¹⁰⁶ Var.: jener, d.h. der entfernten, herrlichen Residenz. Denkbar auch *w*-Passiv: "Zerstört sind/ist ...", besonders, wenn mit Vernus, *RdE* 41 (1990), 204 A, 207 *h/fj.w* euphemistisch und der Kehrreim als Klage über den Zustand der Residenz verstanden wird.

¹⁰⁷ 10,6-12.

¹⁰⁸ 10,12-11,9.

¹⁰⁹ 13,9-14,5.

¹¹⁰ 8,5-7.

¹¹¹ 14,10-15,2.

¹¹² So Fecht, *Der Vorwurf an Gott*, 34-38.

¹¹³ 15,2-4.

Verfassung Ägyptens, an Königtum, Wirtschaft, Verkehr, Verwaltung und Recht, an Götter- und Totenkult, dem Verhältnis zu inneren und äußeren Feinden, dem Umgang mit der Vergangenheit, an den sozialen Beziehungen der Menschen, ihrer Lebenseinstellung und ihrer Einbettung in den Kosmos demonstriert, d.h. genau an den Themen der Klagen, aber mit umgekehrtem Vorzeichen. Doch ändern sich die Proportionen zwischen Heil und Unheil von Text zu Text und ebenso beider Funktion. Die drei königlichen Literaturwerke kontrastieren Heils- und Unheilszeit zugunsten des Königtums oder einzelner Herrscher. Bei Neferti dient das Chaos als Folie für die siegreiche Rückkehr der Maat mit König Ameni, wohl Amenemhet I. Der Vater des Merikare stellt in den Formen der Lehre eine Amtsführung vor Augen, die Pragmatik und Ethik vereint und für welche die Gefahren – Aufrührer, Unterägypten, Asiaten, Bruderzwist – einschließlich des eigenen Versagens behoben oder behebbar sind. König Amenemhet bemüht die Schlechtigkeit der Menschen, seiner Feinde wie seiner Freunde, zur eigenen Entschuldigung, rechtfertigt sich dadurch, daß er seine Leistungen aufzählt, und sagt seinem Nachfolger einen unangefochtenen Neuanfang zu.

Der redekundige Bauer bedarf der Konfrontation von Soll- und Ist-Zustand, um den angeklagten Obergutsvorsteher angesichts der erlittenen Diskrepanz zwischen Soll und Ist bei seinem Berufsethos zu behaften. Es könnte sein, daß auch in den Mahnworten des Ipu-wer Ähnliches beabsichtigt ist, wenn auch in viel größeren Dimensionen. Dann würden die eindringlich beschworenen Gegenbilder des Einst nicht nur die Dunkelheit der Jetztzeit deutlicher hervortreten lassen und als Gegenstand der Sehnsucht vor Augen führen, sondern zugleich den verantwortlichen Allherrn auf seine Schöpfungsordnung festlegen.

Für den "Lebensmüden" sollten die Klagen der beiden ersten Lieder, die Lebensüberdruß und Verlassenheit in einer unsolidarischen Welt artikulieren, ebenso wie die paradiesischen Jenseitsaussichten im dritten und vierten Lied sein Todesverlangen motivieren. Der Ba aber hat ihm nur den Hinweis auf Daseinsgenuß und die Quintessenz zweier Parabeln entgegensetzen, die anscheinend ebenfalls den Wert der irdischen Existenz unterstreichen.

Im Unterschied zu der Schreckensszenerie der Klagen sind die positiven Gegenmodelle überwiegend in der Vergangenheit oder in der Zukunft angesiedelt. Ihre Bedeutung besteht in allen Fällen darin, daß sie die Gültigkeit der Werte, die sie repräsentieren, auch in der mehr oder minder desolaten Gegenwart bezeugen. Der erhoffte Sieg der Maat deutet sich auch darin an, daß alle Werke versöhnlich enden: die Königstexte mit dem Ausblick auf ein besseres Regiment, die Bauerngeschichte, weil dem Hingehaltenen schließlich sein Recht zugesprochen wird, der "Lebensmüde" in dem Kompromiß mit seinem Ba, in dem sich Lebensglück und Jenseitsheil zueinander fügen.

Vom Ende her gesehen, lassen selbst die Klagen des Cha-cheper-Re-seneb, in denen es keine Zuversicht zu geben scheint, einen minimalen Ausweg erkennen, findet doch der in seinem Ringen um adäquaten sprachlichen Ausdruck für die Schlechtigkeit der Welt vereinsamte Sprecher schließlich in seinem Herzen einen teilnehmenden Gesprächspartner.¹¹⁴ Es ist daher anzunehmen, daß auch der verlorene Schluß der "Admonitions" einen Ausgleich zwischen Kläger und Angeklagtem enthalten hat und nicht in Hoffnungslosigkeit ausklang.

(d) *Redekunst und Weisheit*

Weisheit und Rhetorik erfreuen sich höchster Wertschätzung in der Problemliteratur. Sie gehören unmittelbar zusammen, denn die vollkommene Rede (*md.t nfr.t*) ist so schön wie gut, d.h. richtig und also der Maat gemäß, die zu erkennen es der Weisheit (*rh ih.t*) bedarf, und diese wiederum artikuliert sich in der ihr gemäßen, der vollkommenen Rede.

Beide haben ihren Platz in der heilen Welt. Der Vater des Merikare erinnert seinen Sohn an die Schriftstudien seiner Jugend¹¹⁵ und empfiehlt ihm, seine Stärke in Redegewandtheit zu suchen, als Wissender unangreifbar zu sein und der Weisheit seiner Vorfahren nachzustreben,¹¹⁶ und er führt ihm Weisheit und Verstand als königlichen Besitz von Mutterleibe an vor Augen.¹¹⁷ Amenemhet I, der das Gottkönigtum seines Nachfolgers unterstreicht, macht ihn zwar nicht selbst zum Schriftgelehrten, rät ihm aber, sich für die Weisen einzusetzen und sich mit ihnen zu umgeben.¹¹⁸ Der "Lebensmüde" schließlich erwartet, im Jenseits ein weiser Mann zu werden, der seine Bitten ungehindert dem Sonnengott vortragen darf.¹¹⁹

Umgekehrt kennzeichnet es die heillose Welt, daß es in ihr keine Gesprächspartner gibt,¹²⁰ mit Schlägen statt mit Worten argumentiert wird,¹²¹ Sprachlosigkeit um sich greift,¹²² Worte zu machen sinnlos ist, Reden und Wissen verachtet werden und jeder nur die eigenen Sprüche liebt.¹²³ Der Mund des Lügners verdreht die Tugend,¹²⁴ Aufwiegler mißbrauchen die

¹¹⁴ So die Deutung von Ockinga, *JEA* 69 (1983), 88–95.

¹¹⁵ E 51.

¹¹⁶ E 32–36.

¹¹⁷ E 115–116.

¹¹⁸ XVI–j.

¹¹⁹ Z. 145–47.

¹²⁰ Lebensmüder Z. 103ff.; s.o.

¹²¹ Neferti E 48–49.

¹²² Neferti E 24; Cha-cheper-Re-seneb 2,4.

¹²³ Cha-cheper-Re-seneb 2,4–5; pRamesseum II vso II4.

¹²⁴ pRamesseum II vso II5.

Gabe des Wortes und stiften Unruhe.¹²⁵ Sprache kann wie verzehrendes Feuer unerträglich verletzen.¹²⁶ Doch solcherart Rede ist ohne Weisheit.

Redekunst und Weisheit dienen aber in den Literaturwerken nicht nur dazu, mit ihrer An- oder Abwesenheit, ihrem Gebrauch oder Mißbrauch Heils- bzw. Unheilszeiten zu charakterisieren, sondern sie sind selbst Ideal und Medium der Autoren. Abgesehen von den Rahmenerzählungen der Prophezeiung des Neferti und der Bauerngeschichte, die dazu da sind, die großen Rhetoren einzuführen, geben sich alle als wörtliche Rede. Die beiden Königslehren bedienen sich dabei eines literarischen Genres, das dezidiert im Dienst der Erziehung zur Weisheit steht, obwohl sie es im Hinblick auf die königlichen Verfasser und Adressaten abwandeln. Auch die Prophezeiung des Neferti beruht auf dem vollmächtigen Wort, indem sie einem in Ägypten sonst nicht nachweisbaren prophetischen Textmuster folgt.¹²⁷ Außerdem tritt in ihrer Rahmenhandlung ebenso wie in der Bauerngeschichte der gelehrte König selbst als Akteur hervor. Snofru holt sich den weisen und beredten Bastet-Priester Neferti an den Hof, um "einige schöne Worte und erlesene Sprüche" von ihm zu vernehmen, die "zu hören Seine Majestät erfreut",¹²⁸ und schreibt das Gehörte eigenhändig nieder. Ähnlich König Neb-kau-Re, in dessen Auftrag der Obergutsverwalter dem armen Bauern eine Antwort verweigert, um ihn zu weiteren Reden zu provozieren und diese für den Herrscher aufzuzeichnen. Am Ende werden dem Kläger die neun Appellationen vorgelesen – vielleicht schimmert hier eine ursprüngliche Rechtserzählung durch – und dem König übersandt, und "sie waren schöner für sein Herz als irgendetwas sonst, das in diesem ganzen Lande war".¹²⁹

Die Not, von der er betroffen war, hatte einen unerträglichen Redezwang auf den Bauern ausgeübt.¹³⁰ Das verbindet ihn mit dem Autor der "Admonitions", der allerdings bedauert, seine Stimme nicht zur rechten Zeit erhoben und seinem Herzen nicht Luft gemacht zu haben,¹³¹ und mehr noch mit dem heliopolitanischen Priester Cha-cheper-Re-seneb. Dessen Problem besteht wohl nicht so sehr darin, daß er sich, wie meist angenommen wird, zum eigenen literarischen Ruhm um originelle Formulierungen für das schon viel zu oft behandelte Thema Heillose Welt bemüht und nichts Neues mehr zu sagen weiß. Vielmehr scheint er an dem Unheil, das er beklagt, tatsächlich zu leiden, gleichzeitig aber auch daran, daß er das Unerhörte nicht in bisher ungehörte Worte zu kleiden vermag und daß sein

¹²⁵ Merikare E 22–28.

¹²⁶ Neferti E 49–50; Si-Sobek B I 28; vgl. Fischer-Elfert, *OrAnt* 27 (1988), 193f.

¹²⁷ Blumenthal, *ZÄS* 109 (1982), 13–17.

¹²⁸ E 7–8, 13–14.

¹²⁹ B 2,131–33.

¹³⁰ B 1,306–12.

¹³¹ 6,5.

Herz nicht mitfühlend genug ist, um seine Qualen zu teilen und mit ihm darüber zu sprechen. Bei ihm hat man es mit der bisher einzigartigen Selbstreflexion eines Dichters zu tun, der seine eigene Sprache thematisiert.

(e) *Das Individuum und Gott*

Mit dem Ringen um sein Künstlertum sucht Cha-cheper-Re-seneb in der Problemliteratur und wohl in der ägyptischen Überlieferung seinesgleichen, nicht aber mit seiner Einsamkeit. Sie ist so groß, daß er um die Zuwendung des eigenen Herzens werben muß,¹³² daß er hofft, es mit seinen Worten zu rühren, damit es seine Last mittrage und stark und ihm ein guter Kamerad sei.¹³³ Mehrmals appelliert er,¹³⁴ aber erst am Ende erhält er die Antwort, daß das Herz mit ihm empfindet.¹³⁵

Daß die menschliche Persönlichkeit erst im Zusammenwirken mehrerer Aspekte ein Ganzes ist, entspricht ägyptischer Anthropologie. Hier aber wird das Ego von dem Herzen, dem Zentrum seines Wollens und Fühlens, getrennt, und beide stehen sich als "Herr" und "Diener" gegenüber,¹³⁶ wohl ein Ausdruck für die innere Gespaltenheit des Klagenden und seinen Leidensdruck. Ähnliches trifft auf den Propheten Neferti zu, der am Beginn seiner Unheilsweissagungen sein Herz, nicht den zuhörenden König zur Mittrauer auffordert¹³⁷ und es mit der Anrede "Ich zeige dir..." auch im folgenden wiederholt einbezieht.¹³⁸

Anders verhält es sich in dem Zwiegespräch eines Mannes mit seinem Ba, insofern der Ba nicht wie sonst erst im Jenseits, sondern bereits zu Lebzeiten in Erscheinung tritt, und zwar als Gegenspieler. Wie in der Lehre für Merikare, die über das Wesen Ba unterrichtet,¹³⁹ geht der "Lebensmüde" von dessen relativer Selbständigkeit, aber auch von seiner Unabdingbarkeit für die menschliche Existenz im Jenseits aus. Doch der Ba des "Lebensmüden" stellt mit dem Sinn des herkömmlichen Totenkults auch seine eigene Rolle in Frage. Wieder sind es die Klagen des Mannes über sein persönliches Verlassensein – "Mein Name stinkt"¹⁴⁰ – und das zerstörte menschliche, vor allem familiäre Zusammenleben – "Zu wem kann ich heute

¹³² 1,1; so vielleicht *hhl n ib* zu verstehen.

¹³³ 1,7–8, 13.

¹³⁴ 2,1, 5–6.

¹³⁵ 2,6; s.o.

¹³⁶ 2,6.

¹³⁷ E 20–22.

¹³⁸ E 38, 44, 47, 54, 55.

¹³⁹ E 52–53, 127.

¹⁴⁰ Z. 86ff.: Kehrreim des ersten Liedes; nach Barta, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*, 25f. mit dem Zusatz "durch dich" zu verstehen und dem Ba anzulasten.

sprechen?"¹⁴¹ – die das *alter ego* bewegen, schließlich bei seinem "Angehörigen" und "Bruder"¹⁴² zu bleiben.

Die drei Texte bezeugen eine neue existenzielle Erfahrung. Der Einzelne ist auf sich selbst gestellt und muß in innerer Auseinandersetzung seine Probleme klären. Das Herz ist nicht, wie so oft sonst, die Stelle, an der die Gottheit auf ihn einwirkt; im Sargtext-Spruch 1130 klagt der Schöpfergott, daß die Menschen sich von dieser ihrer ursprünglichen Bestimmung abgewandt hätten.¹⁴³ Für das Fortleben im Tode gibt es keine Garantie beim König, sondern es hängt von seelischen Anstrengungen und, wie die Lehre für Merikare verrät, vom eigenverantwortlichen Handeln ab, nach dem im Totengericht gefragt wird.¹⁴⁴

Der Rückzug auf das Ich ist nicht die einzige mögliche Verhaltensweise in dieser Zeit. Für die bessere Wendung der Dinge im Jenseits hofft selbst der resignierte "Lebensmüde", daß "der Mann, der 'dort' ist, ein Weiser ist und man ihn nicht abhält, zu Re zu bitten (*spr*), wenn er spricht."¹⁴⁵ Aus den auf die Beamtenebene übertragenen Appellen (*spr.w*) des Bauern ist zu ersehen, daß damit Anreden in eigener Sache gemeint sein können, die, trägt man sie einem Gott vor, den Glauben voraussetzen, daß er für das eigene Schicksal zuständig und Bitten und Gebeten zugänglich ist. Was aber ist diese Haltung anders als persönliche Frömmigkeit, auch wenn sie sich noch nicht – oder nur in Ansätzen wie in der ironischen oder beschwörenden Anrede des Obergutsverwalters "Der auf die Stimme des Rufenden kommt!"¹⁴⁶ – in derselben Diktion ausspricht wie unter den Ramessiden, in ihrer Blütezeit?

In diesem weiteren Sinne verstanden, ist die Voraussetzung persönlicher Frömmigkeit, Gottes unmittelbare Zuwendung zu den Menschen, auch in dem Hymnus der Lehre für Merikare auf den Sonnengott beschrieben. Er bietet sich als Zuflucht für die Menschenkinder, sein Kleinvieh, an, wenn sie weinen,¹⁴⁷ und mildert die unausweichlichen Schläge eines gerechten Fatums, wie sie Merikares Vater erfahren hat,¹⁴⁸ indem er ihnen den Zauber schenkt, um "den Schlag des Geschehenden" abzuwehren.¹⁴⁹ Das menschliche Fragen nach Gott, das dem frommen Vertrauen vorausgeht, scheint auch bei Si-Sobek anzuklingen, wenn er von der Verborgenheit der Pläne Gottes spricht,¹⁵⁰ dem er selbst offenbar nahe steht.¹⁵¹

¹⁴¹ Z. 103ff.: Kehrreim des zweiten Liedes.

¹⁴² Z. 148–49.

¹⁴³ CT VII 464b, d–f.

¹⁴⁴ E 53–57.

¹⁴⁵ Z. 145–47.

¹⁴⁶ B 1,98–99.

¹⁴⁷ E 134–35.

¹⁴⁸ E 123.

¹⁴⁹ E 136–37.

¹⁵⁰ I B I 11.

Aus ihrem Negativ ist die neue Gottesbeziehung auch in den "Admonitions" zu erkennen, wo nicht nur der Heißsporn es wagen kann zu behaupten, er wisse nicht, wo Gott sei,¹⁵² sondern auch der Wortführer, wohl Ipuwer, Gott bei seiner Verantwortung behaftet und ihm vorwirft, daß man ihn nicht finden könne¹⁵³ und er sich nicht um seine menschliche Herde gekümmert habe. So wie die Weisheitslehren des Mittleren Reiches darüber unterrichten, daß man sich auf Walten und Strafen der Gottheit (*ntr*) einzurichten habe, suchen weder Skeptiker noch Fromme in den Texten der Problemliteratur nach der Mannigfaltigkeit des Pantheons, sondern auch sie sprechen von *ntr* oder dem Sonnengott als dem Schöpfer und Erhalter, dem Herrn über alles.

Der eine Gott als Partner des Einzelnen und die Bewußtwerdung des Individuums bedingen einander. Individualität aber bedeutet Verantwortlichkeit. Sie wird dem Schöpfergott ebenso abverlangt wie dem Menschen, der sich vor einem Totengericht zu rechtfertigen hat,¹⁵⁴ dessen Gottesopfer ohne seine persönliche Rechtschaffenheit nicht zählen¹⁵⁵ und dessen bleibendes Andenken nicht mehr automatisch auf seinen Denkmälern festgeschrieben ist, sondern auf seinen guten Werken beruht.¹⁵⁶ Bezeichnenderweise wird das Prinzip Verantwortung in der Lehre für Merikare und der Bauerngeschichte entfaltet, die der Verantwortungsethik der zeitgenössischen Beamtenbiographien besonders nahestehen. Allerdings wenden die Literaturwerke den Zusammenhang zwischen Recht und Nachleben auch auf den – nach offizieller Ideologie unfehlbaren – König an,¹⁵⁷ verwendet ihn als moralisches Druckmittel¹⁵⁸ und machen auch das authentische Reden zu seinem Maßstab.¹⁵⁹ Darin gehen sie über die Biographien hinaus, und nicht zuletzt darin, daß sie auch um die katastrophalen Folgen kollektiver und individueller Vergeßlichkeit wissen.

GESTALT

Starke thematische Gemeinsamkeiten einerseits, auf der anderen Seite erhebliche Unterschiede in Auswahl, Akzentuierung, Stimmung – diese Spannung muß in Rechnung gestellt werden, will man die Texte der Problemliteratur als Ganzheit verstehen. Ein ähnlicher Mangel an Homoge-

¹⁵¹ So vielleicht A 15 zu verstehen; Hinweise von L. Morenz.

¹⁵² 5,3.

¹⁵³ *gmi*, gleichfalls ein später spezifischer Terminus der persönlichen Frömmigkeit: Adm. 12,6.

¹⁵⁴ Merikare E 53–57; s.o.

¹⁵⁵ Merikare E 128–29.

¹⁵⁶ Merikare E 37–38, 39–42; Bauer B 1,140, 338–42; s.o.

¹⁵⁷ Merikare E 127–30 u.ö.

¹⁵⁸ Bauer B 2,100–3; s.o.

¹⁵⁹ Cha-cheper-Re-seneb 1,5–6.

nität bei wesentlicher Übereinstimmung ist auch in ihrer formalen Gestaltung festzustellen.

Konstitutiv sind hier die mittelägyptische Literatursprache und als kleinstes Formelement der Spruch (*tz*),¹⁶⁰ die aus einem, zwei oder mehr Versen prägnant formulierte gedankliche, stilistische und metrische Einheit. Sie ist gattungsgemäß in den Ermahnungen der beiden Lehren anzutreffen, aber auch in den Partien, die nach anderen Formvorbildern eingearbeitet sind, ferner in den Unheils- und Heilsweissagungen des Neferti, in den Klagen des Ipu-wer und des Cha-cheper-Re-seneb, den Liedern des "Lebensmüden" und seinen Wechselreden mit dem Ba und in den Reden des Oasenmannes. Die narrativen Partien der Bauerngeschichte, die Einleitungserzählung zu Nefertis Prophezeiung und die Parabeln in den "Admonitions"¹⁶¹ und im Gespräch des "Lebensmüden"¹⁶² sind teils in Erzählversen, teils in Prosa abgefaßt. Aber auch die Sprüche selbst sind unterschiedlich gestaltet, und innerhalb der Einzelwerke wechseln Abschnitte geringerer und größerer künstlerischer Dichte und Eigenart – charakteristisch etwa die Umkehrsprüche – und kleinere und größere Kompositionen wie die Lieder des "Lebensmüden" und die parodierenden Hymnen des Bauern miteinander ab. Die literarische Versform, häufig realweltliche Vorbilder wie Beschwerde, Appell, Totenklage, Lehrsatz, Lob und Selbstlob aufgreifend oder nachbildend, läßt vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten zu. Anders als festgefügte literarische Gattungen, z.B. die Weisheitsliteratur, die sich gewöhnlich auf einen einzigen Spruchtyp, die Ermahnung, beschränkt,¹⁶³ machen die Werke der Problemliteratur von diesem Reichtum Gebrauch.

Auch ihr literarisches Genre ist nicht einem gemeinsamen Grundtyp verpflichtet. Den Königslehren liegt zwar das Formular der Weisheitslehre zugrunde, doch ist es in der Lehre für Merikare dadurch abgewandelt, daß den Ermahnungen erzählende und belehrende Abschnitte hinzugefügt sind.¹⁶⁴ In der Lehre Amenemhets dienen Eingangsformel und Ermahnungen nur als Rahmen für autobiographische Phrasen und Erzählungen, Betrachtungen, Klagen und rhetorische Fragen.¹⁶⁵ Die Weissagungen des Neferti benutzen ein vermutlich vorgegebenes prophetisches Schema aus Unheils- und Heilsweissagungen, Cha-cheper-Re-seneb deklariert seine Klagen als eine "Sammlung von Reden (*sh.wj md.wt*)",¹⁶⁶ eine Gattung, die es wohl auch sonst gegeben hat und der vielleicht auch die Spruchfolgen des pRamesseum II zuzurechnen sind. Wie die Prophezeiungen Nefertis

¹⁶⁰ Neferti E 13; Cha-cheper-Re-seneb 1,1; vgl. Brunner, ZÄS 93 (1966), 32.

¹⁶¹ 16,1ff.

¹⁶² Z. 68–80, 80–85.

¹⁶³ Blumenthal, ZÄS 107 (1980), 22–24.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 24–28.

¹⁶⁵ Blumenthal, ZÄS 111 (1984), 95–101.

¹⁶⁶ 1,1.

und die Reflexionen des Bauern könnten Si-Sobeks Reden, die "Admonitions" und das Gespräch des "Lebensmüden" in einen erzählenden Zusammenhang eingebettet oder von ihm abgeleitet worden sein und aus der Spannung zwischen "tale" und "discourse" einen besonderen ästhetischen Reiz bezogen haben.¹⁶⁷ Ihre genetische Einheitlichkeit bleibt davon unberührt.

Trotz ihrer voneinander abweichenden Grundmuster haben die Werke erstaunlich viele strukturelle Gemeinsamkeiten. Sie alle geben sich als wörtliche Rede eines Ich, und alle sind als Dialoge, aber nicht mit dem Leser, sondern mit einem textinternen Gegenüber komponiert. Die drei Königstexte implizieren einen Gesprächspartner, der in den Lehren als der zu unterrichtende Sohn durch die Gattung vorgegeben, in der Prophezeiung des Neferti von der Rahmenhandlung – König Snofru – bzw. in der unmittelbaren Anrede – das eigene Herz – eingeführt ist. Zwiegespräche halten der Oasenmann, der mit dem Obergutsvorsteher redet, Si-Sobek, der offenbar mit einem "Grafen (*h³tj-*)" spricht,¹⁶⁸ Ipu-wer, falls ihm der Schöpfergott tatsächlich antwortet, und, zumindest mit einem erwidern Satz seines Herzens angedeutet, Cha-cheper-Re-seneb. Der einzige echte Dialog, in dem kontroverse Standpunkte vertreten sind und die Wahrheit nicht nur behauptet, sondern gesucht wird, findet zwischen dem "Lebensmüden" und seinem Ba statt, doch gibt es ihn auch in dem wohl im Mittleren Reich entstandenen Jenseitsgespräch zwischen Atum und Osiris im Totenbuch des Neuen Reiches,¹⁶⁹ und auch der Disput in den "Admonitions", falls er denn dort stattgefunden hat, dürfte von dieser Art gewesen sein.

Gemeinsam ist allen Werken auch die strukturelle Mehrschichtigkeit. Sie tritt vor allem dort hervor, wo Rahmenhandlung und Sprüche miteinander verknüpft sind, also in der Mehrzahl der Texte, und nicht minder in dem aufgelockertem Formular der beiden königlichen Weisheitslehren. Die innerhalb der meisten Einzeltexte wechselnden Spruchtypen und Gattungsmuster haben ihrerseits Parallelen in einem oder einigen anderen Werken, so daß sich auch hier die Einheit der Gruppe in ihrer Vielfalt erweist. Dies alles zusammengenommen, dazu der differenzierte Gebrauch der sprachlichen Mittel lassen ahnen, daß hier hochbegabte Autoren am Werk waren.

Auch wie sie sich als Fiktion zu erkennen gibt und damit weit von den Gebrauchstexten, etwa den Autobiographien, entfernt, zeigt die Problemliteratur als Literatur von hohen Graden. Selbst-Reflexivität, die sich einerseits in den inneren Dialogen – Mensch und Herz, Mensch und Ba, Mensch und Schöpfergott – und andererseits im Nachdenken über die Rolle der

¹⁶⁷ Parkinson, *JEA* 78 (1992), 163–78.

¹⁶⁸ A 2, 8, 13; Fr. 8,2.

¹⁶⁹ Tb 175; vgl. Assmann, "Königsdogma und Heilserwartung: politische und kulturelle Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten", in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 352f. = *Stein und Zeit*, 265–67.

Sprache und die eigene Ausdrucksfähigkeit widerspiegelt, unterstreichen die Fiktionalität ebenso wie die artifizielle Erzähltechnik der Bauerngeschichte. Der Leser erfährt schon früh, daß der König den Rechtsstreit zugunsten des Oasenmannes entschieden hat, während dieser damit erst überrascht wird, als sein Redestrom schließlich erschöpft ist. So verknüpft sich der Genuß des hohen rhetorischen Aufgebots beim Leser mit dem Wissen, daß der Aufwand praktisch überflüssig und – auch auf der Ebene des Textes – nur für die Kunstsachverständigen inszeniert war, als die man das Lesepublikum zweifellos anzusprechen hat.

Im Handlungsrahmen des Totenkults mag das einem Ägypter plausibel gewesen sein, der Briefe an Tote schrieb und Reaktionen von ihnen erwartete oder als Ich-Reden formulierte Ansprachen an die Grabbesucher las und ihnen gehorchte. Die Produzenten und Konsumenten dieser skeptischen Literatur dürften sich anders verhalten haben; nachweislich hat denn auch die Lehre Amenemhets späteren Generationen als pseudepigraph gegolten.

Distanz sollte wahrscheinlich auch dadurch geschaffen werden, daß die Handlung in die ferne Vergangenheit des Alten Reiches zurückprojiziert wurde. Der Bauer agiert in der 9./10., Neferti in der 4. Dynastie, und für ihn bzw. den von ihm verkündeten König Ameni wurde zudem mit dem beliebten Snofru auf ähnliche Weise wie in den zeitgenössischen Lebenslehren, die unter den Namen berühmter Politiker des Alten Reiches firmierten, eine Autorität von bester *ancienneté* bemüht. Das Alte Reich dürfte hier als "mythisches Zeitalter" höchstens in einem sehr allgemeinen Sinne, ohne die Kenntnis spezieller Vorgänge wie der Formierung des Beamtenstandes,¹⁷⁰ zitiert worden sein. Eher schon haben altbekannte Namen und Orte – Herakleopolis, Hauptstadt der 9./10. Dynastie,¹⁷¹ Bubastis als bedeutendes Kultzentrum seit Pepi I,¹⁷² die religiöse Metropole Heliopolis¹⁷³ – zu seinem Kolorit beigetragen.

AUTOREN

Befragt nach Überlieferung, Stellung in der Tradition und Autorschaft, erweisen sich die Werke der Problemliteratur als ebenso dynamische Einheit wie in ihren Themen und Formen, und auch hier gibt es mehr Gemeinsames als Trennendes. In jeweils einer Papyrushandschrift sind der "Lebensmüde", die Klages des Si-Sobek, die Weisheitssprüche des pRamesseum II und die "Admonitions" erhalten, die letztere aus der 19., die drei anderen aus der 12. bzw. 13. Dynastie, und ebenso die vier Papyri mit der Bauerngeschichte. Daß diese literarischen, teilweise in Kolophon als

¹⁷⁰ Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 11, 15.

¹⁷¹ Bauer B 1,64.

¹⁷² Neferti E 17.

¹⁷³ Neferti E 17, 57; Cha-cheper-Re-seneb 1,1.

Abschriften ausgewiesenen Manuskripte – mit Ausnahme der "Admonitions" – als Tradenten wertvollen zeitgenössischen Kulturguts angesehen wurden, geht aus ihren Fundumständen hervor. Der "Lebensmüde" und zwei Handschriften des "Bauern" waren zusammen mit der Sinuhe-Erzählung und der Hirtengeschichte wahrscheinlich im Besitz eines gelehrten Privatmanns der 12. Dynastie; ein weiterer Textzeuge des "Bauern" und des "Sinuhe", die Klagen des Si-Sobek und pRamesseum II befanden sich neben Papyri rituellen und medizinisch-magischen Inhalts sowie magischem Gerät in der sog. Ramesseumskiste als Teil der Grabausstattung eines vielseitig gebildeten Mannes der frühen 13. Dynastie.¹⁷⁴ Die Lehre für Merikare ist auf drei Papyri und einem Ostrakon, die Klagen des Chacheper-Re-seneb sind auf einer Schreibrtafel und einem Ostrakon erhalten geblieben, alle aus der 18. bzw. 19. Dynastie stammend.

Schreibrtafeln und Ostraka deuten darauf hin, daß Texte für die Schulausbildung verwendet wurden, doch kann man dies mit Sicherheit nur von der Prophezeiung des Neferti und der Lehre Amenemhets nachweisen, die beide durch mehrere Schreibrtafeln der 18. und zahlreiche Ostraka der 19. Dynastie bezeugt sind; dazu kommen ein Papyrusmanuskript des "Neferti" aus der 18. Dynastie und fünf Papyri der 18. und 19. Dynastie mit der Lehre Amenemhets. Unabhängig von den Gruppen der in der Literaturgesellschaft des Mittleren und der Beamtenschule des Neuen Reiches geschätzten Werke – was sich, wie die Quellen der Sinuhegeschichte zeigen, nicht ausschließt – stehen die "Admonitions", die nur in einer einzigen literarischen Handschrift der 19. Dynastie auf uns gekommen sind. Doch daß sie zumindest in dieser Zeit als Teil der großen literarischen Vergangenheit galten, zeigt das als "Fragment Daressy" bekannte Grabrelief eines Beamten aus Sakkara, das den Namen Ipu-wer in einer Ahnengalerie memphitischer Inhaber hoher königlicher und priesterlicher Würden neben Imhotep, Kaïrsu, von dem vielleicht die Lehre für Kagemni stammt, Chacheper-Re-seneb, Cheti und anderen, teilweise nicht zu identifizierenden, teilweise aus jüngerer Zeit bekannten Literaten aufführt.¹⁷⁵ Cheti galt während der 19./20. Dynastie nicht nur als Verfasser der nach ihm benannten, in die Form einer Lebenslehre eingekleideten Ständesatire des Mittleren Reiches, sondern auch des literarischen Nilhymnus und der Lehre Amenemhets. Letzteres wird ausdrücklich in einer für Schreiberzöglinge zusammengestellten Papyrusrolle mitgeteilt,¹⁷⁶ die an anderer Stelle in einer Lobrede auf die großen Weisen des Altertums Imhotep, Hordjedef, Ptahhotep und Kaïrsu, die vorgeblichen Alt-Reichs-Verfasser prominenter Lehren,

¹⁷⁴ Zu beiden vgl. Morenz, *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*, 95–114.

¹⁷⁵ Erhalten nur in einer Kopie von G. Daressy, aufbewahrt Paris, Collège de France Inv. B Arch. E 30/1; zuletzt abgebildet bei Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 66f.

¹⁷⁶ pChester Beatty IV vso 6, 10–7, 2.

ferner einen bisher nicht bezeugten Ptah-em-Djehuti sowie Cheti, Neferti und Cha-cheper-Re-seneb preist.¹⁷⁷ Bezeichnenderweise waren nur die "Klassiker" des Schulgebrauchs einem allgemeinen Bewußtsein präsent, nicht die anderen, künstlerisch und erzieherisch ebenso wertvollen Werke der Lesekultur des Mittleren Reiches. Doch wird auch aus ihnen gelegentlich zitiert.¹⁷⁸ Sie waren also lebendiger Teil der Schrifttradition, auch wenn die Richtung von Einflüssen nicht immer klar ist oder vermeintliche Zitate auf gemeinsame schriftliche Quellen oder mündliche Vor- und Zwischenstufen zurückgehen können.¹⁷⁹

Über die wirklichen Autoren erfährt man aus alledem wenig. Ipu-wer, an einer Stelle als Gesprächspartner des Allherrn eingeführt,¹⁸⁰ wird von der Nachwelt als Verfasser der "Admonitions" verstanden, obwohl er, wie Neferti, als Protagonist der Rahmenhandlung allenfalls Autor der Spruchfolgen gewesen sein könnte. Während offenbar bei beiden die Fiktion Teil der Tradition wurde, ist es bei der Lehre Amenemhets umgekehrt: Ihr Verfasser wurde später durch einen Dichternamen relativiert (s.o.), was mit der Lehre für Merikare anscheinend nicht geschah. Wie die Rezeptionsgeschichte mit Chui-en-Anup, dem Bauern der Rahmenerzählung, und seinen Klagen umging, und wie mit dem vermutlich ähnlichen Fall des Si-Sobek, ist unbekannt. Der "Lebensmüde" erscheint in dem uns erhaltenen unvollständigen Text namenlos und war es vermutlich auch, und die Verfasserschaft des Cha-cheper-Re-seneb wirft keine besonderen Fragen auf.

Aufschlußreicher als die meisten Eigennamen sind die Titel ihrer Träger. Im Unterschied zu den Autoren der dem Alten Reich zugewiesenen Lebenslehren sind sie eher bescheidene Leute. Ipu-wer trägt keinen Titel, der "Lebensmüde" erscheint als "Mann (z)", dem es nicht zusteht, sich wie ein Reicher zu benehmen,¹⁸¹ Si-Sobek ist Schreiber, einem "Grafen" untergeordnet und offenbar niedrigen Ranges,¹⁸² Cheti war, nach der unter seinem Namen verbreiteten Ständesatire zu urteilen, gleichfalls ein einfacher "Mann (z)",¹⁸³ Cha-cheper-Re-seneb gibt sich als einfacher Wab-Priester aus,¹⁸⁴ nur Neferti wird genauer charakterisiert: als "Großer Vorlesepriester

¹⁷⁷ IV, vso 2,5-3,11; vgl. Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?", in *ZDMG Supplement* 6, 35-52.

¹⁷⁸ Bauer: Guglielmi, *SAK* 11 (1984), 353; Lebensmüder: Grimal, *La stèle triomphale de Pi('ankh)y*, 286; Si-Sobek: Brunner, "Zitate aus Lebenslehren", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 135-38, 143 u.a.

¹⁷⁹ Neferti-Si-Sobek-Lehre eines Mannes für seinen Sohn: s.o. A. 19; Admonitions-Lehre Amenemhets: Guglielmi, *SAK* 11 (1984), 351 Anm. 13; Admonitions-Lebensmüder: Barta, *SAK* 1 (1974), 32f.

¹⁸⁰ 15,13.

¹⁸¹ Z. 31-33.

¹⁸² A 17.

¹⁸³ Ia; Zählung nach Helck, *Die Lehre des Dw3-Htj*.

¹⁸⁴ 1,1.

der Bastet...Bürger (*nds*)...stark mit seinem Arm, Schreiber...tüchtig mit seinen Fingern", dazu "vornehm ... und wohlhabender als alle seinesgleichen", also als Ausnahme.¹⁸⁵ Aber auch er ist weder Königssohn noch Wesir wie die Weisheitslehrer mit Namen des Alten Reiches.

An den äußersten Enden dieses sozialen Mittelfelds stehen einerseits der Oasenmann, dessen gesellschaftliche Randexistenz als Landwirt oder kleiner Händler einen wirkungsvollen Kontrast zu seiner Eloquenz und Maat-Verständigkeit bilden sollte, und andererseits die königlichen Lehrer. Doch auch sie sind den Lehrautoritäten des Alten Reiches nicht zuzugesellen, da sie weniger allgemeine Lebensweisheiten legitimieren als ihre eigene Position darstellen und rechtfertigen. Keiner der anderen Verfasser und Helden ist als historische Persönlichkeit auszumachen, aber der ihnen verliehene soziale Status ist aufschlußreich. Innerhalb der Oberschicht, die allein die Schriftkultur trug, nehmen sie eher mittlere oder untere Plätze ein und stehen darin den Sprechern der Loyalistischen Lehre und der Lehre eines Mannes für seinen Sohn nahe, die beide in die 12. Dynastie gehören und gleichfalls nicht durch Eigennamen, sondern durch ihre Stellung in der Gesellschaft charakterisiert sind. Der fiktive Autor ist in der Problemliteratur unentbehrlich, und sei es als Protagonist der narrativen Passagen. Als Identifikationsfiguren der Träger und/oder der Adressaten dieser Literatur lassen sie erkennen, daß die geistige Kultur dieser Zeit nicht mehr auf eine kleine Beamtenelite in der Residenz beschränkt war, sondern, sozial wie regional, weitere Kreise einschloß.

ENTSTEHUNGSZEIT

Die meisten Texte der Problemliteratur erheben den Anspruch, ein konkretes Heute widerzuspiegeln. Um sie angemessen interpretieren zu können, muß daher vor allem ihre Entstehungszeit ermittelt werden. Diese Aufgabe stellt sich, seit man nicht mehr, wie die ältere Forschung,¹⁸⁶ die Chaosbeschreibungen der Klagen für authentische zeitgenössische Schilderungen der 1. Zwischenzeit hält und die Selbstdatierung der Werke durch Königsnamen unbesehen übernimmt. Die Skepsis gründet sich darauf, daß die in den Klagen so eindringlich beschworenen apokalyptischen Zustände durch außerliterarische Quellen der 1. Zwischenzeit nicht bestätigt werden¹⁸⁷ und daß dies auch für die Verhältnisse zutrifft, auf die sich die Lehre für Merikare bezieht.¹⁸⁸ Dazu kommen sprachliche Indizien, mit denen, beginnend bei den "Admonitions",¹⁸⁹ eine spätere Abfassung begründet wurde, so daß

¹⁸⁵ E 9-11.

¹⁸⁶ Standardwerk bleibt Posener, *Littérature et politique*.

¹⁸⁷ So zuerst Schenkel, "Repères chronologiques de l'histoire rédactionnelle des Coffin Texts", in *Actes du XXIX^e Congrès International des Orientalistes*, 2, 98-103 u.ö.

¹⁸⁸ Zuerst Björkman, *Orientalia Suecana* 13 (1964), 9-33.

¹⁸⁹ Van Seters, *JEA* 50 (1964), 13-23.

der große literarische Aufbruch, den die Gruppe markiert, heute allgemein in die 12. Dynastie, häufig erst in ihre zweite Hälfte, datiert wird, was übrigens beim "Lebensmüden" und – wegen seiner auf Sesostri II verweisenden Namensform – bei Cha-cheper-Re-seneb nie bezweifelt worden war.

Mit dieser generellen Verlagerung stellt sich auch die Frage nach dem historischen Quellenwert der Texte neu. Sie wird prinzipiell unterschiedlich beantwortet. Die eine Gruppe von Ägyptologen hält an der mehr oder minder unmittelbaren Zuverlässigkeit der politisch-sozialen Aussagen fest, bezieht sie aber auf andere aktuelle Situationen. Die Klagen und deren wichtigsten Vertreter, die "Admonitions", werden nur noch von wenigen in die 1. Zwischenzeit gesetzt.¹⁹⁰ Stattdessen werden komplizierte innenpolitische Verhältnisse im Gefolge der Auseinandersetzungen Sesostri' III. mit den Gaufürsten¹⁹¹ bzw. die erneute Zerfallsperiode am Ende des Mittleren Reiches, einschließlich der 13. Dynastie, in Anspruch genommen.¹⁹² Gegen die 9./10. Dynastie als Zeit der Abfassung des "Bauern" und für die erste Niederschrift in der mittleren oder späten 12. Dynastie werden vor allem sprachliche Gründe angeführt;¹⁹³ daß die Prophezeiung des Neferti unter Amenemhet I. und die Lehre Amenemhets I. unter seinem Nachfolger Sesostri I. verfaßt worden sei, ist bisher kaum ernsthaft bestritten worden. Dabei wäre immerhin denkbar, daß die Ankündigung eines Königs Ameni, der alles Unheil beenden, die Asiaten vertreiben und die Herrschermauern errichten werde, ebenso wie die Anspielung auf Koregenz und Königsmord in der Lehre Amenemhets in späterer Zeit nach dem Hörensagen niedergeschrieben sein könnten.¹⁹⁴ Verglichen mit den Angaben beider Werke nehmen sich Daten des sog. historischen Abschnittes der Lehre für Merikare ungewöhnlich konkret aus. Dennoch ist mehrfach vorgeschlagen worden, daß auch dieser Text in die frühe 12. Dynastie zu setzen sei und die politische Situation und Maßnahmen unter Sesostri I. widerspiegeln¹⁹⁵ oder

¹⁹⁰ Generell: Barta, *JEOL* 24 (1975–76), 50–61; Admonitions: Gundlach, "Die religiöse Rechtfertigung des Sturzes der 8. Dynastie", in *Studies Presented to László Kákossy*, 245–64, modifiziert zugunsten eines Kerns aus der 1. Zwischenzeit und späterer Bearbeitungen: Fecht, *Der Vorwurf an Gott*.

¹⁹¹ Cruz-Urbe, *VA* 3 (1987), 107–11; Simpson, *GM* 120 (1991), 95–9; behutsamer Eyre, "The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature", in *Studies Lichtheim*, 1, 161.

¹⁹² Admonitions: Zuletzt Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom", in *Middle Kingdom Studies*, 112; Cha-cheper-Re-seneb: D. Franke, nach persönlicher Mitteilung, 1986; mit sprachlichen Gründen: Vernus, "La date du Paysan Eloquent", in *Studies Lichtheim*, 2, 1047.

¹⁹³ Berlev, "The Date of the 'Eloquent Peasant'", in *Festschrift Fecht*, 78–83; Vernus, in *Studies Lichtheim*, 2, 1033–47; Parkinson, *RdE* 42 (1991), 171–81; Roccati, "Plaidoyer pour la Paysan plaideur", in *Mélanges Théodoridès*, 253–56: frühe 12. Dynastie.

¹⁹⁴ Nach mündlicher Mitteilung beabsichtigt N. Grimal zu beweisen, daß die Lehre Amenemhets in der 18. Dynastie entstanden ist.

¹⁹⁵ So Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, 114–36.

gar als Stimme einer liberalen Opposition der gottköniglich orthodoxen Lehre Amenemhets entgegengestellt worden sei.¹⁹⁶ Das literarische Schwergewicht, das die beginnende 12. Dynastie auf diese Weise erhält, wird noch dadurch verstärkt, daß auch die Chaosbeschreibungen einzelner Werke auf Spannungen bezogen worden sind, die nach der Reichseinigung der 11. Dynastie und beim Regierungswechsel zur 12. Dynastie mit der Konsolidierung des Königtums einhergingen.¹⁹⁷

Entgegen dieser an der Realpolitik orientierten Argumentation beurteilt eine andere Forschungsrichtung in jüngster Zeit die Literaturwerke primär unter literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten als Zeugnisse der Selbstreflexion einer Dichtung erzeugenden und rezipierenden Beamten-schicht.¹⁹⁸ So betrachtet, dienen sie dazu, politische und religiöse Neuralgien zu neutralisieren, projizieren das gegenwärtige Geschehen, etwa weitere soziale Umschichtungen im Laufe des Mittleren Reiches mit ihren Bewährungsproben, aber auch persönliche Krisensituationen in eine als mythisch stilisierte Epoche des Alten Reiches und der 1. Zwischenzeit, in der sich eben diese Beamten-schicht formierte. Dichtung entsteht dann zwar nicht unabhängig von politischen und gesellschaftlichen Hintergründen, ist aber weit von ihnen abgehoben.

Die mit alledem aufgeworfenen Probleme können ohne weitere, detailierte Untersuchungen nicht gelöst werden und sind vielleicht beim gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis gar nicht alle lösbar. Deshalb muß es genügen, im folgenden einige methodische Überlegungen für die Weiterarbeit vorzutragen.

1. Ungeachtet thematischer und formaler Verwandtschaft und der allen gemeinsamen, wohl im frühen Mittleren Reich an und mit ihnen ausgebildeten Literatursprache stellen die Texte in ihrer Gesamtheit keine einheitliche Gattung dar, sondern jeder ist ein Individuum, auch in seiner sprachlichen Gestalt. Die meisten von ihnen sind selbst in ihrem Verhältnis zur erlebten Geschichte nicht homogen, sondern verbinden konkrete Ereignisse mit standardisierten Schilderungen. Ob sich ihre Mehrschichtigkeit literarkritisch und damit chronologisch erklären läßt,¹⁹⁹ ob aus unterschiedlichen Quellensammlungen geschöpft wurde²⁰⁰ oder verschiedenar-

¹⁹⁶ So Helck, in *Ägypten. Dauer und Wandel*, 50–52.

¹⁹⁷ Schenkel, in "Vor Gott sind alle gleich", 26–41; id., *WdO* 15 (1984), 51–61.

¹⁹⁸ Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 14f.; Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 91–122; ästhetische Betrachtung des Lebensmüden: Rénaud, *Le Dialogue du Désespéré avec son âme*.

¹⁹⁹ So Fecht, *Der Vorwurf an Gott*, bei den Admonitions; ablehnend Junge, *WdO* 7 (1973–4), 267–73.

²⁰⁰ Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*.

tige Gattungsmodelle verbindlich waren,²⁰¹ muß für jedes Werk gesondert geprüft werden.

2. Die Texte sind keine Chroniken ihrer Zeit. Sie stehen in jeweils unterschiedlichem Verhältnis zur Wirklichkeit, weil sie einem je unterschiedlichen Darstellungsinteresse unterliegen, dem die Fakten stets untergeordnet sind.

3. Die literarische Verarbeitung zeitgeschichtlichen Geschehens mußte nicht erfolgen, während oder unmittelbar nachdem es sich zugetragen hatte, sondern konnte in langen Prozessen vorangetrieben oder aus äußeren und inneren Anlässen immer wieder aufgenommen worden sein; je unspezifischer einmal geschaffene Topoi waren, desto geeigneter waren sie, wiederverwendet oder nachgestaltet zu werden. Eine innere Chronologie der Texte, etwa nach der Devise "Von der Instabilität zur Konsolidierung", kann daher nicht konstruiert werden.

4. Trotz aller literarischen Freiheit, d.h. relativen Situationsungebundenheit, welche die "Schöne Literatur" vor der pragmatischen auszeichnet, ist damit zu rechnen, daß sie, wie die gesamte literarische Überlieferung des Alten Orients, einschließlich des Alten Testaments, weit konkreter dem Leben und weit weniger abstrakten ästhetischen Postulaten verpflichtet war als spätere, vor allem neuzeitliche Literaturen.

5. Unwahrscheinlich ist daher, daß die Klagen über eine in Gesellschaft und Kosmos aus den Fugen geratene Welt unabhängig von jeder historischen Realität frei erfunden und an ein Publikum gerichtet waren, das solche traumatischen Erfahrungen weder persönlich noch aus mündlicher Überlieferung kennengelernt hatte. Obwohl aus der Distanz formuliert, signalisieren sie den Zusammenbruch einer Ordnung, die bis dahin als unumstößliches Fundament und Maßstab des Gemeinwesens gegolten hatte, freilich oft unabhängig davon, wie er sich im einzelnen tatsächlich vollzogen hat. Es gibt aber keinen Grund zu bezweifeln, daß die Wurzeln für die Formulierung des Entsetzlichen in die erste umfassende Krise Ägyptens in der 1. Zwischenzeit hinabreichen.

6. Archäologische Untersuchungen haben gezeigt, daß diese Krise Teil eines historischen Paradigmenwechsels war, der sich vor allem für die Residenzelite des Alten Reiches als Katastrophe darstellte und als solche einem späteren Bewußtsein überliefert wurde.²⁰² Auch wenn die Kultur des Mittleren Reiches von einer breiteren sozialen Gruppe getragen wurde als die des Alten, ist nicht daran zu zweifeln, daß die Problemliteratur nicht die Befindlichkeit der gesamten Gesellschaft, sondern nur die einer dünnen Oberschicht reflektiert.

²⁰¹ Blumenthal, ZÄS 107 (1980), 5-41; ZÄS 109 (1982), 1-27; ZÄS 111 (1984), 85-107; ZÄS 112 (1985), 104-15.

²⁰² Seidlmayer, *Gräberfelder*.

7. Inwieweit auch die drei Königstexte als Reflex auf politische Verhältnisse gedeutet werden können, die nicht mit den in ihnen dargestellten identisch sind, ist fraglich. Im Unterschied zum Snofru der Weissagungen des Neferti und dem Neb-kau-Re der Klagen des Bauern erscheinen Merikare und sein Vater, der vielleicht mit dem König der Bauerngeschichte identisch ist, und ebenso die beiden ersten Könige der 12. Dynastie in den königlichen Lebenslehren als politisch profilierte Persönlichkeiten. Daß sie nur literarische Verkleidung für spätere, zeitgenössische Könige sein oder als literarische Vorbilder für das Verhalten von Beamten fungieren sollten,²⁰³ ist angesichts der fortbestehenden, auch in den Klagen respektierten Sonderstellung der Institution und der Einmaligkeit und Würde der königlichen Persönlichkeit fraglich und hätte außerdem eines Publikums bedurft, das gut bezeugte Könige der ferneren oder näheren Vergangenheit von den ihnen zugeschriebenen Ereignissen zu trennen vermochte. Eine plausible Alternative zu der Eigendatierung der beiden Königslehren und der Prophezeiung ist vorläufig noch nicht gegeben. Solange man aber an ihrer aktuellen Ausrichtung festhält, so müßten die Texte nicht notwendig den Herrschern zugeschrieben werden, die um Akzeptanz bei der Beamten-schaft werben wollten,²⁰⁴ sondern sie könnten auch der Selbstverständigung der Beamten über das von Kritik betroffene Königtum ihrer Zeit gedient und Erwartungen an das Königshaus transportiert haben.

SCHLUBBETRACHTUNG

Die eingangs diskutierte Arbeitshypothese hat sich bestätigt. Die ausgewählten Texte lehren, daß die Krise der ägyptischen Gesellschaft in der 1. Zwischenzeit literarisch gestaltet und gedeutet, umgestaltet und umgedeutet wurde, und das in einem Prozeß, der sich über Jahrhunderte erstreckte und zu gleicher Zeit unterschiedliche Ergebnisse hervorbringen konnte.

Die sprachlichen Kunstmittel, die dafür erfunden oder aus der Gebrauchsliteratur übernommen und umgeprägt wurden, sind mannigfaltig; einige von ihnen haben stilbildend gewirkt. Formen und Themen sind jeweils mehreren Texten gemeinsam, so, daß sie alle untereinander vernetzt und verwandt sind, ohne daß sie sich zu einer Gattung zusammenschließen ließen wie etwa die gleichzeitig entstandenen "bürgerlichen" Weisheitslehren, die auf jede Frage, welche sie stellen, eine Antwort mitliefern. Die Werke der Problemliteratur sind offener; sie zeigen keine eindeutigen Lösungen, sondern Alternativen, und jedes von ihnen kennt eine andere. Was sie eint, ist der Mut, heikle Themen aufzunehmen, die sonst nirgends zur Sprache kommen, und sie, oft aus zeitlicher Distanz, betroffen und verbindlich zu behandeln. Nicht alle Texte sind *littérature pessimiste*, aber alle *littérature*

²⁰³ Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 14f.

²⁰⁴ S.o. Anm. 201.

engagée. Selbst in der Bauerngeschichte, diesem Spitzenwerk höfischer Eloquenz und raffinierter Kompositionstechnik, geht es um nichts Geringeres als die Maat, das Grundproblem ägyptischer Existenz.

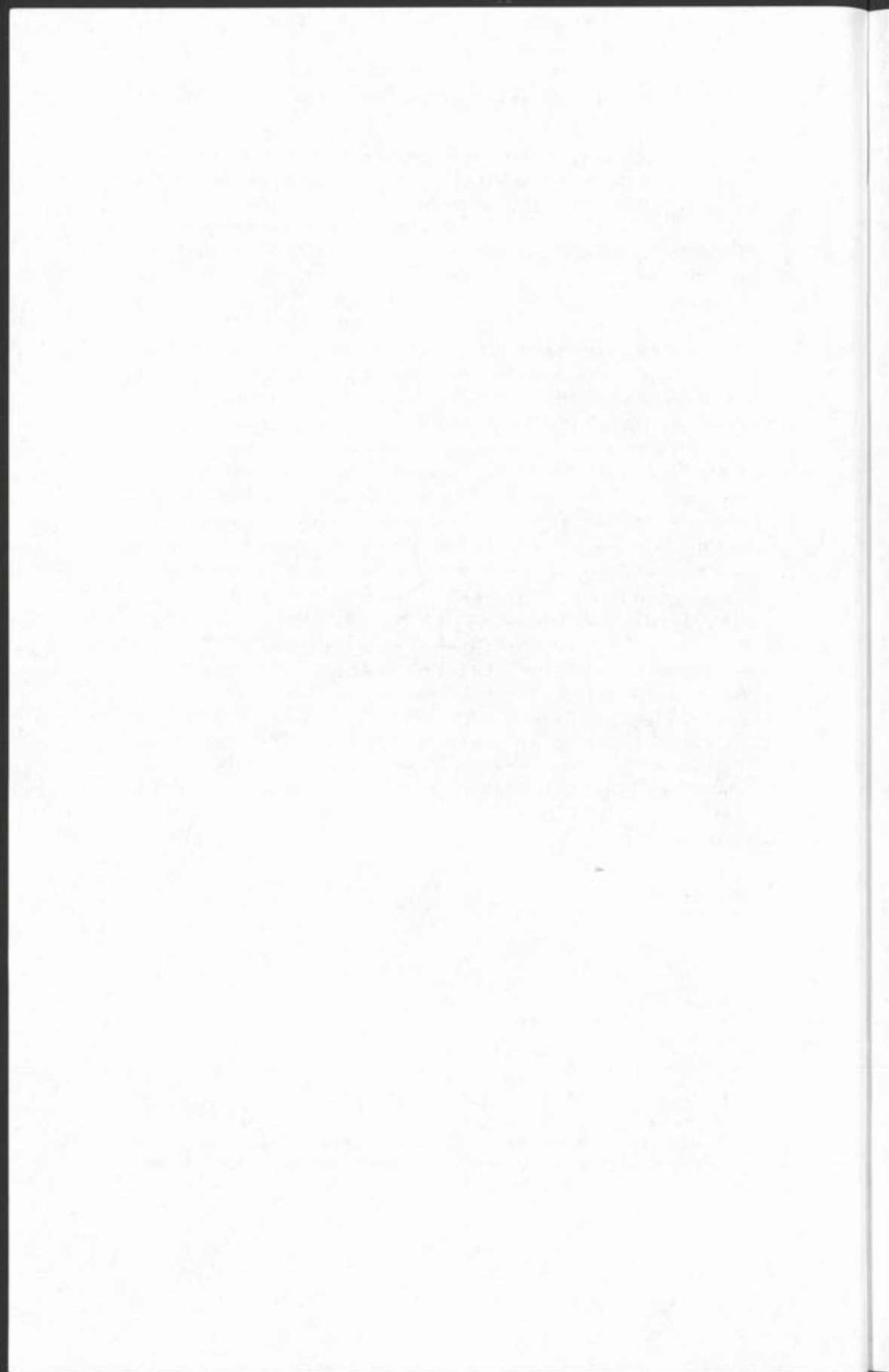
Verfasser und Leser dieser Dichtung gehörten zu der schmalen Oberschicht der Schriftkundigen und waren deren patriarchalischem Gesellschaftsbild selbstverständlich verpflichtet, jedem Umsturz abhold und insofern konservativ. Sie stammten offenbar nicht aus der neu formierten Elite der Nomarchen und Patrone der 1. Zwischenzeit mit ihrem kämpferischen, individuell geprägten Herrschafts- und Verantwortungsbewußtsein, das sich in Autobiographien artikulierte.²⁰⁵ Eher schon standen sie der Gruppe der tüchtigen freien Bürger (*nds*) des Mittleren Reiches nahe²⁰⁶ und waren vermutlich zumeist als mittlere Priester und Schreiber in die Hierarchie eingebunden, doch bezogen sie ihr Selbstverständnis vor allem aus den Idealen von Wissen und Weisheit, die sie im "Gelehrten (*rh-ih*)" personifizierten.²⁰⁷ Im leidvollen Ringen um Vergangenheit und Gegenwart dachten und sprachen sie von Schöpfung und Tod, Gott und König, Recht und Unrecht und nicht zuletzt von sich selbst. Das alles geschah weitab von der traditionellen Kultreligion, in der Welt- und Zeitläufe durch menschliches, vorrangig königliches Handeln *a priori* geregelt waren.

Mit dieser jede Konvention sprengenden Erwiderung auf die Sinnkrise, welche die 1. Zwischenzeit ausgelöst hatte, ist Ägyptens Schöne Literatur entstanden. Die Not hatte dichten gelehrt, und dieser Impuls wirkte offenbar über Generationen hinweg. Darüber hinaus stifteten die Texte der Problemliteratur, die mindestens ein Jahrtausend lang tradiert, gelesen und gelehrt wurden, Identität. Vielleicht kam ihnen diese Bedeutung zu, weil sie entgegen der offiziellen Schriftkultur das Negative und Böse in allen Schattierungen zu erörtern wagten und die latente Bedrohtheit der Maat im Gedächtnis festhielten, ohne dabei von dem Bekenntnis zu deren Grundwerten abzuweichen.

²⁰⁵ Franke, ZÄS 117 (1990), 119–29; Assmann, in *Kulturen der Achsenzeit*, 255f.

²⁰⁶ Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 14f.

²⁰⁷ Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittellägyptischer Literaturwerke*; Morenz, *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*, 101–14.



INDIVIDUAL AND SOCIETY IN MIDDLE KINGDOM LITERATURE¹

RICHARD B. PARKINSON

Only the young and the rich
Have the nerve or the figure to strike
the lacrimae rerum note

W. H. Auden, *A Walk After Dark*, ll. 28-30

MIDDLE KINGDOM SOCIETY

Views of Middle Kingdom society have varied between seeing some of its texts as evidence of a democratic age² and seeing it as a highly prescriptive society driven by royalty.³ It is now generally accepted that the period saw a complex set of tensions, rather than a simple or conscious struggle between central and local control, individual and state tendencies.⁴

The flourishing of literature has been linked to the rise of an intellectual, liberated "middle class",⁵ although the extent to which this group of *srjw* "officials" was parallel to a "high bourgeoisie" has been doubted.⁶ Texts present a schematic vision of a differentiated society in terms of "patricians" vs. "folk", "great" vs. "small", with limited indications of a *subélite*.⁷ Textual evidence, however, records people without official titles except the description "townsmen".⁸ From a survey of cemetery evidence Richards argues that by the start of the Middle Kingdom there was a "middle class"

¹ I am very grateful to J. Baines for reading and commenting on drafts, and to A. McDowell for helpful discussions.

² Wilson, *Burden of Egypt*, 123-24.

³ Kemp, *Anatomy of a Civilization*, 149-80; Helck, "Entwicklung der Verwaltung als Spiegelbild historischer und soziologischer Faktoren", in *Le fonti indirette della storia egiziana*, 67-69.

⁴ Franke, "The Career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the so-called 'Decline of the Nomarchs'", in *Middle Kingdom Studies*, 51-52.

⁵ Loprieno, *Topos und Mimesis*.

⁶ Quirke, *DE* 16 (1990), 92.

⁷ This view of society is seen most notably in the Teaching of Khety: Quirke, *ZAS* 118 (1991), 147.

⁸ *Ibid.*, 141-49.

in a more flexible and differentiated society than is usually assumed.⁹ This is to say that official texts and representational art present a "sweetness and light" view that glossed over the harshness and complexity of life.¹⁰

The official religious and commemorative writings of the state record two related cultural factors that are relevant here. These are the concept of the *ba*,¹¹ and the inner conception of personality, particularly as expressed by the importance placed on a person's heart.¹² In particular, funerary autobiographies of Dyn. X–XII witness "an expanding moral vocabulary",¹³ in which compounds with *jb* are common.¹⁴ Related to this is the central role of the human heart in the religious theme of theodicy, which occurs in many different types of text.¹⁵

This growth in written means of expression and in concern with individual experience can be paralleled with phenomena of better documented periods of change, such as that which Greenblatt has termed "self-fashioning" in the English Renaissance.¹⁶ For the Middle Kingdom, attempts to relate developments in texts to intellectual and social change, such as the view that funerary practices revealed the "growth of the individual's political power at the expense of that of the king", remain problematic.¹⁷ Private tombs show an increasing access to funerary texts,¹⁸ but this was not a single or simple progression: Bourriau notes that there was a further expansion and diversification in burial practices in the late Dyn. XII, but, although the memorials at Abydos come from rather lower levels of society

⁹ Richards, *Mortuary Variability and Social Differentiation in Middle Kingdom Egypt*, 14–17, 37; O'Connor, "The 'Cenotaphs' of the Middle Kingdom at Abydos", in *Mélanges Mokhtar*, 2, 175–77.

¹⁰ Baines, "Society, Morality, and Religious Practice", in *Religion in Ancient Egypt*; Kemp, *Anatomy of a Civilization*, 130 makes similar observations about administrative texts.

¹¹ Loprieno, *Topos und Mimesis*, 91–97; see also Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 215–20.

¹² E.g. Assmann, "Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein", in *LÄ IV*, 963–78; id., "Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten", in *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis*, 208–32; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 86–91.

¹³ Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 142; also Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 20–47.

¹⁴ E.g. *ibid.*, 145–46.

¹⁵ For example, in the Teaching of Everyman "It is the heart which fashions character": Fischer-Elfert, *OrAnt* 27 (1988), 185, 203 [IX x+15]. See also: Otto, *Der Vorwurf an Gott*; Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"*; Barta, *SAK* 1 (1974), 19–33; Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 198–221; Barta, "Der 'Vorwurf an Gott' in der Lebensgeschichte des Sinuhe", in *Festschrift von Beckerath*, 21–27.

¹⁶ Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*.

¹⁷ Bourriau, "Patterns of Change in Burial Customs during the Middle Kingdom", in *Middle Kingdom Studies*, 4.

¹⁸ There are short mortuary texts on stelae and the much more elaborate CT. Allen, "Reading a Pyramid", in *Hommages à Jean Leclant*, 1, 9, notes the adaptation of the Pyramid Text corpus inscribed in the Pyramid of Unas in Middle Kingdom tombs.

than hitherto and although some inscriptions belong to individuals without titles,¹⁹ few such memorials include Coffin Texts, suggesting that access to some categories of texts was no less restricted than in the early Dyn. XII.²⁰ The changes in mortuary practices suggest that through the Middle Kingdom literacy continued to be restricted principally to the titled and official classes.

In this changing and imperfectly understood social context, written literature was produced and disseminated. As Greenblatt has observed of the sixteenth century AD, "the written word is self-consciously embedded in specific communities, life situations, structures of power".²¹ The cultural role of Middle Kingdom literature is often described as "propaganda", a message from the state to its individual subjects.²² The use of this pejorative term is partly a response to the fact that the texts are "embedded" in Egyptian ideology, which can appear unsympathetic to modern audiences who place great value on individual experience and are accustomed to the post-romantic expectations of much modern writing. The standard phraseology of commemorative inscriptions, for example, gives little sense of distinct personalities, and even the accounts of individual lives are patterned in an idealized manner, as with the optimistic expectation of death at an age 110.²³ To term writings "propaganda", however, is to make a reductive analysis of their place in society that remains particularly problematic for literary texts,²⁴ in part because of the problem of the possible audience for such propaganda, but also because of the complex sensibility of the texts. The approach ignores their tendency to dwell on more untoward aspects of life, in contrast to the "sweetness and light" of other ideological productions.²⁵ In terms of method, the emphasis on the political aspects of the texts embodies a simplistic historicist attitude from which much literary theory

¹⁹ Quirke, *ZÄS* 118 (1991), 141-49.

²⁰ Bourriau, in *Middle Kingdom Studies*, 14-16 suggests that texts were substituted for by other objects, as if simpler and less costly burials were being made available to more individuals.

²¹ Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 7.

²² The basic thesis is Posener, *Littérature et politique*; it is now axiomatic among many Egyptologists: Helck, "Die 'Geschichte des Schiffbrüchigen': eine Stimme der Opposition?", in *Studies Iversen*, esp. 73-74. For a discussion of the relevance of the term to monumental inscriptions see Bleiberg, *BES* 7 (1985-86), 5-13; see also Thériault's discussion of Amenemhat's "transcendence from a mere political or propagandistic text to a literary classic": *JARCE* 30 (1993), esp. 159.

²³ Baines, in *Religion in Ancient Egypt*, 137-46, esp. 142; for actual life-expectancies see 133, 136. Note, however, that the studies of Lichtheim show subtleties and distinctions in these idealized self-presentations (*Ancient Egyptian Autobiographies; Maat in Egyptian Autobiographies*).

²⁴ Baines, *JEA* 68 (1982), 31-34; Goedicke, *Studies in the Instruction of King Amenemhet I*, 4-5; Quirke, *DE* 16 (1990), 92.

²⁵ Baines, in *Religion in Ancient Egypt*, 137-38.

has long since departed;²⁶ for example, there has been a movement away from the "vulgar Marxism" of criticism which interprets works as reflecting socio-economic factors directly.²⁷ I consider here the representation of individuals in fictional literature, and do not address their actual social role, or the composition of Middle Kingdom society.

THE CONTEXT OF LITERATURE

The presentation of individuals in literature can only be assessed within literature's social setting; apart from the texts belonging to the community of Deir el-Medina, there is little direct evidence for this. The provenances of Middle Kingdom collection of literary manuscripts are not adequate to suggest any specific context: the "Berlin" and "Ramesseum" libraries lack any explicit indication of their owner's rank;²⁸ the colophon of the Shipwrecked Sailor describes its copyist simply as a "scribe" (and the copyist was not necessarily the only owner). Several literary manuscripts came from the official archives of el-Lahun,²⁹ and thus must have belonged to the class of *srjw*. Literary texts require a higher level of literacy than the titleless inscriptions mentioned above, and studies of literacy suggest that by virtue of being written they were an elite phenomenon, and an integral part of the "restricted" written culture.³⁰ Thus the authors and audience of literature were probably members of the (literate) *élite* or *subélite*.³¹

In the absence of other evidence one has to model the setting of literature on the evidence of the works themselves, although this is problematic as the works are fictional.³² The Teachings of Ptahhotep (v. 39) and Khety (Ie) are explicitly aimed at the "children of the *srjw*", and the latter text implies – no doubt disingenuously – the existence of a great divide between its audience and the illiterate professions it mocks.³³ Another relatively explicit indication of the rank of the audience envisaged is provided by the

²⁶ E.g. Jefferson-Robey, *Modern Literary Theory*, 170–77, 193.

²⁷ Newton, *Interpreting the Text*, 102–29.

²⁸ That of the "Berlin library" is unknown; the Ramesseum library may have belonged to a lector priest or one with the title "He who is over the secrets": Parkinson, *Eloquent Peasant*, xiii; Ritner, *Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 231–32.

²⁹ The Tales of Horus and Seth and Hay (Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, pls. 3–4); several more, now in University College London, are to be published by Collier and Quirke (pers. comm.).

³⁰ Eyre, "The Semna Stela", in *Studies Lichtheim*, 1, 162–64.

³¹ Baines, *JEA* 76 (1990), 57, n. 9.

³² The assumption that the social standing of the "literary circle" can be deduced from that of "free-thinking individuals" who feature sympathetically in tales (Loprieno, "The sign of literature in the Shipwrecked Sailor", in *Festschrift Derchain*, 213) requires qualification.

³³ For teachings as fictional literature, as opposed to actual educational texts, see, for example, Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom", in *Middle Kingdom Studies*, 98–99.

title of the Teaching of a Man for his Son. Although this is anonymous, as if spoken by an "Everyman",³⁴ its subject matter shows that it is addressed specifically to an élite audience, and the title alludes to the rank of "gentleman".³⁵ Thus the "everyman" of didactic literature seems implicitly to have been a gentleman and an office-holder.

The audience of these texts, however, is part of their setting; they do not address their actual audience, but the children or pupils of the fictional teacher. This fictional audience may not have corresponded with the actual intended audience, especially if, as Richards argues, texts presented a too sharply differentiated picture of society. The same is true of the relationship between the protagonists or fictional authors and the actual unnamed authors who wrote the texts.³⁶ The fact that a treasury official of Amenemhat III, Sehotepibre seems to have usurped the "authorship" of the Loyalist Teaching (whose protagonist seems to have been a vizier) for his stela, which also imitates that of an earlier vizier,³⁷ indicates how literature could be associated with the court or inner administrative élite to a greater extent than it necessarily belonged there. Sinuhe and the Eloquent Peasant avail themselves of settings at court, but finds of Middle Kingdom copies from Thebes show that they were not read only at the royal Residence.³⁸ Claims by works to be courtly documents or to come from the lowest levels of society may be wishful thinking or an almost pastoral "travesty".³⁹ In addition, the actual audience may have included a wider group than the one for which the written text was intended.⁴⁰ The relationship of written literature with oral compositions remains unknowable, as does the extent to which each permeated, or was restricted to, specific social levels.⁴¹ Some variety of audience seems to be envisaged in the texts themselves: the fictional intended audience of the Teaching of Khety seems to have been of a slightly lower level of officialdom than that of say Ptahhotep.⁴²

³⁴ Kitchen, *OrAnt* 8 (1969), 197.

³⁵ *s3-s*: Fischer-Elfert, in *Sixth International Congress of Egyptology: Abstracts of Papers*, 172-73.

³⁶ On pseudonymity see, e.g., Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 96-98.

³⁷ Posener, *Enseignement loyaliste*, 14-16.

³⁸ Parkinson, *Eloquent Peasant*, x-xiii.

³⁹ In a travesty, the audience disguises itself by identifying with characters from a different level of society. On the Egyptological use of the term "travesty", see Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 292-94.

⁴⁰ As with funerary inscriptions which refer to a wider oral audience than the literate: Eyre-Baines, "Interactions between Orality and Literacy in Ancient Egypt". in *Literacy and Society*, 109; Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 116.

⁴¹ Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 119.

⁴² Although Khety is made for someone who will be taught "in the midst of the children of the *srjw*" (1e), it seems to concern people who will be "scribes", rather than *srjw* (2e; 29c, 30a, 30d-e).

Subject matter is perhaps a more reliable indication than fictional settings. In subject matter, the poems extend beyond court circle to an ostensibly wider vision: the titles of teachers do not delimit the range of the contents (even with the royal teachings), but all nonetheless center round the views and concerns of the official class. Texts which apparently have to do with the concerns of a lower class actually embody the intellectual concerns of the elite; the Eloquent Peasant, for example, is not centered around the concerns of a man from the oases, but is an elaborate "treatise on Maat".⁴³ The multiple levels of meaning in tales such as the Shipwrecked Sailor and Sinuhe, which are both adventure tales and symbolic narratives,⁴⁴ might suggest that they were intended for audiences of varying levels of sophistication.

A relatively detailed paradigm for the context of literature is offered by the Words of Neferti, whose prologue describes the sage's composition of his prophecy. This is obviously fictional, and surely romanticized, but it is the most explicit evidence available; it shows how literature regarded its own context, and Eyre suggests that it is a "manifesto to encourage the writing down of literature".⁴⁵ The work is commissioned by, performed for, and recorded by a royal court audience; its aim is to provide "perfect words and choice phrases" for personal "entertainment (*d3jj-hr*)" (Neferti 2j-k). The "author" is not from the court itself, although he seems to be an intimate of the "*qnbt* of the Residence" (Neferti 1k-l). He is a *ndsw* and a lector priest, from a city east of the Residence.⁴⁶ *ndsw* is a term meaning "small", as opposed to great,⁴⁷ which can refer to age and social standing (the two are, of course, comparable). Usually translated "commoner", or "free citizen" its precise social significance remains uncertain, but it describes people with titles and considerable wealth,⁴⁸ as well as farmers (Man and Ba ll. 68-69).⁴⁹

⁴³ Assmann, *Ma'at*, 58.

⁴⁴ E.g. Baines, *JEA* 68 (1982), 31-44; id., *JEA* 76 (1990), 55-72.

⁴⁵ Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 115.

⁴⁶ 2b-d. According to Goedicke, Neferti is a plain *hrj-hb*, and the ³ of 2b refers not to his rank but to general importance (*The Protocol of Neferyt*, 61-62); but compare Ward, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, 140 [1207]. The fact he is a *hrj-hb-3*, rather than a *hrj-hb hrj-tp* (for which see Quaegebeur, "La désignation (*p3*-) *hry-tp*: phritob", in *Festschrift Fecht*, 368-94) may suggest a slightly different function or rank to the lector priests in other compositions.

⁴⁷ E.g., in a Ramesside hymn to the Nile the "*ndsw* pay respect to the *rw*" (Fischer-Elfert, *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit*, 41-44, 1. 41).

⁴⁸ Literary examples include Neferti 2d, Cheops Court 7,2-4.

⁴⁹ There is a range of usages of *nds*, including compounds such as *nds-jqr*, e.g. BM EA 1671, where it refers to a wealthy owner of an inscription: Polotsky, *JEA* 16 (1930), 194-99; see Žába, *Rock Inscriptions of Lower Nubia*, 100-1; Berlev, *Obščestvennye ot-nošenija v Egipte epoxi Srednego carstva*, 86-90; Loprieno, in *Festschrift Derchain*, 213; Goedicke, *ZAS* 120 (1993), 31, nn. 50-52.

These features seem typical of the self-presentation of literature, as far as can be told from other extant works. The internal audiences of wisdom texts are very often groups of people, suggesting that the poems were intended for audiences rather than single readers. The majority of these internal audiences are officials, and a number are from the royal court. Tales refer to their audiences less often than teachings or discourses, but the same often applies: the tales of Cheops' Court are told to the king, and the Shipwrecked Sailor is told to a *h3tj*.⁵⁰

By contrast, the fictional authors span a wider range of society. The speakers of teachings (for which social status was important as a guarantee of efficacy) range from kings (Amenemhat and Merikare) and princes (Hordedef), through viziers (Ptahhotep, Loyalist Teaching), and an anonymous gentleman (Everyman), to a scribe with no other title than "a man of Tjaru" suggestive of a lowly position in a marginal town (Khety 1a).⁵¹ The authors to which the discourses and dialogues with extant titles are attributed occupy lower levels of society, as is appropriate for their role of expressing problematic circumstances. The highest in rank is apparently the lector priest of Bastet Neferti (2b-d; see above); others range through common *w' b*-priests ("the *w' b*-priest of Sekhmet" Renseneb 1.1; the "*w' b*-priest of Heliopolis" Khakheperreseneb recto l. 1⁵²) to an otherwise titleless scribe (Sasobek A 17). The sage Ipuur may have been of a higher rank, especially as he apparently has access to the king; in a Dyn. XIX tomb relief showing famous ancestors (the "Daressy fragment") he is given the title "Overseer of Singers".⁵³ The lowest extant of these speakers is a titleless marginal man, a "fowler of the Southern City" (Fowler 1.1). In the tales, the major tellers—and the protagonists who generate the tales—display a more inclusive range: from princes (Cheops' Court), through the "excellent follower" of the Shipwrecked Sailor (l. 1), the wealthy but untitled *ndsw* Djedi (Cheops' Court 6,26-7,4), to a lowly Herdsman (Herdsman *passim*) and a peasant of the Wadi Natrun (Eloquent Peasant R 1.1). A single tale, such as Cheops' Court, can include a relatively broad social range.

⁵⁰ Two exceptions are the Herdsman, who tells his tale to his fellow herdsmen (as is clear from his instructions in ll. 8-13), and Khety which is addressed to the author's son as they travel from the provinces (see below).

⁵¹ For this reading see Burkard, *Textkritische Untersuchungen zu altägyptischen Weisheitslehren*, 44-45; for the location of Tjaru see now Vandersleyen, *GM* 136 (1993), 85-87. The historical identity of Khety is problematic: Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 107-8. In pChester Beatty IV he has the title "scribe" (verso 6,12), but the "Daressy Fragment" may provide the title "Master of Largesse" (Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 107 n. 62). His lowly role as the teacher in Khety might have been a travesty.

⁵² The "Daressy Fragment" makes him a *hrj-hbt* (Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 111).

⁵³ *Ibid.*, 113.

As in the case with audiences, there are few indications of how closely this range of types of author could correlate with actual composers of literature.⁵⁴ All are fictional, with the possible exception of Khety (see n. 51). Although oral poetry outside of the court could have been very sophisticated, the use of written forms suggests that the lowest social levels are probably (to some extent) fictions, especially the improbably eloquent peasant. Kings, princes and viziers are also unlikely to have been the status of the actual authors, and their pseudonymity is presumably a courtly travesty.⁵⁵ Thus, if the extremes of the fictional range are likely to be travesties, its centre lies with officials not necessarily from the higher reaches of the court; it is easy to imagine such officials enjoying courtly travesties, and hearing of suffering individuals from lower social levels. This suggestion from the texts themselves accords with what the milieu that has been proposed from literacy and similar considerations. Eyre, for example, suggests that the composer of the text of the Semna and Uronarti stelae was a "hack ... court composer".⁵⁶ Ipuur was apparently an "Overseer of Singers" (see above), and his laments refer to the "tellers (*sḏdw*) [... a]t the millstones"⁵⁷ in a context which suggests that such composers attended the great and the wealthy, along with lyric "musicians" (Ipuur 4,12-13). The social standing of the later litterateurs of Deir el-Medina is broadly comparable with this privileged, literate, subélite circle suggested for the Middle Kingdom compositions.

The sophistication of the texts is such that their composition was surely a relatively specialized activity,⁵⁸ although the texts written at Deir el-Medina shows that literary texts were composed by people whose main profession was not composition.⁵⁹ The possibility of composers who earned

⁵⁴ It is significant that the only authors who are known as contemporaneous actual persons are from later periods the Ramesside period (n. 59).

⁵⁵ Amenemhat is a likely example of such a travesty (unless written by another king); on literacy of royalty see Baines-Eyre, *GM* 61 (1983), 77-81. Compare the remarks of Chappaz, "Quelques réflexions sur les contes dans la littérature égyptienne ancienne", in *Hommages à François Daumas*, 1, 103-8.

⁵⁶ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 160-65; cf. id., in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 115-27.

⁵⁷ Adm. 4.13; Gardiner suggested reading "story-tellers" (*Admonitions*, 39) perhaps thinking of the phrase *sḏd m-sḏdwt* in pHarris 500 6.6-7 (text: Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 379). A restoration *sḏdw-[nhtw]* "tellers of [victories]" (cf. Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*, 306 no. 1407 = *LEM* 12 1.7) is unlikely, to judge from the traces in the lacuna as shown in the facsimile (Leemans, *Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyden*, pl. 106), as in Helck's restoration *sḏdw-[tsw]* "tellers of [verses]" (*Admonitions*, 20). A reading *sḏdw m[ḏwt ḥ]r-bnwt* is possible (cf. Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*, 92 no. 161).

⁵⁸ Such specialization can, however, be "popular" (Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 119-20), and need not exclude other activities.

⁵⁹ Deir el-Medina authors include the draughtsman, Menna, who wrote his son a didactic literary letter (see Janssen, "Literacy and letters at Deir el-Medina", in *Village*

their living in part by their skill is suggested by the compositions' frequent mention of the rewards of eloquence. The shipwrecked sailor's fortunes improve because he has told his tale to his sovereign (ll. 175–80), while the description of Neferti (2c–d) implies that he has risen through his literary skill,⁶⁰ although in neither case is literary eloquence their primary role.⁶¹ The creators of eloquence are often self-made men.⁶² In these respects literature may reflect the presence of parvenus among the élite, which may not have been not fully accommodated in the ideological view of society as strictly differentiated, even though central ideology did support meritocracy, based on "excellence" (*ḡqr*).⁶³

It seems likely that literature was composed within the official classes, ostensibly for their hearing, and was circulated with central approval. The royal court is portrayed as the centre of literary production, but as with other aspects of Egyptian culture, it is uncertain how closely practice will have matched this ideological centrality. Court compositions may have been disseminated throughout the country, while local centres may also have composed works, but for a more limited circulation, as seems to have been the case at Deir el-Medina (n. 59).⁶⁴

LITERATURE'S INTIMACY AND INDIVIDUAL TONE

Whatever its social context, the experience of literature is personal: the audience's response to literature is to find it "perfect (*nfr*) to the heart", a phrase that covers both ethical and pleasurable reactions.⁶⁵ Personal interpretation by the audience seems to be assumed for many compositions, not just in that they absorb the teachings that are laid before them (e.g. Merikare 50a–b), but also in the structure of some works such as Sinuhe where the

Voices, 87 n.35), the royal scribe Amennakht, who wrote a teaching (seven copies extant) and other works (Bickel–Mathieu, *BIFAO* 93 [1993], 31–51), and possibly the scribe Hori (*ibid.*).

⁶⁰ Derchain, *GM* 3 (1972), 9–14; cf. Loprieno, *Topos und Mimesis*, 89.

⁶¹ Literary texts also express the dangers of eloquence: e.g. Merikare 6d, "A man who speaks (*mdwtj*) is a stirrer up of the town"; Everyman 14a, "Speech is like fire": see Fischer-Elfert, *OrAnt* 27 (1988), 193–94. This ambivalence is mobilised in the ironic plot of the Eloquent Peasant where eloquence both resolves and prolongs the peasant's suffering, e.g. Parkinson, *JEA* 78 (1992), 175–76.

⁶² Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 115–27.

⁶³ As in the stela of Senti, who was "someone who grew" (*ḡw:f-ḡ:f*): Sethe, *Lese-stücke*, 75 ll. 4–5; trans. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 96. Ptahhotep as a whole displays a tension between the ideas that status is a social given and that it can be acquired by virtue; e.g. Maxim 10, concerning the proper attitude to an "excellent" man who was previously "little" (vv. 175–85).

⁶⁴ The literary works known from el-Lahun (n. 10) are perhaps another similar case, as they are unattested from any other site.

⁶⁵ E.g. Kagemni 2,6–7; Ptahhotep 130; Eloquent Peasant B2 131. In the Tale of Cheops' Court a similar phrase describes king Sneferu's reaction to the sight of maidens rowing (5,14–15).

possibilities of varying interpretations of his flight are mobilised throughout the tale. The teachings address a future official with a paternal and individual tone;⁶⁶ commemorative inscriptions concerned with similar ethical topics address "every scribe, every lector priest, every official" and groups of people. The actual audience is drawn in on an individual basis, and when teachings are described as taking place in full court they still use an intimate form of address: Loyalist Teaching urges a response within its audience's "bodies" and "hearts" (§ 2,1-2). Wisdom texts proclaim their universality by exemplifying universal principles with specific instances.⁶⁷ This personal aspect is still more marked in discourses: Neferti's prophecy is delivered directly to the king, but addresses "my heart" (3f)—it is an interior monologue.⁶⁸ Literature appeals to an individual's heart, is addressed to the heart, and is achieved through "searching the heart".⁶⁹ Many compositions embody and project their own self-consciousness: Sinuhe and the Eloquent Peasant concern questions of motivation and moral choice—the hero's flight and the High Steward's silence respectively—that probably were meant to summon an answering mood of self-examination in the audience; the questioning dialogue of a Man and his Ba has a similar aspect.

The subject matter of literature, however, concerns broad issues, which are only incidentally relevant to what Eagleton, for example, calls the "'intimate' sphere of family and household".⁷⁰ Domestic matters, such as marriage, are presented in Ptahhotep as embodying social and moral choices: the warning against adultery (vv. 277-97) is phrased as being to safeguard general alliance, rather than for "personal morality".

LITERATURE'S REPRESENTATION OF INDIVIDUALITY

Middle Kingdom literature is associated with individuals, but individuality remains problematic, as can be seen in the tendency of the actual authors not to name themselves (with the possible exception of Khety: n. 51). It can be seen more directly in the presentation of the solitary protagonist (especially in the use of *w*^c, "one", "unique", "alone") and in the way in which literature emphasizes the potential negative aspect of this situation. In official autobiographies *w*^c denotes an official as "unique" in his social virtues,⁷¹ and the same sense applies to the king in eulogies.⁷² In the literary

⁶⁶ cf. Loprieno, *Topos und Mimesis*, 84-97.

⁶⁷ Much of the following discussion of individuality concerns tales and discourses, where such aspects are more prominent, but it is relevant to teachings. Ptahhotep covers the possibility of the Vizier's son and pupil being in a "vile" state (v. 175). I discuss the question in concrete rather than theoretical terms.

⁶⁸ Neferti refers to "you" many times, but the opening stanza indicates clearly that "you" is his own heart (3f, 3i; *pace* Goedicke, *The Protocol of Neferyt*, 74-75).

⁶⁹ This is dramatized in Khakheperreseneb (recto 1, 7-8; verso 1).

⁷⁰ Eagleton, *The Function of Criticism*, 115-56.

⁷¹ Janssen, *De traditioneele egyptische Autobiografie*, 13f.

royal teachings, however, solitariness is ambivalent. In Merikare, kingship is a unique "perfect office" which has "no son, no brother" (41e-f), but in Amenemhat solitariness also makes the king vulnerable; thus he advises his heir, "Do not approach them (people) when you are alone (*w*)" (2a-e), and laments that "no one can fight alone" (7e). In contrast to the eulogistic Loyalist Teaching, where the king is the centre of society, the king seems here almost a social outcast because of his solitariness.

Elsewhere in wisdom literature, solitariness renders a person vulnerable, and as such is to be pitied and respected: Ptahhotep warns that, "It is the solitary (*w*) whom God raises up" (v. 173). The solitary man here is part of a constellation with widow and orphan, to be protected by the virtuous official in the absence of other social connections.⁷³ Maat is social solidarity,⁷⁴ to which individuals are integral, but solitariness is generally viewed as a deficiency. The state and its values of reciprocity encompass solitary individuals: in relation to royal works and succession, Merikare states that "it is one man (*w*) who restores another (*kjj*)" (41g). Conversely, the Loyalist Teaching paints a grim picture of the solitary man as having brought his vulnerability on himself:⁷⁵

There shall be no sleep for the solitary man (*w'ty*).
 One does not send a lion on a mission.
 No herd exists which can isolate itself from the enclosure;
 its voice is like the thirsty animal's outside the well,
 with [distress] around it, and the wailing of birds (§ 10,5-9).

The association of solitariness and anti-social behaviour is attested in the discourses' descriptions of the social chaos which springs from "every man's heart being concerned with himself" (Neferti 9c). These present the result of not heeding the warnings in the teachings against being "grasping of heart" at the expense of others; in Ptahhotep, this is the "sum of all evil" which leads to social breakdown (vv. 298-315).⁷⁶ In the Man and Ba, the man is a solitary wise man, with no one to speak to because of "selfish" society. This is also an internal debate and the Man is isolated not only

⁷² E.g. pKahun II.11 and the eulogy of Sinuhe B 70: Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I*, 264-65 (G 1.1-3).

⁷³ Janssen, *De traditioneele egyptische Autobiografie*, 137 [H], 143 [Ae.2]; cf. Eloquent Peasant B1 93-95.

⁷⁴ Assmann, *Ma'at*, 58-91.

⁷⁵ Posener, *Enseignement loyaliste*, 38-41.

⁷⁶ Fecht, *Der Habgierige und die Maat*; Assmann, *Ma'at*, 85-89.

from society but also from himself, as is the sage Khakheperreseneb.⁷⁷ These solitary men suffer.⁷⁸

The same association of solitary individual experience with what should be shunned is mobilized in narratives: Sinuhe is a deeply personal tale about the experience of someone who isolates himself from his own society.⁷⁹ The description of Sinuhe as alone amidst an alien herd (B 117–20) draws on the same imagery as the Loyalist Teaching's description of the alienated man (§ 10,7–9, quoted above). The contrast between his own narrated experiences and the norm of a socially integrated autobiography runs parallel to the contrast between the foreign and the Egyptian. Similarly, the Shipwrecked Sailor's painful experiences spring from his solitude (l. 41), and most of the tale comprises dialogues between personages suffering from loss of society.⁸⁰ As with the speakers of the discourses, being a lone individual makes these protagonists suffer, and the tales can be read didactically as warnings against such individuals; they would also entertain an official audience by describing the woes of those excluded from the centre of society. However, this very quality is what makes them sympathetic and memorable.

The Eloquent Peasant mobilizes the full ambivalence of this individual status. He is an example of an individual suffering alone in the midst of his own society, but stranded away from his own level. He is presented as being from a lower level of society ("one [w] of those peasants": B1 106, 112–3), and is consistently referred to as "this peasant", someone who does not have the prestige of personal renown.⁸¹ His individuality makes him a figure to be dismissed (as in B1 75–7), but also one to be valued as unique (as in B1 106–7). His solitary status is a sign of his virtue: in autobiographies virtue is often "unique" (see above), but in literature virtuous men are also set apart, and one sign of wisdom's value is that it may be rare, esoteric and "hidden" (as in Ptahhotep vv. 55–8). This aspect is mobilized in social terms: to the officials amongst whom literature was apparently composed and circulated, solitude may well have been equivalent to being lowly and peripheral: the Eloquent Peasant is socially such, as well as geographically peripheral since he comes from the Wadi Natrun (R 1.1). This

⁷⁷ Assmann, "Königsdogma und Heilserwartung", in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 354; Renaud, *Le Dialogue du Désespéré avec son âme*; Tobin, *BiOr* 48 (1991), 354–56.

⁷⁸ The presentation of social woe is bound up with individual experience: the laments use "then"–"now" and "ideal"–"actual" formulations (cf. Assmann, *Ma'at*, 72, distinguishing the two as separate types) to contrast a particular present individual instance with the more generalized ideal of the past.

⁷⁹ Baines, *JEA* 68 (1982), esp. 34.

⁸⁰ His state is the same as that evoked in some discourses (Khakheperreseneb), with "his heart his only companion": l.42.

⁸¹ He is only named at the start (R 1.1), unlike the other, higher ranking, characters.

association of wisdom with solitude and (through this) lowliness may lie behind the travesty of lowly protagonists here and in other compositions.⁸² This association runs opposed to the idea that virtue brings the reward of social prosperity, but the two traditions can be combined: the wise man of Cheops' reign, Djedi, is wealthy, but is not a resident of the court, being a *ndsw* from beyond the king's knowledge (8,10-11).

Solitariness can imply not just isolation from society but opposition to its leaders and representatives. Many of the extant texts are dialogues based on antagonistic situations. This may be due in part to their semi-oral context, in which ideas are formulated in an antagonistic way,⁸³ but this alone cannot account for the consistent tendency of many texts to pit a sympathetic solitary man against the many, and a little man against the great. Examples range through all the genres: they include Djedi, who faces and contradicts Cheops at his court (8,15-17); the "petitioner of Memphis", who tries to confront the court of King Neferkare (Neferkare and Saset, pChassinat I, x+2); the peasant denouncing the High Steward; Sasobek complaining before the *h3tj*-*c* Inene (A 1,8); and Ipuur denouncing the "Majesty of the Lord to the Limit". Nevertheless, all these individual heroes, like the lowly ones, assert the values of the state and do not propound individualism: the conflicts of individual protagonists do not involve private values against state values.⁸⁴ The "proverb" cited by Nemtinakht to the Eloquent Peasant is appropriate: "a wretch's name is uttered only because of his master" (B1 51). The peasant does not denounce society itself, but its corruption: not the fact that he has a master, but that his master does not behave as one. His conflict is resolved, and similar resolutions are probably to be understood in other compositions. In a similar way, the pessimistic "laments" show societies that are perversions of an ideal, and are not critiques of society itself. While their picture of society as a series of predators can be related to a wider idea of "negative anthropology",⁸⁵ it is a parody of the social ideal described in the Creator's declaration in CT Spell 1130, in which the basics of existence are provided for "wretched and great" alike (CT VII 463d). Its laments demonstrate the value of this ideal through the consequences of its destruction.

⁸² This travesty is perhaps not simply "pastoral", as it includes lowly and sordid ranks as well as activities indulged in for pleasure: as Fishing and Fowling and The Sporting King show, the élite might enjoy fowling (like the protagonist of the Discourse of the Fowler), but scarcely acting as an oasis traders (the Eloquent Peasant). The same is perhaps true, however, of Vergil and his pastoral workers.

⁸³ Ong, *Orality and Literacy*, 43-45.

⁸⁴ One possible exception might be Sinuhe, who is forced by his flight to find a world elsewhere other than in Egypt, but his tale demonstrates the impossibility of this. When an ideal world is preferred to the actual world, it is the society of past ages or the otherworld (as in the Man and Ba).

⁸⁵ See Assmann, *Ma'at*, 213-17.

Solitariness and individuality occupy a prominent role in all types of Middle Kingdom literature, but they are accorded a problematic status, and their ambivalence is mobilized in many texts.⁸⁶ There is no trace of a "romantic" sense of individual values in contrast to ideal society: "as Berlev puts it, the texts offer no topos 'private versus state', the dualism that we set at the heart of our own description of societies".⁸⁷

LITERATURE'S INDIVIDUALISM IN EGYPTIAN CULTURE

The context and written nature of literature make it part of the state's memorial of élite values.⁸⁸ Nevertheless, this memorial is framed in personal terms, and encompasses untoward individualized experience, embodies universal laws in specific instances, and articulates sides to life that are excluded from official discourses and challenge the integrity of the ideological memorial itself.⁸⁹ The ambivalence of the specific and the individual allies it with literature's tendency to focus upon the untoward and problematic, suggesting that it was to some extent conceived as subversive, both in social terms and in cultural terms, even though this was a licensed subversion.

Literature and ideology, for example, present different approaches but a similar attitude to lowly individuals. Thus, Hapidjefai claims in his autobiography that he "[did not cause] a servant-girl (*hmt*) to be valued above her mistress (*hnwt*)",⁹⁰ while Ipuur presents a vision of this fear realized (4,13):

Indeed, all slave-girls (*hmt*) are full of their own utterances;
it is burdensome to the servants when their mistresses (*hnwt*) speak.

Ipuur advocates no dissent from the central culture of officialdom, although the lament revels in the divergent. The descriptions of the solitary seem to create a certain sympathy with these elements. Thus, the "maids", whose utterances are disclaimed in some texts, are acclaimed in Ptahhotep:

⁸⁶ Compare de Cenival, "Individualisme et désenchantement", in *Festschrift Derchain*, 79-91.

⁸⁷ Quirke, *ZÄS* 118 (1991), 147.

⁸⁸ See e.g. Assmann, "Schrift, Tod und Identität: das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in *Schrift und Gedächtnis*. Even the generally light-toned Cheops' Court commemorates past wonders and shows the priorities of cultural discourse around the nature of good and bad kingship; cf. Goedicke's discussion of the serious nature of the tale, *ZÄS* 120 (1993), 23-36.

⁸⁹ For example, disorderly sexuality: Parkinson, *JEA* 81 (1995), 57-76. This tendency is not unrestrained. Thus, *Sinuhe* records the attractions of an alien life, but the text's voicing of the untoward is limited; no speech of the quintessential foreign enemy, the hero of *Retjenu*, is recorded, apart from his crying out when he is killed (B 139).

⁹⁰ Urk. VII 63,13 (translation after Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 38).

Perfect speech is concealed, more than green stone:
yet it is found with the maids (*hmwt*) at millstones.

Literary texts create not only pity for the small, but sympathy and a positive response toward them.⁹¹ A number of literary texts express a fear of the small rising in society, but while they do not diverge from the schematic pattern of "great" – "small", "patricians" – "folk" dichotomy of ideology, most of the protagonists of the discourses and tales are "small", and many of them are exalted in the texts' conclusions. The protagonists seem to gain much of their force from their isolation, so much so that the confrontations made by the "small men" rise to the level of theodicy, a central cultural concern (see n. 15). These theodic conflicts are resolved, but within much literature the negative takes precedence over the positive, the doubt over the reaffirmation.⁹² Both are integral parts of the compositions: the Man and Ba, for example, juxtaposes positive (ideological) attitudes to death, with negative ones, and achieves a poetic resolution between the two.⁹³

More than with other untoward aspects, individualism creates a degree of sympathy for the untoward that runs partly at variance with the accepted norms: in Cheops' Court sympathy is clearly with Djedi as opposed to the king. Loprieno has characterized the Middle Kingdom as "Verdichtungsmoment der individuellen Instanz", and its compositions as "a literature of excellent individuals".⁹⁴ This is an aspect that conforms to modern values (as noted above), and one must beware of overemphasizing it,⁹⁵ or of interpreting literature's social role and context in the light of this. Such an approach can be qualified by two considerations.

The emphasis on individuals rather than on the generalized state can be linked with literature's social role as personal instruction and entertainment, and with the performance situation of literature, as described in Neferti and other texts. Inherent in performance is the (lower-ranking) individual reciting before a (higher) audience, and this situation is developed within the poetry into a scene of opposition. It is not necessarily solely a direct reflection of specific social factors such as the appearance of a "bourgeoisie" (as Loprieno implies).

⁹¹ The Loyalist Teaching includes a sort of eulogy of servants, as well as of royalty (Posener, *Enseignement loyaliste*, 16).

⁹² Compare the limited extent to which the problem of evil and suffering are formulated in Coffin Text Spell 1130 with the extended speeches of Ipuur describing the same problems (cf. discussion of Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 198–208).

⁹³ Parkinson, in *Sixth International Congress of Egyptology: Abstracts of Papers*, 318–19.

⁹⁴ Loprieno, *Topos und Mimesis*, 97; id., in *Festschrift Derchain*, 212.

⁹⁵ Thus we tend to value the mimetic texts more highly, while the Egyptians themselves seem to have valued topical texts (Loprieno, "Defining Egyptian literature" in this volume, § 5).

The presentation of individuals in a sympathetic light is, as noted above, qualified in various ways. The ambivalence of individual qualities and experiences is part of a wider literary phenomenon; it is comparable with the ambivalence of the individual "heart". The heart is the determiner of man's fate and character for good or ill (n. 15); Ptahhotep advises "following the heart" (v. 183) yet warns against "listening to the heart" (v. 387). In *Sinuhe*, the heart is what leads him astray, in contrast with its expected role in autobiographies; this irony is thrown into relief by his title "follower" (R 2-3) and by his being carried off by his heart (B 39-40) as if "following his heart". The ambivalence of the heart is expressed in the Eloquent Peasant's "what is in the heart is unknowable" (B1 287, 304); in general terms this ambivalence expresses the complexity of living, the dual nature of mankind. Much of the texts' sensibility is to be explained in terms of formulating this universal experience as much as embodying specific social circumstances.

INDIVIDUALITY AND LITERATURE'S ROLE IN SOCIETY: POSSIBLE MODELS

The interpretive problem posed by the fusion of the two contraries of conformist and individualist, propagandist and subversive, is not unique to Egyptian literature, and such features are generally seen as a sign of artistic value in western literature.⁹⁶ It remains to consider how and why this dichotomy should be permitted in Egyptian discourse, which is usually clear cut and positive (see n. 10). Here one can compare a later and better documented work that is highly "propagandistic" but also reveals a strong "subversive" current. The *Aeneid* was written ostensibly as a glorification of Augustan Rome,⁹⁷ but while some modern critics have viewed it as a positive upholding the values of its cultural context, others take it as a more "pessimistic" work, which includes "further voices" which "subvert the implications of the epic voice".⁹⁸ This tension might suggest that Vergil betrayed either his muse, or his patron, but one can also suggest that the subversive elements are an integral part of the whole.⁹⁹ A similar strategy has been observed in Renaissance texts. The new historicist critic S. Greenblatt discusses subversive elements in the records of a Renaissance colony in Virginia which include "the *testing* of a subversive interpretation of the

⁹⁶ E.g. Orgel, *Shakespeare: The Tempest*, 11.

⁹⁷ Williams, in Harrison (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, 21.

⁹⁸ On the controversy in general, see Harrison, in *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, 1-20.

⁹⁹ Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, 21-65. This would accord well with the anecdote that the most "subversive" book (IV, with the sympathetic but antiheroic figure of Dido) was one of the first to be read to Augustus: Williams, in *Oxford Readings in Vergil's Aeneid*, 25.

dominant culture" and the "recording of alien voices" and interpretations.¹⁰⁰ Newton summarizes Greenblatt's approach:¹⁰¹

the resistances and subversive elements, which on the surface undermine the ideological discourse of such texts, function rather to immunise that discourse against being seriously threatened since subversion is both generated and contained by the dominant ideology.

Any culture is bound to encounter subversive materials, and this response is partly a matter of self-definition as well as self-protection.¹⁰² Individual experience has a problematic status in Egyptian writings, and such problematic elements are perhaps admitted partly for programmatic purposes.¹⁰³ If, as is probable, literature was restricted to the cultural élite and subélite, there would have been no possibility of misreading texts with such elements as subversive to the élite's norms, and no need for a critic to ensure correct reading by lower classes,¹⁰⁴ although the presence of irony and parody in Middle Kingdom texts suggest that the tension between expected norms and divergent readings was acknowledged and mobilized.¹⁰⁵ The varied descriptions of chaos complement the texts' definition of Maat and the two exist as a pair. But while Neferti's description of chaos is designed to heighten the eulogy of the new king, this programmatic interpretation cannot fully account for the emphasis on, and relishing of, the dark side of the order-to-chaos scheme. The courtly prophecy of social chaos is ostensibly intended to cause worry and weeping (3f), and yet is—like a European tragedy—"entertainment" (2k).

One can draw a parallel with the strategies of other types of writing. Religious and magico-medical texts have been found grouped with literary texts in the Ramesseum archive,¹⁰⁶ both have performative aspects.¹⁰⁷ "Magic" is a well attested metaphor for artistic creativity.¹⁰⁸ Both spells

¹⁰⁰ Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, 35. In its concern with the recording of alien cultures, Greenblatt's study is comparable with Loprieno, *Topos und Mimesis*.

¹⁰¹ Newton, *Interpreting the Text*, 124–25.

¹⁰² Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, 37–38; compare Eagleton, *The Function of Criticism*, 118.

¹⁰³ Baines, in *Religion in Ancient Egypt*, 160–61 has suggested that the "ethical ambivalence" of the royal teachings may in part have legitimised royal behaviour that was pragmatic rather than ideological, and similarly that Sinuhe's affirmation of Egyptian order is deepened by presenting the alternative so effectively: id, *JEA* 68 (1982), 37. The pessimistic aspect of the discourses could be interpreted as justifying for the need of absolute rulers to contain humanity's negative potential.

¹⁰⁴ Eagleton, *The Function of Criticism* argues that the discipline of literary criticism is developed in the 17th–18th centuries in struggle against the absolutist state, as the bourgeoisie creates its own discursive place.

¹⁰⁵ Compare Loprieno, "Defining Egyptian literature", § 11.

¹⁰⁶ Parkinson, *Eloquent Peasant*, xi–xii.

¹⁰⁷ Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 118–19.

¹⁰⁸ Ritner, *Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 31–2, n. 142.

and literature concern problematic untoward situations, and both can confront the fears of the audience. To confront and contain a subversive element or interpretation in literature might be compared with the motifs of encircling and binding that are integral to magical texts.¹⁰⁹ To combat the element, a poison or hostile force must be identified in general terms, or named.¹¹⁰ The strategies are broadly similar; one can compare a spell from the probably late Middle Kingdom magical texts of pBerlin 3027 with a passage from Ipuur:

Break out, o Asiatic woman who has come from the foreign country!
 O Nubian woman (*nhsjtt*) who has come from the desert edge!
 Are you (*jnfw-ntt*) a servant? Come as <his> vomit!
 Are you a noblewoman? Come as his urine!¹¹¹

In Ipuur (14,13–14) similar interrogation constructions are used as the Lord to the Limit considers how to act against foreigners:¹¹²

Is it Nubians (*jnfw-nhsjw*)? Then we shall make our protection ...
 Is it Libyans (*jnfw-s m-tmhw*)? Then we shall make a confrontation!

The metaphor of containment is suitable for literature in view of the prominence of framing devices and concentric structures in which the "subversive" elements are put into writing. In this way they are regulated into a court or other performance, or perhaps into the privacy of reading. The subversive is not just answered directly. The literary structure provides the resolution: literature itself is the resolution. In Neferti the chaos is literally brought under the royal hand (20), and is neutralized by literary structure as well as by a direct reaffirmation of order. Similarly, the chaos of Khakheperreseneb is in a sense neutralized by being recorded in orderly verses; there is no other "answer" extant, possibly because the sole manuscript of the discourse was a set of excerpts,¹¹³ but perhaps because there was no need for any other "answer". In the Teaching of Khety, the teacher describes a sequence of wretched workers (4a–21g);¹¹⁴ this sorry vision of society has an "answer" in the profession of scribe (21i), but the chaotic illiterate workers are also ordered into a literate, onomasticon-like presentation which is itself a response.

¹⁰⁹ Cf. *ibid.*, 57–67; tangible in the motif of the motif of a bound captive: 142–44.

¹¹⁰ For the name see e.g. Vernus, "Name", in *LÄ* IV, 321. Execration texts, for example, comprise both named individuals and generally identified groups (Posener, *Cinq figurines d'envoûtement*).

¹¹¹ pBerlin 3027 recto 2, 6–10. Text: Erman, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, 14 (D); translation after Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, 42 (no. 66).

¹¹² Interrogative constructions also occur in execration texts: Posener, *Cinq figurines d'envoûtement*, 22.

¹¹³ E.g. Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 111–12.

¹¹⁴ These episodes are similar to the description of social chaos among labourers in, e.g., Ipuur 1, 1–4.

Such a model of containment through decorum is inevitably a reductive analysis of literature, but it accommodates aspects overlooked by the model of "propaganda"; it is not a reformulation of that thesis, even though the containment of "subversive" elements can sound simplistic to modern readers who are probably more sympathetic to subversive elements than the original audience.¹¹⁵ Neferti does not affirm cultural values unambiguously, as commemorative inscriptions do, but faces, and urges his audience to face an untoward reality, "that which is before you" (4a). His containment involves a profuse expression, which makes the chaotic into something "perfect", and one can compare the ancient poet's art with that of Prospero, who ends by confronting and accepting the untoward: "This thing of darkness I / acknowledge mine".¹¹⁶

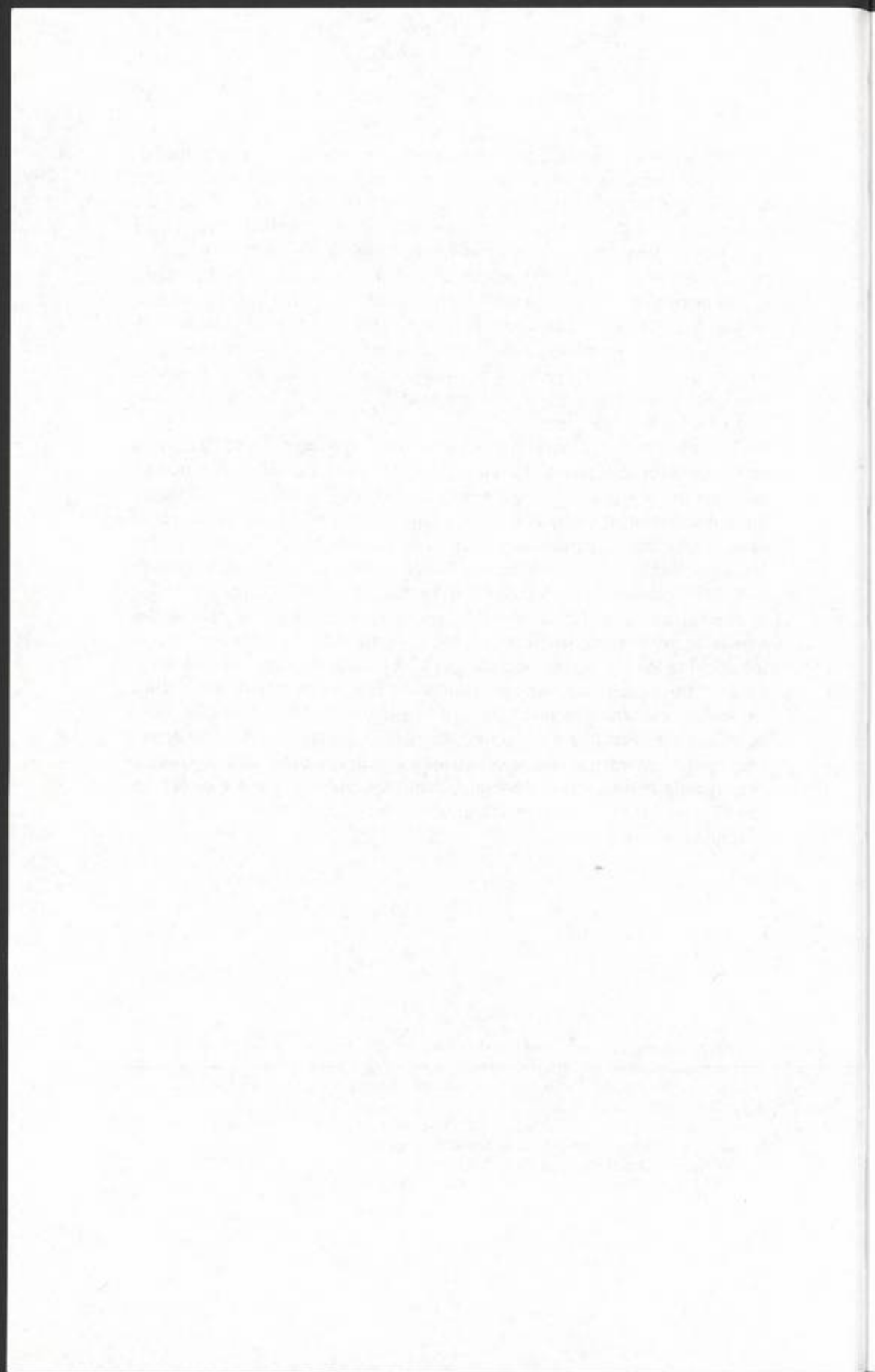
The Middle Kingdom is characterized by significant social change, in particular with reference to increasing access to writing and to the increasing expression of individual experience. Writing can be a destabilizing force that can allow a dialogue which "may relativise significant tenets of ideology, so that discordant conceptions come to be present in one and the same context".¹¹⁷ In responding to cultural pressures and changes that cannot be recovered in any detail, the decorum of Middle Kingdom writing allowed a new type of discourse to be textualized. One can suggest that this extension of written discourse is what prompts this movement towards formulating the "dark side of perfection".¹¹⁸ Potential "things of darkness", such as the problematic value of individuality, were raised into textual consciousness and the institution of writing responded accordingly to contain them. Fictionality accommodates this response, and its strategies are institutionalized in literature, which is not a simple matter of state propaganda or individual dissent, but an interplay between the ideal of ideology and the untoward of actuality, between ideal life and the vagaries of individual experience.

¹¹⁵ As Greenblatt comments: "subversive for us designates those elements of [a] culture that contemporary audiences tried to contain, or, when containment seemed impossible, to destroy and that now conform to our own sense of truth and reality" (*Shakespearean Negotiations*, 39).

¹¹⁶ *The Tempest* 5.1.278-9. Elsewhere, I develop this line of argument more broadly to address the function and context of literature in general.

¹¹⁷ Baines, "Schreiben", in *LÄ V*, 697.

¹¹⁸ M. Piper, libretto for Britten's *Death in Venice* (1973) I.v.



CLASSICISM AND MODERNISM IN THE LITERATURE OF THE NEW KINGDOM¹

JOHN BAINES

THE PERIOD AND THE LINGUISTIC CONTEXT

New Kingdom literature divides into two principal periods, roughly before and after the Amarna Period in the late Dyn. XVIII. This historical episode corresponds broadly with the introduction of Late Egyptian as a written form of the language possessing a distinct syntax and orthography that is not simply a continuing evolution of Classical Egyptian.² By quite early in Dyn. XIX, works of imaginative literature were composed in the new written idiom and were subject to normal transmission in manuscript copies, as well as being incorporated into collections and, in the case of some mythological narratives, forming part of magical prescriptions. Literature in Late Egyptian includes genres not attested in Classical Egyptian writings, notably love poetry,³ while the "advanced student" papyrus compilations of the Late Egyptian Miscellanies, which belong to the category of "teachings," include both literary pieces and passages that could not be termed belles lettres, exhibiting principles of the assembly and use of literature that are hardly documented from earlier times.⁴

The only works of later New Kingdom literature which certainly survived the New Kingdom were instruction texts, notably that of Amenemope.⁵ The story of Isis, the Rich Woman's Child, and the Fisherman's Wife, which is preserved on one New Kingdom ostrakon and otherwise occurs in a magical context in sources of the fourth century BCE,⁶ suggests

¹ I am very grateful to Richard Parkinson for detailed criticisms of drafts of this chapter.

² See e.g. Junge, "Sprache", in *LÄ* V, 1176-211, table 3.2.

³ E.g. Derchain, *CdE* 50 (1975), 65-86; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*; Vernus, *Chants d'amour*.

⁴ Gardiner, *LEM*; Caminos, *LEM*; Fecht, *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit'*. A number of examples of these are on ostraca. For titles, see Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*, 303-4 nos. 1394-1400.

⁵ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 135-63.

⁶ Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, no. 90.

that other New Kingdom literary works could have survived if their context of transmission had been maintained. But such mythological narratives are not distinctive either for Late Egyptian or as works of imaginative literature, and they may have been transmitted as part of a linguistically neutral religious genre of magical texts rather than through any association with Late Egyptian. Thus it appears that, except for the core genre of instruction texts, works composed and transmitted in Late Egyptian formed a group that was ultimately eliminated from the high-cultural tradition.

This relatively short-lived flowering of Late Egyptian, whose creative period lasted two to three centuries, forms the context for the most marked contrasts between "classicism" and "modernism" in Egyptian literature. During that flowering, works in Classical Egyptian continued to be transmitted and to form the ongoing core of written high culture. The late New Kingdom diglossia which maintained the inherited "great tradition" alongside the new works can be seen in imperfect operation in the spread of material on ostraca from Deir el-Medina.⁷ Classical Egyptian and works composed in it must have been supported more effectively in central institutions, now lost to view, that transmitted the corpus to later times. The mass of fragmentary literary papyri from the temple area of Late Period Elephantine supports such a hypothesis,⁸ specifically for temples, as does a variety of evidence reaching into the Roman Period. At least one fragmentary first millennium manuscript of a major Classical Egyptian literary work has been discovered, others are preserved only from that time,⁹ and evocation of their phraseology in other texts confirms that they lived on.¹⁰

The maintenance of Classical and Late Egyptian, together with the composition of works in Late Egyptian and the apparent cessation of literary creativity in Classical Egyptian, created a situation in which the culturally most important works became fossilized and separated from the active composing culture. The new works appear to have been accorded a lesser status by the form of language they used, and perhaps by their genres, as is stated explicitly in pChester Beatty IV, which asks "is there (anyone) here like?" the great writers of the past. Such a contrast—of which

⁷ For Classical Egyptian texts, see Posener, *RdE* 9 (1952), 109–20; Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom", in *Middle Kingdom Studies*, 91–122; on garbling in transmission, see e.g. Burkard, *Textkritische Untersuchungen zu altägyptischen Weisheitslehren*, 318–19.

⁸ Burkard, "Bibliotheken im alten Ägypten: Überlegungen zu Methodik ihres Nachweises und Übersicht zum Stand der Forschung", *Bibliothek. Forschung und Praxis* IV (1980), 96–98.

⁹ E.g. Posener, *RdE* 12 (1960), 75–82.

¹⁰ Instruction of Amenemhat: Burkard, *Textkritische Untersuchungen zu altägyptischen Weisheitslehren*, 7–8. It is not possible to support the more general part of this statement further here, but a text such as the stela of Taimhotep from 44 BCE is replete with Classical Egyptian culture (Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 59–65, with references).

this is no doubt an overdrawn picture—implies some loss of cultural self-confidence, or at least a sense that past achievements were fixed and could not be emulated in their inherited form, even though the main Ramesside collections of papyri included both Classical and Late Egyptian literary works.¹¹ The new written language was used for compositions in new genres and in different styles within existing genres. This pattern of development may have been affected by rules of decorum and their very slow relaxation.¹² The literary development of Late Egyptian was confined to works in hieratic on papyrus (with some material preserved also on ostraca), and the broader linguistic context of inscriptional materials softened the contrast just drawn.

Literary Late Egyptian was not a unity and was probably not close to the normal spoken language of the day, although it could have approached specific formal registers. The language of all the literary texts except Wenamun¹³ and perhaps the Tale of Woe¹⁴ is a conventionalized hybrid that may have evolved gradually, perhaps with a significant oral prehistory. It is far from the language of contemporaneous documents. Thus, there was not just a diglossia in the late New Kingdom, but a wide linguistic range. All this material can nonetheless be contrasted with Classical Egyptian, and the patterns of usage on papyrus can be distinguished from those of monumental, hieroglyphic texts. The language of late New Kingdom royal inscriptions, of nonroyal biographies, and of hybrid creations such as the Great Harris Papyrus with its account of the deeds of Ramesses III,¹⁵ lies between Classical and Late Egyptian.

These developments continued at least into Dyn. XXI, with the further extension of literary types, of written language, and of orthography in Wenamun and in the Tale of Woe. Sometime around that date, however, they came to an end. From the late eighth century BCE onward Classical Egyptian was revived in a purer form for royal inscriptions, while nonroyal biographies of that time display a profound immersion in Classical literary culture.¹⁶ These developments, which lie outside this chapter's topic, give a

¹¹ Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum III*, 39, pl. 19 (3, 5). Among the Chester Beatty Library, the collection of papyri of the leading family at Deir el-Medina, were Late Egyptian works of belles lettres and miscellanies as well as Middle Egyptian literary, magical and religious texts. See Pestman, "Who were the owners, in the 'Community of Workmen', of the Chester Beatty Papyri?", in *Gleanings from Deir el-Medina*, 155–72. A similar range of genres is found in the Sallier and Anastasi collections.

¹² Baines, *Fecundity Figures*, 277–305; id., *JARCE* 27 (1990), 1–23.

¹³ Gardiner, *LES*, 60–76; Winand, *Le Voyage d'Ounamon*.

¹⁴ Caminos, *A Tale of Woe*.

¹⁵ Erichsen, *Papyrus Harris I*; Grandet, *Le Papyrus Harris I*.

¹⁶ E.g. Grimal, "Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne", in *Livre du Centenaire*, 37–48—problematic in detail.

perspective for siting New Kingdom tensions between classicism and modernism.

THE EARLIER NEW KINGDOM PHASE

The literary record of Dyn. XVIII is very sparse, consisting in the main of badly preserved papyrus texts, the majority of them copies of Middle Kingdom compositions. While these include a number of major works that are not attested in Middle Kingdom manuscripts,¹⁷ they do not establish firmly whether new literary works entered the stream of tradition during this period. The Classical Egyptian corpus appears to have been relatively well defined, characterized by distinctive language and style, and not very large.¹⁸ One might hypothesize either that it continued to be transmitted without being extended, constituting a "classical" body that no one attempted to emulate, or that it formed a core to which some new works were added. Such works could have sought to continue the language and genres of the Middle Kingdom or they could have departed gradually from them, either deliberately or through progressive development. The Late Egyptian stories, in particular, seem to have built upon the style of the less central Classical Egyptian stories, such as those of pWestcar.

It is difficult to choose between these alternatives, yet the question they pose is important for the position of literature in the New Kingdom. Here, the most significant published collection is probably a group of late Dyn. XVIII papyri in the Pushkin Museum in Moscow; it is reasonable to assume that these derive from a single find.¹⁹ The group includes copies of the Story of Sinuhe and the Instruction for Merikare together with the otherwise unattested Pleasures of Fishing and Fowling, the Sporting King, and a mythological story.²⁰ The date of composition of these texts is uncertain. Both the Middle²¹ and the New Kingdom²² have been proposed, and the latter seems likely at least for the mythological story (see n. 7). If they date to the New Kingdom, they will supply examples of new compositions

¹⁷ E.g. Instruction for Merikare, now attested on a Ramesside ostrakon: Quack, *Merikare*, 10–11. Other Middle Kingdom works first known from Dyn. XVIII manuscripts are the Prophecy of Neferti, the Instruction of Amenemhat, and perhaps the Instruction of Khety.

¹⁸ Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 91–122.

¹⁹ Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script*.

²⁰ *Ibid.*; for the mythological story, see also Korostovtsev, "Egipetskij ieratičeskij Papirus N° 167 Gosudarstvennogo Muzeja Izobrazitel'nykh Iskusstv imeni A. S. Pushkina v Moskve", in *Drevnii Egipet. Festschrift Golenischeff*, 119–33 (note the Late Egyptianism *iw=w*, p. 129 l. 11). Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?", in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 48 n. 62 suggests without argument that this is a forerunner of the myth of the Eye of the Sun. On the identification of the figures, see further Guglielmi, *Die Göttin Mr.t*, 16–17.

²¹ E.g. Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 118–19.

²² E.g. Assmann, in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 48.

entering the stream of tradition alongside major Middle Kingdom works and being transmitted with them in a group. In evolutionary terms, they may be intermediate between Middle Kingdom belles lettres and texts of the Ramesside Period.

To this possibility should be added a copy of the first stela of Kamose preserved on a writing board of the beginning of the New Kingdom,²³ which seems to show that recent texts not originally composed as belles lettres could be transmitted as such, at least in the short term.²⁴ In view of the close comparability of literary and monumental genres, it is possible that migrations such as that of the Kamose stela could have occurred earlier, while the framing of the Story of Sinuhe makes the same point in a fictional form. Apart from the stela's historical importance, it is significant because its language is far removed from standard Classical Egyptian and much more "advanced" than most Dyn. XVIII royal inscriptions. Thus, varying styles of language could have existed side by side among Dyn. XVIII literary texts. The only other works of belles lettres that have been proposed to date to this time are the instructions of Ani and Amenemope. All the manuscripts of these are later and their dating remains uncertain.²⁵

Despite these indications and possibilities, Dyn. XVIII does not so far appear as a major creative period in belles lettres. What applies there may hold for some other genres belonging to the stream of high-cultural tradition. A number of scholars have dated the Amduat, the most significant unitary religious composition first attested in the period, to the Middle Kingdom,²⁶ while part of the Cairo Hymn to Amun, whose principal manuscript is of the mid Dyn. XVIII,²⁷ is known from a Second Intermediate Period stela and could have been composed still earlier.²⁸ The Ebers and Edwin Smith²⁹ medical papyrus manuscripts of the beginning of Dyn. XVIII are clearly based on much earlier sources.³⁰ The Rhind Mathematical

²³ Gardiner, *JEA* 3 (1916), 96-97.

²⁴ This is the reverse case to the use of an excerpt from the Loyalist Instruction as part of a biographical inscription in the Dyn. XII (Posener, *Enseignement loyaliste*, 3).

²⁵ For Ani, Quack, *Die Lehren des Ani*, 48, 62 plausibly proposes an early Dyn. XIX date. If the text was composed in the first phase of "Late Egyptian" literature, this copy will date fairly soon after composition. A Dyn. XVIII date is also possible. The manuscripts of Amenemope are all later. Shirun-Grumach, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, 3 with n. 9) proposes a Dyn. XX date of composition; Simpson, *The Literature of Ancient Egypt*, 241 has suggested the reign of Amenhotep III, without citing specific supporting evidence.

²⁶ Dating: e.g. Wentz, *JNES* 41 (1982), 161-79; Assmann, *Re und Amun*, 13 with n. 25; text: Hornung, *Texte zum Amduat I-III* prefers a New Kingdom date.

²⁷ Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra*; Römer, "Der Kairener Hymnus an Amun-Re. Zur Gliederung von P. Boulaq 17", in *Festschrift Fecht*, 405-28.

²⁸ Hassan, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, 157-93.

²⁹ Westendorf, *Papyrus Edwin Smith*.

³⁰ For Ebers and its sources, see Weeks, *BIE* 58-59 (1978), 292-99.

Papyrus, which has notations on the back from the end of the Second Intermediate Period, is another element in the stream of tradition that survived into Dyn. XVIII³¹ but need not point to the composition of new works at that date, from which none is preserved.

Among Dyn. XVIII texts, creativity in literary composition is visible principally in royal inscriptions, autobiographies, and hymns. All of these genres, which belong to the category of "useful" texts rather than belles lettres, built upon the heritage of the Middle Kingdom.³² The temple of Hatshepsut at Deir el-Bahri, in particular, shows a wholesale adoption of Middle Kingdom models and the creation of monumental inscriptions strongly influenced by those models.

In the case of royal inscriptions, the Dyn. XVIII Berlin Leather Roll, with a building text ascribed to Senwosret I and mostly held to be authentic,³³ provides evidence either for the study of older texts, perhaps as models, or for the composition of attributed works that would have helped to manufacture a tradition, for which genuine Dyn. XII exemplars did exist.³⁴ A relief at Karnak with almost identical scenes of Thutmose III and Senwosret I together with an inscription ascribed to the latter³⁵ also bears witness to the significance of the Middle Kingdom tradition for the presentation of the king's role—something that can be seen in another way in the copying of the "White Chapel" of Senwosret I in the reign of Amenhotep I.³⁶ Among inscriptions preserved on stone, seemingly new forms occur, such as the elaborate oracular text of Hatshepsut,³⁷ the mixture of narrative and inventory in the Annals of Thutmose III,³⁸ and the highly rhetorical address of Amon-Re to his royal son on the same king's Poetical Stela.³⁹ Part of the latter text, or of its archetype, was imitated in several later New Kingdom royal inscriptions, and thus acquired a "classical"

³¹ Recent treatment: Robins-Shute, *The Rhind Mathematical Papyrus*.

³² This leaves funerary texts out of account. The transition from Coffin Texts to Book of the Dead and other such developments also show important creativity.

³³ E.g., cautiously, el-Adly, *WdO* 15 (1984), 6; Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, 163, 172–73; for a New Kingdom dating, see Derchain, *RdE* 43 (1992), 35–47. Eyre, "The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature", in *Studies Lichtheim*, 1, 144–46 leaves the date open.

³⁴ Cf. Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 134–65, with references.

³⁵ Habachi, "Devotion of Tuthmosis III to his predecessors: a propos of a meeting of Sesostri I with his courtiers", in *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, 1, 349–59.

³⁶ Björkman, *Kings at Karnak*, 58–59.

³⁷ Lacau-Chevrier, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, 69–92.

³⁸ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 29–35. The "Annal" inscription of Amenemhat II at Mit Rahina (Altenmüller-Moussa, *SAK* 18 [1991], 1–48; Málek-Quirke, *JEA* 78 [1992], 13–18) offers a forerunner for the display of such material in temples, but its form and content are very different from the case of Thutmose III.

³⁹ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 35–39.

status for the period.⁴⁰ The typological diversity of these texts is itself witness to the prestige and significance of their genre.

Dyn. XVIII autobiographies, which have been rather little studied as a genre,⁴¹ are diverse but not so clearly innovative as royal inscriptions—and less innovative than the slightly earlier inscription of Emhab.⁴² Most major nonroyal monuments of the time took the form of tombs and statuary, rather than the stelae typical of the Middle Kingdom, and they did not so frequently bear fairly long inscriptions with rather stereotyped content. The autobiographies vary from narratives of their subjects' participation in major military episodes, a style known mostly from the first half of the dynasty, to almost purely religious compositions. The latter are the more relevant here, since they include the moralizing biography of Baki⁴³ and, on a broad classification, the Louvre stela of Amenmose with the Great Hymn to Osiris.⁴⁴ Later New Kingdom autobiographies from various social levels are strongly religious in focus, and these admittedly unusual examples can be seen as precursors. The stela of Baki shows a profound immersion in Classical Egyptian literature, while that of Amenmose has the nearest approach to a narrative of the core myth of Osiris known from native Egyptian sources. It is, however, not clear whether its hymn derives from an older source or is a new composition, conceivably based on earlier models.

These texts also relate to the large numbers of hymns preserved from the New Kingdom,⁴⁵ principally in nonroyal tombs.⁴⁶ The hymns range from the stereotyped to the highly individual, testifying to an active life of the genre outside the primary liturgical context and to the development of new ideas through the discourse of hymns. A number have elaborate literary forms. The Cairo Hymn to Amun, of which the manuscript probably comes from a tomb as do other major papyri, is the leading example of an elaborate hymnic text which could have functioned as "literature" rather than having a liturgical purpose.⁴⁷ The same applies to the Dyn. XIX hymn

⁴⁰ Grimal, *Les termes de la propagande royale*, 449–72.

⁴¹ But see Gnirs in press.

⁴² Baines, *JEA* 72 (1986), 41–53.

⁴³ Varille, *BIFAO* 54 (1954), 128–35.

⁴⁴ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 81–86.

⁴⁵ E.g. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*; id., *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*.

⁴⁶ The Hymn to the Inundation, a work that fits most easily with belles lettres and probably dates to the Middle Kingdom (see e.g. Assmann, in *ZDMG Supplement* 6 [1985], 44; van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil* argues for a New Kingdom date), is not closely relevant here, but belongs in the broader literary context; for further such hymns, evidently Ramesside compositions, see Fischer-Elfert, *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit*, 29–62.

⁴⁷ pBoulaq 17; Grébaut, *Hymne à Ammon-Ra*; Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, no. 87, with references; Römer, in *Festschrift Fecht*, 405–28; no modern edition.

pLeiden I 344,⁴⁸ on the recto of which is the only known manuscript of the Admonitions of Ipuwer, and to pLeiden I 350, another major hymn to Amun.⁴⁹ Both these texts, and in a different way the slightly later hymns and prayers preserved in the Late Egyptian Miscellany papyri,⁵⁰ suggest that religious forms might be adopted as belles lettres, even though, unlike the Hymn to the Inundation (see n. 46), they were not widely disseminated in multiple copies. On the monuments and on papyrus and perhaps ostraca, they formed part of a central debate and contributed to the general high-cultural legacy. The monuments were works of art, as well as being their owners' principal displays of their role and religious commitment, and so were presumably a good location for this kind of discourse, quite apart from their being believed to benefit owners directly in the hereafter.

This permeability between belles lettres and other uses of written, and by implication oral, texts can be seen most clearly in the case of harpists' songs. The Harpist's Song from the Tomb of King Inyotef, preserved in a Dyn. XIX anthology, represents a genre known from numerous texts, all different from one another, inscribed in tombs of the later New Kingdom.⁵¹ The Inyotef song, which is linguistically undistinctive and could even have been composed in the Middle Kingdom, is first attested in epigraphic form in a relief from the tomb of Paatenemhab at Saqqara, dating to the years after the Amarna Period. It might be deduced from this distribution that the Amarna Period had produced this genre, but it is more plausible that such texts existed earlier and happen not to be preserved. Since many earlier Dyn. XVIII tombs are known, evidence might be preserved if the songs had been inscribed in them.⁵² This does not mean that they were not composed and sung then, only that they were not publicly inscribed. It leaves open whether they were written down in hieratic on papyrus.

These points relate the creation of religious and possibly amatory "lyrics." Such texts are known from the Late Egyptian Miscellanies and from ostraca and papyri. An important group fuses religious and social con-

⁴⁸ Zandee, *Amunhymnus*. The same phenomenon occurs in the Middle Kingdom pKahun LV.1 (Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, 1-4, pls. 1-4), which has a story on the verso and hymns on the recto. The Ramesseum papyri similarly include the hymns to Sobek (Gardiner, *RdE* 11 [1957], 43-56) together with belles lettres.

⁴⁹ Zandee, *De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*.

⁵⁰ Fecht, *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit'*. The miscellanies include a wide range of other texts; all these genres are also attested on ostraca, but much less than on papyrus.

⁵¹ Songs are inscribed next to harpists in funerary contexts in the Middle Kingdom (Morenz, *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*, 34-48; see e.g. Sethe, *Lesestücke*, 87 no. 27; Ward, *JEA* 63 [1977], 63-66), but the content of those much briefer texts is different. Since harpists are represented also in Old Kingdom tombs, the oral genre of the songs could go back to then.

⁵² A song that is close to the love poems in some respects is on a mid Dyn. XVIII tomb painting in the British Museum: Manniche, *Lost Tombs*, 142.

cerns with praise of the city; one example of such a text links longing for Memphis with longing for the beloved.⁵³ An ostrakon perhaps of the reign of Thutmose III has a brief text of longing for Thebes and an excerpt of an invocation to Amun as inundation on the back.⁵⁴ This genre was therefore developed in writing long before Late Egyptian became a literary language. Since it stands in relation to love poetry and personal piety texts,⁵⁵ all three could have evolved within Dyn. XVIII and in a late form of Classical Egyptian. The last of these genres occurs in the Late Egyptian Miscellanies and manuscript collections also include all three. This chain of association suggests that the genres may have developed in Dyn. XVIII and happen not to be otherwise attested from before the Ramesside Period (the argument is, however, tenuous in the case of love poetry). Since the Ramesside finds from Deir el-Medina have a unique status⁵⁶ and the remaining miscellany papyri seem to form a close group deriving from few finds or a single find, the spread of evidence is extremely narrow, so that this earlier dating, to a period that has produced few papyri and ostraca, is quite possible. Thus, this ostrakon emphasizes how inadequately attested the literary corpus is. It also renders the apparent caesura of the Amarna Period, to be discussed below, problematic.

THE LATER NEW KINGDOM

The principal phase of literary innovation in the New Kingdom was not coterminous with any dynasty but seems to have begun with the Amarna Period.⁵⁷ Harris⁵⁸ proposed that the redaction of the Story of Sinuhe current in Ramesside Deir el-Medina emerged then.⁵⁹ In this case, the community which used the redaction could have migrated from Thebes to el-Amarna and back, so that this detail would not signify any widespread manipulation of the stream of tradition in this formative phase of written Late Egyptian. Nonetheless, the detail could show a revitalizing concern with literary classics.⁶⁰ Otherwise, the detailed elaboration of a new written idiom seems

⁵³ Lichtheim, "The Praise of Cities in the Literature of the Egyptian New Kingdom", in *Panhellenica: Essays in Honor of Truedell S. Brown*, 22; see also Posener, "La complainte de l'échanson Bay", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 385-97.

⁵⁴ Guksch, *MDAIK* 50 (1994), 101-6; genre: Lichtheim, in *Panhellenica: Essays in Honor of Truedell S. Brown*, 15-23.

⁵⁵ See Posener, *RdE* 27 (1975), 195-210.

⁵⁶ Pestman, in *Gleanings from Deir el-Medina*, 155-72.

⁵⁷ On the linguistic divide at the Amarna Period, see Silverman, *LingAeg* 1 (1991), 301-14.

⁵⁸ *GM* 11 (1974), 25-28.

⁵⁹ On Deir el-Medina, see further Gasse, "Les ostraca hiéroglyphiques littéraires de Deir el-Medina: nouvelles orientations de la publication", in *Village Voices*, 51-70.

⁶⁰ The possibility that Akhenaten's ideas were embodied in an "instruction" points in the same direction: Assmann, *SAK* 8 (1980), 1-32.

to be taking place in such documents as the Edict of Haremhab⁶¹ and hence to be datable after Amarna, in a phase which, unlike the reign of Tutankhamun, was not later repudiated. I therefore suggest that belles lettres could have been composed in Late Egyptian from about the time of Haremhab on. This date is, however, only the earliest possible. In many societies and periods, new written forms have been adopted for literature very slowly. A time lag is possible here too, but it could not have been large, because literary manuscripts are known by the mid Dyn. XIX, about fifty years after Haremhab. The interaction between Classical and Late Egyptian continued throughout the Ramesside Period⁶² together with the development of new monumental forms and use of new linguistic and stylistic registers in the monumental context.

In view of the number, diversity, and frequently innovative character of Late Egyptian literary texts, their appearance constitutes a cultural renewal, not simply a further development or, as some have viewed it, a debasement of existing traditions. It is difficult to evaluate this renewal so long as it remains uncertain how far new works of belles lettres were composed in Dyn. XVIII and where such New Kingdom texts as the Instruction of Ani should be placed—before or after the Amarna Period. Nonetheless, the developments sketched above, which lie on the fringe of the core tradition of belles lettres, show that Dyn. XVIII before Amarna was a period of significant development in a number of high-cultural forms.

The forms associated with literary Late Egyptian are essentially love poetry, narrative fiction, and miscellany and instruction texts of which the obvious examples are pAnastasi I⁶³ and the fragment preserved with various other texts in pChester Beatty IV.⁶⁴ These are clearly demarcated from what went before, even though the stories developed out of earlier forms and some pieces in the miscellanies look to such models as the Instruction of Khety. All these works display a distance from the relatively recent past that is most evident in the existence of two stories set in the time of Thutmose III.⁶⁵ This fictional treatment marks his period as being in a certain sense an ideal past and hence partly comparable with the time of Nebhepetre Mentuhotep, one point of reference for the Late Egyptian ghost story.⁶⁶ To these uses of the past must be added the absolute past of mythical texts such as Horus and Seth and the generalized but not remote past of

⁶¹ Kruchten, *Le décret d'Horemheb*.

⁶² See Goldwasser, *LingAeg* 1 (1991), 129–41.

⁶³ Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift*.

⁶⁴ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 175–78.

⁶⁵ Wente in Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, 81–84; Botti, *JEA* 46 (1955), 64–71. On uses of the past in general, see Baines, "Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3rd to 2nd Millennium BC Evidence", in *Who Needs the Past?*, 131–49.

⁶⁶ E.g. Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, 137–41.

the Doomed Prince. This range of temporal points of reference shows the diversity of the Late Egyptian narrative world, which set itself apart from all but the current period, marking a cultural caesura at the Amarna Period.

Uses of the past and the sense of belonging in a literary tradition can be seen in two probable products of the community at Deir el-Medina.⁶⁷ The first is the Instruction of Amennakhte, almost certainly to be identified with the scribe of the necropolis in the mid Dyn. XX.⁶⁸ This text, known from five copies on ostraca, seems to be a modest work composed for immediate local consumption. As such, it contrasts with the centripetal classics of the Middle Kingdom and with other literary works, almost all of which appear to belong to the general high-cultural tradition. It is as if Late Egyptian opened up new small-scale possibilities for literary composition; but for other communities there would be little chance of finding such a text.⁶⁹

The second text is the Instruction of Menna to His Son, known from a single elaborate ostrakon of Dyn. XX.⁷⁰ This too seems to be a local composition, naming people otherwise known at Deir el-Medina. It is related in genre to material in the miscellanies, but its most striking feature is the presence of two probable quotations, one slightly disguised and one introduced as a quotation, from the Shipwrecked Sailor and the Eloquent Peasant respectively. These works are not otherwise known from New Kingdom manuscripts and might be thought to have disappeared from the stream of tradition. The presence of these allusions in a community that has produced no other evidence for knowledge of these texts emphasizes the difficulty of modeling the extent of the literary tradition. These texts were evidently not used for the scribal apprenticeship known from countless copies of a few classics, but they could perhaps have been familiar among educated members of the community: it may have been intended that the presence of allusions be evident but for their precise reference to pass most of a local audience by.

While love poetry and related material may have originated in Dyn. XVIII and hence may not be the typically new genre of Late Egyptian (see above), such works can be grouped close to harpists' songs by virtue of the mixing of the two, together with magical texts, in pHarris 500.⁷¹ The appearance of love poetry on papyrus and ostraca may be due to a change in

⁶⁷ See further McDowell, "Awareness of the Past in Deir el-Medina", in *Village Voices*, 95-109.

⁶⁸ Bickel-Mathieu, *BIFAO* 93 (1993), 31-51; the authors discuss six further texts which they ascribe to Amennakhte, as well as the Instruction of Hori, another scribe of the necropolis.

⁶⁹ For a further example of a seemingly local text, in this case ascribed to a prominent individual of the period, see Posener, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 385-97.

⁷⁰ Guglielmi, *WdO* 14 (1983), 147-66; Foster, *JSSEA* 14 (1984), 88-99.

⁷¹ E.g. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 7-30, 345-47.

decorum more than to one in cultural practice. The visual context both for harpists' songs and for love poetry is plausibly supplied by the banquet and music scenes in Dyn. XVIII tombs, whose natural successors are the scenes with harpists but without the groups of female musicians in tombs of Dyn. XIX. Many harpists' songs are known from the late New Kingdom,⁷² but the groups of musicians largely disappear along with the majority of other nonsacred decoration. Here, the decorum of tombs and the development of literary texts tended to move in opposite directions.

The two principal literary genres of earlier times, instructions and narratives, developed differently from each other in Late Egyptian. The instructions are not written in a strongly characterized form of the language and those of Ani and Amenemope⁷³ survived at least into the Third Intermediate Period. The existence of a copy of the opening of passages of Ani translated between Classical and Late Egyptian⁷⁴ is significant here as implying both that the work was perceived as Classical Egyptian and that some interchange took place between Classical and Late forms. The pre-eminent status of these instructions also seems to be assured by the survival of a number of papyrus and writing board manuscripts of each.⁷⁵ They are the Late New Kingdom literary texts which most clearly continue the classical literary tradition, were themselves further transmitted, and lead on to successors. In genre they are not strongly innovative. As the example of Ani illustrates, they are almost more like continuations of the older central genre than a central part of the new Late Egyptian literature.⁷⁶

The Late Egyptian stories are attested almost exclusively on papyrus, in only one copy each, and appear not to have entered the later stream of tradition in the form in which we know them. The Horus and Seth story has several specific parallels in content from the Pyramid Texts to demotic literature,⁷⁷ but no direct textual predecessors or successors. The only narratives known from ostraca and perhaps deriving from educational contexts are the story of Isis and Re, best known from magical compositions,⁷⁸ and a ghost

⁷² Assmann, "Fest des Augenblicks - Verheißung der Dauer: Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 55-84; Osing, *Das Grab des Nefersecheru*, 1-24. For a Ramesside tomb owner as harpist, in a probably fictional role, see Martin, *The Tomb-chapels of Paser*, 12-13, pl. 22.

⁷³ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 146-163.

⁷⁴ Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*, 303 no. 1394.

⁷⁵ Instructions are also known from otherwise ill-documented literary periods; see e.g. Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text*.

⁷⁶ These issues also have a terminological aspect, because the instructions are termed *sbꜣjt mrtt* and the typically Late Egyptian miscellanies *sbꜣjt ꜥꜣt*; see Schott, *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten*, 303-4 nos. 1394-1400.

⁷⁷ Baines, *JNES* 50 (1991), 95, 105, with refs.

⁷⁸ Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, 51-55 no. 84, with listing of three ostraca on p. 122.

story attested on five ostraca.⁷⁹ It is not possible to say whether the ostraca with parts of Isis and Re were written as magical texts. The ghost story, which is a Late Egyptian and Theban composition, deals with the past through its evocation of earlier periods including the beginning of the Middle Kingdom, and may perhaps have fitted better with the non-narrative classical texts which form the bulk of literary ostraca. It could thus have had a special educational position, at least at Deir el-Medina. For the rest, the Late Egyptian narratives differ in character from those in Classical Egyptian, but the stories of pWestcar, Neferkare and Sisene and the Moscow mythological story (n. 20) are possible transitional works—no doubt among a number of others. They appear to be distinct from the central literary tradition of instructions and elevated tales transmitted to later times. Although a text such as pVandier⁸⁰ from the mid first millennium is comparable with the later Classical Egyptian stories in narrative technique, it is not close to the Late Egyptian stories, and demotic narratives move in quite different directions. The Late Egyptian texts therefore constitute a distinct group. This picture may be placed in undue relief by finds from Deir el-Medina, but other sites too have produced material and the special position of Late Egyptian in the high-cultural tradition can hardly be doubted.

Beside these developments in belles lettres and their relations to tradition stood the more gradually changing world of monumental inscriptions.⁸¹ These too show a significant diversification in the Ramesside Period, with such texts as the strongly dramatized Qadesh record of Rameses II⁸² having no real parallel in earlier times; the use of the Qadesh record as belles lettres in pSallier III and pChester Beatty III is also significant here.⁸³ Some of the same variability in genre is evident in nonroyal biographies, from long formal texts such as the biography of the high priest Bakenkhons⁸⁴ through the unique inscriptions of the statue of Ray⁸⁵ and the

⁷⁹ Wente in Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, 137–41. A second ghost story, attested in a first millennium papyrus manuscript, cannot be dated with confidence, but might go back as far as the Middle Kingdom: Posener, *RdE* 12 (1960), 75–82.

⁸⁰ Posener, *Le Papyrus Vandier*.

⁸¹ For a Dyn. XIX revival of an ancient "literary" list, see Baines, "An Abydos List of Gods and an Old Kingdom Use of Texts", in *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards*, 124–33.

⁸² E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 57–73.

⁸³ The loss of almost all Middle Kingdom royal inscriptions makes the question of models for these texts problematic, particularly in view of the varied content of the inscriptions of Senwosret I (Tod: Barbotin-Clère, *BIFAO* 91 (1991), 1–31; Elephantine: Schenkel, *MDAIK* 31 (1975), 109–25; Helck, *MDAIK* 34 (1978), 69–78). Nonetheless, the very numerous Ramesside inscriptions mark a clear and innovative diversification of Dyn. XVIII forms, especially before Amarna, and some are strongly literary.

⁸⁴ Plantikow-Münster, *ZAS* 95 (1969), 117–35.

⁸⁵ Assmann, *SAK* 8 (1980), 1–32.

literary cast of the narrative of the biography of Simut with his narrative of how he dedicated his property to the goddess Mut⁸⁶ to the text of Djehuti-emhab in which he reported how Hathor appeared to him in a dream to tell him where to construct his tomb.⁸⁷ The biography of Anhuriose at el-Mashayikh,⁸⁸ with its elaborate use of classical models and specific evocation of education, exemplifies the importance of connections with belles lettres. Despite this variety among biographies and the introduction of new forms, as well as the linguistic compromise between Classical and Late Egyptian, these texts do not show a strong tendency to move away from older styles toward a new synthesis. Rather, their diversity parallels, in a more restricted linguistic compass, the variation in the genres of contemporaneous belles lettres.

Assmann⁸⁹ has discussed the development of New Kingdom traditions in terms of "classicism" and its opposite "modernism" (a term he does not use) and has argued that such divisions come into their own only when there has been a significant caesura in the high cultural tradition. For him the Ramesside Period was, by virtue of its Late Egyptian literary works and other cultural manifestations, which coexisted with attitudes that looked strongly to the past, the time of a modernism that acquired meaning by reference to and contrast with a "classicism." Loprieno has contributed an important further discussion of these issues.⁹⁰

Although the focus of such concepts and of the phenomena they describe is in literature, discussion needs to take account of the broader culture and not only that of literature. Ramesside representational art in tombs and temples is more diverse than that of Dyn. XVIII and shows a similar range between traditional forms and markedly innovative ones with unusual proportions, and in some cases new content. This innovation, which started after Amarna but adopted little from there, coexisted with the general restriction in subject matter in nonroyal tombs. The appearance of sacred motifs in tombs should not be seen as conservatism but rather as a change in decorum parallel to the overt display of piety and to the nonroyal appropriation of some religious material hitherto restricted to temples.⁹¹

This cultural diversity of the Ramesside Period, both internally and in its use of tradition, related to various aspects and periods of the past. The use of differing periods and the continuation of developments from Dyn. XVIII through the Amarna caesura created a spread, best illustrated in the core literary genres, from the "modernism" of the Late Egyptian stories to

⁸⁶ Vernus, *RdE* 30 (1978), 115-92.

⁸⁷ Assmann, *RdE* 30 (1978), 22-50.

⁸⁸ Ockinga-al-Masri, *Two Ramesside Tombs*, 17-19, 31-47.

⁸⁹ Assmann, in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35-52.

⁹⁰ See also Baines, *Who Needs the Past?*, 142-44.

⁹¹ Assmann, *Der König als Sonnenpriester*, 14-16.

the conservatism or classicism of the instruction texts. Thus, Assmann's interpretation schematizes a complex pattern of development and is perhaps too confident in accepting available manuscript evidence as truly representative of what existed, and to some extent of when texts were composed. With hindsight, the cul-de-sac of the literary development of Late Egyptian supports his position, but that could not have been known to the actors. Here, the evidence among Late Egyptian texts for local literature not devised for the high-cultural tradition is significant as a further strand in the diversity of the record.

WENAMUN AND THE TALE OF WOE

The stories of Wenamun and the Tale of Woe, the latest Late Egyptian literary texts, produce additional and vital examples of modernism, enriching the picture and complementing Assmann's argument. The two appear to have been discovered together with the Onomasticon of Amenemope,⁹² in a find at el-Hiba of manuscripts perhaps of Dyn. XXII.⁹³ Parallels secure the dating of the text of the Onomasticon toward the end of the New Kingdom, but no relevant evidence is available for the other two works, both of which have a likely historical setting in the late Dyn. XX.⁹⁴ Wenamun was long considered an original or a copy of an authentic document.⁹⁵ In part for that reason, it has hardly been studied in literary terms,⁹⁶ while scholars have tended to date it to the time in which it is set. Such a dating is in principle unlikely, because literary texts are seldom set in their own time;⁹⁷ Dyn. XXI is more plausible.

These two texts constitute the final development of "modernism" in Late Egyptian literature. They are the only works of fiction that utilize in part or entirely the linguistic forms current in the everyday practical writing of their time. They are also more evidently "serious" in tone and complex in content than other Late Egyptian narratives. Both appear to fictionalize a nonfiction form, a letter for the Tale of Woe, and a possible official report on a mission for Wenamun (the existence of such a genre in practical use is hypothetical but quite plausible). Thus, they may show a final development

⁹² Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*.

⁹³ See e.g. Caminos, *A Tale of Woe*, 1.

⁹⁴ Fecht, *ZÄS* 87 (1962), 12-31 proposed a political reading of the Tale of Woe and identifications of some of its characters with known personages of the late Dyn. XX. This was rejected, but without specific argument, by Caminos, *A Tale of Woe*, 13 n. 3. Whether Fecht's identifications are accepted or not, his temporal siting of the events is plausible.

⁹⁵ See e.g. Wente in Simpson (ed.), *The Literature of Ancient Egypt*, 142.

⁹⁶ But see Helck, "Wenamun", in *LÄ* VI, 1215-17; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 64-72. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 224 terms the text a "literary culmination", comparing it with Sinuhe for the Middle Kingdom.

⁹⁷ See e.g. Baines, *Who Needs the Past?*, 136-37.

of Late Egyptian fiction in as wide a range of types as is found in Classical Egyptian—or rather wider, since Wenamun uses a fictional narrative device in a more completely integrated fashion than any text from an earlier, or indeed later, period.⁹⁸ The occurrence of these works, both in single manuscripts, at the end of the extant temporal range of Late Egyptian literature throws into relief the limited character of its flowering and of its surviving attestation. Because so few papyrus texts are known from the Third Intermediate Period, it is difficult to evaluate this development. These works from the Theban domain are likely to have formed part of a larger corpus, which may have been excluded from later cultural transmission, not only by the disappearance of their form of the written language but also by the subsequent dominance of northern written traditions, including that of demotic and its putative forerunners.

Wenamun and the Tale of Woe further illustrate how one should not take for granted a fit between historical periods on the one hand and stages of the language or cultural innovations on the other. These texts develop and transform the traditions of literature in Late Egyptian, but they appear to fall outside the precise ambit of New Kingdom literature.

CONCLUSION: DECORUM, DEVELOPMENT, AND DIVERSIFICATION

Especially since the discovery of a Thutmoside lyric of a type otherwise known only from the Late Egyptian period, the developments and diversification described in this chapter seem less clear-cut than they once did. There remain two fundamental differences between the Ramesside position and that of Dyn. XVIII before Amarna: the cessation of new composition in Classical Egyptian; and the introduction of literary works of a new character in Late Egyptian. The fundamental genre of instructions evolved more smoothly alongside these changes. These processes sit in a broader high-cultural context of religion, language, and representational art. Much of what was once thought to be specific to post-Amarna times also occurred before. Some of these phenomena, such as personal piety, may be features almost intrinsic to Egyptian religion but seldom given monumental expression before the later New Kingdom. Since there is no evident reason why subjects like piety should be recorded in a permanent and public form, their rarity in the earlier record should not occasion surprise or be used too readily as evidence for fundamental changes in attitudes.

⁹⁸ The Persian Period Petition of Peteese (pRylands IX: Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*, 3, 60–112) offers a possible later parallel. Griffith (e.g. p. 103 n. 4) indicated that the surviving manuscript might be a copy and not the original, and this is plausible on grounds of its findspot at el-Hiba and excellent condition. This point seems not to have been taken up by later writers and I know of no discussion of the text as a possible work of literature.

While it is no longer possible to see these later New Kingdom developments as clear-cut, they did transform much of high culture. At least in part, they have the character of changes in conventions of public display, which was governed, explicitly or implicitly, by decorum. The new monumental and literary culture of the late New Kingdom manifested a changed decorum that allowed or encouraged the public expression of phenomena hitherto occupying other domains, and in some cases possibly absent. Language and literary forms partook in this development.

The point of departure for changes in decorum is the Amarna Period, and the parallelism between religious, artistic, and linguistic transformations confirms the significance of that episode. Whereas the religion and art of Amarna were largely rejected, its linguistic innovations had a more evident and immediate effect and may have been seen as less threatening to the cultural order. Literature and other public written forms were affected profoundly by Amarna, but the manner of their development was not simply a response to it. The bifurcation and proliferation of literary culture is a specifically literary response to a linguistic separation from the great tradition brought about by the new written forms. This separation was not simply negative, since it enabled new genres and styles of composition to emerge. The revival of Classical Egyptian and of more classical artistic forms in the first millennium also shows that the separation was at least partly reversible, while the maintenance of the great tradition during the period of Late Egyptian literature demonstrates the active existence of a species of "classicism" during that time, even though it was not the vehicle for new composition.

How far the developments in this space between the introduction of Late Egyptian and its disappearance should be considered "modernistic" naturally depends on how "modernism" is defined. I suggest that the new genres appearing in the Ramesside Period were in part modernism and in part an enabling of forms of written literature hitherto confined to the oral sphere. The creation of new written forms of and for texts necessarily transforms their character. Written culture was changed markedly by this process, which does not, however, seem to have aimed at creating radically new works of verbal art of the highest complexity. This is not to say that complex works were not written, but that they did not strive specifically for a combination of novelty and complexity: Fecht⁹⁹ has demonstrated amply that the new works could be complex and of great literary quality. On this understanding of "modernism," the only fully modernistic works preserved are Wenamun and the Tale of Woe. These take diglossia and the potential of fictionalizing nonliterary written forms, using this point of departure to create novel and complex compositions that relate in a profound fashion to

⁹⁹ Fecht, *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit'*, 73-133.

the society and preoccupations of their time. The exploitation of diglossia in the context of complex and diversified uses of the past also characterizes subsequent Egyptian literature, including the emergence of a distinctive demotic tradition, but in very different ways. The aftermath of the New Kingdom may have been the time of greatest creative tension between tradition and innovation, between classicism and modernism.

DEMOTIC LITERATURE: FORMS AND GENRES

W. JOHN TAIT

Demotic texts have until recently been somewhat neglected in the study of Egyptian literature as a whole. The reasons for this are many and complex. Egyptologists who have not studied Demotic language and script may reasonably be reluctant to set foot upon unfamiliar ground.¹ They do not, it may be hoped, at present feel such a lack of confidence in the work of Demotic scholars as that expressed by Mahaffy in the first volume of the *Petrie Papyri*: "The deciphering of these fugitive Demotic writings is very difficult, and unfortunately not by any means so far advanced as that of other Egyptian writings, seeing that the two greatest authorities on this point, Brugsch and Revillout, are at open variance in their interpretations".² The need to make Demotic material more accessible to those outside the specialist field has been a concern of leading demotists ever since the beginnings of the subject, and it was again clearly articulated at the first Conference for Demotic Studies in Berlin in 1977.³

There undoubtedly used to be a simple prejudice against Demotic literature. This showed itself in various ways. It could form part of a general prejudice against the later periods of Egyptian history, which were perceived as periods of decline and decadence. However, this kind of *Geistesgeschichte* approach to cultural history is happily now out of fashion. Demotic literature was widely thought to have been heavily influenced by, or merely a pale imitation of, Greek literature. This view was even fuelled by the work of some Demotic scholars.⁴ At present the extent of the influence of Greek texts upon Demotic is generally thought to have been rather limited.⁵

¹ E.g. explicitly Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, vi.

² Mahaffy, *The Flinders Petrie Papyri*, 3.

³ Briefly reported by Quaegebeur and Thissen, *Enchoria* 8 (1978), Sonderband, 5.

⁴ E.g. Barns, "Egypt and the Greek Romance", in *Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie, Wien, 1955*, 29-36; Volten, "Der demotische Petubastisroman und seine Beziehung zur griechischen Literatur", *ibid.*, 147-52.

⁵ For example, Tait, "Demotic literature and Egyptian society", in *Life in a Multi-Cultural Society*, 309-10.

and some demotists are anxious to deny it altogether.⁶ Certainly, it is easier now to argue for the vitality and originality of literature in Demotic.

Demotic literature has frequently been discussed, however summarily, in the course of works of all kinds on Egyptian literature as a whole. Collected volumes of translations have perhaps been the most successful in this respect. Maspero⁷ contained much of value both on Demotic texts and on their relation to earlier Egyptian literature. The same might be said of Donadoni,⁸ although it devotes less space to Demotic. Both editions of Bresciani's *Letteratura*, volumes with translations and some discussion, achieve an excellent combination of Demotic and earlier literature.⁹ However, Demotic more often suffers in works of this kind, and is passed over in haste. In the *Handbuch der Orientalistik* literature volume, which is chiefly arranged by types of text, large areas of Demotic literature receive no mention.¹⁰

No comprehensive survey of literary material in Demotic has yet been written. In 1930 Spiegelberg delivered a lecture in order to bring Demotic literature to wider attention. He saw it as little known, and of significance for its relationship with the contemporary literature of other peoples of the Hellenistic world.¹¹ In view of the lack of such studies it may be worth mentioning Bresciani's survey¹² and Zauzich's note¹³ on unpublished texts that had recently begun to receive attention. There are two accounts of the papyrus collection now housed in the Carsten Niebuhr Institute at Copenhagen,¹⁴ and also Reymond's essay on the Vienna collection,¹⁵ even though her view of the nature and significance of the literature may often be idiosyncratic. All these try to give an idea of the range of material, published and unpublished, although the texts are virtually all from two sites, and chiefly from a single period. It cannot be too much stressed that our evidence for Demotic literature is mostly very thin, and heavily overshadowed by texts belonging to a period perhaps of a mere couple of hundred years

⁶ Hoffmann, *Ägypter und Amazonen*, 22-29.

⁷ *Les contes populaires de l'Égypte ancienne*; English tr. *Popular Stories of Ancient Egypt*.

⁸ *La letteratura egizia*.

⁹ *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*.

¹⁰ Altenmüller et alii, *Handbuch der Orientalistik*. I: Der nahe und mittlere Osten, 1: Ägyptologie, II: Literatur.

¹¹ Spiegelberg, *ZDMG* 85 (1931), 147, n. 1; cf. Spiegelberg, *Die Novelle im alten Aegypten*.

¹² "I testi letterari demotici", in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, 3, 83-91.

¹³ *Enchoria* 8 (1978), Teil 2, 33-39.

¹⁴ Volten, *Archiv Orientalní* 19 (1951), 70-4; Zauzich, "Einleitung", in *The Carlsberg Papyri I*, 1-11; cf. Tait, "Handlist of published Carlsberg Papyri", *ibid.*, 129-40.

¹⁵ "Demotic literary works of Graeco-Roman date in the Rainer Collection of papyri in Vienna", in *P. Rainer Cent.*, 42-60.

around the second century CE, all from the Fayum. The Fayum may have been an exceptional area in many ways, for example for its extensive Greek settlement and relative prosperity. It may also have inherited literary traditions from the old capital of Memphis.

The Demotic script is generally accepted to have been an adaptation of the highly cursive documentary hieratic current in the north of Egypt (perhaps specifically at Memphis) in the centuries immediately after the end of the New Kingdom.¹⁶ It was first developed, perhaps by a deliberate process of modification, in the seventh century BCE for the writing of legal contracts and other documentary material. This development was doubtless an aspect of the Saite Dynasty's reunification and reorganization of Egypt, placing the home of the administration in the North of the country. Demotic's first users were probably notaries and servants of the administration, even if it is likely that it was learnt from the first in a temple context. At some point before the late fourth century BCE (exactly when is not yet at all clear), it came to be employed for the recording of literature.

This is not the place to debate what types of text should count as literary. Demotic material does not present any issues of classification that do not already arise in earlier Egyptian literature. This chapter will concentrate upon texts that more obviously belong to *belles lettres*. The two types of text that survive in greatest numbers are narratives and wisdom literature. More attention will be given to the former, as the latter has received better discussion in the literature, including recent perceptive studies, for example by Lichtheim and by Thissen.¹⁷ Two problems that have been recognized in Demotic literature may be mentioned.

A considerable number of texts survive that are variously labelled as school-texts, or as writing-exercises. There is not always agreement as to whether any of these terms are appropriate.¹⁸ Such texts are written upon all kinds of writing ground: for example upon new papyrus, upon reused papyrus, upon ostraca, on limestone tablets, or on whole pots. The choice of grounds other than fresh papyrus may in itself support the interpretation of individual examples as exercises. However, in general there is no class of Demotic material that bears any obvious outward sign, such as glosses, or punctuation, or masters' corrections, that it belongs to the school-room, or to any stage of education. It is therefore very difficult to say if a short extract from a narrative might be an exercise, or a sketch, or merely a passage that took someone's fancy. It is also hard to begin to discuss whether

¹⁶ Griffith, *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*, 3, 1-14; Vleeming, *CdE* 56 (1981), 31-48.

¹⁷ Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*; Thissen, *Die Lehre des Ancheschonqi*.

¹⁸ Tassier, "Greek and Demotic school-exercises", in *Life in a Multi-Cultural Society*, 311-15.

surviving Demotic wisdom literature or narratives played any part in formal education; certainly, there is no solid evidence for this.

Some texts sit very awkwardly between the literary and the documentary. A famous example is the long text published as the Petition of Petiese (pRylands 9), from the reign of Darius I, edited (including a full translation) by Griffith.¹⁹ This professes to be a petition, seeking redress for wrongs done to the writer's family over several generations. However, in length and in diffuseness, it goes beyond any real petition preserved to us,²⁰ and it even includes hymns. The text might be described as a family chronicle, and it was surely intended to be of lasting interest. Whether or not it is literature remains an issue. However, very similar difficulties arise among earlier Egyptian material.

A text that perhaps should be firmly included under literature is that unhelpfully entitled the *Demotic Chronicle*.²¹ This takes the form of a succession of oracular pronouncements, very difficult for us to understand, which are given brief interpretations, sometimes of a very baffling kind. The author of the text adopts a pose of writing in the reign of Teos in the mid-fourth century BCE, although the real date of composition of the *Chronicle* is often thought to be later than the beginning of the Ptolemaic period. The writer offers a critique of the moral and other qualities of Egyptian kings of the half century preceding Teos. He then moves on to later history, where he can pretend to be prophesying the future. The chief purpose of the text may be seen to lie in reflections upon the character of Egyptian kingship. Although the text has been interpreted as an anti-Greek tract, very little of its contents can be seen to serve any such purpose.²² Its qualities may be hard to appreciate, but its style is clearly highly contrived. Johnson and Ritner²³ have pointed out its considerable use of word-play. This was a favourite device in the Egyptian tradition, although it is not a common feature of Demotic texts, and is apparently foreign to the style of narratives.

The audience for which Demotic literature was intended before the Ptolemaic period can only be the subject of speculation. It may nevertheless be worth saying that there need be no assumption that Demotic was first used for material that was considered of little value, or disreputable, or subversive. Nor is it plausible to argue that it must have circulated only among the lowest levels of the literate elite. For one thing, it is unlikely in the ex-

¹⁹ *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library*, 3, 60–112.

²⁰ Wessetsky, "An der Grenze von Literatur und Geschichte", in *Fragen an die alt-ägyptische Literatur*, 499–502.

²¹ Published by Spiegelberg, *Die sogenannte demotische Chronik*.

²² Johnson, "Is the Demotic Chronicle an anti-Greek tract?", in *Festschrift Lüdeckens*, 107–24; cf. Johnson, *Enchoria* 4 (1974), 1–17; ead., *JSSEA* 13 (1983), 61–72.

²³ "Multiple Meaning and Ambiguity in the 'Demotic Chronicle'", in *Studies Lichtheim*, 1, 494–506.

treme that in Egypt business and administration could ever, at least before the Ptolemaic period, have been carried out in a script that the highest elite could not use or control. A hieratic manuscript of a narrative, perhaps written in the middle of the first millennium BCE, Papyrus Vandier,²⁴ indicates that secular literature could still be copied in hieratic well into the period of Demotic. A possible hypothesis is that at a particular point in time it became usual to write out new texts in Demotic rather than in hieratic. Religious texts normally remained in hieratic or in hieroglyphs precisely because they were traditional material. Some late funerary books are in Demotic, perhaps because their compilers consciously saw them as reworkings. There are, however, a very few instances of old religious texts reproduced in Demotic.

In the Ptolemaic period we may perhaps safely presume that the royal court took no interest in Demotic (as opposed to Greek) literature. The audience of Demotic literature will have been from the native priesthood. Such a statement however is little different from saying that the audience will have been among the literate Egyptian elite. It is not clear in the Ptolemaic period if Demotic literature was of interest to all levels of the elite, including the highest. Nor is it clear if literature was firmly based within the temples. This seems to be the case in the Roman period, when our texts virtually all stem from massive hauls of papyri made in the Fayum, clearly coming from temples and the surrounding priests' houses. Our last major group of papyri are the magical papyri from Thebes, a corpus including both Demotic and Greek texts.²⁵ Their writers and users may still have been Egyptian priests, or they may already have belonged in the twilight world of the magic of late antiquity.²⁶ The literature sometimes termed Greco-Egyptian is attested from the mid-ptolemaic period into the third century CE.²⁷ These are texts, all found on papyri from Egypt, which are in Greek but have a strong Egyptian flavour. The Greek version of the Demotic Mythus text is a fairly straightforward translation. Other texts, chiefly narratives or prophetic texts, vary greatly in the extent to which they could be seen as translations of lost Demotic originals, and it is unclear if some might be adaptations of native material, or free compositions given a superficial Egyptian colouring. It is still debated whether the members of the audience of this literature essentially or preferably thought of themselves as Greeks or Egyptians. They presumably were not able to *read* Demotic, even if we cannot be sure of the language(s) they spoke. Yet it is noticeable that such texts are hardly represented among the great finds of papyri from

²⁴ Posener, *Le Papyrus Vandier*.

²⁵ Tait, "Theban Magic", in *Hundred-Gated Thebes*, 169-82.

²⁶ Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*; Fowden, *The Egyptian Hermes*.

²⁷ Thissen, "Graeco-ägyptische Literatur", in *LÄ II*, 873-78.

the Fayum temples that give us the bulk of our Demotic literature, even though these finds, before they were divided up among modern collections, included much Greek material. The conclusion is inescapable that the audiences of Demotic and Greco-Egyptian literatures scarcely overlapped.

Our earliest substantial find of Demotic literary material is part of the vast haul of fragmentary papyri discovered by the Egypt Exploration Society from 1964 to 1973 in its excavations at North Saqqara.²⁸ The precise date of these manuscripts is not known. They were found partly in surface debris, and chiefly in dumps of rubbish, which had been moved at least once. The largest had been swept into the forecourt of one of the galleries in which the cows, the mothers of Apis, were interred. The material, to judge from the palaeography, must in any case come from quite a span of time. However, the papyrus finds considered as a whole are not likely to date from later than the very beginning of the Ptolemaic period,²⁹ and it may be suggested that much of the literary material belongs in the fourth century BCE. Some of the fragments published are of much earlier—even Saite—date. However, the editors' intention was to include any piece that merited serious consideration as *possibly* being of a literary character. These pieces do not, therefore, securely demonstrate that Demotic literature had begun already in the Saite period. The literary texts include narratives (their range and content are discussed below), and there are scientific and school texts. No clearly identifiable example of a wisdom text has been noted.

By the first three centuries CE, the period from which the largest quantity of Demotic literary papyri survives, the literature included a wide variety of texts. The two most strongly represented types are stories (that is, fictional narratives) and wisdom literature. However the range of texts also comprised satire and prophecy, and religious, astrological, magical, and medical texts, alongside other "scientific" and "sub-literary" material.

Narratives appear, on present evidence, to be the commonest type of literary text attested from almost any period of Demotic.³⁰ The only exception is perhaps at the very end of the Demotic era. Our last substantial group of Demotic papyri are the magical texts from Thebes, which perhaps date from the third century CE.³¹ Our earliest narratives are surely those from Saqqara (see above for these finds). All the texts are fragmentary. Two of them, published as pDem.Saq.i.1 and 2, are more substantial, in that the greater part of whole columns survive, making it possible, if still difficult,

²⁸ Smith and Tait, "New Demotic literary works from Saqqara", in *First International Congress of Egyptology, Cairo. Abstracts of papers*, 115–16.

²⁹ Smith-Tait, *Saqqâra Demotic Papyri 1*, x; cf. Martin, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, 57.

³⁰ Tait, "Egyptian fiction in Demotic and Greek", in *Greek Fiction: the Greek Novel in Context*, 203–22.

³¹ Tait, "Theban Magic", in *Hundred-Gated Thebes*, 171–73.

to consider the overall structure of the texts. As this cannot quickly be taken in from the published editions, it may be worth offering some comments here. In the most general terms, the texts are strikingly similar in form and content to the texts that we possess from the Roman period. Although it is difficult to know how to judge the matter, there is no hint that the Demotic narrative tradition was still in its infancy in these texts. From the size of the columns preserved (which are of very considerable dimensions: about 30 cm high and 27.5 cm wide) and from the numbering of the columns, it is clear that the texts were at least as long as the most substantial stories known from later periods. The language and vocabulary are very close to that of later texts, although many of the stock phrases of Setna and Inaros texts are not found. The narrative is couched in the third person, but a very high proportion of the text consists of speech—perhaps a higher proportion than in any other Demotic narratives.

It is reasonably certain that text no. 1 is constructed with an elaborate scheme of story-within-story. This is here not just a mechanical device to lengthen the text, but reflects an elaborate plot. A number of characters meet, sometimes by chance, and part, and it is evident that the plot represents different characters experiencing different vicissitudes at one and the same time. The narrative seems to engineer the transition from one sub-plot to another precisely by the device of story-within-story: the narration never has to say "Meanwhile, ...", but rather characters bring each other up to date on their experiences. Another purpose of the inclusion of speech is to allow the characters to express emotion. They may lament their misfortunes together, and there is at least one example in each of texts nos. 1 and 2 where a character seems to speak his thoughts or intentions aloud, although these are not obviously directed at any audience.

The exact plot of text no. 1 cannot be determined, but it concerns the sufferings of a dispossessed priest and the wanderings of at least one unfortunate couple (whether lovers or relatives is uncertain). There is a fairly clear indication that a particular group of characters is cast as the villains of the story. One character (Harmakhroou) seems to hear of others' misfortunes and to be able to assist them, but it would be only a guess to assume that his role is in any way similar to that of Setna in one of the later Setna stories (see below). Although one passage in no. 1 could possibly be seen as recounting magical activity, this is clearly not a major aspect of the story as a whole.

The story on the back of no. 2 clearly has a villain who has abducted the Pharaoh. The hero is guided in a dream by the goddess Hathor, who instructs him to let his horse run at its will, in order to find the king. The overall structure of the story is obscure, and it is uncertain whether or not the puzzling material on the front of the papyrus (which has no obvious parallel in other texts) belongs to the same narrative.

A more fragmentary text (no. 4) very clearly represents the activities of a magician, who makes use of wax images, and fits well with the manner of later stories concerned with magicians. Indeed, Kim Ryholt has found that an unpublished papyrus at Copenhagen may preserve the same story in a manuscript perhaps of the second century CE, that is, some five hundred years later than the Saqqara papyrus.

We have no major hauls of literary papyri from the Ptolemaic period, but isolated finds, by no means all published, indicate that narratives did not go into a decline. Only the beginning survives of a story³² in which king Amasis of the Saite period overindulges his taste for wine, and suffers a terrible hangover in consequence. In his distress, he asks to be diverted by a story. Only the opening of the story-within-story which then commences is preserved, before the text breaks off. It seems trivial enough, and the complete text may have been an amusing if not entirely innocent diversion, but there is also plenty of scope for it to have turned to a more serious purpose. A Ptolemaic text in Berlin published with due caution by Spiegelberg in 1932³³ has several times been taken as a Petubastis (Inaros) text,³⁴ although the reading of the name "Petubastis" there is more than dubious. Substantial further unpublished fragments are preserved at Copenhagen,³⁵ and the narrative evidently has no links with the Inaros texts. It seems to mention a king *Py3*, presumably the historical Pi(ankhy) of the Twenty-fifth Dynasty.

It is reasonable to suggest that Demotic narratives, despite their variety, have a number of common characteristics. In point of length, some very brief stories are found, although these might be writing exercises. In general, though, Demotic stories seem to aim at a length matching or exceeding our longest Middle and New Kingdom stories. No material is known that exceeds the length, for example, of a typical modern "short story", and there is no hint of any attempt to compose a work that would approach the scale of the epic poetry of several cultures, or many Greek novels. Individual texts belonging to a "cycle" (see below) do not in any way proclaim themselves to be part of a larger whole.

Narratives always seem to occupy a single papyrus roll. In fact, more than one text not uncommonly shares one and the same roll. This matches the usual Egyptian practice. It is debatable if the roll format imposed any restraint on the length of texts. Scribes appear to have been willing to paste together rolls of immense length when the demands of an extended Book of the Dead, such as the Greenfield Papyrus³⁶ or an exceptional document,

³² Spiegelberg, *Die sogenannte demotische Chronik*, 26-28.

³³ "Aus der Geschichte vom Zauberer Ne-nefer-ke-Sokar, Demotischer Papyrus Berlin 13640", in *Studies Presented to F. Ll. Griffith*, 171-80.

³⁴ E.g. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 455-61.

³⁵ Zauzich, "Einleitung", in *The Carlsberg Papyri I*, 6.

³⁶ Budge, *The Greenfield Papyrus in the British Museum*.

such as the Great Harris Papyrus³⁷ required it. It seems more plausible that Demotic narratives were inspired by a tradition of story telling, in which a single tale was unfolded at one session. In general, Demotic stories do not obviously lend themselves to division into separate instalments. One exception might be the *Mythus* text,³⁸ where the various individual fables and displays of elegant language are sometimes interspersed by the briefest of linking passages. Many more typical stories seem to take some care in keeping up the audience's interest in the outcome of the story, using the story-within-story, already discussed above, to assist rather than hinder this object. Although we have virtually no evidence on the point, it is tempting to suppose that our narrative papyri were primarily intended for reading aloud to an audience rather than for private study. The provision in one or two papyri of "catchphrases", to facilitate the reader's passing from one column to the next, might support this idea. The actual relationship between our surviving texts and any oral traditions is, however, a matter that remains profoundly obscure.

Demotic narratives are written in prose. Their language is very far in grammar and vocabulary from that of contemporary speech. The style, however, is remarkably plain, with little attempt at word-play or rhetorical devices, and no very obtrusive use of assonance. It is difficult to judge its effect upon its audience, but its out-of-date features may have given it a certain resonance. A number of stock narrative phrases (e.g. "The moment that Setna heard these words, he did not know where on earth he was") recur quite frequently. Apart from very simple phrases (e.g. "On that instant") these are not all present in all types of text, and the "cycles" perhaps each had mannerisms of their own. Word for word repetition of long or short passages is very common, and presumably was part of the technique of oral story-telling. Papyrus Carlsberg 207³⁹ seems to introduce slight variations into simple phrases, but this is very unusual.

One of the most distinctive and best-known features of Demotic narratives is the existence of cycles of stories. In fact only two such groups of text are known, the Setna Texts and the Inaros (Petubastis) texts. Attempts to identify others have, so far, been fruitless. The Egyptians' own view of these cycles is unclear. The chief unifying feature of the cycles is that the texts tell the adventures of well-known characters. In the case of the Setna

³⁷ Birch, *Facsimile of an Egyptian Hieratic Papyrus of the Reign of Ramses III, now in the British Museum*; Erichsen, *Papyrus Harris I*.

³⁸ Spiegelberg, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge*; cf. for example Smith, "Sonnenaug, Demotischer Mythos vom", in *LÄ V*, 1082-87; Tait, *Acta Orientalia* 37 (1976), 27-44; de Cenival, *CRIPÉL* 7 (1985), 95-115; ead., *Le mythe de l'oeil du soleil*; Bresciani, *CRIPÉL* 13 (1991), 35-38.

³⁹ Tait, "P. Carlsberg 207: two columns of a Setna text", in *The Carlsberg Papyri I*, 19-46.

texts, a single individual (Setna himself) plays a central role in each story. In the case of the Inaros texts, at least a few members of a group of characters (the extended family of Inaros) occur in each text. This family is specifically mentioned in the texts, and various characters' relationship to Inaros (who is already deceased in many of the narratives) is stressed, as, in some texts, is their loyalty to each other. It is thus a very real connecting theme in the cycle.

Another unifying characteristic is that each cycle has its own particular subject matter. In the Setna Stories⁴⁰ the theme is always magic. Their hero is Setna Khaemwese, a character based on the fourth son of Ramesses II (thirteenth century BCE). He is represented as an antiquary and a passable magician. Knowledge of the historical Khaemwese's interests in the monuments of Saqqara evidently survived, and the subject matter of the Demotic narratives clearly developed naturally out of the traditions about him. In all the more extensive Setna stories, and also in pCairo 30692,⁴¹ plots of a very similar pattern can, at least in part, be discerned. Setna encounters the "ghost" of a much more powerful magician of the remote past, for example when exploring a tomb. In the Second Setna story,⁴² by way of variation, the great magician is reincarnated as Setna's own son. The story brings out the ancient magician's superiority to Setna, but Setna also hears, in a very extended story-within-story, of an episode in the magician's life. This story is the real substance of the text, as the "title" that appears in the colophon at the end of the First Setna story makes explicit. However, Setna in two or three of the texts is able to render the deceased magician some practical service (in First Setna, for example, he carries out the reburial together in one tomb of the magician's separated family), which rounds off the narrative. The different stories do not make reference to one another, but there is a certain consistency in Setna's character and circumstances, even if his wife's name, for example, varies.

The Inaros texts⁴³ concern the family of Inaros, but also are unified because this family is one of warriors. Not all the texts relate military exploits, but they all concern heroic activities of one kind or another. The historical setting of the texts might fairly be said to be vague and confused. Inaros himself is difficult to associate with any historical figure. He is mysteriously described as "Osiris King Inaros" in one text. In two of the

⁴⁰ Bresciani, "Chaemwese-Erzählungen", in *LÄ* 1, 899-901; cf. ead., *EVO* 13 (1990), 103-7.

⁴¹ Spiegelberg, *Die demotischen Papyrus*, 1, 112-15; 2, pl. 51.

⁴² Griffith, *Stories of the High Priests of Memphis*; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 138-51.

⁴³ For example, Spiegelberg, *Der Sagenkreis des Königs Peubastis*; Volten, *Ägypter und Amazonen*; Bresciani, *Der Kampf um den Panzer des Inaros*; Hoffmann, *Ägypter und Amazonen*.

stories first studied by scholars, the family of Inaros is in conflict with the supporters of a king Petubastis. It is plausible that the intended setting for some of the stories was the mid-seventh century BCE, when the historical Petubast II reigned. However, various anachronistic names are included, and there are hints at the historical circumstances of other periods.

Demotic wisdom literature is primarily attested from towards the end of the Ptolemaic period until the second century CE. This may reflect only the accidents of preservation. The texts do not survive in anything like the quantities of narrative papyri. Two texts are of a considerable length, and survive in at least one well-preserved copy. Papyrus Insinger⁴⁴ came to attention quite early in the history of Demotic studies. Several other more or less fragmentary papyri preserve the same text, which must be able to lay some claim to having been a standard text in Demotic. Until recently only one copy was known of the Wisdom of 'Onchsheshonqy,⁴⁵ so that it has even been suggested that what we possess might be the original author's manuscript, and that the text might have gained no wider currency. The text is furnished with an elaborate narrative introduction,⁴⁶ which serves to set the scene for the instructions which follow. It is very much in the style of Demotic narratives as discussed above. 'Onchsheshonqy has discovered that his friend and protector at court is involved in a plot to kill the king. Although horrified, he seems to lapse into despair rather than take any action. Once the treason has been discovered, he is imprisoned during Pharaoh's pleasure, at least escaping instant execution along with the plotters. He requests writing materials so that he can write an Instruction for his son from whom his imprisonment has separated him. These maxims then form all the rest of the text. Although the end of the manuscript is preserved, it has been speculated that the text might have been intended to conclude with a resumption of the narrative. Recently Kim Ryholt has identified fragments of a narrative at Copenhagen that preserve either the same story or a variant thereof. This manuscript is of slightly later date than that of the 'Onchsheshonqy wisdom text, so that a considerable number of possibilities lie open for the relationship between the two texts. There are a number of other short wisdom texts, or brief fragments from wisdom papyri, of which a survey is given by Lichtheim.⁴⁷

The various texts all have one feature in common, that they are composed of separate one-sentence injunctions or maxims. In most manu-

⁴⁴ Lexa, *Papyrus Insinger*; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 184–217; ead., *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, 107–234.

⁴⁵ Glanville, *The Instructions of 'Onchsheshonqy*; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 159–84; ead., *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, 13–92; Thissen, *Die Lehre des Anchscheschonqi*.

⁴⁶ Smith, *Sarapis* 6 (1980), 133–57.

⁴⁷ *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*, 93–106.

scripts, each of these elements is set out in a single line. Pairs of lines, or sometimes even short groups of lines may be linked in their content or theme. Occasionally, a longer series of lines may pursue one topic, and share a common structure. These matters of organization have been very thoroughly investigated by Lichtheim.⁴⁸ Whether the character of the texts could be seen to have anything in common with verse structure is a difficult question. Lichtheim⁴⁹ flatly excludes the possibility that "single-line maxims" could be anything but prose, since Egyptian poetry (by which she must mean the poetic tradition from earlier Egypt) "depended absolutely on the couplet and its derivatives". Clearly there is room for a variety of interpretations in this area. It is easy to imagine the wisdom papyri as being recited aloud. The text with the most complex organization is Papyrus Insinger, which falls into twenty-five sections. Each handles a different theme, and each has a title, which may characterize its content or include an injunction typical of its subject matter. For example, the Twelfth Instruction begins (in Lichtheim's translation) "Do not trust one whom you do not know in your heart, lest he cheat you with cunning".⁵⁰ This line is clearly not directly associated in sense with the lines that immediately follow, but encapsulates the theme of the whole section. A large part of the text deals with the overarching theme of the difference between the wise man and the foolish man. The concept of fate figures prominently in this papyrus, whereas other wisdom texts do not concern themselves so much with the uncertainties and chances of fortune. However, Papyrus Insinger insists upon the inexorability of god's vengeance directed against the evildoer. 'Onchsheshonqy, by contrast, deals chiefly with common sense and a practical self-interest, with little stress upon ethics or divine direction of affairs. Many of the injunctions resemble proverbs, although attempts to see the text as a compilation of popular sayings have met with little favour.

One other genre of Demotic literature must be mentioned here, that of satire. The text known as the *Poème Satyrique* was but little understood until recent work by Lüddeckens and by Thissen,⁵¹ beyond that it contained a long series of pithy insults and derogatory remarks directed against an individual, who appears to have little character beyond the possession of a long list of vices and bad habits. The text may partly be derived from the Egyptian tradition of satirical writing, although Thissen has shown its links with other traditions. The text is laid out as verse. An unpublished Demotic papyrus at Copenhagen, pCarlsberg 69, with a text also in verse has been

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, 2.

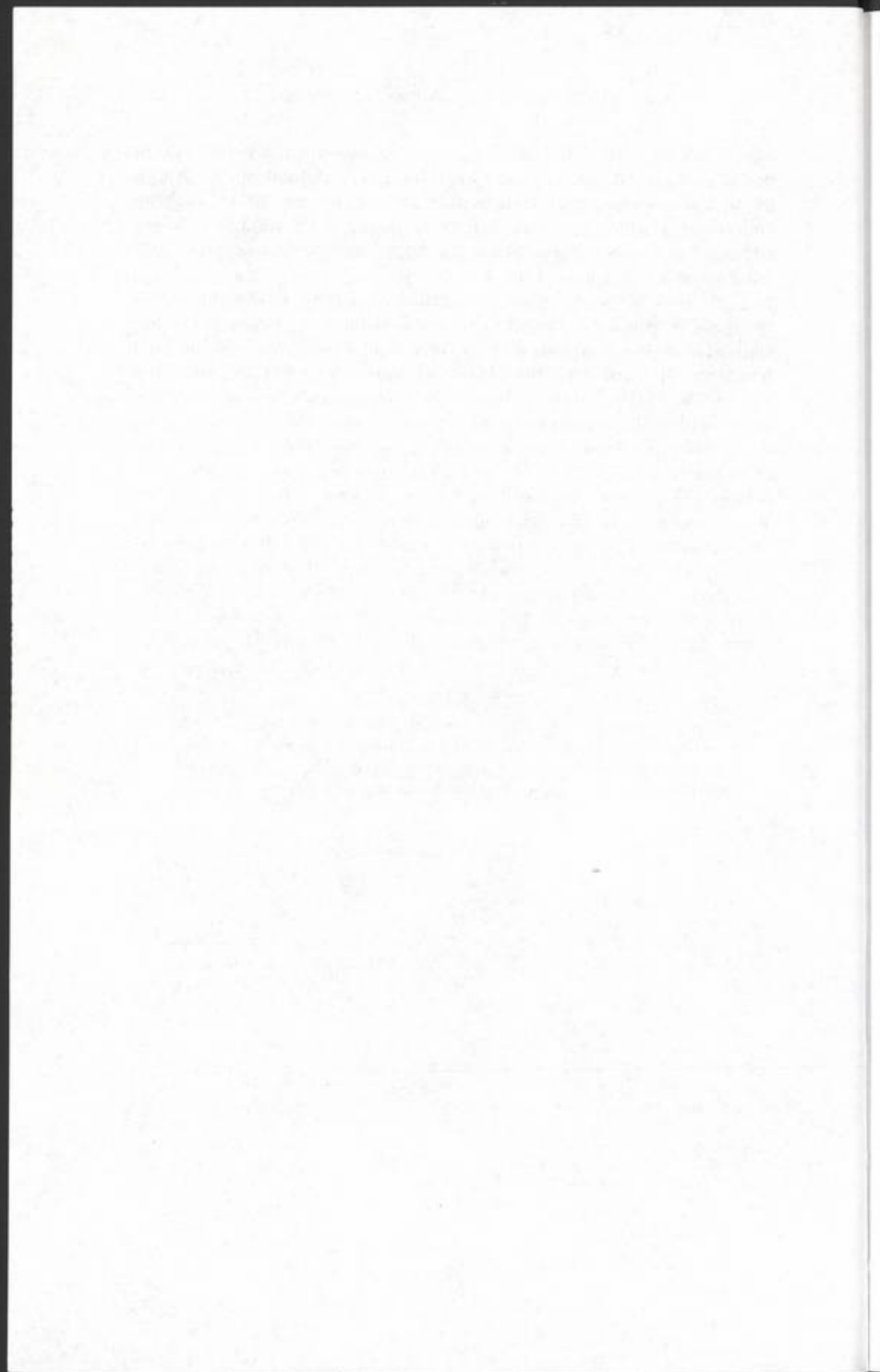
⁵⁰ *Ibid.*, 208.

⁵¹ Lüddeckens, "Zum demotischen Gedicht vom Harfner", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 325-48; Thissen, "Bemerkungen zum demotischen Harfner-Gedicht", in *Studies Lichtheim*, 2, 980-93.

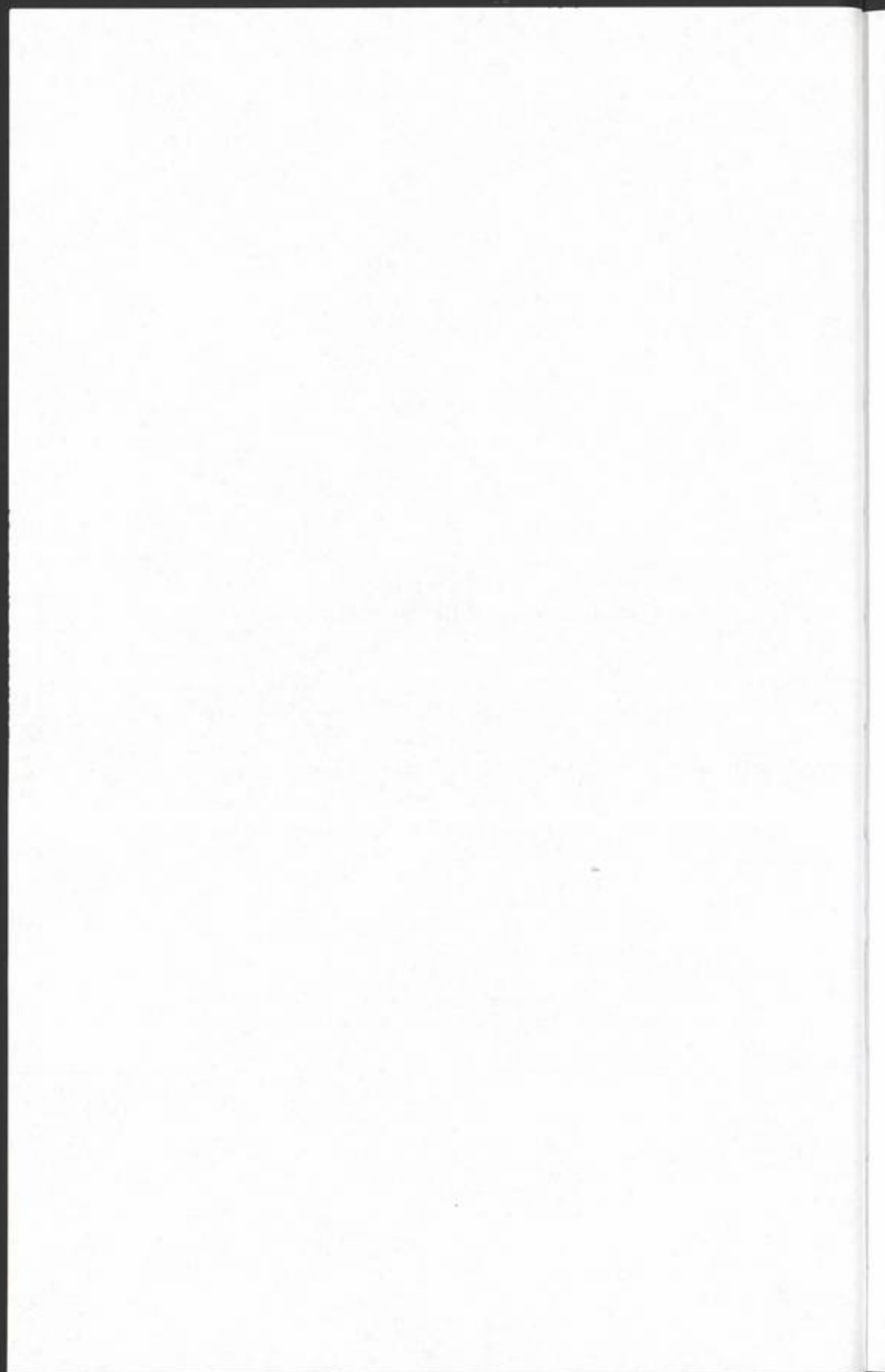
briefly mentioned by Zauzich.⁵² It is almost in the style of a hymn, and (in part at least) praises the goddess Bastet, feasting, and drunkenness. Demotic metrical material, because of its difficulties, may lie neglected in many collections. It seems reasonably clear that the complex metrical schemes which are generally thought to be a vital part of many earlier Egyptian texts are nowhere to be found in Demotic.

This brief survey of forms and genres will have shown that many problems remain in the study of Demotic literature, including its relationship with earlier Egyptian texts, with oral literature, and with foreign traditions. Yet numerous Demotic literary texts still await publication, and will cast new light. Indeed, it is more than likely that wholly new literary genres will in due course emerge.

⁵² "Einleitung", in *The Carlsberg Papyri* I, 7.



PART THREE:
PHENOMENOLOGY OF EGYPTIAN LITERATURE



DIE ÄGYPTISCHE AUTOBIOGRAPHIE

ANDREA M. GNIRS

I have attempted to write the following account of myself, as if I were a dead man in another world looking back at my own life.

Charles Darwin

Im Gesamt ägyptischer Textarten nimmt die Autobiographie nicht nur als ältestes und kontinuierlichstes Genre (Altes Reich – Römische Zeit), sondern auch als Quelle sozialgeschichtlicher Fragestellungen einen unumstrittenen Vorrang ein und wurde in der Forschung entsprechend behandelt. Bevor wir uns dem Versuch widmen, die Autobiographie als historische Textgattung zu beschreiben, soll zunächst ein bisher nur am Rande behandelte Aspekt zum Zuge kommen, der letzten Endes den Ausschlag gab, die Textgruppe als Gegenstand in das vorliegende Handbuch aufzunehmen: die Zwitterstellung der Autobiographie zwischen Literatur und Historiographie,¹ bzw. die Frage nach der Literarizität der Gattung. Mit ihr berührt man einen Problemkreis, der, nachdem sich ein pragmatisch orientierter Umgang mit den ägyptischen Textarten etabliert hatte, in jüngerer Zeit wieder eine innerfachliche Diskussion um eine allgemeine Definition von Literatur unter theoretischen Aspekten auslöste.²

¹ Korostovtsev, "A propos du genre 'historique' dans la littérature de l'Antienne Egypte", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 315ff.; Kaplony, "Die Definition der schönen Literatur im alten Ägypten", in *Fragen an die altägyptische Literatur* 304f.; Vernus, *RdE* 30 (1978), 115–19; 137–44; Bergman, "Gedanken zum Thema 'Lehre-Testament-Grab-Name'", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 73ff.; Baines, *JEA* 68 (1982), 31–44; Assmann, *RdE* 30 (1978), 38–50; id., "Schrift, Tod und Identität: das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in *Stein und Zeit*, 189–99; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 13–21, 35–40, 84–97; id., "Defining Egyptian Literature", in diesem Band, §§ 5–6, 8. Es ist bestimmt kein Zufall, daß sich auch die modernen Literaturwissenschaften mit der literarischen Wertung der abendländischen Autobiographie schwer tun und erst in den letzten Jahren theoretische Klassifizierungsmodelle entworfen wurden, vgl. den Überblick über die jüngere Forschungsgeschichte von Niggel, "Einleitung", in *Die Autobiographie*, 1–17.

² Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26, und id., in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35–52; Baines, *JEA* 68 (1982), 31–44; id., *JEA* 76 (1990), 55–72; Loprieno, *Topos und Mimesis*;

I AUTOBIOGRAPHIE UND LITERATUR:
ZUR FRAGE DER LITERARIZITÄT EINER PRAGMATISCHEN TEXTGATTUNG

Literarizität als Parameter einer ästhetischen Wertung umfaßt zunächst einmal ganz generell zwei Bereiche: den des Inhalts und den der Form eines Textes. Beide Ebenen verknüpft geben Aufschluß sowohl über dessen stilistisches Gepräge wie dessen Funktion. In der Behandlung ägyptischer Texte war die Erfassung formaler wie inhaltlich orientierter Prinzipien bisher textsortenspezifisch ausgerichtet;³ allerdings konnte in jüngster Zeit ein Modell von Literarizitätskriterien entwickelt werden, das sich auf das gesamte Gattungssystem ägyptischer Texte anwenden läßt:⁴ neben der grundsätzlichen Unterscheidung zwischen eher *topischen* (z.B. Lebenslehren) und eher *mimetischen* Texten bzw. Texteinheiten ("literarischen" Texten) konstituieren intra- und extratextuelle Größen wie Fiktionalität, Intertextualität, Ambiguität, Referentialität als auch Rezeption der Texte bzw. deren eigene Rezeptionsgeschichte den Grad ihres literarischen Gehalts. Wie nicht anders zu erwarten, sind all diese Kategorien am besten durch die "literarischen" Texte vertreten; sie ermöglichen es, diese Textgruppe von der sogenannten "Gebrauchsliteratur", zu der auch die Autobiographie gerechnet wird, abzugrenzen und deren spezifische Charakteristik beschreibbar zu machen, wobei Zweckgebundenheit und damit Referentialität im Gegensatz zur *Autoreferentialität* literarischer Texte sowie eine nur innerhalb des eigenen Diskursfeldes stattfindende Rezeption als maßgebliche distinktiven Merkmale pragmatischer Texte bzw. Textgattungen angeführt werden. Trotz dieser so offensichtlichen und zurecht hervorgehobenen Unterscheidung mußte man jedoch gleichzeitig konstatieren, daß einer ganzen Reihe von Texten dieser Art ein gewisses Maß an Literarizität nicht aberkannt werden kann, worunter vor allen Dingen solche historiographischen Charakters fallen wie die narrative Autobiographie oder die sogenannte Königsnovelle, zwei Textgruppen, die – sich selbst einander sehr nah – in enger Beziehung zur Erzählliteratur stehen.⁵ Daß es hier jedoch nicht nur um einen innerfachlichen Problembereich geht, an den man sich lange Zeit nicht heranwagen wollte, sondern vielmehr um ein generelles

id., "The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor", in *Festschrift Derchain*, 209–18; id., "Defining Egyptian Literature"; Eyre, "The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature", in *Studies Lichtheim*, 1, 134–65; Parkinson, *JEA* 78 (1992), 163–78.

³ Zur formalen Struktur von Textgattungen oder -arten s. z. B. Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen* (Erzählliteratur); Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 6–94 (Hymnik); id., *GM* 6 (1973), 9–31 (Autobiographien) oder von der Way, *Qadeš-Schlacht* (narrative Königsinschriften).

⁴ S. hierzu Loprieno, *Topos und Mimesis*, 1–21; id., "Defining Egyptian Literature".

⁵ Hierin dürfte wohl auch der Grund zu suchen sein, warum bis vor kurzem gerade die Autobiographie als literarisches Medium nur fallweise und generell ohne den Versuch, ihre Position innerhalb des ägyptischen Konzepts "Literatur" zu klären, behandelt wurde.

Charakteristikum des autobiographischen Genres, macht die Handhabung dieses Gegenstands in der modernen Literaturwissenschaft deutlich, die sich, und das auch erst in jüngerer Zeit, nur unter großen Anstrengungen allmählich an eine Klassifizierung und Wertung der Gattung in der abendländischen Kultur herantastet.⁶ Die Hauptschwierigkeit, mit der man sich dort konfrontiert sieht, liegt gleichfalls in der Frage, wie mit Texten umzugehen ist, die – basierend auf der klassischen Einteilung des Literaturbegriffs – weder fiktional noch poetisch, gleichzeitig jedoch auch nicht im engeren Sinne als historiographisch aufzufassen sind – sie beruht letztendend also auf der Opposition fiktionaler und nicht-fiktionaler Literatur.⁷ Während nun fiktionale wie poetische Texte *per definitionem* einer ästhetischen Ordnung angehören, die zumindest in unserem Kulturkreis als gegeben antizipiert wird, basiert die ästhetische Wertung nicht-fiktionaler Prosa, von deren Literarizität nicht *a priori* ausgegangen werden kann, auf deren stilistischer Charakteristik: ästhetische Anerkennung erfährt ein solcher Text erst dann, wenn seine globale Bedeutung als von seiner Form untrennbar empfunden wird, wenn also eine Semantisierung der Textur wahrnehmbar wird.⁸ In der literarischen Bewertung nicht-fiktionaler Prosa – und damit auch der Gattung der Autobiographie – spricht man in diesem Fall auch von der *Intransitivität* eines Textes (Genette).⁹

Was aber macht nun die Textur eines Textes aus? Daß stilistische Merkmale in der Beurteilung der literarischen Aussage eines Textes keine unbedeutende Rolle spielen, wurde bereits auch hinsichtlich des ägyptischen Gattungssystems konstatiert, allerdings unter dem Vorbehalt, daß aufgrund der relativen stilistischen Uniformität der verschiedenen traditionellen Zweckformen Poetizität als literarisches Bestimmungskriterium nicht ausreichend sei.¹⁰ Natürlich ist nicht übersehbar, daß das Repertoire an Formelementen in der ägyptischen Literatur begrenzt ist – so ist z.B. die Form des Enkomiums sowohl in der Autobiographie wie in "historischen" Königsinschriften oder Hymnen vertreten; dasselbe trifft jedoch auch auf ihr

⁶ Vgl. Shumaker, *English Autobiography*; Aichinger, "Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk", in Niggel, *Autobiographie*, 170–99; Bruss, *Poétique* 17 (1974), 14–26; Lejeune, *Le pacte autobiographique*; id., *Je est un autre*; Segebrecht, "Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser", in *Die Autobiographie*, 158–69, oder Sturrock, *The Language of Autobiography*.

⁷ S. Glinz, "Fiktionale und nichtfiktionale Texte", in *Textsorten und literarische Gattungen*, 118–30; Cohn, *The Journal of Narrative Technique* 19.1 (1989), 3–24, oder Genette, *Fiction and Diction*.

⁸ Vgl. Jakobson, "Linguistik und Poetik", in *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, 94–119; Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, besonders 19–27, 92–118, und id., *Die Analyse des poetischen Textes*, besonders 18–47; Genette, *Fiction and Diction*, viii, 1–29.

⁹ *Ibid.*, 26f.

¹⁰ So z.B. bei Assmann, *OLZ* 69 (1974), 119f., oder Loprieno, "Defining Egyptian Literature", § 5.

Themenspektrum zu, dessen Verwaltung und Handhabung, wie bereits festgestellt wurde, bisher größere Bedeutung in der ästhetischen Wertung von Literatur beigemessen wurde. Und hier liegt genau der Knackpunkt: beide Bereiche für sich betrachtet sind auf die Reproduktion bereits Geschaffenen ausgerichtet, sie sind symptomatisch in einer Kultur, in der nicht Innovation, sondern die Kontinuität und Bestätigung eines einmal etablierten Modells von Welt den offiziellen Diskurs bestimmen, auch wenn diese Tendenz periodisch durchbrochen wird. Sie macht sich auf allen Sektoren ägyptischer Kunst bemerkbar: als Paradebeispiele sei hier nur auf die Portraitplastik und die Autobiographie verwiesen, beides Gattungen, die die gesamte ägyptische Geschichte hindurch an der Grundstruktur ihrer Darstellungsform und ihres Darstellungsinhalts festhalten. Der künstlerische Wert eines Gegenstands bemißt sich also grundsätzlich an der Einhaltung des traditionellen Regelsystems, nicht an dessen Aufbrechung, er beruht nach Lotman auf einer *Ästhetik der Identität*,¹¹ die im extremsten Falle als schiere Redundanz empfunden wird. An dieser Stelle wird es nun wieder wichtig, die beiden Pole, den des Inhalts und den der Form, zusammenzuführen und damit auf die Frage der stilistischen Gebundenheit zurückzukommen. Auch wenn – um bei einem konkreten Beispiel zu bleiben – die ägyptische Autobiographie trotz der großen Zeitspanne, die die Gattung überbrückt, an der Basis weder ihre thematische noch formale Grundstruktur aufgibt, birgt sie im Gesamt ihrer geschichtlichen Entfaltung gesehen eine Vielfalt an Kombinationsmöglichkeiten beider Ebenen, die ihren Charakter der Uniformität aufsprengt. Nicht die Wiederholung festgelegter formaler und inhaltlicher Elemente ist es, die den künstlerischen Wert dieser Texte ausmachen kann, sondern der dabei geschaffene Variationspielraum der Exemplifizierungen dieser Elemente innerhalb ihrer zweckgebundenen Grenzen.

2 AUTOBIOGRAPHIE ALS HISTORISCHES GENRE

2.1 *Der Gattungsbegriff*

Die ägyptische Autobiographie scheint auf den ersten Blick als Textgattung, die primär dazu diente, die Integrationsmechanismen in das soziale Umfeld und die Einhaltung kulturell verankerter Regeln menschlichen Umgangs am Beispiel des sich für den Text verantwortlich Zeichnenden zu veranschaulichen, vom modernen Gattungsbegriff der Autobiographie weit entfernt, sofern man diesen als vom Prozeß der Selbsterkenntnis, der Ent-

¹¹ Lotman, *Die Analyse des poetischen Textes*, 187, 377–412; vgl. Bruss, *Poétique* 17 (1974), 17.

zifferung der eigenen Persönlichkeit untrennbar verstanden wissen will.¹² Zieht man jedoch in Betracht, daß die ägyptische Autobiographie trotz zahlreicher spezifischer Eigenschaften alle wesentlichen (formalen, inhaltlichen und funktionalen) Strukturmerkmale beinhaltet, die der Gattung generell zuzuschreiben sind,¹³ so muß einer solchen Einschränkung der Vorwurf eines Anachronismus gemacht werden, insofern als sie nur vom eigenen kulturellen Standpunkt aus vorgenommen wird und dabei die Dimension der historischen Wandelbarkeit einer Gattung vollkommen außer Acht läßt.¹⁴ Aufgrund ihrer grundsätzlichen Übereinstimmungen mit den Merkmalen der Gattung Autobiographie sind die so bezeichneten Texte der ägyptischen Literatur-„Landschaft“ durchaus zurecht unter diesem Begriff zusammenzufassen; in der Geschichte der Autobiographie nehmen sie die Position einer Subgattung ein, die sowohl konstitutionellen (gattungsspezifischen) wie regulativen (auf dem kulturellen Kontext beruhenden) Gesetzmäßigkeiten unterliegt.¹⁵ Die Wechselwirkung dieser beiden Regelsysteme, das eine statisch, das andere im Rahmen kultureller Entwicklungen flexibel, macht den spezifischen Charakter und die Dynamik einer solchen Subgattung innerhalb eines historischen Kontinuums aus. Welche Grenzen und Freiräume dabei geschaffen werden können, soll am Beispiel der ägyptischen Autobiographie im folgenden exemplifiziert werden.

2.2 Konstitutionelle und regulative Gattungseigenschaften der ägyptischen Autobiographie

2.2.1 KONSTITUTIONELLE MERKMALE

Zunächst soll uns die Frage intensiver beschäftigen, inwieweit ägyptische Autobiographien dem modernen Gattungsbegriff tatsächlich gerecht werden. Die Kriterien, die hierfür den Ausschlag geben und einem historischen und kulturübergreifenden Vergleich standhalten, lassen sich prinzipiell in drei Punkten zusammenfassen:¹⁶

¹² So Misch, *Geschichte der Autobiographie* 1, 5–37, oder GUSDORF, „Conditions et limites de l'autobiographie“, in *Formen der Selbstdarstellung. Festgabe Neubert*, besonders 105–9; vgl. aber auch SHUMAKER, *English Autobiography*, 115–27.

¹³ Prinzipiell sind dies: Identität von Autor, Erzähler und Erzählfigur, Identitätsnachweis (Signatur), Stellungnahme zum eigenen Leben bzw. zu bestimmten Episoden des eigenen Lebens aus retrospektiver Sicht, Authentizitätsanspruch des Gesagten und dessen potentielle Verifizierbarkeit von Seiten des Lesers, s. hierzu im folgenden.

¹⁴ Vgl. hierzu FISHLOV, *Metaphors of Genre*, 9–17; BRUSS, *Poétique* 17 (1974), 17–22; LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, 311–41.

¹⁵ S. nochmals FISHLOV, *Metaphors of Genre*, 14–16, sowie BRUSS, *Poétique* 17 (1974), 22–26.

¹⁶ Der Katalog ist grundsätzlich an den Arbeiten von Lejeune, *Le pacte autobiographique*, 13–46; Aichinger, in *Autobiographie*, 170–99; BRUSS, *Poétique* 17 (1974), 14–26, und LEHMANN, *Bekennen – Erzählen – Berichten*, 4–53, orientiert.

Stimme der 1. Person vertreten wird. Hier gilt nun zu beachten, daß in ägyptischen Autobiographien an der Textoberfläche grundsätzlich nicht zwischen Autor und Erzähler unterschieden wird, da beide Größen in der *Signatur*, dem mehr oder weniger ausführlichen Identitätsnachweis in Form einer Titelreihe am Anfang oder am Ende eines Textes, zusammenfallen. Daß die Signatur in den meisten Fällen tatsächlich sowohl den Urheber, d.h. den sich für die Übermittlung einer Botschaft verantwortlich Zeichnenden¹⁷ wie den Erzähler (*NN dd=f* bzw. *dd*) meint, legen solche Texte nahe, die eine Trennung dieser beiden Positionen vornehmen und den Leser ausdrücklich darauf hinweisen, daß die Identitätsrelation von Autor und Erzähler/Erzählfigur hier keine Gültigkeit hat. Dies ist dann der Fall, wenn die Inschriften im Namen ihres Zurechnungssubjekts¹⁸ posthum verfaßt wurden und in die Kategorie der Totenstiftungen einzureihen sind.¹⁹ Stifter ist in der Regel ein nahestehender Verwandter, meist der Sohn, dem als *s³=f mrj=f* zumindest nominell die Hauptfunktion in der Aufrechterhaltung des Totenkults zukommt, oder der Amtsnachfolger.²⁰ Obwohl nun diese Texte in der 1. Person sprechen, sind sie aufgrund der Ungleichheit von Autor und Erzählobjekt nicht im eigentlichen Sinne autobiographisch; für sie sollte besser der Begriff der *Allobiographie* eingeführt werden.²¹

Leider verfügen wir ansonsten über keine weiteren Hinweise oder Kommentare zur Urheberschaft autobiographischer Texte.²² Es ist jedoch durchaus denkbar, daß Autobiographien weitaus häufiger als Auftragsarbeiten verfaßt wurden²³ als dies heute nachprüfbar ist, dann allerdings ohne die Bedeutung des Autors anzuerkennen und ihm in den Texten einen entsprechenden Platz einzuräumen.²⁴ Dies dürfte jedoch wiederum auf die Zweck-

¹⁷ Vgl. Lejeune, *Le pacte autobiographique*, 19–41; id., *Je est un autre*, 242–45.

¹⁸ Der Begriff wurde von Assmann, in *Stein und Zeit*, 176 Anm. 6, geprägt.

¹⁹ So hauptsächlich in Texten des Alten Reiches, der 3. Zwischenzeit und der Spätzeit, s. noch im folgenden.

²⁰ In den Texten der 3. Zwischenzeit übernimmt meist ein leiblicher Sohn die Position des Amtsnachfolgers. Die "gestiftete" Autobiographie muß hier im Rahmen des Phänomens der Ämtererblichkeit gesehen werden, das in den Texten selbst zur Sprache gebracht wird und z.T. deren thematische Struktur bestimmt.

²¹ Vgl. Genette, *Fiction and Diction*, 70.

²² Eine Ausnahme stellt die ebenfalls posthum gestiftete Inschrift der Taimhotep aus der späten Ptolemäerzeit dar, Stele BM 147 (Reymond, *Records of a Priestly Family from Memphis I*, 165–79, Taf. 12): sie enthält den Widmungstext eines Priesters und Schriftkundigen Imhotep, der nicht nur die Ausführung der Steleninschrift als künstlerischen Akt signiert, sondern damit möglicherweise auch die Verantwortung für die Verfasser-schaft des Textes übernimmt. In diesem Fall müßte man dann wohl davon ausgehen, daß der veritwete Ehemann, der sich aufgrund inhaltlicher Bezüge als Stifter der Stele zu erkennen gibt, den Priester Imhotep mit der Komposition des Textes beauftragte.

²³ Im europäischen Mittelalter war es offensichtlich Usus, Autobiographien als Auftragsarbeiten schreiben zu lassen, s. Müller, "Thesen zu einer Geschichte der Autobiographie im deutschen Mittelalter", in *Die Autobiographie*, 310f.

²⁴ Wie beispielsweise in der Inschrift der Taimhotep, s. Anm. 22.

gebundenheit ägyptischer Autobiographien zurückzuführen sein, da im Rahmen des Toten- und Opferkults primär nicht die Frage interessierte, *wer* schrieb, sondern *für wen* geschrieben wurde und, gegebenenfalls, *wer* schreiben ließ.

(b) Der Autobiograph bzw. das Zurechnungssubjekt einer Autobiographie ist Ausgangspunkt sowohl des Textgegenstands als auch der Textstruktur, d.h. der Text berichtet über das Leben des Autobiographen in seiner Gesamtheit oder über bestimmte Ereignisse und Situationen seines Lebens aus retrospektiver Sicht, wobei eine durchgehende Darstellung und ein Streben nach sinnvollen Zusammenhängen der Inhalte erkennbar sein sollte.²⁵ Hier ist zunächst einmal darauf hinzuweisen, daß ägyptische Autobiographien seit dem Alten Reich niemals als autonome Texte auftreten, d.h. sie sind immer Teil einer Komposition aus verschiedenen Textarten, unter denen das autobiographische Vermächtnis nicht immer Kernstück des Textes ist. Weiterhin wird in autobiographischen Texten – bis auf die Endphase der ägyptischen Geschichte – das private Leben vollkommen ausgeklammert. Darstellenswert ist lediglich das Wirken und Handeln des Autobiographen im Spannungsfeld der Gesellschaft, ob im Sinne seiner Amtsausübung oder eher in Hinblick auf moralische und ethische, später auch religiöse Verhaltensregeln und Ideale.

(c) Autobiograph und Rezipienten stehen in einem Kommunikationsverhältnis, das sowohl die Umgangsweise des Autobiographen wie auch die Erwartungshaltung der Leserschaft bestimmt und dessen Regeln von beiden Seiten gleichermaßen anerkannt werden müssen. Dieser "Kontrakt" zwischen Leserschaft und Autor (Lejeune nennt dies den *pacte autobiographique*)²⁶ setzt voraus, daß 1. sich das Ausgesagte in Beziehung zur erlebten Wirklichkeit setzen läßt und somit potentiell verifizierbar ist (die Referentialität der Texte), 2. der Autor von der Richtigkeit seiner Darstellung überzeugt ist und 3. die Authentizität des Ausgesagten vom Leser nicht angezweifelt wird.²⁷ Aufgabe des Autobiographen ist es nun, seinen Text so zu kennzeichnen, daß die intendierte Leserhaltung bei der Lektüre tatsächlich auch erzeugt und der Authentizitätsanspruch akzeptiert wird. In ägyptischen autobiographischen Texten werden diese Kommunikationsregeln dadurch offensichtlich, daß

(1) die Texte Monumentalinschriften sind, das bedeutet die Signatur (der Identitätsausweis) des jeweiligen Monuments gilt sowohl für den Text als auch für seine Urheberschaft;

²⁵ Vgl. Aichinger, in *Autobiographie*, 189; Bruss, *Poétique* 17 (1974), 23–26.

²⁶ Lejeune, *Le pacte autobiographique*, 26.

²⁷ Vgl. nochmals Aichinger, in *Autobiographie*, 189–92; Bruss, *Poétique* 17 (1974), 23–26; Lejeune, *Le pacte autobiographique*, 41–46, sowie Segebrecht, "Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser", in *Die Autobiographie*, 162–69.

(2) eine Identität von Autor (= Zurechnungssubjekt der Inschrift), Erzähler und Erzählfigur (meist in der 1. Person) gegeben ist;

(3) in narrativen Texten Kommentare des Erzählers eingebaut sein können, die zusätzlich einen hohen Objektivitätsgrad des Geschilderten suggerieren sollen;

(4) sehr häufig die Wahrhaftigkeit des Ausgesagten explizit beteuert wird, wobei die Nichteinhaltung dieser Regel und damit die potentielle Möglichkeit, Unwahrhaftes zu erzählen, als Kontrast thematisiert werden kann.²⁸ In ägyptischen Autobiographien verbindet sich der Anspruch auf Billigung des Ausgesagten mit der allgemeinen Aufforderung, die Inschrift zu lesen und den darin enthaltenen kultischen Anweisungen Folge zu leisten. Schon während des Alten Reiches wird diese Rede an die Leserschaft formalisiert im sogenannten *Anruf an die Lebenden*, der zunächst an das zeitgenössische wie posthume Publikum adressiert ist, in späterer Zeit (seit Mitte der 18. Dynastie) dann auch auf die Götterwelt erweitert sein kann.

2.2.2 REGULATIVE MERKMALE

Nach dieser kurzen Einführung in die Grundregeln des Genres ist es nun endlich an der Zeit, die spezifisch ägyptischen, d.h. die kulturell bedingten und bis zu einem gewissen Maße modifizierbaren Eigenschaften ägyptischer Autobiographien eingehender zu betrachten. Zu diesem Zweck wird zu besprechen sein: die Funktionsgebundenheit der Texte und deren Implikationen, die verschiedenen Typen ägyptischer Autobiographien, ihre Wechselbeziehung mit anderen Textgattungen und -arten der ägyptischen Literaturlandschaft sowie Form und Inhalt der Texte (unter 3).

(a) Veröffentlichungsform

Wie bereits festgestellt wurde, ist die Veröffentlichungsform der ägyptischen Autobiographie ausschließlich die der privaten Monumentalinschrift:²⁹ ausgehend vom Medium der Grabdekoration, die vom Alten Reich bis in die 1. Zwischenzeit hinein einzige und ausschließliche Bühne privater Selbstthematisierung war, treten mit der Zeit neue Textträger hinzu oder lösen gar zeitweise traditionelle ab:³⁰ seit der 1. Zwischenzeit sind dies Felsinschriften, vor allen Dingen jedoch Stelen, die die räumliche Loslösung der Texte vom eigenen Grab begünstigen;³¹ seit Beginn des Neuen

²⁸ Vgl. z.B. die Autobiographie des Cheti (Griffith, *Sit and Dêr Rifeh*, Taf. 15 Zl. 1 = Brunner, *Herakleopolitenzeit*, 64 Zl. 1) aus der 1. Zwischenzeit oder die des Intef aus der frühen 18. Dynastie (Urk. IV 973,7-13).

²⁹ Vgl. Assmann, "Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten", in *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis*, 208-14; id., in *Stein und Zeit*, 169-77.

³⁰ S. auch schon Otto, "Biographien", in *HdO* I, 1, 2, 148-50.

³¹ S. vor allem die Abydosstelen aus dem Mittleren Reich: Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 55-128; die Selbstpräsentation kann nun auf mehrere Textträger

Reiches treten Tempelstatuen hinzu, durch die gesellschaftlich privilegierte Kreise den bisher unzugänglichen Funktionsbereich des Tempels für sich erschließen können³² und die besonders in der 3. Zwischenzeit, aber auch noch im weiteren Verlauf der ägyptischen Spätzeit, die Veröffentlichungsform der Grabinschrift nahezu verdrängt haben; schließlich übernehmen auch Tempelwände (Neues Reich, Spätzeit)³³ und Särge (Ptolemäerzeit)³⁴ diese Funktion, ohne sich jedoch jemals als Medien der Gattung längerfristig etablieren zu können.

In der Gegenüberstellung der verschiedenen Präsentationsformen autobiographischer Äußerung lassen sich zwei Kristallisationspunkte ausmachen, um die herum sich sämtliche Texte der Gattung gruppieren: Grab und Tempel. Wenn das Grab auch die Geburtsstätte der Autobiographie ist und bis zum Ende der ägyptischen Geschichte unmittelbar mit ihr als Garanten diesseitiger und jenseitiger Weiterexistenz verbunden bleiben soll,³⁵ tritt der Tempel zu Beginn des Neuen Reiches als weiterer Bezugsort neben das Grab und gibt der Autobiographie neue Impulse: Götterverehrung und Götterkult nehmen nun ebenfalls das Genre für sich in Anspruch und führen dazu, daß die ursprüngliche Zweckgebundenheit autobiographischer Äußerung oft nur noch durch ihre Anbindung an Texte funerar- oder jenseitsorientierten Inhalts zu erkennen ist. In diesem Stadium veranschaulicht die Autobiographie sehr deutlich das Spannungsverhältnis von diesseitiger Lebensführung und jenseitiger Existenz unter dem Einfluß götterweltlicher Instanzen. Auf einen allgemeinen Nenner gebracht bestand ihr Verwendungszweck also grundsätzlich darin, die Leserschaft zum Vollzug kultischer Praktiken zu ermuntern und diese Forderung mit der begleitenden Selbstdarstellung zu rechtfertigen. Diese Funktion ergibt sich jedoch in erster Linie aus dem situativen Kontext der Texte, ihrem Anbringungsort und ihrer Textumgebung. Im Mittelpunkt ihrer selbst steht hingegen der Autobiograph als Vertreter seiner Gesellschaft, dessen Erinnerung durch die Veröffentlichung seines Lebens im Gedächtnis der Mitmenschen und der Nachwelt bewahrt werden soll.³⁶ Daß trotz der fast zwangsläufigen Vermischung beider Aspekte – kultische Versorgtheit und Kommemoration

verteilt sein, so z.B. die autobiographische Grabinschrift des Anchtifi aus der 1. Zwischenzeit (Vandier, *Mo'alla*, 161–264, Taf. v, xv–xxi) oder die Stelen des Intef Sa Senet (Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 106–11, Nr. 45–47).

³² Vgl. Guksch, *Königsdienst*, 16f. Als Vorboten dieser Entwicklung sind solche Stelen zu werten, die im Mittleren Reich auf der "Terrasse des großen Gottes" in Abydos aufgestellt wurden, dazu Yoyotte, *Les pèlerinages*, 33–40; Simpson, *The Terrace of the Great God*, 6–16, und Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 129–34.

³³ So z.B. die autobiographischen Inschriften des Amenhotep, Hohenpriesters des Amun unter Ramses IX., in Kamak (KRI VI 532–38, 541f.).

³⁴ Z.B. der Sarg des Wennefer aus Memphis, Kairo CG 29310: Maspero–Gauthier, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, 42ff. und Taf. xxi–xv.

³⁵ Vgl. van de Walle, "Biographie", in *LÄ* I, 815f.

³⁶ Vgl. Otto, in *HdO* I, 1, 2, 152f.

durch nachfolgende Generationen³⁷ – ein Bewußtsein für die Bedeutung der autobiographischen Inhalte vorhanden war, zeigen Texte, die gänzlich auf textinterne Bezüge zu Totenkult und Jenseits verzichten und mit ihrer Präsentation eines Lebens dem einzelnen und seiner Zeit ein Denkmal setzen wollen.³⁸ Hier wird nun noch einmal die Frage interessant, welche Möglichkeiten der Veröffentlichung der nicht-königlichen literaten Schicht überhaupt zur Verfügung standen. Und auch hier ist an erster Stelle das Grab als der Rahmen zu nennen, innerhalb dessen eine Auseinandersetzung mit der eigenen Persönlichkeit zunächst Gestalt annehmen konnte; später bietet sich auch der Tempel als neuer Rahmen an, doch kann sich die Autobiographie zu keinem Zeitpunkt der ägyptischen Geschichte aus dieser zweckorientierten Umgebung lösen. Wer sich der Öffentlichkeit präsentieren wollte, mußte auf das einzige, zur Verfügung stehende Medium zurückgreifen, die Monumentalinschrift.³⁹

(b) *Textpragmatik*

Zweckgerichtetheit legt die ägyptische Autobiographie also nicht nur auf einen bestimmten funktionalen Rahmen fest, sondern determiniert auch ihre äußere Form insofern, als sie, nachdem sie sich am Ende des Alten Reiches voll ausgebildet hatte, immer in Verbindung mit Textarten oder -gattungen auftritt, die an ihrer Bestimmung keinen Zweifel lassen. In der Entstehungsphase des Genres (Ende 4.–5. Dynastie) stehen die Texte noch relativ häufig allein. Dies ist jedoch dadurch zu erklären, daß in dieser Zeit die Zweckgebundenheit der Autobiographie den Inhalt der Texte noch weitestgehend bestimmt: thematisiert werden Grabbau und Begräbnis. Darauf bezogen können sogenannte Drohformeln hinzutreten, die Grab und

³⁷ So etwa auch in der mittelalterlichen Autobiographie, vgl. Müller, "Thesen zu einer Geschichte der Autobiographie im deutschen Mittelalter", in *Die Autobiographie*, 299–301.

³⁸ S. z.B. Ineni (Dziobek, *Das Grab des Ineni*, 48–54, Taf. 50, 63) oder Ahmose Sa Ibana (Urk. IV 1,16–10,9), deren Schlußteil bzw. Einleitung explizit auf diesen funktionalen Aspekt der Autobiographie Bezug nimmt. Daneben gibt es eine Reihe von autobiographischen Inschriften, in denen sich der Autobiograph ausdrücklich an literate Gesellschaftskreise wendet und sie auffordert, die schriftlichen Zeugnisse der eigenen aufzeichnungswürdigen Lebensgeschichte auch tatsächlich zu lesen, so z.B. ausführlich bei Chaemhet (Urk. IV 1845,9–14), wo es heißt: "er (Chaemhet) spricht zu den Menschen, die auf Erden sein werden, Groß und Klein, zu jedem Schreiber, jenen, die die Schrift entziffern können, die in den Gottesworten kundig sind, freudigen Herzens, die als Kenner eintreten und über Wirkungsvolles zufrieden sind, die an dieser Kapelle, die ich zur Halle der Strahlkräftigen gemacht habe, vorbeikommen werden, die auf meine Wände blicken werden und in meinen Sätzen lesen werden, möge Euch..." oder den ungewöhnlichen Anruf an die Lebenden im Grab des Ibi: Kuhlmann, *MDAIK* 29 (1973), 205–13, und Kuhlmann-Schenkel, *Das Grab des Ibi*, 71–73, Taf. 23; vgl. Baines-Eyre, *GM* 61 (1983), 71.

³⁹ Vgl. auch schon Kees, "Die ägyptische Literatur", in *HdO* I,1,2, 3–5.

Zweckgebundenheit der Autobiographie den Inhalt der Texte noch weitestgehend bestimmt: thematisiert werden Grabbau und Begräbnis. Darauf bezogen können sogenannte Drohformeln hinzutreten, die Grab und Bestattung vor potentiellen Frevlern schützen sollen⁴⁰ und in der 1. Zwischenzeit ihre elaborierteste Form erreichen. Im Laufe des Mittleren Reiches geraten sie jedoch zusehends aus der Mode und sind in der Folgezeit nur noch vereinzelt anzutreffen.⁴¹

Während der 5. Dynastie wird es allmählich üblich, autobiographische Texte in einer Anrede an die Grabbesucher oder, genereller, an die Lebenden enden zu lassen⁴² und ihnen Totenopferbitten hinzuzufügen. Der Anschluß gattungsfremder Elemente verweist dabei nicht nur auf die der Autobiographie zugedachten Primärfunktion, sondern kennzeichnet gleichzeitig eine neue Entwicklungsstufe des Genres, da die Texte von nun an ihre unmittelbare inhaltliche Orientierung an Grab und Totenkult aufgeben und sich dafür mehr und mehr Themen der Selbstpräsentation widmen. Nachdem sich die Autobiographie als Gattung etabliert hatte, war es nicht mehr nötig, ihre Primärfunktion in der inhaltlichen Struktur der Texte kenntlich zu machen, um in angemessener Weise rezipiert zu werden.⁴³ Je mehr sich die Texte selbst aus dem Kontext des Grabes und Totenkults lösten, desto festgelegter wurde allerdings ihr äußerer Rahmen: vom Ende des Alten Reiches an gehören Opferbitten und Anruf an die Leserschaft zur Grundausstattung der ägyptischen Autobiographie.⁴⁴

Seit dem frühen Mittleren Reich finden zwei weitere Textgruppen Aufnahme in autobiographische Textkompositionen: Jenseitswünsche⁴⁵ und Verklärungen des Toten.⁴⁶ Etwa zur selben Zeit lassen sich außerdem die ersten Einflüsse der hymnischen Literatur in den Texten ausfindig machen. Die ersten hymnischen Textteile, die in Autobiographien eingefügt sind,

⁴⁰ Vgl. Edel, *MDAIK* 13 (1944), 3–30; Willems, *JEA* 76 (1990), 27–54; Blumenthal, "Die 'Reinheit' des Grabschänders", in *Festschrift Derchain*, 47–56; Assmann, *Stanford Literature Review* 9.1 (1992), 56–59.

⁴¹ Drohformeln finden sich in späterer Zeit z.B. in einer Statueninschrift des Wersu aus der 18. Dynastie (Urk. IV 1491, 1–19) oder in einer autobiographischen Inschrift des Hohenpriesters Amenhotep aus der fortgeschrittenen Ramessidenzeit, Inschriftblock Karnak-Nord, Zl. x+1–3 (KRI VI 532,15–533,2).

⁴² S. hierzu Edel, *MDAIK* 13 (1944), 1–90, und Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 155–90.

⁴³ Vgl. hier auch Bruss, *Poétique* 17 (1974), 16–18.

⁴⁴ Im Gegensatz zur Opferformel ist der Anruf an die Lebenden keine eigenständige Textart. Genetisch ist er auf die Autobiographie zurückzuführen, er hat sich jedoch im Laufe der Zeit so weit verselbständigt, daß er sich auch an andere Zweckformen anschließen läßt, ohne jedoch selbst jemals Zweckform zu werden.

⁴⁵ Z.B. in den Abydos-Stelen des Mittleren Reiches, vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 55–128.

⁴⁶ Besonders in den Autobiographien der 18. Dynastie, s. z.B. die Grabinschrift des Senemjah (Urk. IV 496,4–500,2).

weiteste Verbreitung in privaten Monumentalinschriften erfährt der Königshymnus im Neuen Reich (besonders in der Amarna- und der frühen Ramessidenzeit). Seit der frühen 18. Dynastie erweitert sich das Repertoire autobiographischer Textkompositionen dann schließlich um Gebete und Hymnen an Götter.⁴⁹ Neben Opferbitten und dem Anruf an die Lebenden werden auch sie nun bis zum Ende der ägyptischen Geschichte ständiger Begleiter autobiographischer Texte sein. Als ein Spezifikum der 3. Zwischenzeit und der Spätzeit ist schließlich die Übernahme von Textelementen der *Harfnerlieder* zu werten, da sich die Inschriften dieses Zeitraums ausgiebig mit der Vergänglichkeit irdischer Existenz befassen.

Wie verhalten sich nun gattungsfremde Textbausteine zum eigentlichen autobiographischen Text? Je nach historischem kulturellen Kontext können sie den äußeren Rahmen, d.h. die Umgebung der Autobiographie bilden; sie sind dann formal scharf voneinander abgegrenzt.⁵⁰ Eine Lockerung der strengen Textgliederung zeigt sich in Ansätzen zwar schon gelegentlich in der Ramessidenzeit, kommt jedoch erst richtig in der 3. Zwischenzeit und in der Spätzeit zum Durchbruch.

Autobiographische Äußerungen können schließlich auch selbst untergeordnetes Element einer Textkomposition sein. Der autobiographische Text ist in diesen Fällen dann auf eine Kurzform reduziert oder verliert gar seine formale Eigenständigkeit, indem er als Einschub in eine andere Zweckform integriert ist (z.B. in Hymnen, Jenseitswünsche, auch in den Anruf an die Lebenden⁵¹). Diese Entwicklung, die im Mittleren Reich einsetzt und in der zunächst autobiographische Sequenzen aus ihrem Verbund herausgelöst und an verschiedene Stellen einer Textkomposition gerückt werden, unterstützt die allmähliche Herausbildung *autobiographischer Mitteilungen* in

Kairo CG 20543 (Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine* II, 164–67, vgl. Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 112–13, Nr. 81, sowie Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 42f., Nr. 18) oder des Sehetepibre, Stele Kairo CG 20538 (Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine*, 145–50; IV Taf. 40, vgl. Posener, *L'Enseignement loyaliste*, 3, 11–32). Vgl. jedoch schon die Inschrift des Uni aus der 6. Dynastie, die in einer kurzen Eulogie auf den König endet, Urk. I 109,8–11.

⁴⁸ Z.B. in einer autobiographischen Inschrift des Intef Sa Senet, Stele BM 581 (Simpson, *The Terrace of the Great God*, ANOC 5.2, Taf. 12), Zl. 2–7.

⁴⁹ Als Vorläufer hierzu sind eventuell Anbetungsanweisungen auf Stelen der 12. Dynastie zu werten, die einem autobiographischen Text vorangehen oder ihm folgen, so z.B. wiederum in der Inschrift des Intef, Stele BM 581, Zl. 1–2 (s. Anm. 48) oder des Amenemhet, Stele BM 567 (Simpson, *The Terrace of the Great God*, ANOC 13.2, Taf. 22), am Ende des Textes; Götterhymnen in Privatinschriften sind seit der späten 12. Dynastie belegt, z.B. in der Inschrift des Ibia, Stele Kairo CG 20086 (Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine* I, 101–3), vgl. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 439–41 Nr. 209; Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 127f., Nr. 59, und 134.

⁵⁰ Vgl. z.B. wiederum die abydenischen Steleninschriften aus dem Mittleren Reich, Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 55–128.

⁵¹ Vgl. hier jedoch Anm. 44.

Form von erweiterten Titelreihen (seit der 18. Dynastie), die in der Ramesidenzeit die Autobiographie als Textstück weitestgehend ersetzen.

(c) *Texttypen*

Ägyptische Autobiographien verwenden grundsätzlich zwei Diskursarten, die wiederum die Entfaltung verschiedener autobiographischer Texttypen begünstigten: den *narrativen* und den *expositorischen* Diskurs.⁵² Während expositorische Texte Zustände, Situationen sowie Gegebenheiten als bereits abgeschlossen beschreiben und sie nebeneinander stellen, entwickelt der narrative Diskurs Handlungen und Ereignisse innerhalb einer bestimmten zeitlichen Abfolge und interpretiert damit auch gleichzeitig deren inhaltliche Beziehung. Beide Diskursarten können durch grammatische und syntaktische Effekte unterstützt werden (z.B. durch die Verwendung der periphrastischen Formen *ḥ.n sdm.n=f*, *wn.jn=f ḥr sdm*, den Gebrauch temporaler Konjunktionen, usw. im narrativen Diskurs;⁵³ durch die Vorliebe für eine Nominalsyntax, die Wiederholung von Wörtern oder Syntagmen, durch Versgliederung, usw. in expositorischen Texten⁵⁴). Während autobiographische Texte, deren Zweck ausschließlich die Charakterisierung ihres Erzählobjekts ist, durchaus rein expositorischen Charakter haben können, verwenden erzählende Autobiographien selten allein den narrativen Diskurs; in der Regel verhält es sich vielmehr so, daß die Narration immer wieder von expositorischen Passagen unterbrochen wird, nämlich dann, wenn es um die Beschreibung von Zuständen und Eigenschaften geht, auf die aus inhaltlichen oder ästhetischen Gründen nicht verzichtet werden kann. Die Einsetzung der Diskurstypen ist somit nicht nur an den Texttyp, sondern auch an dessen thematische Struktur gebunden.

In der ägyptologischen Literatur unterschied man bisher zwei autobiographische Texttypen: die "Laufbahn"- und die "Ideal"-Biographie.⁵⁵ Beide Begriffe sind in ihrer Anwendung auf die Textgattung nicht ganz unproblematisch, da die erste Kategorie zu speziell und die zweite zu allgemein ist, um das gesamte Spektrum der ägyptischen Autobiographie abzudecken. So fassen die als Laufbahnbiographien bezeichneten Texte nicht immer das öffentliche Leben ihres jeweiligen Protagonisten *in toto* zusammen, sie können sich genauso gut nur auf ein bestimmtes Ereignis oder einen bestimmten Lebensabschnitt beziehen; auf der anderen Seite trifft der Begriff der Idealbiographie letztlich auf sämtliche Texte des autobiographi-

⁵² Vgl. hierzu den Beitrag von M. Collier in diesem Band.

⁵³ S. z.B. die Autobiographie des Ahmose Sa Ibana (Urk. IV 1,16-10,9).

⁵⁴ S. z.B. die Autobiographien des Intef: Urk. IV 964,16-975,11, vgl. Assmann, in *Selbstthematization und Selbstzeugnis*, 225-27, oder Hapuseneb: Urk. IV 471,10-476,16, vgl. Delvaux, *SAK* 15 (1988), 56-63, Taf. 1-3.

⁵⁵ Otto, in *HdO* I,1,2, 151f.; van de Walle, in *LÄ* I, 816f.; Schott, "Die Biographie des Ka-em-tenenet", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 454-61.

schen Genres zu, da es eine Grundeigenschaft der ägyptischen Autobiographie ist, ihre Erzählfiguren als Abbilder gesellschaftlicher Ideale und Werte darzustellen.⁵⁶ Die Bezeichnung Idealbiographie ist somit geradezu pleonastisch. Um der Komplexität des autobiographischen Textbestands etwas mehr Rechnung zu tragen, soll hier der Versuch einer neuen Texttypologie unternommen werden:⁵⁷

(1a) die *Handlungsbiographie*: sie berichtet über eine Folge von Ereignissen im Leben des Autobiographen und stellt sie in einen chronologischen und sinnvollen Zusammenhang (narrativ); Ziel ist dabei, die Interrelation von persönlicher Leistung, Erfolg und der damit einhergehenden Anerkennung der Gesellschaft, die in den meisten Fällen der König vertritt – später (seit der ausgehenden 18. Dynastie) kann an seine Stelle auch Gott treten – zu veranschaulichen;

(1b) die *Ereignisbiographie*: mit der Handlungsbiographie eng verwandt, informiert sie über einen bestimmten Lebensaspekt oder -ausschnitt, der als Summe von abgeschlossenen Handlungen beschrieben (expositorisch) oder wiederum in einer zeitlichen Abfolge wiedergegeben sein kann (narrativ);

(2) die *Reflexionsbiographie*: sie thematisiert die Einbindung des einzelnen in das ethische und soziale Wertesystem und hat häufig sogar apologetischen und/oder didaktischen Charakter (expositorisch); in letzterem Fall können die Texte dann sogar ihr Verhältnis zur Leserschaft ändern, indem sie sich direkt an den Adressaten wenden (Wechsel von epistemischen zu deontischem Modus).⁵⁸ Beide Pole, die Handlungs- bzw. Ereignisbiographie und die Reflexionsbiographie, bilden sich bereits während des Alten Reiches aus.⁵⁹ Die Reflexionsbiographie, die bereits im Alten Reich Passagen konfessioneller Art (negatives Bekenntnis und dessen positive Bestätigung) enthalten kann, bietet den Nährboden für die Entstehung eines weiteren Typs,

(3) der *Bekenntnisbiographie* (narrativ/expositorisch). Autobiographische Äußerungen dieser Art sind allerdings erst zu einem relativ späten Zeitpunkt, zu Beginn der Ramessidenzeit, voll ausgeprägt; sie behandeln in ihrer extremsten Form individuelle Erfahrungen göttlicher Macht und stellen dadurch die persönliche Verehrung Gottes in einen konkreten historischen Rahmen;⁶⁰ im Diskurs wird dieses Anliegen durch direkte Reden an Gott (Moduswechsel epistemisch – deontisch) unterstützt.

⁵⁶ Vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 7.

⁵⁷ Die Terminologie orientiert sich weitestgehend an den autobiographischen Typen des Mittelalters, vgl. Müller, in *Die Autobiographie*, 302–20.

⁵⁸ Vgl. hierzu auch Eyre, in *Studies Lichtheim*, I, 150–52, und nochmals M. Colliers Beitrag in diesem Band.

⁵⁹ Vgl. Anm. 55 und unten.

⁶⁰ S. hierzu nochmals unten. In ihr Umfeld gehören auch einige Priesterautobiographien, die die herkömmlichen Texttypen verwenden, dabei allerdings in z.T. sehr elabo-

Formal läßt sich die Bekenntnisbiographie auf das autobiographische Modell der Amarnazeit zurückführen, in der mit derselben religiösen Überzeugung das einschneidende Erlebnis jetzt jedoch königlicher Intervention im Leben des Autobiographen beschrieben wird.⁶¹ Hier wie dort ist also *religiöse Konversion* das zentrale Thema der Texte, die Wende im Leben eines Menschen, die Vergangenheit und Gegenwart voneinander trennt und sie damit in eine dramatische neue Beziehung stellt.⁶²

(4) Zu Beginn des Mittleren Reiches entfaltet sich schließlich ein vierter autobiographischer Texttyp, den Lichtheim unter dem Begriff der "prose-poetry" oder "Kunstprosa" zusammenfaßt,⁶³ die *enkomiastische* Autobiographie.⁶⁴ Es handelt sich um Texte, die in stark gegliederter Form (Reihung von Partizipialphrasen, Parallelismen, Strophenbildung) und thematischer Gebundenheit das Bild des idealen Beamten entwerfen (expositorisch). Im Unterschied zu den Texten der vorhergehenden Zeit steht hier nun eindeutig nicht mehr die Vermittlung einschlägiger Ereignisse oder Situationen im Bereich des öffentlichen Lebens im Vordergrund, sondern die sowohl standes- als auch charakterbedingten Qualitäten des sich seiner gesellschaftlichen Stellung wohlbewußten Staatsdieners. Das neue Bewußtsein hat zur Konsequenz, daß königliche Gunst nicht mehr als unerwartete Erfahrung, sondern als bereits gegebener Sachverhalt wahrgenommen wird. Die neuen Werte dieser Standesethik beruhen auf der Anerkennung von Autorität (sei es die des Vaters oder die des Königs), dem elitären Umgang mit der eigenen Literalität, die sich innerhalb der bürokratischen Schicht wiederum identitätsstiftend auswirkt, dem Bestreben nach perfekter Amtsausübung und schließlich einer nach innen gerichteten Haltung, die nach den Wesenskonstituenten des Menschen fragt.

Die typologische Unterscheidung autobiographischer Präsentationsformen läßt sich in der Praxis allerdings nicht mehr so einfach durchführen, wenn verschiedene Typen in einer Textkomposition nebeneinander auftreten⁶⁵ oder gar zusammen eine homogene Textur bilden.⁶⁶ Trotzdem läßt

rierter Form nicht nur auf standesethisch vorgeschriebene Verhaltensregeln eingehen, sondern auch ihre persönliche Gottesverbundenheit zum Ausdruck bringen, z.B. Bakenchons, Statue Kairo CG 42155 (KRI III 295,16–297,3) und Statue München Glyptothek WAF 38 (KRI III 297,14–298,16), oder Anhuriose, Grabinschrift (Nag' el-Mescheich) Zl. 22–32 (KRI VII 227,8–228,5) und Zl. 57–71 (KRI VII 230,11–232,2).

⁶¹ Z.B. bei Mai (Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, 60, 1–11); vgl. allgemein Guksch, *Königsdienst*, 28–39, sowie Assmann, *SAK* 8 (1980), 8–15.

⁶² Zur Konversion in der abendländischen Autobiographie s. auch Sturrock, *The Language of Autobiography*, 23–25.

⁶³ Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 144–46.

⁶⁴ Vgl. das Verhältnis von *bios* und *encomium* in der griechischen Historiographie, s. Momigliano, *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 34.7 (1971), 248f.; id., *The Development of Greek Biography*, 11–22.

⁶⁵ Z.B. Reflexions- und Handlungsbiographie in der Grabinschrift des Chentika aus der 6. Dynastie (James, *The Mastaba of Khentika*, 36–41, Taf. 5–6, 29) oder enko-

sich in bestimmten Phasen der ägyptischen Geschichte die Tendenz erkennen, einem bestimmten Texttyp den Vorzug zu geben und ihn über eine gewisse Zeitspanne hindurch möglichst rein zu kultivieren: so werden in den Inschriften des Alten Reiches Handlungs- und Reflexionsbiographie bis zum Ende der 5. Dynastie voneinander abgegrenzt;⁶⁷ das Phänomen setzt sich zu Beginn des Mittleren Reiches in der Entfaltung der enkomiastischen Autobiographie fort und wiederholt sich schließlich ein letztes Mal in den konfessionellen Autobiographien der Amarna- und der Ramessidenzeit. Als gegenläufiger Trend ist zu beobachten, daß sich formale und inhaltliche Aspekte der Handlungs- und der Reflexionsbiographie am Ende des Alten Reiches vermischen und beide Texttypen auch in der Folgezeit nicht mehr unterschieden werden; dasselbe gilt für die enkomiastische Autobiographie zu Beginn des Neuen Reiches, da die Texte nun häufig die Grundeigenschaften aller drei bisher entwickelter Typen miteinander kombinieren, sowie für die Bekenntnisbiographie, deren Autonomie in der Postramessidenzeit den freien Gestaltungsprinzipien der späten autobiographischen Texte weitestgehend zum Opfer fällt.

Das isolierte Auftreten eines neuen autobiographischen Typs markiert somit einen Einschnitt in der Entwicklungsgeschichte des Genres; hatte er sich als gängiger Vertreter der Gattung erst einmal behauptet, war er offen für einen Austausch oder eine Symbiose mit den anderen etablierten Texttypen. Dieser einerseits auf Abgrenzung, andererseits auf Integration beruhende Bildungsprozeß, der für die Entfaltung der Autobiographie kennzeichnend ist, ist jedoch auch über deren Grenzen hinaus wirksam und konstituiert das Verhältnis der verschiedenen Komponenten eines Gattungssystems untereinander.⁶⁸

(d) Intertextualität

Die ägyptische Autobiographie zeichnet sich durch eine vielschichtige Beziehung zu anderen Genres ihrer literarischen Umgebung aus; es sind dies im wesentlichen die Weisheitsliteratur, die Erzählliteratur, die Annalistik (hier insbesondere der Texttyp der Königsnovelle) sowie – zu einem relativ späten Zeitpunkt in der ägyptischen Geschichte – Anbetungstexte.

miastische und Handlungsbiographie in der Felsinschrift des Henu im Wadi Hammamat aus der 11. Dynastie (Couyat-Montet, *Ouâdi Hammâmât*, 81–84 Nr. 114, Taf. 31, vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 52–54 Nr. 21).

⁶⁶ Z. B. die autobiographische Grabinschrift des Nefersecheru (Osing, *Das Grab des Nefersecheru*, 43–53, Taf. 9, 35) oder eine Statueninschrift des Nebnetjeru aus der 22. Dynastie, Würfelhocker Kairo CG 42225 (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 10).

⁶⁷ Eine Ausnahme stellt jedoch die narrative Autobiographie des Debeheni da, einer der frühesten Texte des Genres (Ende 4. Dynastie), in der bereits phraseologische Elemente der Reflexionsbiographie enthalten sind, s. Urk. I 21,3–5, vgl. die Ergänzung bei Roccati, *La littérature historique*, 93.

⁶⁸ Vgl. hierzu nochmals Fishelov, *Metaphors of Genre*, 12–17.

Wodurch diese z.T. sehr intensiven Wechselwirkungen bestimmt sind und welche Konsequenzen sie für die Entwicklung des ägyptischen Gattungssystems hatten, soll Gegenstand der folgenden Betrachtungen sein.

Weisheitsliteratur. Auf das enge Verhältnis von Autobiographie und Weisheitsliteratur, das sich die gesamte ägyptische Geschichte hindurch beobachten läßt, wurde schon vielfach hingewiesen.⁶⁹ So formulieren autobiographische Texte bereits seit dem Alten Reich Lebensregeln ethischer und moralischer Art, indem diese zunächst am Beispiel des jeweiligen Protagonisten exemplifiziert,⁷⁰ dann aber auch in Form von in den Text gestreuten Aphorismen vermittelt werden, die allgemeine Maximen der rechten Lebensführung enthalten.⁷¹ In der Folgezeit bleibt dieser inhaltliche Aspekt der Texte kontinuierlich bestehen, ohne dabei einen größeren Wandel durchzumachen. Die Vermittlung sozialer und ethischer Richtlinien zählt somit zu den Leitfunktionen des Genre.

Auch wenn die ersten didaktischen Texte durch ihr *setting* (Hordjedef, Ptahhotep) bzw. durch ihre Rahmenerzählung (Kagemni) in der Zeit des Alten Reiches angesiedelt sind, datieren die bisher bekannten Handschriften frühestens in das Mittlere Reich.⁷² Nun könnte auf der einen Seite diese Unstimmigkeit darauf zurückzuführen sein, daß sich die älteren Textvorlagen nicht bis in heutige Zeit erhalten haben und die Beleglage aus diesem Grund keine Rückschlüsse auf die Entwicklungsgeschichte der Gattung zuläßt. Auf der anderen Seite besteht jedoch die Möglichkeit, den historischen Befund ernst zu nehmen und die Entstehung des literarischen Genre der Lehren erst im frühen Mittleren Reich anzusetzen.⁷³ Eine solche Interpretation der historischen Situation gewinnt nicht zuletzt dadurch an Plausi-

⁶⁹ Otto, in *HdO* I,1,2, 151f.; Brunner, "Zitate aus Lebenslehren", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, passim; id., "Vorbild und Gegenbild in Biographien, Lehren und Anweisungen", in *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 164–68; Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 86–104; Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 152–60.

⁷⁰ Z.B. die Autobiographie des Nechbu (Urk. I 215,9–219,7), besonders Zl. 4–8 (Urk. I 216,6–217,14); vgl. Roccati, *La littérature historique*, 181–86, Nr. 39.

⁷¹ Z.B. bei Itiibi (Siut Grab Nr. 3, große Inschrift: Griffith, *Siut and Dêr Rifeh*, Taf. 11 = Brunner, *Herakleopolitenzeit*, 42–48, vgl. Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 75–81, Nr. 60), Zl. 12, oder Intef, Stele Louvre C 26 (Urk. IV 964,16–975,11) Zl. 24 (Urk. IV 974,9–10), vgl. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 53f.; id., "Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten", in *Die Erfindung des inneren Menschen*, 98f.

⁷² Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 45–61; zur Datierung der Lehre des Ptahhotep in das ausgehende Alte Reich s. Fecht, *Der Habgierige und die Maat*, 49f., und id., "Cruces Interpretum in der Lehre des Ptahhotep (Maximen 7, 9, 13, 14) und das Alter der Lehre", in *Hommages à François Daumas*, 1, 246f., vgl. Burkard, *Textkritische Untersuchungen*, 316f., der die 1. Zwischenzeit als Entstehungszeitraum der Lehre in Betracht zieht. Für eine Datierung des Textes in das Mittlere Reich spricht sich Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 156f. m. Anm. 78, aus, vgl. auch Anm. 73.

⁷³ Vgl. hierzu Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 11–19, und nochmals Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 153–60.

bilität, daß die zeitliche Transposition erzählter Handlungen als Kunstgriff im Mittleren Reich auch anderenorts Anwendung fand, z.B. in den Erzählungen des pWestcar⁷⁴ oder in der Prophezeiung des Neferti⁷⁵. In diesem Sinne diente dann auch der Bezug auf eine bestimmte Regierungszeit (Huni in der Lehre für Kagemni)⁷⁶ und auf bestimmte historische Persönlichkeiten, die bis auf Hordjedef das Amt des Veziers bekleideten und damit das Ideal des integren Staatsbeamten verkörperten, der Anbindung an eine Zeit, in der die Grundfesten kultureller Wertanschauungen gelegt wurden. Diese Texte verpflichten sich bewußt dem Traditionellen, das a priori als richtig und unwiderrufbar empfunden wurde, und präsentieren ihren Inhalt als eine Reproduktion althergebrachten Wissens.

Der sich daraus ergebende zeitliche Ansatz der frühesten Lehren in das Mittlere Reich führt zwangsläufig dazu, in der Autobiographie des Alten Reiches den Ursprung der ägyptischen Weisheitsliteratur zu suchen, da sie auf funktionaler, inhaltlicher und formaler Ebene den Raum bot, entsprechende Themen anzusprechen und allmählich zu entwickeln.⁷⁷ Deswegen überrascht es auch nicht, zu Beginn des Mittleren Reiches, unter den ersten Vertretern des sich gerade etablierenden Genre Texte anzutreffen, die stark autobiographische Züge haben wie die Lehre für Merikare und besonders die Lehre Amenemhets I.⁷⁸ Ihre Affinität zu autobiographischen Texten äußert sich nicht nur in formalen Kriterien (Verwendung der 1. Person, narrative Passagen, retrospektive Erzählhaltung), sondern auch in inhaltlichen Bezügen (z.B. in der Lehre des Amenemhet die phraseologische und thematische Adaption des Sujets der sozialen Fürsorge, das in der Reflexionsbiographie des Alten Reiches und der 1. Zwischenzeit ausführlich behandelt wird).⁷⁹ Auf der anderen Seite greifen autobiographische Texte des Mittleren Reiches die in der Weisheitsliteratur entfaltenen Motive der väterlichen Unterweisung, der Anerkennung von Autorität, der Charakterfestigkeit oder des menschlichen Umgangs auf;⁸⁰ in diesem Zusammenhang

⁷⁴ Blackman, *King Kheops and the Magicians*.

⁷⁵ Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*.

⁷⁶ Davon geht auch Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 90, aus.

⁷⁷ Vgl. die autobiographischen Inschriften des Veziers Kagemni: Edel, *MIO* 1 (1953), 210–26, Taf. 1–2, oder des Nechbu: Urk. I 215,9–219,7, s. auch Roccati, *La littérature historique*, 181–86 aus der 6. Dynastie, die passagenweise der Phraseologie der späteren Lehren sehr ähnlich sind.

⁷⁸ Darauf weisen bereits Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 87, und Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 5, hin.

⁷⁹ Ferner wird die Thematik des Grabbaus, die in den frühen privaten Inschriften des Alten Reiches vorherrschend ist, auch in der Lehre des Djedefhor behandelt, vgl. Roccati, *La littérature historique*, 91, oder die Form der posthumen Rede an die Hinterbliebenen bzw. die Nachwelt in die Weisheitsliteratur übernommen, z.B. in den Epilog des Ptah-hotep, Zl. 640–44, vgl. Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 88–93.

⁸⁰ Unter demselben Einfluß standen ebenfalls Inschriften königlicher Selbstpräsentation, s. Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 153–60.

ist besonders auf die Inschrift des Priestervorstehers Mentuhotep aus der frühen 12. Dynastie aufmerksam zu machen, deren zweiter Teil ein Stück genuiner weisheitlicher Literatur darstellt.⁸¹ Etwas später gibt ein autobiographischer Text, die Steleninschrift des Sehetepibre aus der Zeit Amenemhets III., die gekürzte Variante einer Königslehre wieder, die uns aus einer späteren Handschrift als *enseignement loyaliste* bekannt ist und eine auf Loyalität gegründete Lebensanweisung formuliert.⁸² Eine in die 18. Dynastie datierende Grabinschrift, die Autobiographie des Amenemhet,⁸³ schließlich dokumentiert vielleicht am anschaulichsten, welches Bewußtsein in der literaten Elite über die nahe Verwandtschaft des autobiographischen und des didaktischen Genre vorhanden war, da sie die literarische Form der Lehre adaptiert hat und den Lebensbericht des Autobiographen auf diese Weise selbst in den Rang eines Weisheitstexts erhebt.

Literarische Texte. Ähnliche intertextuelle Bezüge bestimmen das Verhältnis von Autobiographie und der sich zu Beginn des Mittleren Reiches entfaltenden Erzählliteratur. Und auch hier scheint die Autobiographie die Entstehung der neuen Gattung entscheidend mitbeeinflusst zu haben, da wir Formelemente und Motive des autobiographischen Genre wiederum gerade in den frühen literarischen Texten wiederfinden. An erster Stelle ist hier der Sinuhe zu nennen, dessen Rahmenerzählung wie ein autobiographischer Text angelegt ist (Einleitung in Form der Signatur monumentaler autobiographischer Texte)⁸⁴ und der dadurch die spezifischen Funktionen der Autobiographie (Lebensbericht eines Staatsdieners, Sujets der Auslands-expedition, der Loyalität und des Ägypterseins)⁸⁵ als Hintergrund für eine literarische Auseinandersetzung mit dem traditionell festgeschriebenen Weltbild verwenden konnte und dazu auch benötigte.⁸⁶ Die Fiktionalisierung historisch und kulturell festgelegter Inhalte und die Anwendung literarischer Formen außerhalb ihres funktionalen Standorts führte letzten Endes auch zu einer Emanzipation der Autobiographie, deren literarisches Potential sich erst jetzt, im Rahmen der neuen Textgattung, frei entfalten konnte.

⁸¹ Stele London U.C. 14333, Zl. 11–16: Goedicke, *JEA* 48 (1962), 25–35, und Schenkel, *JEA* 50 (1964), 9–12.

⁸² Posener, *L'Enseignement loyaliste*, 3, 11–32; Fecht, *ZÄS* 105 (1978), 34–42; Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 93; Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 19–20.

⁸³ Urk. IV 1408,8–1411,16, s. Gardiner, *ZÄS* 47 (1910), 92–97, Taf. 1; vgl. Bergman, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 93 m. Anm. 40, sowie Guksch, *Königsdienst*, 13.

⁸⁴ Ausführlich hierzu Baines, *JEA* 68 (1982), 31–44.

⁸⁵ Vgl. hier besonders die späten Expeditionsberichte der 6. Dynastie, z.B. Herchuf: Urk. I 120,10–131,7, vgl. Fecht, "Die Berichte des *Hrw-hwj* über seine drei Reisen nach *J3m*", in *Festschrift Edel*, 105–34 oder Pepinacht/Heqaib: Urk. I 131,15–135,7.

⁸⁶ Inwieweit die Erzählung des Sinuhe von der topisch vorgegebenen Darstellungsweise dieser Themen abweicht, ist in Loprieno, *Topos und Mimesis*, 41–59, 84–97, ausführlich behandelt.

Die literarische Transposition von Motiven und Formelementen läßt sich vielfältig und über den Zeitraum des Mittleren Reiches hinaus belegen: So beeinflußt die Autobiographie der 1. Zwischenzeit die *Auseinandersetzungsliteratur* des Mittleren Reiches,⁸⁷ die später wiederum in privaten Inschriften der 26. Dynastie rezipiert wurde; intertextuelle Bezüge lassen sich zwischen der Einnahme von Joppe⁸⁸ oder dem Prinzenmärchen⁸⁹ und narrativen historischen Inschriften der 18. Dynastie⁹⁰ oder zwischen dem Wenamun⁹¹ und dem leider nur sehr fragmentarisch erhaltenen Reisebericht des Senneferi⁹² nachweisen; es werden literarische Formelemente aus der Erzählliteratur in autobiographische Texte übernommen, so z.B. die in hohem Maße fiktionale Grabinschrift des Zamut-Kiki, deren Einleitung dem Beredten Bauern entlehnt ist und die in den narrativen Passagen durchweg die 3. Person verwendet;⁹³ schließlich finden sich dort auch Anspielungen auf literarische Motive wie im Lebensbericht des Anhuriose (aus der Berufssatire)⁹⁴ oder in der wiederum selbst stark literarischen autobiographischen Textkomposition des Hornacht (aus dem Streit von Horus und Seth).⁹⁵ Am eklatantesten sind die Einflüsse des autobiographischen Genre auf die Erzählliteratur allerdings in deren Entstehungsphase. So ist das Sujet der Auslandsexpedition, das bereits im Alten Reich zu komplexen narrativen Textkompositionen autobiographischer Natur anregte – zu den bedeutendsten Texten zählen hier eindeutig die Inschriften des Uni, des

⁸⁷ S. hierzu Björkman, *Orientalia Suecana* 13 (1964), 13–33; zur pessimistischen Literatur des Mittleren Reiches vgl. Junge, "Die Welt der Klagen", in *Fragen an die alt-ägyptische Literatur*, 275–84; Assmann, "Königsdogma und Heilserwartung: politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten", in *Stein und Zeit*, 259–78.

⁸⁸ Goedicke, *CdE* 43 (1968), 219–33.

⁸⁹ Helck, "Die Erzählung vom verwunschenen Prinzen", in *Festschrift Fecht*, 218–25.

⁹⁰ Beispielsweise den Kamose-Stelen bzw. dem Carnarvon-Tablet: Lacau, *ASAE* 39 (1939), 245–71; Gardiner, *JEA* 3 (1916), 95–110; Habachi, *The Second Stela of Kamose*; Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, 82–97, und Smith-Smith, *ZÄS* 103 (1976), 59–66 oder der Autobiographie des Amenemheb: Urk. IV 890,6–897,17.

⁹¹ Goedicke, *The Report of Wenamun*.

⁹² Urk. IV 534,11–535,16.

⁹³ Autor = Erzähler ≠ Erzählobjekt: Der Autobiograph distanzieren sich dadurch bewußt von seiner Rolle als Erzählfigur, in seiner Erzählerposition büßt er jedoch gleichzeitig an Neutralität ein, da er sich auch auf innere Haltungen des Protagonisten bezieht, in die er als Außenstehender keinen Einblick haben dürfte, vgl. Vernus, *RdE* 30 (1978), 115–19 und allgemein Lejeune, *Je est un autre*, 38–48, sowie Genette, *Narrative Discourse*, 161–262; id., *Fiction and Diction*, 65–78, zu Modus und Stimme narrativer Texte.

⁹⁴ Zl. 9–15 (KRI VII 226,14–16), wo sich Anhuriose zu seiner Schreiberausbildung äußert.

⁹⁵ Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 22, Inschrift B, Zl. 2–6; der Text spielt auf die Thronstreitigkeiten zwischen Horus und Seth sowie auf den Triumph Horus' über seinen Bruder und seine rechtmäßige Herrschaftsübernahme an.

Herchuf und des Kaemtjenedet⁹⁶ – im Schiffbrüchigen fiktional umgesetzt.⁹⁷ Für die Herausbildung dieses literarischen Motivs ist der leider nur in Fragmenten erhaltene Erlebnisbericht des Kaemtjenedet sogar von zentraler Bedeutung, da dort die Umstände einer von Sturm gefährdeten Überfahrt des Königs auf eine Weise beschrieben werden, die bereits den Bereich des Fiktionalen berührt: Um die Dramatik der Situation, die der Protagonist im Laufe der Erzählung natürlich souverän meistern wird, vor Augen zu führen und den Leser über den guten Ausgang der Unternehmung für einen kurzen Moment im Zweifel zu lassen, wird das Einsetzen des Unwetters in plastischen Worten geschildert: "Es begab sich jedoch, daß [ein großer Sturm] aufkam [...] Finsternis. Ich fand keinen Menschen unterwegs auf den Straßen wegen des Sturms [...] an jenem Tag des über die Maßen heftigen Unwetters".⁹⁸ Hier überschreitet der Text die Grenzen autobiographischer Topik, da eine solche Dramatisierung der Erzählsituation für die Fortführung des autobiographischen Diskurses bedeutungslos ist, nicht jedoch für dessen literarische Entfaltung, auf die dieser Text offensichtlich großen Wert legte.⁹⁹ Im Schiffbrüchigen findet sich nun nicht nur das Sujet der Schiffsexpedition, sondern auch das Motiv des Sturms wieder: Während sich die Narration dort zunächst noch an eine topische Behandlung des bekannten Themas hält,¹⁰⁰ bricht sie im weiteren Verlauf mit dem geläufigen Modell der erfolgreich ausgeführten Unternehmung, da

⁹⁶ Uni: Urk. I 98,8–110,2 vgl. Osing, *Or* 46 (1977), 165–82, und Roccati, *La littérature historique*, 187–97 Nr. 40; Herchuf: Urk. I 120,10–131,7, vgl. Fecht, in *Festschrift Edel*, 105–34; Kaemtjenedet: Urk. I 180,17–186,7, vgl. Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 443–61.

⁹⁷ Zur Literarizität des Schiffbrüchigen s. Baines, *JEA* 76 (1990), 55–72; Loprieno, in *Festschrift Derchain*, 209–18.

⁹⁸ Fragment C, Zl. 2–3, Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 449 und Abb. 5.

⁹⁹ Mimetisierung eines autobiographischen Sujets liegt beispielsweise auch einer anderen Passage zugrunde, da in ihr die emotionale Reaktion der Umwelt auf die außergewöhnliche Leistungsfähigkeit des Protagonisten in offener Subjektivität geschildert wird: die Textstelle selbst handelt vom Transport und dem Aufbau einer Sphingenstatue, zu deren Zweck eine Rampe konstruiert werden mußte; nachdem die offiziellen Bauleiter dazu nicht in der Lage waren, wird der Protagonist unserer Erzählung vom König selbst aufgefordert, die entsprechenden Berechnungen anzustellen, deren Lösung offensichtlich so große Verblüffung auslöste (der Text ist an dieser Stelle zerstört): *r wnn mj phr šw.t m-sḫ hrw* "so daß es war, als hätte sich der Schatten hinter das Tag(eslicht) gewendet", Fragment D, Zl. 6, Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 448 und Abb. 4.

¹⁰⁰ Das Motiv der Seemannstauglichkeit wurde, wenn auch nicht so ausführlich, ebenso in der Autobiographie des Kaemtjenedet verwendet, Fragment B, Zl. 7–9: "Ich war zwar nur ein kleiner Rudermann, der (jedoch) die Flut vorhersagen und [den Sturm] vorhersehen konnte" (Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 447 und Abb. 3) gegenüber der Textstelle im Schiffbrüchigen, Zl. 27–32 sowie 93–98: "Es waren 120 Seeleute darin (i.e. im Schiff), ausgewählt aus (ganz) Ägypten. Ob sie zum Himmel sahen oder auf das Land, sie waren beherzt wie Löwen und konnten den Sturm vorhersehen, bevor er aufkam, das Unwetter, bevor es ausbrach".

die Gefahr unerwarteterweise nicht wie bei Kaemtjenenet heldenhaft gebannt wird,¹⁰¹ sondern zur Katastrophe führt: das Schiff geht mitsamt der Besatzung im Sturm unter.

Direkte Bezugnahmen auf das Scheitern einer offiziellen Mission sind im Rahmen des autobiographischen Diskurses prinzipiell nicht vorgesehen. Die Literarisierung negativer kultureller Erfahrungen¹⁰² setzt allerdings voraus, daß sie im Motivschatz der topischen Literaturgattungen – und wenn auch nur in ihrem positiven Äquivalent, der Überwindung schwieriger und bedrohlicher Situationen wie im Bericht des Kaemtjenenet – bereits verankert waren, um in ihrer Gegensätzlichkeit zu den gängigen Darstellungsmustern überhaupt rezipiert werden zu können. Doch auch hier bietet die Autobiographie des späten Alten Reiches konkretere Vorlagen, in jenen Fällen nämlich, in denen berichtet wird, mit welchem Aufwand in Nubien umgekommene Auslandskommissionäre nach Ägypten zurückgebracht werden, um im eigenen Land bestattet werden zu können.¹⁰³ Auch wenn nicht der Tod früherer Kollegen, sondern die Effizienz des Nachfolgers in das Zentrum dieser Texte gerückt wird, gestehen sie doch das Scheitern früherer Expeditionen im Ausland und damit die fehlgeschlagene Realisierung eigener kultureller Ideale ein.¹⁰⁴

Auch wenn sich die Reihe an Beispielen intertextueller Bezüge chronologisch beliebig fortsetzen ließe, ist es doch wohl kein Zufall, daß die Wechselwirkungen zwischen literarischem und autobiographischem Genre während des Mittleren Reiches am intensivsten scheinen. Dies ist sicherlich darauf zurückzuführen, daß die Entfaltung des narrativen Diskurses in der Autobiographie des Alten Reiches die Entstehung der fiktionalen Erzählform entscheidend geprägt, ja vielleicht sogar überhaupt erst in die Wege geleitet hat.¹⁰⁵ Vielleicht liegt hierin auch der Grund, warum die narrative Autobiographie in dieser Phase zunächst einmal keinen wesentlichen Anteil mehr an der Entwicklung des autobiographischen Genres hat¹⁰⁶ – als hätte

¹⁰¹ Fragment C, Zl. 1–8. Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 449f. und Abb. 5.

¹⁰² Den Höhepunkt markiert hier zweifellos der Bericht des Wenamun, vgl. Loprieno, *Topos und Mimesis*, 64–72.

¹⁰³ So in den Grabinschriften des Pepinacht/Heqaib, des Sabni und des Mehu, s. Roccati, *La littérature historique*, 208.

¹⁰⁴ Scheitern als potentielle Form der Selbstthematierung gewinnt in begrenztem Maße auch in den Bekenntnisbiographien der Ramessidenzeit an Raum, da diesen Texten, um die existentiellen Folgen göttlicher Intervention richtig zur Geltung bringen zu können, ein ähnliches Motiv zugrundeliegt, das des persönlichen bzw. des selbstverschuldeten Unglücks.

¹⁰⁵ Vgl. Assmann, in *Stein und Zeit*, 195–99; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 84–97, und Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 160–62.

¹⁰⁶ Autobiographische Texte wie der des Chusobek aus der späten 12. Dynastie: Baines, "The Stela of Chusobek: Private and Royal Military Narrative and Values", in *Festschrift Fecht*, 43–61, der über die kriegerischen Erfahrungen eines Militärs berichtet,

sie zu Beginn des Mittleren Reiches ihre ganze Kreativität in die Erzählliteratur investiert.

Annalistik/Königsnovelle. Königliche narrative Texte, die in chronologischen und größeren inhaltlichen Zusammenhängen über historische Ereignisse informieren, reihen sich erst am Ende des Mittleren Reiches (13. Dynastie) als eigenständige Textgruppe in die Annalistik ein.¹⁰⁷ Die Anfänge gehen jedoch nach heutigem Belegstand auf die 11. Dynastie zurück, deren Expeditions- und Bauinschriften bereits narrative Textbausteine enthalten können.¹⁰⁸ Aus dem Mittleren Reich stammen außerdem die ersten königlichen militärisch-propagandistisch motivierten Inschriften, die stellenweise vom expositorischen in den narrativen Diskurstyp wechseln;¹⁰⁹ sie sind die Vorboten der sich zu Beginn des Neuen Reiches¹¹⁰ entfaltenden Kriegstagebücher und -berichte.¹¹¹ Zusammen mit den weiterhin florierenden Bauinschriften, die entweder in listenartigen Beschreibungen oder elaborierten Narrationen über die königlichen Stiftungen aufklären, bilden sie nun den Kern der Annalistik.

Da die Annalistik zu den "historischen" Gattungen zählt, ist eine besondere Nähe zur narrativen Autobiographie naturgegeben. Und in der Tat läßt sich von Anfang an eine direkte inhaltliche und formale Beziehung zwischen beiden Textgruppen feststellen: sie drückt sich aus in der Verwendung gemeinsamer graphischer und formaler Gliederungsprinzipien,¹¹² in

sind bereits in der Entwicklung der folgenden 2. Zwischenzeit zu sehen, vgl. z.B. die Inschrift des Nacht: Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, 75f., Nr. 108, oder des Emhab: Baines, *JEA* 72 (1986), 41–53, und können als direkte Vorläufer der zu Beginn des Neuen Reichs voll ausgeprägten narrativen Militärbiographien verstanden werden. Beispiele aus dem früheren Mittleren Reich, die sich aus der Narrativik der späten 6. Dynastie entwickelt haben dürften und das Bindeglied zwischen der narrativen Autobiographie des Alten Reiches und jenen späteren Texten darstellen, sind sehr rar, so etwa der leider sehr fragmentarische Erlebnisbericht eines Unbekannten aus der 11. Dynastie: Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 214–16 Nr. 341; zur Entwicklung der Narrativik in historischen Inschriften des Mittleren Reiches s. allgemein Baines, in *Festschrift Fecht*, 57–61, und Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 144–48, 160–65.

¹⁰⁷ Vgl. z.B. die große Abydos-Inschrift Neferhotep I.: Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, 21–29 Nr. 32, oder die "Überschwemmungsstele" Sobekhoteps VIII.: *ibid.*, 46–47, sowie Baines, *AcOr* 36 (1974), 39–54.

¹⁰⁸ Vgl. z.B. die Wadi Hammamat-Inschriften Mentuhotep-Nebtauire M 110: Couyat-Montet, *Ouâdi Hammâmât*, 77f. und Taf. 29, vgl. Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 263f. Nr. 441, und M 191: Couyat-Montet, *Ouâdi Hammâmât*, 97f. und Taf. 36, vgl. Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 267f., Nr. 444.

¹⁰⁹ Z.B. die Buhen-Stele Sesostris' I. oder die Semna-Stelen Sesostris' III., hierzu ausführlich Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 134–65.

¹¹⁰ Für einen früheren Ansatz plädiert Baines, in *Festschrift Fecht*, 57–61.

¹¹¹ Spalinger, *Military Documents*, und vgl. bereits Kees, "Die ägyptische Literatur", in *HdO* I, 1, 2, 142–48.

¹¹² Vgl. z.B. die (auch graphisch hervorgehobene) Stropheneinteilung der "Poetischen Stele" Thutmosis' III.: "Siegeslied", Urk. IV 614,15–618,3, mit dem Aufbau der etwas früher datierenden Autobiographien des Thot: Urk. IV 420,16–428,3, oder des Ha-

dung gemeinsamer graphischer und formaler Gliederungsprinzipien,¹¹² in der Austauschbarkeit grammatischer Elemente (historischer Infinitiv, die Alternation von *h^c.n sdm.n=f*, *wn.jn=f hr sdm* und *jw sdm.n=f* und der Einleitung von Hauptsätzen durch *jsf*, usw.),¹¹³ in Wahrheitsbekundungen, die den Authentizitätsanspruch des Ausgesagten noch erhöhen sollen und von der Autobiographie ihren Weg in Texte königlicher Selbstpräsentation fanden,¹¹⁴ in direkten Anreden an die Leserschaft, die der Selbstcharakterisierung bzw. dem Ereignisbericht folgen und wiederum im Rahmen des autobiographischen Diskursfelds entstanden sind,¹¹⁵ in gemeinsamen Sujets, der Schilderung abenteuerlicher Erlebnisse,¹¹⁶ des erfolgreichen Feldzugs¹¹⁷ und des sakralen Monumentalbaus,¹¹⁸ oder in der gemeinsamen Anwendung identischer Motive.¹¹⁹ Wie nah die beiden Textgruppen ein-

¹¹² Vgl. z.B. die (auch graphisch hervorgehobene) Stropheneinteilung der "Poetischen Stele" Thutmosis' III.: "Siegeslied", Urk. IV 614,15–618,3, mit dem Aufbau der etwas früher datierenden Autobiographien des Thot: Urk. IV 420,16–428,3, oder des Hapuseneb, Statue Louvre A134: Urk. IV 473,16–476,16, vgl. Delvaux, SAK 15 (1988), 56–63, Taf. 1–3. Eine Parallele läßt sich von hier schließlich auch schon zum Siegesgedicht in der Autobiographie des Uni ziehen: Urk. I 103,7–104,4.

¹¹³ Z.B. in der Beschreibung der Megiddo-Schlacht Thutmosis' III., Annalen Text I: Urk. IV 647,12–667,16.

¹¹⁴ Z.B. in der Semna-Stele Sesostris' III. Berlin 1157, vgl. Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 152f., oder in den Annalen Thutmosis' III. in Karnak, am Ende des Berichts über die Stiftungen für den Amun-Tempel, Text VIII: Urk. IV 751,7–752,5.

¹¹⁵ Vgl. nochmals Text VIII der Annalen Thutmosis' III., wo sich der König schließlich an die Priesterschaft des Karnak-Tempels wendet, um sich der Opferversorgung seiner Statuen zu versichern: Urk. IV 752,8–754,2.

¹¹⁶ Vgl. z.B. die Autobiographie des Amenemhab, Zl. 23–26: Urk. IV 893,14–894,4, in der erzählt wird, wie der Protagonist den König während eines Jagdaufenthalts in Syrien vor einem angreifenden Elefanten rettet, mit dem Bericht Thutmosis' III. über wohl dieselbe Elefantenjagd auf der Gebel-Barkal-Stele: Urk. IV 1233,13–1234,4.

¹¹⁷ Vgl. hier z.B. die Kamose-Steleninschriften bzw. das Carnarvon-Tablet (S. Anm. 90) mit der Handlungsbiographie des Ahmose Sa Ibana: Urk. IV 1,16–10,9.

¹¹⁸ Abgesehen von den Inschriften der 1. Zwischenzeit ist es bis in die Ramessidenzeit hinein in den Autobiographien immer der König, der als Bauherr auftritt, der Autobiograph beschreibt lediglich (*jw m³.n=j...*), was gebaut, dekoriert, gestiftet, etc. wird; trotzdem nimmt die Teilnahme nicht-königlicher Würdenträger an offiziellen Bauprojekten gerade im Neuen Reich einen großen Raum in den Texten ein, vgl. z.B. Ineni, Zl. 1–3, 7–12 (Dziobek, *Das Grab des Ineni*, 44–54, Taf. 34 c. 42, 50 und 63) oder Hapuseneb, Statue Louvre A 134: Urk. IV 473,16–476,16, vgl. Delvaux, SAK 15 (1988), 56–63, Taf. 1–3; anders jedoch in einer autobiographischen Inschrift des Bakenchons, Statue München Glyptothek WAF 38, Zl. 5–6: KRI III 298,11–16, in der der Hohenpriester nun selbst die Verantwortung für bestimmte Bauaktivitäten übernimmt und nicht mehr gezwungen ist, auf das Herrscherbild des ägyptischen Königs auszuweichen. Diese Entwicklung nimmt allerdings schon in der späteren 18. Dynastie ihren Anfang, wie die Stele der Bauleiter Hori und Suti dokumentiert.

¹¹⁹ So machen beide Textgruppen besonders in der früheren 18. Dynastie ausführlichen Gebrauch vom Motiv der Einzigartigkeit und des Kriegstalents, vgl. z.B. wiederum die autobiographische Grabinschrift des Amenemheb: Urk. IV 890,6–897,17, mit der großen Sphinxstele Amenophis' II.: Urk. IV 1279,8–1283,14, vgl. Zivie, *Giza au deuxième millénaire*, 64–89, NE 6.

ander stehen, geht nicht zuletzt auch daraus hervor, daß ganze Passagen narrativer Autobiographien dem König als der alleinigen Handlungsfigur gewidmet sind und dem Autobiographen dort lediglich die Rolle des Erzählers, allenfalls die eines Kommentators zugebilligt wird. Die Texte übernehmen hier also teilweise die Funktion einer historischen Königsinschrift.¹²⁰ Die funktionale Gleichgerichtetheit beider Gattungen kann im extremsten Falle sogar soweit gehen, daß der in den Bereich der königlichen Annalistik gehörende Typ der *Königsnovelle*¹²¹ die private Autobiographie ersetzt: dort, wo aufgrund des situativen Kontexts sonst ein autobiographischer Text zu erwarten wäre, z.B. im Textprogramm dekoriertes Felsgräber der früheren 18. Dynastie, tritt nun ein Vertreter jenes historischen Texttyps.¹²² Aufgrund dieser strukturellen und funktionalen Übereinstimmungen ist es vielleicht nicht mehr allzu gewagt, in Texten, deren Hauptanliegen darin besteht, die Wesenseigenschaften und den Handlungsspielraum des Königs in einem konkreten historischen Kontext zu beschreiben, Herrscherbiographien zu sehen.¹²³

Anbetungstexte. Die Gattung der Hymnen und Gebete wird erst relativ spät zur Bezugsliteratur der Autobiographie. Obwohl Götterhymnen bereits zu Beginn des Neuen Reiches in autobiographischen Textkompositionen ihren Platz gefunden haben, ist eine intertextuelle Wirkung auf das Genre

¹²⁰ Dies läßt sich bereits in der Autobiographie des Uni, Zl. 13–18, 22–27: Urk. I, 101,9–102,8, 103,7–104,4, oder in der des Chnumhotep II., Zl. 11–22: de Buck, *Reading-book*, 67–72, vgl. Lloyd, "The Great Inscription of Khnumhotep II at Beni Hasan", in *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 22; Eyre, in *Studies Lichtheim*, I, 138–40, beobachten, ist in der 18. Dynastie dann jedoch häufiger der Fall, so z.B. in den Autobiographien des Senemjah, Zl. 11–17: Urk. IV 500,4–503,5; des Monthini, Zl. 7–11: Urk. IV 1466,19–1467,9 oder des memphitischen Bürgermeisters Amenhotep aus der Zeit Amenophis' III., Zl. 13–22: Urk. IV 1795,6–1796,13.

¹²¹ Orientiert an einer relativ feststehenden Rahmenerzählung – der König hält mit seiner entourage Rat, woraus sich bestimmte Handlungen ergeben, die in direktem Bezug zur Herrschaftsausübung des jeweiligen Königs stehen –, bietet sie die Möglichkeit, die Darstellung des gängigen Herrscherbildes in Dialogen zwischen dem Protagonisten (König) und dem Hofstaat auszubreiten; in der Regel ist es der König, der eine Entscheidung herbeiführt und sich dabei gelegentlich von den Anschauungen seiner Ratsleute absetzt, so besonders in der 18. Dynastie, z.B. im Bericht zur Megiddo-Schlacht Thutmosis' III., *Annalen* Text I, Zl. 18–49: Urk. IV 649,3–651,17, vgl. allgemein Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle*, Otto, "Annalistik und Königsnovelle", in *HdO* I,1,2, 140–48, sowie Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, 121–73.

¹²² Z.B. im unteren Grab des User(-Amun), TT 131: Urk. IV 1380,12–1383,19, vgl. Helck, "Die Berufung des Vezirs Wsr", in *Ägyptologische Studien*, 107–17; Dziobek, *Die Gräber des Vezirs User-Amun*, oder im Grab des Qenamun, TT 93: Urk. IV 1385,6–1390,14.

¹²³ Vgl. hier allerdings die einschränkenden Überlegungen Assmanns, in *Stein und Zeit*, 187–89, der eine solche Kategorisierung zunächst ausschließt, da das Wesen des ägyptischen Königs *per definitionem* zeitenthoben sei und er deswegen auch nicht über eine eigene Vergangenheit verfügte, deren Fortbestand durch Veröffentlichung abgesichert werden mußte.

Äußerungen in Gebete zu integrieren, sie also nicht mehr als eigenständigen Text mit einem Gebet oder Hymnus zu kombinieren.¹²⁴ Diese Selbstbetrachtungen sind weitestgehend konfessioneller Art; der Autobiograph ist vor allen Dingen bemüht, die Integrität seiner diesseitigen Existenz im Sinne einer den ethischen Grundregeln gerechtfertigenden Lebensführung darzustellen und sich damit für den Übergang ins Jenseits bereit zu zeigen. Die Texte, die ihr Anliegen manchmal noch in einem Anruf an die jenseitige Götterwelt untermauern,¹²⁵ verwenden dafür die Form des Negativen Bekenntnisses¹²⁶ und knüpfen dabei, häufig sogar direkt, an das Kapitel 125 des Totenbuches an.¹²⁷

Der nächste Schritt in dieser Entwicklung ist durch das Bestreben gekennzeichnet, sich von der bisher grundsätzlich jenseitig ausgerichteten Dimension göttlichen Beistands zu lösen und Gott mit der diesseitigen Existenz in Beziehung zu setzen: Gottesverbundenheit erwirkt Gottesnähe auch in den befristeten Bereichen menschlichen Daseins.¹²⁸ Diese neue Geisteshaltung spiegelt sich schließlich auch in der autobiographischen Veröffentlichung wider und wird zum ersten Mal in der Steleninschrift der Bauleiter Hori und Suti aus der Zeit Amenophis' III. greifbar,¹²⁹ in der sich Elemente der Hymnik mit solchen des autobiographischen Genre verbinden: der König hat als weltliche Instanz, von der bisher ausschließlich der gesellschaftliche Erfolg des Protagonisten abhing, seine Stellung eingebüßt und spielt nur noch eine sekundäre Rolle. An seiner Statt tritt nun Gott, der das persönliche Geschick lenkt:¹³⁰ So ist es nicht mehr der König, der Gott

¹²⁴ So z.B. im Grab des Ramose, TT 55: Urk. IV 1776,5–20, oder in einer Steleninschrift des memphitischen Bürgermeisters Amenhotep aus der Zeit Amenophis' III.: Urk. IV 1804,14–1805,11.

¹²⁵ S. wiederum eine Inschrift im Grab des Ramose: Urk. IV 1777,3–1778,3, oder des Chaemhet: Urk. IV 1845,3–1847,6.

¹²⁶ So z.B. Amenhotep Sa Hapu, Statue CG 42127, Zl. 4–7: Urk. 1827,3–1828,13, vgl. Varille, *Amenhotep Fils de Hapou*, 4–8, Taf. 1; vgl. später Nefersecheru: Osing, *Das Grab des Nefersecheru*, 75. 78, Taf. 20a–b, 43; ausführlich zu diesem Thema Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 103–44.

¹²⁷ Z.B. Haremhab (TT 78): Urk. IV 1589,7–1590,17, vgl. Brack–Brack, *Das Grab des Haremhab*, 50–53, Abb. 34, Taf. 56a–b.88 und 90a, oder Saaset, Zl. 11–15: Urk. IV 1926,15–1928,1.

¹²⁸ Vgl. hierzu Otto, "Gott als Retter in Ägypten", in *Tradition und Glaube*, 9–22; Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 11–72; id., *Re und Amun*, 264–86, und Loprieno, "Defining Egyptian Literature", § 6.

¹²⁹ Urk. IV 1943,12–1947,15, vgl. auch Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 15–21, 349–78.

¹³⁰ Vgl. jedoch auch schon frühere Texte, in denen das Herz als der Sitz Gottes menschliches Handeln lenkt, s. beispielsweise Paheri: Urk. IV 119,15–17, oder Ineni: Urk. IV 64,4–7, vgl. Dziobek, *Das Grab des Ineni*, 56–58; hierzu Posener, *RdE* 27 (1975), 195–210; Brunner, "Das hörende Herz", in *Das Hörende Herz*, 3–5; id., "Das Herz im ägyptischen Glauben", in *Das Hörende Herz*, 21–41, sowie Assmann, in *Die Erfindung des inneren Menschen*, 95–100, 107–11.

Denkmäler setzt, sondern einer der Bauleiter selbst, der sich dafür verantwortlich zeichnet und der dazu direkt von Gott angeleitet wurde.¹³¹ Konfessionelle Erklärungen beziehen sich nun nicht mehr auf die allgemeine Lebensführung, sondern auf ein gottgefälliges Dasein.¹³² Zu Beginn der Ramessidenzeit entwickelt sich daraus ein eigenes Diskursfeld, in dem auch die Autobiographie ihren Platz findet und deren ideale Ausdrucksform die Bekenntnisbiographie ist, die in der Amarnazeit aus dem Bedürfnis entstanden war, die allmächtige Präsenz des Königs im Leben des einzelnen hervorzuheben. Jene Texte interessieren sich nun nicht mehr für Karriere und soziale Integrität, sie sprechen von persönlicher Gotteserfahrung, die sich für den einzelnen existentiell auswirkt.¹³³ Formal hat das zur Folge, daß sich hymnische Elemente mit autobiographischen vermischen: autobiographisch sind jene Textteile, die eine Charakterisierung des Lebens vor und nach der von Gott verursachten Wende geben; hymnisch ist der Rahmen, da sich die Einleitungen wie Gebetsüberschriften lesen (*sḏd b3.w*)¹³⁴ und der Erzählfluß immer wieder von Passagen unterbrochen wird, die an Gott direkt adressiert sind und ihn in seiner Größe und Gnade anrufen. Die Bekenntnisbiographie scheint in dieser Form zunächst nur im ramessidischen Theben ihre Verbreitung gefunden zu haben; in der Folgezeit geht auch sie jedoch eine Symbiose mit den traditionellen autobiographischen Typen ein, in der das Moment der "Wende" keine Bedeutung mehr hat.¹³⁵

(e) *Referentialität*

Unter dem Stichwort der Referentialität soll im folgenden das Verhältnis ägyptischer Autobiographien zu nicht-literarischen Zweckformen besprochen werden. Es sind dies zum einen offizielle Erlasse oder Mitteilungen des Königs, die als Brief gekennzeichnet (*wḏ-nsw*) in die Textkomposition eingebaut werden und in Zusammenhang mit der Autobiographie beinahe ausschließlich nur in Inschriften des Alten Reiches anzutreffen sind.¹³⁶ Zum anderen geht es um administrative Dokumente, die in Auszügen den autobiographischen Rahmen erweitern und von den Anfängen¹³⁷ bis zum

¹³¹ Nach der Amarnazeit greifen vor allen Dingen die Autobiographien der Hohenpriester des Amun diese Idee wieder auf, s. Anm. 118.

¹³² Vgl. Hori: Urk. IV 1947,1-4.

¹³³ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 15-21 und Nr. 148-51, 155, 159-60, 167, 172-73 mit weiterer Literatur.

¹³⁴ Assmann, *SAK* 8 (1980), 6-7 mit Anm. 24.

¹³⁵ Vgl. besonders Texte der 3. Zwischenzeit und der Spätzeit, so etwa eine Statueninschrift des Nachtefmut (Jansen-Winkel, *Biographien*, Text A 18c) oder des Horiraa (Daressy, *Statues de divinités*, 69-70, Taf. 14).

¹³⁶ Zusammengestellt bei Eichler, *SAK* 18 (1991), 141-71; der einzige weitere mir bekannte Beleg in autobiographischem Kontext ist der Stelentext des Ichernofret aus dem Mittleren Reich, Stele Berlin 1204: Simpson, *The Terrace of the Great God*, ANOC 1.1.

¹³⁷ Die Inschrift des Metjen kann streng genommen nicht als autobiographischer Text gewertet werden, da in ihr allein Besitzverhältnisse angesprochen werden und bis

Ende der Gattungsgeschichte immer wieder zu beobachten sind. Sie lassen sich nach ihrem Verwendungszweck im großen und ganzen in zwei Gruppen teilen: (1) in Dokumente, die der Registratur der ägyptischen Bürokratie entstammen und in Listenform abgehandelt sind;¹³⁸ sie werden in der Regel dem autobiographischen Text angepaßt und entsprechend sprachlich modifiziert; trotzdem bleibt ihr Ursprung deutlich erkennbar; (2) in Dokumente, die juristischen Inhalts sind und deren Urkundencharakter auch im autobiographischen Kontext erhalten bleibt; sie dienen der rechtlichen Bestätigung oder Absicherung von Besitzansprüchen oder testamentarischen Verfügungen.¹³⁹

Während nun die Bezugnahme auf bürokratische Verzeichnisse und damit auf Fakten historiographisch motiviert ist, da sie dazu beiträgt, die Authentizität der Gesamtaussage eines Textes zu erhöhen, und die Wahrnehmung des Leser entsprechend beeinflußt, verfolgt die Einbeziehung juristischer Dokumente das Ziel, eine Rechtslage für die folgenden Generationen oder für die Zukunft schlechthin festzuschreiben bzw. deren Gültigkeit auch für das Jenseits zu sichern. Die Einbindung solcher Urkunden in einen autobiographischen Kontext findet allerdings relativ selten statt, offensichtlich erst dann, wenn die Verbindlichkeit rechtlicher Verhältnisse als gefährdet angesehen wurde und man einer solchen Entwicklung durch die Veröffentlichungsform der Monumentalinschrift vorbeugen wollte.¹⁴⁰

Anders sind hingegen die Königsbriefe zu werten, die sich im autobiographischen Diskurs auf einen bestimmten Zeitraum eingrenzen lassen.¹⁴¹ Es ist anzunehmen, daß ihre Einbindung in eine autobiographische Textkomposition ursprünglich den Zweck verfolgte, das Handeln des einzelnen im Sinne der Öffentlichkeit von höchster Stelle aus bestätigen zu lassen und dadurch der eigenen privilegierten Stellung ein Zeichen zu setzen. Allerdings ist davon auszugehen, daß jede Form der Amtsermächtigung einer

auf die Signatur Angaben der Selbstdarstellung fehlen; trotzdem ist dieser Text natürlich der erste Beleg einer privaten Urkunde im Kontext des Grabes, vgl. Goedicke, *MDAIK* 21 (1966), 1–71.

¹³⁸ Angaben aus Kriegstagebüchern, z.B. in der Autobiographie des Uni (Aushebung des Heeres: Urk. I 101,10–102,8), oder in der des Ahmose, Sa Ibana (Anzahl der Gefangenen und der gefallenen Feinde; Belohnungen: Urk. IV 3,2–11,14, *passim*); aus Expeditionstagebüchern, z.B. Herchuf (Urk. I 124,9–127,17) oder Senneferi (Urk. IV 534,11–535,16) oder aus der Tempelverwaltung: Auflistung durchgeführter Baumaßnahmen, z.B. Thot (Urk. IV 420,16–428,3) oder Amenhotep (KRI VI 535,1–536,4).

¹³⁹ So etwa bei Debeheni am Ende der 4. Dynastie: Urk. I 21,10–15, Chnumhotep II. aus der 12. Dynastie: Lloyd, "The Great Inscription of Khnumhotep II at Beni Hasan", in *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 21–36, Zamut-Kiki aus der 19. Dynastie: Vernus, *RdE* 30 (1978), 115–92, oder Djedthotiuiefanch aus der 3. Zwischenzeit: Jansen-Winkel, *Biographien*, Text A 4c.

¹⁴⁰ Vgl. hier besonders auch die Mes-Inschrift (Gaballa, *The Memphite Tomb-chapel of Mose*), auch wenn dieser Text nicht dem autobiographischen Genre zuzurechnen ist.

¹⁴¹ Vgl. Anm. 136.

offiziellen Verfügung des Königs bedurfte, auch in all jenen zahlreichen Fällen, deren Ausführung wir in den Autobiographien des Alten Reiches beschrieben finden, ohne daß den Texten ein königliches Schreiben hinzugefügt worden wäre. Daß sich der Königsbrief als Bestandteil der Autobiographie erst gegen Ende des Alten Reiches etabliert, muß folglich andere Gründe gehabt haben. Die Königsbriefe zeichnen sich auf den ersten Blick durch einen sehr persönlichen, manchmal geradezu intimen Ton aus. Vergleicht man die Texte miteinander, muß man allerdings feststellen, daß die geäußerten Anreden und Lobesbekundigungen relativ gleichförmig sind und z.T. sogar dieselbe Phraseologie benutzen.¹⁴² Man hat die Briefe also nicht als Zeugnisse einer persönlichen und individuell abgestimmten Meinungsbildung zu verstehen, sondern als Quellen gesellschaftlicher Wertvorstellungen, die sich allein durch ihre literarische Form, nicht aber aufgrund ihres Inhalts von den Autobiographien dieser Zeit unterscheiden. Sie wurden als zusätzliches Medium der Selbstpräsentation eingesetzt,¹⁴³ scheinbar objektiviert durch die Aussagen eines Außenstehenden, der darüber hinaus die höchste Instanz der Gesellschaft verkörperte und dessen Äußerungen im System unumstößliche Gültigkeit hatten. Dieser Kunstgriff verfolgt einerseits den Zweck, den Authentizitätsanspruch der autobiographischen Schilderungen zu untermauern, andererseits ermöglichte er es, die eigene Leistung in exaltierterer Form hervorzuheben, als dies der eher nüchtern faktische Stil der Autobiographien dieser Zeit erlaubte.¹⁴⁴

3 STILENTWICKLUNG DER ÄGYPTISCHEN AUTOBIOGRAPHIE

In der vorangegangenen Besprechung spezifischer Gattungseigenschaften wurde zwar immer wieder auf Form und Inhalt der Autobiographie Bezug genommen, allerdings ohne dabei auf deren gegenseitige Gebundenheit in einer ihrer Bedeutung angemessenen Weise einzugehen. Es wurde bereits eingangs betont, daß beide Größen in der literarischen Bewertung eines auf Kontinuität ausgerichteten Genre nicht unabhängig voneinander behandelt werden können, da sich erst im Zusammenwirken dieser beiden Pole der Stil eines Textes als dessen distinktives Merkmal offenbart. Der Versuch, eine Einführung allein in die Formelemente der ägyptischen Autobiographie zu geben, wäre relativ unergiebig, da sie sich in dieser Hinsicht nur geringfügig von anderen literarischen Gattungen abheben wird. Wenn wir hier nun auch nicht der ästhetischen Bedeutung einzelner Texte nachgehen können – und das müßten wir, wenn wir die Literarizität ägyptischer Auto-

¹⁴² S. auch Eichler, SAK 18 (1991), 163–66.

¹⁴³ Vgl. nochmals Eichler, SAK 18 (1991), 167–71, der die Phraseologie der Briefe auf den Sprechakt königlicher Lobesreden zurückführt.

¹⁴⁴ Vgl. in diesem Zusammenhang die Allobiographie des Ptahwasch aus der frühen 5. Dynastie, in der die über den gerade Verstorbenen angestellten Reflexionen des Königs bereits einen ähnlichen Ton anklängen lassen: Urk. I 42,12–16.

biographien zum Gegenstand hätten – soll doch versucht werden, die inhaltliche und formale Entwicklung des Genre in großen Linien nachzuzeichnen und damit zumindest einen Eindruck darüber zu vermitteln, welches literarische Potential in der stilistischen Varietät der Autobiographie lag.

Altes Reich. Die Anfänge der ägyptischen Autobiographie sind in der Institutionalisierung des Totenkultes zu Beginn des Alten Reiches zu suchen, als deren hervorstechendstes Merkmal die Entstehung der ersten großen Residenznekropolen gelten darf. In den monumental angelegten Gräbern dieser Friedhöfe finden wir die ersten schriftlichen Zeugnisse privater Äußerung, die über die bloße Nennung von Titel und Namen des Verstorbenen hinausgehen und gewöhnlich den Sohn des Grabbesitzers als Stifter des Grabes und des Totendienstes vorstellen.¹⁴⁵ Die ersten autobiographischen Texte (Ende 4. Dynastie – Anfang 5. Dynastie) scheinen sich unmittelbar aus diesem Kontext entwickelt zu haben, indem die Anfertigung des Grabes nicht mehr nur konstatiert: *[nb] jm³h hr ntr ³ jrj.w n=f* (dem Vater) *s³-f nw* (das Grab),¹⁴⁶ sondern zu einem "literarischen" Sujet ausgebaut wird, das sich des narrativen Diskurses bedient.¹⁴⁷ Berichtet wird zunächst nur über die Umstände des Grabbaus – nicht der Grabherr, sondern der König als die eigentlich ausführende Instanz und das Objekt des Grabes selbst beherrschen die Thematik dieser frühen Texte. Ferner darf man davon ausgehen, daß sie anfangs, wie die Widmungsinschriften auch, posthum verfaßt wurden, auch wenn nicht immer in den Inschriften direkt darauf Bezug genommen wird,¹⁴⁸ und in diesem Sinne allobiographisch aufzufassen sind.

Die Entfaltung dieser noch stark eingegrenzten Thematik im narrativen Diskurs hat also zunächst nicht die Präsentation des einzelnen, sondern die des Königs als einer historisch beschreibbaren Größe im Blick und gibt nur indirekt über die gesellschaftlich privilegierte Position des jeweiligen Grab-

¹⁴⁵ So z.B. Urk. I 8,14–17; 9,4–6; 9,11–16; 15,15–17 oder 11,7–15,8.

¹⁴⁶ Widmungsinschrift des Ichi: Urk. I 9,11.

¹⁴⁷ Z.B. die Ereignisbiographie des Debeheni: Urk. I 18,8–21,15, oder die des Nianchsachmet: Urk. I 38,7–40,3; s. auch schon Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 454.

¹⁴⁸ So z.B. die Inschrift des Ptahwasch: Urk. I 40,18–41,1 und 43,14–15, oder des Debeheni, deren Widmung zwar nicht mehr erhalten ist, deren Narration jedoch zum Teil entsprechende Merkmale aufweist, so die Verwendung der 3. Pers. für die Figur des Grabbesitzers oder dessen Titulierung als "Vater" am Anfang und am Ende der Narration (Urk. I 18,10–11): *jr js pn jn nsw-bj.t...rdj n j(j=j) sk hpr [...] w³.t r-gs mr...* "Was dieses Grab angeht, so war es der König von Ober- und Unterägypten...der es meinem Vater gegeben hat, als [ein Ausflug Seiner Majestät(?)] [auf dem] Weg neben der Pyramide stattfand...", und Urk. I 21,12–14: *js n mh 100 m ³w=f r mh 50 m swsh r mh [x+]3 [m k³] [...] r jrj(.w) j(j=j) pf sk sw 'nh...* "ein Grab von 100 Ellen Länge, bis zu 50 Ellen Breite und bis zu [x+3] Ellen [hoch] [...] als jener mein Vater getan hatte, als er (noch) lebte..."

besitzers Auskunft. Die Beschreibungen des dokumentationswürdigen Ereignisses, des Grabbaus und der Beisetzung, sind – verstärkt durch Angaben von Daten, den Gebrauch der 3. Person und dem Stilmittel der direkten Rede (Authentizitätsnachweis) – zunächst historiographisch.

Im Laufe der 5. Dynastie verändert sich jedoch dieses Bild, der Autobiograph rückt nun selbst immer mehr ins Zentrum des Geschehens, auch wenn zunächst nach wie vor der König eigentlicher Protagonist des Erzählverlaufs ist.¹⁴⁹ Erste Anzeichen hierfür finden sich in der Inschrift des Nianchsachmet, an deren Ende eine wenn auch nur sehr kurze persönliche Stellungnahme universaler Natur erfolgt.¹⁵⁰ Dieser Vorstoß in eine auf das Selbst ausgerichtete Verarbeitung der Geschichte wird im Text wiederum durch den Wechsel von der objektiven 3. Person in die subjektive 1. Person angezeigt, die sich allmählich als Stimme des Protagonisten durchsetzen wird. Die zunehmende Einbeziehung der eigenen Identität hat natürlich auch Konsequenzen in der inhaltlichen Struktur der Texte, in denen nun nicht mehr allein Grabbau und Begräbnis, sondern auch Ereignisse aus dem Leben des Autobiographen besprochen werden, die mit der ursprünglichen Thematik nur noch indirekt zu tun haben.¹⁵¹ Der Entfaltung des autobiographischen Diskurses steht nun nichts mehr im Wege. Der Autobiograph wird zum eigentlichen Erzählgegenstand, um den sich die geschilderten Handlungsabläufe gruppieren. Hinzu treten nun auch subjektive Kommentare des Erzählers¹⁵² oder eine Dramatisierung der Darstellung, die beim Leser emotionale Reaktionen auslösen sollen.¹⁵³ In dieser Phase schließlich finden die ersten großen Lebensberichte ihre Entstehung.¹⁵⁴

Die Texte sind nun auch sprachlich ausgereift und zeigen z.T. eine starke stilistische Geformtheit, die ihnen durch die graphische Gliederung¹⁵⁵ oder die grammatische Kennzeichnung einzelner Paragraphen,¹⁵⁶ den

¹⁴⁹ Vgl. Assmann, in *Stein und Zeit*, 181.

¹⁵⁰ Es heißt dort: *dwꜛ=ṯn nṯr nb n Sḥ.w-R' jrj(.w) n(=j) nw jnk jmḥ.w=f n sp jry=j ḥ.t nb(.t) ḏw(.t) r rmt nb* "möget Ihr jeden Gott für Sahure anbeten, der dies für mich gemacht hat. Ich bin sein Versorger, niemals habe ich irgendetwas Schlechtes einem Menschen angetan" (Urk. I 40,1-3).

¹⁵¹ So z.B. die leider nur fragmentarisch erhaltene Allobiographie des Ptahwasch, die über den durch einen Bauunfall verursachten Tod des Grabinhabers berichtet (Urk. I 40,18-45,9) oder die Ereignisbiographie des Rawer, für den ein selbstverschuldeter Zwischenfall im königlichen Zeremoniell zum einschneidenden persönlichen Erlebnis wurde, das es in einer Grabinschrift festzuhalten galt: Urk. I 232,5-16, s. hierzu auch Allen, "Re'wer's accident", in *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 14-20.

¹⁵² Z.B. in der Autobiographie des Ptahschepes: Urk. I 51,14-17; 52,3-5, usw.

¹⁵³ So schon bei Ptahwasch: Urk. I 42,12-43,1; s. aber insbesondere bei Kaemtjenenet oben.

¹⁵⁴ Die Autobiographien des Uni (Urk. I 98,8-110,2) und des Herchuf (Urk. I 120,10-131,7).

¹⁵⁵ Z.B. Ptahschepes (Urk. I 51,12-53,13).

¹⁵⁶ Z.B. bei Kaemtjenenet (Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 445-51 und Abb. 2-5) durch die Einleitung *hpr swt*.

Die Texte sind nun auch sprachlich ausgereift und zeigen z.T. eine starke stilistische Geformtheit, die ihnen durch die graphische Gliederung¹⁵⁵ oder die grammatische Kennzeichnung einzelner Paragraphen,¹⁵⁶ den Gebrauch von Ana- oder Epiphora,¹⁵⁷ Wiederholung grammatischer Formen¹⁵⁸ oder ganzer Syntagmen, die zur Strophenbildung führen kann,¹⁵⁹ Wortspielen,¹⁶⁰ usw. einen hohen Grad an Poetizität verleiht. Einen Höhepunkt in dieser Entwicklung erlebt die Autobiographie des Alten Reiches in der Inschrift des Uni, einer Textkomposition, in der formale und inhaltliche Elemente so harmonisch miteinander verwoben sind, daß ihr ein hohes Maß an Literarizität zugesprochen werden muß.¹⁶¹

Im Laufe der 5. Dynastie entwickelt sich neben der narrativen Autobiographie die Reflexionsbiographie, die zunächst mit der Anrede an die Nachwelt verbunden ist¹⁶² und sich dann jedoch schnell als eigenständiger Texttyp entfalten kann.¹⁶³ Ihren Ursprung dürfte sie in jenen frühen Inschriften haben, die den rechtmäßigen Besitzanspruch auf das Grab geltend machen und sich explizit dagegen aussprechen, irgendeinem Menschen dabei Schaden zugefügt zu haben.¹⁶⁴ Dieser Topos wird dahingehend erweitert, daß nun nicht mehr auf eine konkrete Situation Bezug genommen wird, sondern die Einhaltung ethisch und moralisch begründeter Umgangsformen im Bewußtsein sozialer Verantwortung den thematischen Kern der Texte bildet. Dabei etabliert sich ein fest umrissenes Repertoire an Motiven, deren Beständigkeit schon bald eine Standardisierung der Phraseologie zur Folge hat.¹⁶⁵ Schwerpunkte der Motivik sind die Wahrnehmung der kultischen Pflichten den verstorbenen Angehörigen gegenüber, die Anerkennung der eigenen Familie und der Umwelt, die Fürsorge für sozial

¹⁵⁵ Z.B. Ptahschepes (Urk. I 51,12–53,13).

¹⁵⁶ Z.B. bei Kaemtjenenet (Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 445–51 und Abb. 2–5) durch die Einleitung *hpr swt*.

¹⁵⁷ Z.B. bei Ptahschepes (s. Anm. 155) der Eigenname am Ende oder der Name des Königs am Anfang eines Verses.

¹⁵⁸ Z.B. bei Ptahwasch (Urk. I 41,3–17) die Alternation von *j.hr...* und *sdm.jn=f...*

¹⁵⁹ In den Inschriften des Ptahschepes (s. Anm. 155) der Refrain *špss hr nsw r...* *Pth-špss bsw. špss hr nsw r b3k nb*, oder bei Uni die Wiederholung desselben Verses in den Strophen des Siegesgedichts: *jj.n mš pn m htp...* (Urk. I 103,7–104,4).

¹⁶⁰ Wiederum bei Uni die unterschiedliche Verwendung des Lexems *w'j* in Paragraph Zi. 8–13 (Urk. I 100,6–101,7).

¹⁶¹ Vgl. schon Assmann, in *Stein und Zeit*, 183–85.

¹⁶² Z.B. Nianchsachmet (Urk. I 39,17–40,3) und Nedjemib (Urk. I 75,8–16).

¹⁶³ Z.B. Werchuu (Urk. I 46,8–48,9) oder Metjetji: Goedicke, *ZÄS* 83 (1958), 18–27, und Edel, *ZÄS* 83 (1958), 11–17.

¹⁶⁴ Vgl. z.B. Urk. I 11,7–12,15; 23,6–9; hierzu Schott, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 454–61, und Assmann, in *Stein und Zeit*, 178–83.

¹⁶⁵ Vgl. auch Roccati, *La littérature historique*, 208.

zu einer festgefügtten Phraseologie entwickeln. Der Parallelismus membrorum, die Negation negativer Verhaltensweisen und die gerichtete Staffellung semantisch identischer Aussagen¹⁶⁷ gehören zu den wesentlichen Formmerkmalen der Reflexionsbiographie. Nicht die Schaffung neuer Bilder und Formen, wie es in der Folgezeit zu beobachten sein wird, sondern die Reproduktion einer etablierten Rhetorik machen den ästhetischen Wert dieser Texte aus und weisen ihr Zurechnungssubjekt als ein würdiges Mitglied der Gesellschaftselite aus.

In der 6. Dynastie setzt eine neue Entwicklungsstufe ein, in der sich Reflexions- und Handlungsbiographie, die zuvor streng voneinander getrennt waren, vermischen;¹⁶⁸ Motive des expositorischen Texttyps werden nun an inhaltlich passender Stelle in narrative Autobiographien eingebaut und untermauern die beschriebenen beruflichen Erfolge mit ethisch fundierten Selbstcharakterisierungen;¹⁶⁹ der autobiographische Diskurs der 1. Zwischenzeit ist eingeleitet.

1. Zwischenzeit. Auch wenn die Texte der 1. Zwischenzeit (7.–10. Dynastie)¹⁷⁰ in ihrer formalen und inhaltlichen Struktur direkt auf die Autobiographien des späten Alten Reiches zurückgeführt werden können, weisen sie einen so starken innovativen Charakter auf, daß sie als eigenständige Gruppe behandelt werden müssen. Ein entsprechendes Bewußtsein drückt sich auch in den Inschriften selbst aus, da sie sich häufig ganz explizit von den Selbstportraits ihrer Vorgängerzeit absetzen und ihnen lügenerische Prahlerie vorhalten,¹⁷¹ die als "Zierde der Nekropole", *ḫw.t n.t ḫr.t-nṯr*, abgetan wird.¹⁷² Diese Weigerung, sich auf das Altüberlieferte einzulassen und es den eigenen Bedürfnissen anzupassen – was in der Auseinandersetzungsliteratur des Mittleren Reiches als Sujet nochmals aufgegriffen

¹⁶⁷ Von innen nach außen oder vice versa, z.B. Werchuu (Urk. I 47,1–5): "geliebt von Vater und Mutter, geehrt von seinen Angehörigen, beliebt bei seinen Verwandten, geliebt von seinen Dienern, einer, der niemals irgendeinem Menschen Schaden zugefügt hätte..."

¹⁶⁸ Vgl. Assmann, in *Selbstthematization und Selbstzeugnis*, 218–21; id., in *Stein und Zeit*, 186f.

¹⁶⁹ So schon im Übergang von der 5. zur 6. Dynastie, z.B. bei Kagemni (Urk. I 194,7–196,17) oder Nechbu (Urk. I 215,9–219,7) und besonders bei den Gaufürsten des späten Alten Reiches, z.B. Qar von Edfu (Urk. I 251,17–255,11) oder Ibi von Deir el-Gebrawi (Urk. I 142,6–145,3).

¹⁷⁰ Die Texte der 11. Dynastie werden unter den Autobiographien des Mittleren Reichs besprochen werden.

¹⁷¹ So etwa bei Cheti, dem Besitzer des Grabes Nr. V in Siut (Griffith, *Siut and Dêr Rifeh*, Taf. 15, Zl. 1 = Brunner, *Herakleopolitenzeit*, 64 Zl. 1, vgl. auch Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 71, Nr. 57): *'b'.t.n sj nb m grg m tm.n=f jry...* "das, dessen jedermann sich verlogen brüstete, ist etwas, das er (gar) nicht getan hatte..."

¹⁷² Z.B. Anchtfi von Mo'alla, Pfeiler H (Vandier, *Mo'alla*, 242, Inscr. 13, V (2–3), oder Mery, Grab Nr. I in Hagarsa (Urk. I 267,3–4).

abgetan wird.¹⁷² Diese Weigerung, sich auf das Altüberlieferte einzulassen und es den eigenen Bedürfnissen anzupassen – was in der Auseinandersetzungsliteratur des Mittleren Reiches als Sujet nochmals aufgegriffen werden wird¹⁷³ – vermittelt bereits einen Eindruck von der neuen Haltung, die besonders in den Autobiographien der Gaufürsten dieser Zeit transparent wird und ein bisher ungekanntes Unabhängigkeitsgefühl dem politischen System gegenüber signalisiert. Persönlicher Erfolg bemißt sich nun nicht mehr an der Institution des Königtums,¹⁷⁴ sondern allein an der eigenen politischen Potenz, die sich ganz auf die Bedürfnisse des jeweiligen Territoriums konzentriert und Züge von Lokalpatriotismus aufweist.¹⁷⁵ Dabei werden die Motive der Sozialethik aus früherer Zeit ausgebaut und mit – realweltlich *möglichen* – historischen Begebenheiten in Verbindung gebracht, sodaß ihnen in den Texten ein höheres Maß an Referentialität und damit an Authentizität zuteil wird als dies während des Alten Reichs der Fall war. Die großen Themen der Autobiographie sind nun die Verbesserung der Lebensbedingungen und Sozialfürsorge im eigenen Gau, die Abwendung von Hungersnöten und militärischer Gewalt und die Restaurierung oder Neugründung von Tempeln und Opfereinrichtungen. Diese Tätigkeitsbereiche, die mit der Wiedereinrichtung eines zentralistisch regierten Staates zu Beginn des Mittleren Reiches allein der Darstellung königlich-herrschaftlicher Aspekte eigen sein werden,¹⁷⁶ vereinigen sich hier in der Person des Autobiographen und sind als literarische Topoi entsprechend geformt: da es nicht so sehr um die Beschreibung bestimmter Ereignisse geht als vielmehr um eine absolute Charakterisierung des Autobiographen, der lediglich Illustrationen aus historischem Kontext hinzugefügt werden, sind narrative Textteile die Ausnahme.¹⁷⁷ Die autobiographischen Texte der I. Zwischenzeit sind in der Regel expositorische Texte, die darauf angelegt sind, das Leben und Wirken ihres Protagonisten zu glorifizieren, ohne dabei auf eine historisch möglichst exakte Schilderung seiner Lebenserfahrungen angewiesen zu sein. Die Texte erzählen nicht, sie

phis Herakleopolis Theben, 71, Nr. 57): 'b'.t.n sj nb m grg m tm.n=f jry... "das, dessen jedermann sich verlogen brüstete, ist etwas, das er (gar) nicht getan hatte..."

¹⁷² Z.B. Anchtifi von Mo'alla, Pfeiler H (Vandier, *Mo'alla*, 242, Inscr. 13, V (2–3), oder Mery, Grab Nr. I in Hagarsa (Urk. I 267,3–4).

¹⁷³ In den Klagen des Chacheperraseb I, 1–4 (Gardiner, *Admonitions*, 95–110, Tf. 17–18); Ockinga, *JEA* 69 (1983), 88–95.

¹⁷⁴ Auszuklammern sind hier natürlich jene Texte, deren Entstehung die Anerkennung eines königlichen Herrschaftsbereichs vorausging wie z.B. die Inschriften des Cheti in Grab Nr. IV in Siut (Griffith, *Siut and Dêr Rifeh*, Taf. 13 = Brunner, *Herakleopolitenzeit*, 52–57) oder Autobiographien der 11. Dynastie, s. dazu noch unten.

¹⁷⁵ Z.B. Itiibi, Grab Nr. III in Siut (Griffith, *Siut and Dêr Rifeh*, Taf. 12 = Brunner, *Herakleopolitenzeit*, 42–48, vgl. Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 75–81, Nr. 60) oder Anchtifi von Mo'alla (Vandier, *Mo'alla*, 161–264).

¹⁷⁶ Vgl. Assmann, *Ma'at*, 200–17, 222–31.

¹⁷⁷ S. z.B. nochmals die Inschrift des Itiibi aus Siut, Zl. 16–40 (Anm. 175).

stes Merkmal eine sehr bildhafte und von der lexikalischen und phraseologischen Tradition losgelöste Motivgestaltung ist.¹⁷⁸ Über weite Strecken hin verwenden sie eine Nominalsyntax, deren wesentlichstes Element die Partizipialphrase ist; sie sind dadurch in der Anordnung der einzelnen Motive relativ unabhängig. Die Autobiographien der 1. Zwischenzeit sind voller poetischer Stilelemente, die in den Texten eine eigene Semantik entwickeln, wie die Anwendung von Metaphern, Metonymie, Synekdochen, Hyperbeln, Amphibolien und Wortwiederholungen.¹⁷⁹ Der Einfluß dieser Texte auf die sich zu Beginn des Mittleren Reiches entfaltende Schöne Literatur ist unübersehbar: Auf der einen Seite haben sie z.T. stark didaktischen Charakter durch die Präsentation des Ausgesagten: was die Lebenslehren in allgemein gültigen Maximen formulieren, wird hier konkret am Beispiel des jeweiligen Autobiographen ausgeführt.¹⁸⁰ Auf der anderen Seite lassen sich Verbindungslinien zu jenen literarischen Texten des Mittleren Reiches ziehen, die sich mit der eigenen Geschichte kritisch auseinandersetzen, da gerade das für die Texte der 1. Zwischenzeit so charakteristische Motiv des sozialen Notstands, das zuvor dazu verwendet wurde, die Effizienz des einzelnen kontrastreich zu veranschaulichen und die existentielle Notwendigkeit seines Eingreifens in das Zeitgeschehen zu rechtfertigen, von ihnen rezipiert und neu verarbeitet wird.¹⁸¹

Mittleres Reich. Die Rekonstituierung des Königtums zu Beginn der 11. Dynastie wirkt sich im thebanischen Machtbereich folgenscher auf den autobiographischen Diskurs aus. Im Zentrum der Texte steht nun wieder der König, allerdings nicht mehr, wie in den Autobiographien des Alten Reiches, als der Motor des Erzählgeschehens, ohne dessen Initiative Leistung und Erfolg des einzelnen ausgeschlossen waren, sondern als ein eher statischer Bezugspunkt der Selbstpräsentation, zu dem man sich aus freien Stücken bekennt und dessen Anerkennung und Sympathie selbstverständlich und naturgegeben sind.¹⁸² Die in diesen Texten zur Sprache gebrachte Loyalität ist nicht etwa die Antwort auf eine von höchster Instanz gestellte Forderung, sondern basiert auf einem Einvernehmen zwischen Herrscher und Führungselite unter gegenseitiger Anerkennung des eigenen Wirkungsraumes.¹⁸³ Dieses in einer Zeit der politischen Unruhen gestiftete Abhän-

¹⁷⁸ Vgl. auch Otto, in *HdO* I,1,2, 154f.; Assmann, in *Selbstthematization und Selbstzeugnis*, 219–22, und id., in *Stein und Zeit*, 191f.

¹⁷⁹ S. besonders die Autobiographie des Anchtifi (s. Anm. 175).

¹⁸⁰ Z.B. wiederum die autobiographische Inschrift des Itiibi, Zl. 2–15 (s. Anm. 175).

¹⁸¹ So z.B. in den Prophezeiungen des *Neferti* (Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*) oder in den Klagen des Ipuwer (Gardiner, *Admonitions*).

¹⁸² Vgl. z.B. die Autobiographien des Tjetji, Stele BM 614 (Clère–Vandier, *Textes de la Première Période Intermédiaire*, 15–17 § 20) oder des Heni (*ibid.*, 12f. § 17).

¹⁸³ Es ist anzunehmen, daß die loyalistisch-propagandistischen Lehren der 12. Dynastie aus dieser Zeit ihre Inspiration bezogen; zu diesem Bereich der Weisheitsliteratur s. zuletzt Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 9–21.

gigkeitsverhältnis beider Parteien führt zu einem neuen Selbstverständnis der Beamtenschaft, das sich in den zeitgenössischen Autobiographien widerspiegelt: die Texte, die bereits den enkomiastischen Typ der Autobiographie vertreten, sprechen vorrangig von der Effizienz und dem Pflichtbewußtsein des selbstüberzeugten loyalen Staatsdieners, dessen Eigeninitiative willkommen ist;¹⁸⁴ ein wesentlicher neuer Aspekt tritt jedoch noch hinzu, der in der Folgezeit weiterentwickelt wird und in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Selbstwertgefühl der neuen Führungselite gesehen werden muß: die Einbeziehung innerer Werte des Menschen, deren Sitz das Herz darstellt.¹⁸⁵

Diese spezifische Topik hat wiederum Einfluß auf Diskursart und formale Struktur der Texte, deren Anliegen grundsätzlich ist, das Bezugsobjekt zu charakterisieren und die herausgestellten Eigenschaften an Beispielen aus dem Leben des jeweiligen Protagonisten zu vergegenwärtigen. Die Texte erzählen nicht, sondern führen listenartig auf (Reihung von Verbal- und Nominalsätzen); als besonders geeignet wurde hierbei wiederum die Aneinanderreihung von Partizipialphrasen empfunden, da sie eine freiere Gestaltung in der Kombination von Motiven erlaubt.¹⁸⁶ Dies wirkt sich schließlich auch auf die Gestaltung der Amtstitulatur aus, die nun durch die Hinzufügung charakterisierender Epitheta zu elaborierten Titelsequenzen erweitert sein kann.

Die enkomiastischen Autobiographien der 12. Dynastie behalten diesen Stil bei und führen ihn zu einem Höhepunkt. Obwohl sich die einzelnen Texte in ihrer Motivik sehr ähnlich sind, ist eine Varietät ihres Lexikons, ihrer stilistischen Geformtheit und ihrer Phraseologie festzustellen, die ein großes Interesse an den Ausdrucksmöglichkeiten der Schriftsprache bekundet.¹⁸⁷ Rhetorik spielt jedoch nicht nur in der sprachlichen Gestaltung eine große Rolle, sondern wird in den Inschriften selbst als Bestandteil des Motivschatzes thematisiert. Damit kommen wir in einen Bereich der Selbstpräsentation, der ansatzweise zwar schon in den Inschriften des frühen Mittleren Reiches zu beobachten war, der sich jedoch erst in der 12. Dynastie voll entfaltet und die thematische Struktur der Texte bestimmt: der Topos des idealen Beamten, der das Eigenverständnis einer ganzen

¹⁸⁴ Vgl. z.B. Rudjahau, Stele BM 159: Faulkner, *JEA* 37 (1951), 47–52; Henu, Wadi Hammamat-Inschrift M 114: Couyat-Montet, *Ouâdi Hammâmât*, 81–83, Taf. 31, Zl. 1–10, oder Intef Sa Senet, Stele BM 572: Simpson, *The Terrace of the Great God*, ANOC 2.1, Taf. 12.

¹⁸⁵ Z.B. Rediuchnum, Stele Kairo CG 20543 (Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine* II, 164–67, vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 42–46, Nr. 18) oder wiederum Intef Sa Senet (Anm. 184); zum Herzen als Schlüsselbegriff einer neuen Geisteshaltung vgl. Brunner, in *Das Hörende Herz*, 3–5, 8–11, 23–41, sowie Assmann, in *Die Erfindung des inneren Menschen*, 95–106.

¹⁸⁶ Vgl. schon die Autobiographie der 1. Zwischenzeit.

¹⁸⁷ Vgl. hierzu auch Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 142–46.

Gesellschaftsgruppe zusammenfaßt und ihm Ausdruck verleiht. Was jetzt im Vordergrund steht, ist nicht mehr so sehr das Loyalitätsverhältnis zwischen König und bürokratischer Elite, in dessen Spannungsfeld sich der einzelne seiner Bedeutung bewußt zeigt, sondern der kultivierte und gebildete Mensch, der die gesellschaftlichen Umgangsformen kennt und sie nach inneren Wertmaßstäben im privaten wie amtlichen Verkehr zu beherrschen und zu wahren weiß. Wer sich diesem Kreis zugehörig fühlte oder fühlen wollte, propagierte einen Standeskodex, in dem Gelehrtheit, Loyalität, Etikette, Anerkennung von Autorität, Erziehung, Wohlstand und familiäre Abstammung zu den Richtlinien menschlicher Existenz erhoben werden. In Anbetracht der engen Beziehung von Weisheitsliteratur und Autobiographie ist es beinahe selbstverständlich, diese Inhalte z.T. ausführlich in den Lebenslehren des Mittleren Reiches behandelt zu sehen, da beide Genren an die literate Gesellschaftsschicht gerichtet sind und deren kulturelles Weltbild widerspiegeln.

Narrative autobiographische Texte nehmen im Mittleren Reich einen nur untergeordneten Stellenwert ein. Abgesehen von den wenigen Handlungsbiographien, die aus dieser Zeit auf uns gekommen sind und in denen die Tradition des Alten Reiches¹⁸⁸ oder der Gaufürstenbiographien der 1. Zwischenzeit¹⁸⁹ nachwirkt, finden sich narrative Passagen als Rahmen oder Einschübe kunstvoll in die enkomiastische Autobiographie integriert.¹⁹⁰ Inhaltlich tritt hier jedoch ein neuer Aspekt hinzu, der besonders die abydenische Gruppe autobiographischer Texte auszeichnet¹⁹¹ und der religionsgeschichtliche Implikationen hat: die Zugänglichkeit des Götterkults für den einzelnen.¹⁹² Mehr oder weniger ausführlich beschrieben und kommentiert wird nun die von offizieller Seite veranlaßte Teilnahme an Götterfesten und Wahrnehmung bestimmter ritueller Handlungen,¹⁹³ die Errichtung eines Grabes oder einer Kultkapelle im Tempelbezirk von Abydos, um "im Gefolge" des Gottes sein zu können,¹⁹⁴ oder eine aus eigener Initiative

¹⁸⁸ Z.B. Henu in der 11. Dynastie, Wadi Hammamat-Inschrift M 114: Couyat-Montet, *Ouâdi Hammâmât*, 81–83, Taf. 31, Zl. 10–16; Couroyer, *RB* 80 (1973), 59–66.

¹⁸⁹ Z.B. Amenemhet: Urk. VII 14,3–16,15, vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 135–39, oder Chnumhotep II.: Lloyd, in *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 21–36.

¹⁹⁰ Z.B. bei Senti, Stele BM 574, Zl. 11–18 (Simpson, *The Terrace of the Great God*, ANOC 42.2, Taf. 61) oder Upuataa, Stele Leiden V 4, Zl. 4–8 (*ibid.*, ANOC 20.1, Taf. 30).

¹⁹¹ S. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 55–58, 101.

¹⁹² Diese Entwicklung setzt eindeutig in der 1. Zwischenzeit an, in der die traditionelle Position des Königs in den Texten gelegentlich von Gott besetzt wird, vgl. allgemein Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 15f.

¹⁹³ Z.B. die berühmte Inschrift des Ichnofret, Berlin 1204: Simpson, *The Terrace of the Great God*, ANOC 1.1, Taf. 1.

¹⁹⁴ Z.B. der Stelentext des Schensetji, Los Angeles County Museum of Art: Faulkner, *JEA* 38 (1952), 3–5, Taf. I.

unternommene Pilgerfahrt an den heiligen Ort.¹⁹⁵ Aus dieser Zeit stammen auch die ersten privaten Zeugnisse hymnischer Natur.¹⁹⁶

Eine zurückgesetzte Behandlung widerfährt auch der Reflexionsbiographie, die gerade während der 1. Zwischenzeit als Texttyp tonangebend war. Äußerungen, die die soziale Verantwortung den schwachen Gliedern der Gesellschaft gegenüber ansprechen, treten nur noch vereinzelt auf und verwenden dann meist die standardisierte Phraseologie des Alten Reichs.¹⁹⁷ Daran ändert sich auch in der Folgezeit zunächst nichts: Zu Beginn des Neuen Reiches sind Elemente der Reflexionsbiographie in den Anruf an die Lebenden, ihrem ursprünglichen Kontext, aufgenommen. An Bedeutung gewinnt sie erst wieder in der fortgeschrittenen 18. Dynastie, in einer der kulturgeschichtlichen Entwicklung angepaßten und entsprechend modifizierten Form, worauf noch näher einzugehen sein wird.

18. Dynastie. Zu Beginn des Neuen Reiches erfährt die Autobiographie einen erneuten Aufschwung, der in Verbindung mit den erweiterten Darstellungsmöglichkeiten des Genre in der Grabdekoration und in der Rundplastik zu sehen ist. Die enkomiastische Autobiographie des Mittleren Reiches wird weiter gepflegt, wobei die inhaltliche und formale Struktur grundsätzlich beibehalten werden. Eine Entwicklung ist insofern festzustellen, als die Texte nun häufig die zuvor willkürlich zusammengestellten Motive zu größeren thematischen Einheiten zusammenführen.¹⁹⁸ Der berufliche Wirkungsbereich des einzelnen wird nun detaillierter in den eulogischen Aufbau miteinbezogen, dessen Formulierungen oft hyperbolisch anmuten.¹⁹⁹ Im Rahmen des Themenspektrums, in dem sich bereits während des Mittleren Reiches eine Standesethik der bürokratischen Elite artikuliert, tritt nun die Bedeutung innerer Werte des Menschen mehr in den Vordergrund: ein guter Charakter und vor allen Dingen die Anleitung des eigenen Herzens sind die Grundvoraussetzungen erfolgreicher menschlicher Existenz;²⁰⁰ das Herz ist es schließlich auch, durch das Gott seinen Willen kundtut und das Geschick des einzelnen lenkt.²⁰¹

¹⁹⁵ Z.B. die Stele des Sehetepibre und des Ankh, Liège, Musée Curtius (Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 103, Nr. 43), vgl. Yoyotte, *Les pèlerinages*, 33–40.

¹⁹⁶ Z.B. Sebeksen, Stele BM 580 (HTBM II, 37, vgl. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 208).

¹⁹⁷ So z.B. die Inschrift des Upuataa, Stele Leiden V 4, Zl. 8–9 (Simpson, *The Terrace of the Great God*, ANOC 20.1, Taf. 30); etwas individueller ausgeführt etwa bei Monthuser, Stele MMA 12.184 (Ransom-Williams, *The Stela of Menthu-weser*).

¹⁹⁸ Z.B. Senemjah (Urk. IV 503, 15–508,9) oder Intef (Urk. IV 966,4–975,11).

¹⁹⁹ Z.B. Senenmut (Urk. IV 410, 10–415,17) oder Mencheperraseseb (Urk. IV 992,7–994,17); vgl. jedoch ansatzweise schon Intef Sa Tjefi aus der 11. Dynastie, Stele MMA 57, 95: Fischer, *JNES* 19 (1960), 258–68, vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 49–51 Nr. 20.

²⁰⁰ So z.B. explizit in einer Inschrift des Mencheperraseseb, Statue Kairo CG 547, Zl. 9–11 (Urk. 994, 3–7): *n ḥdj ḥj³.t=j ḏr ḥpr=j ḥwj.n wj jb=j ḏs=j n wn.t srḥ=j ḥr rmt.w wp.w ḥr ḥs.wt ? .t ḥr nsw m f³ n rn=j ḥr mtry.t ḥj³.t=j jkr.t...* "Mein Charakter fehlte

Vordergrund: ein guter Charakter und vor allen Dingen die Anleitung des eigenen Herzens sind die Grundvoraussetzungen erfolgreicher menschlicher Existenz:²⁰⁰ das Herz ist es schließlich auch, durch das Gott seinen Willen kundtut und das Geschick des einzelnen lenkt.²⁰¹

Neben die "klassische" enkomiastische Autobiographie tritt nun die Handlungsbiographie als der aktuellere Texttyp, der sich direkter mit dem Zeitgeschehen auseinandersetzt und kulturelle Erneuerungstendenzen transparent macht. Beide Texttypen scheinen jedoch nicht aufeinander verzichten zu können, da sie das Spektrum der Autobiographie des früheren Neuen Reiches gleichermaßen bestimmen und oft genug sogar zusammen in einer Textkomposition erscheinen.²⁰² Traditionelle und neu gestiftete Werte werden also nicht in Konkurrenz zueinander gestellt, sondern ergänzen sich gegenseitig – ein wesentliches Merkmal des jetzt gültigen Weltmodells, dessen vielschichtige Ausprägungen jedoch hier nicht weiter verfolgt werden können.²⁰³

²⁰⁰ So z.B. explizit in einer Inschrift des Mencheperraseseb, Statue Kairo CG 547, Zl. 9–11 (Urk. IV 994, 3–7): *n ḥdḫ bjḫ.t=j ḏr ḥpr=j ḥwj.n wj jb=j ds=j n wn.t srḫ=j ḥr rmt.w wp.w ḥr ḥs.wt* '3.t ḥr nsw m fkḫ n rn=j ḥr mtry.t bjḫ.t=j jkr.t... "Mein Charakter fehlte nicht, seitdem es mich gibt, (denn) mein Herz selbst schützte mich. Ich hatte keinen schlechten Ruf bei den Menschen, sondern (nur) große Gunst beim König, weil der Lohn für meinen Namen in der Geradheit meines trefflichen Charakters liegt..."; vgl. auch schon in früherer Zeit z.B. die Autobiographie des Rediuchnum, Stele Kairo CG 20543, Zl. 16–17 (Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine* II, 164–67, vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 42–46, Nr. 18).

²⁰¹ Vgl. Intef, Stele Louvre C 26, Zl. 22–24 (Urk. IV 974,1–11): *jn jb=j rdj jry=j st m ssm=f ḥr=j jw=f [n=j] m mtr mnḫ n ḥd.n=j ḏd.wt=f snḏ.kw r thj.t ssm=f rdw.kw ḥr=s wrt mnḫ.n=j ḥr rdj.t.n=f jry=j jkr.n=j m ssm=f js g[rt] mḫ [..] jn rmt.w tp-rḫ ntr pw jw=f m ḫ.t nb.t wḫd pw ssm.n=f r wḫ.t nfr.t n.t jrj.t mk wj m mjt.t-jrj...* "Mein Herz war es, das es mich tun ließ entsprechend seiner Anweisung mir gegenüber, es ist [für mich] ein ausgezeichnete Zeuge, während ich nicht gegen das verstieß, was es mir sagte; ich fürchtete mich davor, seine Anleitung zu übertreten und wurde deswegen sehr gefestigt. Ich war erfolgreich in dem, was es zu tun mich beauftragt hatte, und tadellos unter seiner Leitung. Und schließlich '[...] ist wahr' sagen die Menschen, 'Es ist so, daß Gottes Anspruch in jedem Leib ist, und ein Seliger ist, den er auf den guten Weg des Handelns geführt hat.' Siehe, ein solcher war ich", vgl. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 52–54, sowie Assmann, in *Selbstthematization und Selbstzeugnis*, 221–28; id., in *Die Erfindung des inneren Menschen*, 95–106. Dieselbe Auffassung göttlicher Einflusnahme hat sich auch in den zeitgenössischen Königsinschriften niedergeschlagen, vgl. z.B. die große Sphinxstele Amenophis' II., Zl. 21–22: Urk. IV 1282,5–6, oder die Gebel-Barkal-Steile Thutmosis' III., Zl. 17–18: Urk. IV 1233,14–1234,4; zu diesem Text s. auch Shirun-Grumach, "Die poetischen Teile der Gebel-Barkal-Steile", in *Egyptological Studies*, 117–86.

²⁰² Z.B. in der Autobiographie des Senemjah (Urk. IV 500,4–512,5) oder des Thot (Urk. IV 433,16–441,9).

²⁰³ In einem ähnlich aufeinander angewiesenen Verhältnis dürften auch die "klassische" und die "moderne" Erzählliteratur des Neuen Reiches stehen; vgl. hierzu Assmann, in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35–52; id., in *Stein und Zeit*, 308–12.

sich, in chronologisch nachvollziehbaren Erzählverläufen spannungsgeladene Situationen oder Stimmungsbilder vor dem Auge des Lesers entstehen zu lassen und die Einmaligkeit des Geschilderten erfahrbar zu machen.²⁰⁵ Ihre Narrativik ist nun komplexer, etwa durch die Anpassung der Syntax an den situativen Kontext,²⁰⁶ durch Anachronie zur Dramatisierung des Geschehens²⁰⁷ oder durch Stimmenwechsel.²⁰⁸

Auf der anderen Seite äußern sich zahlreiche Inschriften in z.T. uner-schöpflicher Ausführlichkeit zu den einzelnen Etappen einer Karriere oder bestimmten beruflichen Ereignissen; der Schwerpunkt der Aussage liegt hier auf einer möglichst umfassenden Darstellung der einzelnen Gegenstände, die sich zur *Summe* des beruflichen Erfolgs addieren lassen. Diese Form der Präsentation läuft Gefahr, monoton und redundant zu wirken. Das Interesse der Leserschaft wird jedoch einerseits durch den hohen Informa-

des Nacht: Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, 75f., Nr. 108, gelten.

²⁰⁵ An erster Stelle sind hier die Autobiographien der Militärs Ahmose Sa Ibana (Urk. IV 1,16–10,9) und Amenemhab (Urk. IV 890,6–897,17) zu nennen; vgl. aber auch z.B. den Bericht des Veziers Rechmire über seine Amtseinsetzung, Zl. 1–16 (Urk. IV 1071,6–1076,10).

²⁰⁶ Z.B. im Bericht des Ahmose Sa Ibana, in dem phraseologische und syntaktische Elemente der königlichen Annalistik zur Schilderung des historischen *setting* übernommen sind, z.B. die Einleitung zum nubischen Feldzug des Ahmose und zum Syrienfeldzug Thutmosis' I., Zl. 16–17 (Urk. IV 5,4–7) und Zl. 36–38 (Urk. IV 9,8–14) oder die Schilderungen der kriegerischen Eigenschaften Thutmosis' I. während seines nubischen Feldzugs und seiner siegreichen Rückkehr, Zl. 31–36 (Urk. IV 8,11–9,6); die Beschreibung persönlicher Aktionen erfolgt dagegen in einfachen, kurzen Sätzen, z.B. die Gefangennahme eines Hyksos im Fluß, Zl. 12–13 (Urk. IV 4,5–8) oder der Kampfeinsatz Ahmoses während des Nubienfeldzugs Amenophis' I., Zl. 26–27 (Urk. IV 7,7–11).

²⁰⁷ Z.B. wiederum bei Ahmose Sa Ibana, in seinem Bericht über den Nubienfeldzug Ahmoses, wo in der Einleitung der Erzählverlauf kurzfristig unterbrochen wird, um einen der namentlich genannten Staatsfeinde in seiner schicksalgegebenen Todesbestimmtheit vorzustellen; der Text antizipiert damit den Tod des Gegners – zu einem Zeitpunkt, als die Konfrontation des ägyptischen Heers mit den nubischen "Rebellen" noch bevorstand, Zl. 19–20 (Urk. IV 5,16–6,1).

²⁰⁸ Z.B. wiederum in der Autobiographie des Ahmose die Verwendung des Possessivsuffixes der 1. Pers. pl., Zl. 26 (Urk. IV 7,7–8): *jsj wj m tpj n ms' = n jw 'h².n = j r wn-m²'*... "Da war ich der Erste unseres Heeres. Und ich kämpfte wirklich...", ähnlich noch einmal Zl. 38 (Urk. IV 9,15–16), das einerseits dem Gemeinschaftsgefühl des Milieus Ausdruck verleiht, andererseits auch den Leser miteinschließt und im Kontext außenpolitischen Drucks auch bei ihm das Bewußtsein nationaler Identität erzeugen soll, oder in der Erzählung des Amenemhab, an deren Ende der Protagonist nicht mehr in der 1., sondern in der 3. Person spricht, nachdem er vom König zum Heeresstellvertreter ernannt worden war, Zl. 47 (Urk. IV 897,17): *wn.jn jdnw Mhw hr jrj.t dd.wt nb=f* "Da tat der Stellvertreter Mehu, was sein Herr ihm aufgetragen hatte". Der Satz ist zunächst als abrundende Schlußbemerkung des Erzählers aufzufassen, der bis auf diese Stelle jedoch ansonsten immer identisch mit dem Protagonisten der Handlung ist. Es ist daher zu überlegen, ob der Stimmenwechsel hier nicht auch eine Identitätsveränderung der Erzählfigur suggerieren soll, die durch seine Ernennung in das hohe logistische Amt bewirkt wurde, vgl. nochmals Lejeune, *Je est un autre*, 48f.

tionsgehalt der Texte erweckt, die nicht nur eine Fülle von historischen Daten vermitteln, sondern auch über neue technische Errungenschaften aufklären,²⁰⁹ zum anderen durch eine kunstvolle Gestaltung der Texte, die in Versen angelegt sein können und diese formale Gliederung dann ebenso graphisch wiedergeben.²¹⁰

So unterschiedlich diese beiden Textarten in ihrer Darstellungsweise auch sind, verbindet sie doch ein gemeinsames Merkmal, das für die Elitesgesellschaft der 18. Dynastie charakteristisch zu sein scheint: das Bestreben, besser als die anderen zu sein, sich aus der Gruppe der sozial Gleichgestellten herauszulösen und sich durch die eigene persönliche Qualifikation und Initiative abzuheben.²¹¹ Den Texten liegt ein Leistungsdenken zugrunde, das kulturell verankert gewesen sein muß,²¹² da es sich ebenfalls in der zeitgenössischen Annalistik²¹³ und Erzählliteratur²¹⁴ widerspiegelt.

Im Laufe der 18. Dynastie nehmen Aussagen über eine ethisch fundierte Lebensführung wieder zu; sie beziehen sich dann auf die menschliche Existenz im allgemeinen²¹⁵ oder aber auch auf die Einhaltung konkreter

²⁰⁹ Z.B. die Autobiographien des Uhrmachers Amenemhet (Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, Nr. 125) oder des Ineni (Dziobek, *Das Grab des Ineni*, 48–54, Taf. 63) aus der frühen 18. Dynastie.

²¹⁰ Z.B. bei Thot (Urk. IV 420,16–428,3), Hapuseneb (Urk. IV 473,16–476,16) oder Amenemhet (Urk. IV 1044,11–1049,5).

²¹¹ S. generell Guksch, *Königsdienst*, 90–99, 102–4. Erste Ansätze hierfür lassen sich schon im Mittleren Reich ausfindig machen, z.B. in der autobiographischen Inschrift des Künstlers Irtisen, Louvre C. 14 (Barta, *Selbstzeugnis*, vgl. Schenkel, *Memphis Herakleopolis Theben*, 245–49, Nr. 403) und des Fegu, Stele Straßburg 344 (Fischer, *Coptite Nome*, 62f., Nr. 16, Taf. 16, vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 35f., Nr. 14) aus der 11. Dynastie oder des Anchu, Stele Liège, Musée Curtius (Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 103f., Nr. 43) aus der 12. Dynastie.

²¹² Vgl. z.B. die Autobiographie des Amenemhab (Urk. IV 890,6–897,17), in der die Heldenhaftigkeit des Protagonisten mehrmals hervorgehoben wird: besonders signifikant ist hier die Schilderung zweier Erlebnisse, die zum Ruhm des Militärs gereichten: die Rettung des Königs vor dem Angriff eines Elefanten sowie die Stürmung der Stadt Qadesch; beiderorts verwendet der Text in der Beschreibung der außergewöhnlichen Tat das unabhängige Personalpronomen als Subjekt, das in der gesamten Narration nur 5 Mal eingesetzt wird und bis auf den ersten Beleg im Text am Anfang der Autobiographie jeweils der Fokussierung der 1. Person dient. Der Kontext des Paragraphen zur Einnahme der syrischen Stadt läßt an dieser Auslegung keinen Zweifel mehr, dort heißt es: *rdj.t jn hm=f prj knj nb n mš=f r sd p3 sb.tj n m3w.t jrj.n Kdš jnk sd sw jw=j m h3w.tj m knj nb nj jrj kjj <m>-h3.t=j...* "Seine Majestät ließ jeden Tapferen seines Heeres hervortreten, um die neue Stadtmauer, die Qadesch gebaut hatte, einzureißen. Ich (aber) war es, der sie zerstörte, und ich war (dabei) der erste unter allen Tapferen. Kein anderer war vor mir..." (Zl. 30–31, Urk. IV 894,16–895,3).

²¹³ Z.B. in dem Bericht Thutmosis' III. über die Schlacht von Megiddo: Urk. IV 647,2–663,3, oder in der großen Sphinxstele Amenophis' II.: Urk. IV 1279,8–1283,14, vgl. Zivie, *Giza au deuxième Millénaire*, 64–89, NE 6.

²¹⁴ Z.B. in der Einnahme von Joppe: Goedicke, *CdE* 43 (1968), 219–33, oder im Prinzenmärchen: vgl. Helck, in *Festschrift Fecht*, 218–25.

²¹⁵ Z.B. Haremhab, Zl. 6–13: Urk. IV 1589,13–1590,9, vgl. Brack–Brack, *Das Grab des Haremhab*, 50–53, Abb. 34, Taf. 56a–b. 88 und 90a.

Verhaltensregeln, z.B. im Umgang mit der väterlichen Autorität²¹⁶ oder in der Kultpraxis.²¹⁷ Charakteristisch ist nun die Verwendung negativer Äußerungen, die sich zu ganzen Litaneien auswachsen können.²¹⁸ Autobiographische Äußerungen dieser Art muten apologetisch an, sie legen ein Bekenntnis des Lebens ab, das der kritischen Beurteilung ethischer Instanzen standhält und sich selbst rechtfertigt. Sie sind sehr eng mit den Jenseitsvorstellungen dieser Zeit verbunden, in denen die Aufnahme des Verstorbenen in die Gemeinschaft der Verklärten und das Totengericht als die zentrale Einrichtung des Übergangs in das Jenseits eine immer größere Rolle spielen.

Amarnazeit. Die Amarnazeit bringt einen neuen Typ der Autobiographie hervor, für den oben bereits der Begriff der Bekenntnisbiographie geprägt wurde. Die Texte brechen vollkommen mit der traditionellen Darstellungsweise des Genre.²¹⁹ Die einzige Inschrift, die Reminiscenzen an die Selbstpräsentation der vorhergehenden Zeit enthält, liefert uns das Grab des Tutu;²²⁰ sie beginnt mit einem Anruf an die Grabbesucher, dem ein autobiographischer Text im Stil der traditionellen Handlungsbiographie folgt.²²¹ Auf eine Schilderung der beruflichen Laufbahn verzichten die Texte ansonsten; was nun zählt, ist einzig und allein das Verhältnis zum König, durch dessen Erwählung und Unterweisung menschliche Existenz, *rmꜥ*-Sein, überhaupt erst möglich wird.²²² Vergangenheit und Gegenwart und damit die Daseinsformen als *nmꜥ* und als *rmꜥ* werden in eine dramatische Opposition zueinander gestellt, deren Wendepunkt die Aufklärung ist, das Bekenn-

²¹⁶ So in der Autobiographie des Amenemhet, eines Hohenpriesters des Amun unter Amenophis II., Zl. 3–6 (Urk. IV 1409, 3–17), die ohnehin in der Form einer Lebenslehre an die hinterbliebenen Kinder verfaßt ist; vgl. auch Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 116f.

²¹⁷ Z.B. in einer Inschrift des Veziers User(-Amun), Zl. 4–6 (Urk. IV 1031,2–12), vgl. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 113–15.

²¹⁸ S. nochmals die Autobiographie des Amenemhet, Zl. 3–5 (Urk. IV 1409,5–14); zur Entwicklung des *Negativen Sündenbekenntnisses* in der ägyptischen Autobiographie s. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 103–44.

²¹⁹ Ausführlich hierzu Guksch, *Königsdienst*, 29–39, 62–65 und 73–77, sowie Assmann, *SAK* 8 (1980), 11–19.

²²⁰ Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, 83,9–84,1.

²²¹ Auch die Einleitung dieses Textteils erinnert an die klassische Autobiographie: *ptr ꜥ.w jry.t n=j...* "Seht das Große, das mir widerfahren ist...", Zl. 4 (Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, 83,12–13); vgl. z.B. die Steleninschrift des Duaerneheh, in der es heißt: *NN ḏd=f hr rmꜥ.w wny.w ḏd=j n=tn ḥpr.t n=j hr jr.t n=j m šms jty...* "NN, er spricht zu den Menschen, die sein werden: Ich spreche zu euch über das, was ich als ein Gefolgsmann des Landesvaters getan habe...", Zl. 4–5 (Urk. IV 1481,6–7).

²²² Wörtlich so bei Sutau, Zl. 13–14 (Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, 66,10–11): *[pꜥ]j=j nb jrj wj m rmꜥ ntk šḥpr <w>j m kꜥ=k jnk nmꜥ [hr jtj=j mw.t=j]* "Mein Herr, der mich zum Menschen gemacht hat, Du bist es, der mich durch Deinen Ka schuf, (denn) ich war (nur) ein Armseliger [von Geburt]..."

tnis zur königlichen Lebensleitung.²²³ So ist es auch der König, dem in den Texten die aktive Rolle zufällt, der schafft (*shpr*), baut (*kd*), auszeichnet (*s^{c3}*, *shnt*, *stnj*), während der einzelne nur mehr Objekt der königlichen Zuwendung und Belehrung ist, die Unterweisung rezipiert (*sdm hrw*), sie befolgt (*jrj sb³j.t*), und die Unterschiede der früheren und der gegenwärtigen Existenz zum Ausdruck bringt. Die Texte interpretieren die Wirklichkeit im Spiegel der neuen loyalistischen Ideologie, die keinen Raum mehr läßt für historiographische Interessen.²²⁴ Das hat auch Konsequenzen für die Form der Texte. Die konfessionellen Selbstbetrachtungen sind entweder in Verehrungstexte an den König eingebunden oder geben sich selbst als Hymnus.²²⁵ Diese Form konfessioneller Kundgebung, in der sich eine demutsvolle Haltung dem König gegenüber ausdrückt, wird wenig später, zu einer Zeit, in der das loyalistische Modell der Amarnatexte immer noch nachwirkt, zum Träger persönlicher Gottesergebenheit.

Ramessidenzeit. Schon im Laufe der 18. Dynastie zeichnet sich die Tendenz ab, autobiographische Themen im Rahmen der Titulatur abzuhandeln, die durch die Einfügung qualifizierender und charakterisierender Partizipialphrasen sehr elaborierte Formen annehmen kann.²²⁶ "Zuträger" der erweiterten Titulatur ist die enkomiastische Autobiographie, deren lose angeordnete Motive sich problemlos in diesen neuen Kontext fügen. Wie eng diese beiden Präsentationsformen in dieser Zeit miteinander verbunden sind, machen Inschriften deutlich, in denen autobiographische Texte des enkomiastischen Stils die Funktion der Signatur ganz übernehmen.²²⁷

Gegen Ende der 18. Dynastie scheint das Bedürfnis, sich im Rahmen der monumentalen Veröffentlichung mit dem eigenen Leben zu beschäftigen, rückläufig zu sein.²²⁸ Man setzt sich nur noch gelegentlich mit den diesseitigen Aspekten der eigenen Existenz auseinander;²²⁹ im Vordergrund

²²³ Vgl. Assmann, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 36–45; id., *SAK 8* (1980), 8–15; Guksch, *Königsdienst*, 28–39.

²²⁴ Eine Ausnahme ist, wie gesagt, die Autobiographie des Tutu, s. o.

²²⁵ So beginnt die Bekenntnisbiographie des Mai mit den Worten "Alle Menschen, die Großen wie die Kleinen, ich verkünde (*sdd*) Euch das Gute, das mir der Herrscher widerfahren ließ", Zl. 3 (Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, 61,9–10); zu *sdd* als Ausdruck hymnischer Verehrung s. Assmann, *SAK 8* (1980), 6–7 m. Anm. 24.

²²⁶ Vgl. z.B. die allobiographische Inschrift des Hepu, Zl. 10–16 (Urk. IV 470,5–15).

²²⁷ So etwa in der Steleninschrift des Intef, Louvre C 26, Zl. 2–12 (Urk. IV 965,9–969,14), in der die dem Opferwunsch folgende Titelreihe zu einem autobiographischen Text erweitert ist.

²²⁸ Diese Entwicklung betrifft im Grabkontext auch das Dekorationsprogramm, vgl. Assmann, "Priorität und Interesse: Das Problem der ramessidischen Beamtengräber", in *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, 32–36.

²²⁹ So z.B. Nefersecheru, der in einer Grabinschrift einen umfassenden Bericht seines Lebens und seiner Karriere abgibt (Osing, *Das Grab des Nefersecheru*, 43–53, Abb. 3, Taf. 9 und 35) oder Neferhotep (TT 50), der sich über das Ereignis seiner offiziellen Belohnung durch den König ausläßt (Urk. IV 2177,6–2178,2), ein Thema, das bis in die späte Ramessidenzeit hinein Bestandteil privater Selbstpräsentation bleiben wird, s.

steht jetzt das Bestreben, mit der Götterwelt in Beziehung zu treten und sich für das jenseitige Leben zu qualifizieren.²³⁰

Trotzdem besteht das autobiographische Genre auch in der darauffolgenden Ramessidenzeit, in der sich diese Tendenz verdichtet, fort. Die ersten Beispiele ramessidischer Selbstdarstellungen stehen noch sehr unter dem Eindruck der Amarnazeit. Die Texte sind immer noch stark, wenn auch nicht mehr ausschließlich, auf den König als dem Mittelpunkt allen weltlichen Tuns fixiert und verwenden dabei die loyalistische Phraseologie, die unter der Regierung Echnatons florierte.²³¹

Daneben entwickelt sich ein Themenbereich, der ansatzweise schon in Texten der früheren 18. Dynastie vorhanden war: die unmittelbare Beziehung des einzelnen zu Gott. Das eigene Leben wird nun unter dem Aspekt göttlicher Anleitung geschildert, an der gleichermaßen menschliche Umgangsformen und berufliche Verhaltensweisen orientiert sind.²³² Hymnen oder Gebete werden nun fast regelmäßig den Autobiographien voran- oder nachgestellt.²³³ Es zeichnen jetzt vor allem Priester, Beamte und Handwerker, die im Dienste eines Tempels standen und sich aufgrund ihrer beruflichen Stellung eines exklusiven Verhältnisses zu Gott zu rühmen imstande sahen, für diese Textkompositionen verantwortlich.²³⁴ Die extremste Form gottesergebener Selbstsicht stellen die Bekenntnisbiographien der 19. Dynastie dar, die bisher nur für den thebanischen Raum bezeugt sind.²³⁵ Die Texte verzichten darauf, das Leben in all seinen wesentlichen Aspekten nachzuzeichnen, sie reduzieren seinen Inhalt auf nur ein Ereignis, dessen

beispielsweise die Belohnungsszene Amenhoteps, des Hohenpriesters des Amun unter Ramses IX., in Karnak: Helck, *MIO* 4 (1956), 162, 167 I. Abb. A–B.

²³⁰ Veröffentlicht werden nun hauptsächlich Anbetungstexte, Verklärungstexte, Jenseitswünsche, etc., s. bereits oben.

²³¹ S. z.B. der Vezier Paser, TT 106, Ehrengoldszene (KRI I 292,6–293,6) sowie die autobiographische Inschrift auf Pfeiler B seines Grabes (KRI I 299,2–16): dem autobiographischen Text geht ein Königshymnus voraus (KRI I 299,3–9), der sich auf das Ereignis der Thronbesteigung Sethos' I. bezieht und Parallelen zur Krönunginschrift des Haremhab hat, vgl. Urk. IV 2117,2–2118,3; der Harimsvorsteher Hormin (KRI I 309,7–10) oder der Vizekönig von Kusch, Iuni (KRI I 303,16–304,3). Eines der zur Charakterisierung des Königs bevorzugten Epitheta, *kd nmh.w*, ist in der frühen 19. Dynastie sogar als Personennamen belegt, s. KRI I 347,15, Grabrelief des Saiempeteref.

²³² S. z.B. eine autobiographische Inschrift des Bakenchons, des Hohenpriesters des Amun unter Ramses II., Statue Kairo CG 42155, Zl. 3–6 (KRI III 296,4–13).

²³³ Vgl. z.B. die Steleninschrift des Mai, eines Opferschreibers des Tempels Sethos' I. in Abydos (KRI I 343,7–344,9), in der Autobiographie wie Hymnus an Osiris adressiert sind.

²³⁴ S. etwa wiederum Bakenchons, Statue Kairo CG 42155 (KRI III 295,16–296,14) und Statue München Glyptothek WAF 38 (KRI III 297,14–298,16), Anhurmoose, Hoherpriester des Onuris (KRI VII 226,12–232,2) oder Hori, ein Hofbeamter Ramses' VIII., der mit dem Auftrag nach Abydos geschickt wurde, für den König Jubiläen zu erbitten (KRI VI 439,14–440,6).

²³⁵ Zusammengefasst bei Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 351–56; 359–60; 372–78, s. auch Otto, in *Tradition und Glaube*, 10–14.

Bedeutung die eigene Geschichte *ante eventum* überstrahlt: die Erfahrung göttlicher Intervention. Geschildert wird die Errettung durch den persönlich erwählten oder erkannten Gott aus einer Notlage, die durch die Indifferenz des einzelnen der göttlichen Macht und Größe gegenüber und durch lose Lebensführung in der Vergangenheit als selbst verschuldete Mahnung Gottes verstanden wird.²³⁶ Die unmittelbare Erfahrung großer physischer oder seelischer Bedrängnis bewirkt einen Moment der Kontemplation, in dem sich der einzelne Gottes bewußt wird und in ihm den einzigen wahren Bezugspunkt menschlichen Lebens erkennt;²³⁷ die Vergangenheit kann dabei als abschreckendes Beispiel dem neuen Lebensweg in düsteren Bildern gegenübergestellt sein.²³⁸ Die Texte spiegeln somit zum ersten Mal eine kritische Auseinandersetzung mit der inneren Haltung des Menschen wider, in der die Zielrichtung von der Gesellschaft weggeführt und auf das Individuum gelenkt wird. Allerdings nehmen die Schilderungen der eigenen Bewußtseins- und Lebensveränderung, die einen hohen Fiktionalitätsgrad haben können (z.B. Zamut-Kiki und Thotemheb), einen relativ kleinen Raum in der Gesamtbetrachtung ein. Im Zentrum steht das persönliche Bekenntnis zu Gott und die Preisung seiner Größe und Gnade, Themenbereiche, die in der zeitgenössischen Anbetungsliteratur ihren Sitz im Leben haben und auch in den konfessionellen Autobiographien entsprechend ausgestaltet sind, sei es, daß die Texte selbst die Form eines Hymnus annehmen und die in der Hymnik gängige Einleitungsformel *sdd b³.w*, "die Verkündung der Macht" Gottes verwenden,²³⁹ sei es, daß sie einen Hymnus oder ein Gebet als Textrahmen benützen, in den autobiographische Aussagen eingeschoben wurden, um die Referentialität des Textes auf dessen Zurechnungssubjekt zu erhöhen.²⁴⁰ Die Pragmatik der Texte, die sich auch

²³⁶ S. besonders die Inschriften des Neferabu, Stele BM 589 (KRI III 771,10–772,8) und Relief Turin N. 50058 (KRI III 772,11–773,9); Sonderfälle stellen die Inschriften des Qenherchepeschef, Stele BM 278: HTBM 10, Taf. 86, vgl. auch Otto, in *Tradition und Glaube*, 18, des Samut-Kiki, Grabinschrift TT 409: Vernus, *RdE* 30 (1978), 115–92 und des Thotemheb, Grabinschrift TT 194: Assmann, *RdE* 30 (1978), 22–50 dar, und können als positive Gegenstücke zu diesem Gegenstand gelten; zum theologischen Diskurs in autobiographischen Texten der Ramessidenzeit s. Loprieno, "Defining Egyptian Literature", § 6.

²³⁷ Hierzu Otto, in *Tradition und Glaube*, 10–14; Assmann, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 44–53.

²³⁸ Vgl. z.B. die Aussage Neferabus, er habe, als die Strafe Gottes ihn getroffen habe, wie die Hunde auf der Straße gelebt und sei von Menschen und Göttern gleichermaßen verachtet worden, Stele BM 589, Rückseite, Zl. 6–8 (KRI III 772,4–6).

²³⁹ So bei Neferabu, Stele BM 589, Rückseite, Zl. 1 (KRI III 771,15): *h³.t.⁵ m sdd.wt b³.w n Ptḥ rsj jnb=fjn...* "Anfang der Verkündung der Macht des Ptah, der südlich seiner Mauer ist, seitens..."; zu *sdd b³.w* s. Anm. 225.

²⁴⁰ So z.B. in den Texten des Hui, Stele Turin N. 50044 (KRI III 795,4–8, vgl. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 151) und des Qen, Stele DeM 320 (KRI III 687,3–8, vgl. Assmann, *ibid.*, Nr. 159).

auf deren Lexikon und Phraseologie niederschlägt,²⁴¹ ist also dieselbe, die der Anbetungsliteratur zugrundeliegt, durch sie stehen diese Inschriften der Hymnik unvergleichbar näher als dem autobiographischen Genre,²⁴² obwohl in ihnen der erste leise Versuch einer bewußtseinsorientierten Wertung des inneren Menschen unternommen wurde.

Spätzeit. Mit dem Ende des Neuen Reiches ist die Kontinuität der ägyptischen Autobiographie zum ersten Mal für einen längeren Zeitraum unterbrochen. Autobiographische Texte sind aus der 21. Dynastie nicht überliefert. Erst die Priesterfamilien der 22. und 23. Dynastie in Theben setzen die Tradition des Genre im Zuge des wiederauflebenden Statuenkults in den Tempeln fort,²⁴³ das Grab hat seine Funktion als Medium der Selbstpräsentation zunächst eingebüßt.²⁴⁴

Der Hiatus nach dem Neuen Reich wirkt sich renovierend und befreiend auf die neu einsetzende Produktion autobiographischer Texte aus. Obgleich sich die Autobiographie immer noch an traditionellen Themenkomplexen und Stilformen orientiert, läßt sie sich nicht mehr in eine direkte Linie mit den im Neuen Reich vorherrschenden Texttypen bringen. Nicht nur das Lexikon und die Graphie der Texte haben sich entscheidend verändert, sondern auch ihre Themenschwerpunkte, der innere Aufbau und ihre Textur. Die Autobiographien der 3. Zwischenzeit fassen die verschiedenen Entwicklungsstränge vorangegangener Epochen zusammen, Form- und Inhaltselemente werden allerdings nur dann beibehalten und gepflegt, sofern sie den Ansprüchen und Bedürfnissen der neuen historischen und kulturellen Situation gerechtwerden. Modernes und Traditionelles, Stilmerkmale, Diskurstypen und Textarten sind auf eine Art und Weise aufeinander bezogen und miteinander verwoben, daß daraus einheitliche, fließende Textstücke entstehen, die nicht mehr wie zuvor als Kompositionen ver-

²⁴¹ Eine beliebte Äußerung ist z.B. *sqd b3.w=k* (= Gott) *n rm.w jrj(.w) m mw n 3pd.w m t3 p.t jw=w r dd n ms.w n ms.w=sn...* oder *whm=j sw* (o.ä.) *n šrj šrj.t n 3.w šrj.w...*, so etwa bei Nebre, Stele Berlin 20377, Zl. 1–3 (KRI III 653,13–654,2) und Neferabu, Stele BM 589, Rückseite, Zl. 3–4 (KRI III 772,1–2), vgl. Otto, in *Tradition und Glaube*, 12; Assmann, *SAK* 8 (1980), 6f.

²⁴² Otto (*ibid.*) sieht in diesen Texten die Vertreter einer neuen Gattung "Dankgebet".

²⁴³ Vgl. Jansen-Winkeln, *Biographien*, I, 1, und Otto, *Die biographischen Inschriften*, 5–19.

²⁴⁴ Grab- und Bestattungssitten dieser Zeit sind bis dato relativ unerforscht (vgl. Málek, in *LÄ* IV, 440–49): Angehörige der führenden Schicht nutzten entweder die Felsgräber früherer Epochen als eigene Begräbnisstätte oder wurden in Gemeinschaftsgräbern in Tempelbezirken beigesetzt, vgl. O'Connor, in *Ancient Egypt. A Social History*, 247f. Das Textprogramm der Tempelstatuen berechtigt zu der Annahme, daß der Göttertempel inzwischen auch Ort der Verehrung der Verstorbenen und der kultischen Verantwortung ihnen gegenüber geworden war, da die Statueninschriften nun regelmäßig Totenopfersprüche, Totenkultaufforderungen und Jenseitswünsche beinhalten, vgl. auch Lloyd, *JEA* 68 (1982), 167f.

schiedener, deutlich voneinander abgegrenzter Textbausteine wahrzunehmen sind.²⁴⁵

Die aus dieser Zeit auf uns gekommenen Inschriften sind ein Spiegel des sozialen Milieus der thebanischen Priesterelite, der z.T. hohe Positionen in der Staatsverwaltung zugänglich waren.²⁴⁶ Sie informieren nicht nur über deren berufliche Tätigkeitsbereiche²⁴⁷ und standesethische Verhaltensregeln,²⁴⁸ sondern klären ebenso über kulturelle Wertvorstellungen dieser Zeit auf: Persönliche und beruflich bedingte Nähe zu Gott,²⁴⁹ ein Themenbereich, der bereits in ramessidischen Priesterbiographien basal war, Familientradition und, damit verbunden, ein elitäres Standesbewußtsein, das Amtserblichkeit geradezu voraussetzt, sind in den Autobiographien nun von zentraler Bedeutung und werden aufeinander bezogen.²⁵⁰ Die Inschriften, nun in der Regel Allobiographien,²⁵¹ reflektieren die Vorstellung der Zeit von Totenkult und jenseitiger Weiterexistenz. So wie der Nachkomme bzw. der Amtsnachfolger für die Aufrechterhaltung und Durchführung des Totenkults zuständig ist, trägt er nun auch in der Regel die Verantwortung für den Lebensbericht des Verstorbenen.²⁵² Dies wird nicht nur in Widmungsinschriften der Statuen ersichtlich, sondern auch in der funktionalen Zielgerichtetheit der Texte, da sie häufig Bittsprüche für den Stifter der Statue miteinschließen²⁵³ oder sogar dessen eigenen Werdegang, besonders unter dem Aspekt des idealen Sohnes und Nachfolgers, berücksichtigen.²⁵⁴ Der Erfolg der Familie ist mit dem eigenen gleichbedeutend, Amtserblich-

²⁴⁵ So z.B. Djedthotiefanch (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 4c), Nebnetjeru (*ibid.*, Text A 10) oder Nachtefmut (*ibid.*, Text A 18). Die Anfänge dieses Stils liegen bereits in der frühen Ramessidenzeit, in Texten wie beispielsweise der Autobiographie des Nefersecheru (Osing, *Das Grab des Nefersecheru*, 46–48, 44–55, Abb. 3 und Taf. 9 und 35) oder den Bekenntnisbiographien der 19. Dynastie.

²⁴⁶ So konnten z.B. die Besitzer der Statuen Kairo CG 42232 (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 19) und Kairo JdE 37512 (*ibid.*, Text A 20) auch das Amt des Veziers für sich in Anspruch nehmen; vgl. auch Otto, *Die biographischen Inschriften*, 9.

²⁴⁷ Beschreibung priesterlicher und kultischer Funktionen z.B. in der Inschrift des Nebnetjeru (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 10d) oder des Hor (*ibid.*, Text A 15c); Schilderung einer Bauleitertätigkeit z.B. bei Hor (*ibid.*, Text A 11k).

²⁴⁸ Z.B. in der Inschrift des Djedthotiefanch (*ibid.*, Text A 4c), des Nebnetjeru (*ibid.*, Text A 10d) oder des Hor (*ibid.*, Text A 15c); vgl. wiederum Otto, *Die biographischen Inschriften*, 66–76.

²⁴⁹ Besonders ausgearbeitet z.B. bei Djedthotiefanch (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 4c); vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 20–42.

²⁵⁰ Die Inschriften liefern z.T. sehr ausführliche Familienstammbäume, s. z.B. Djedchonsiefanch (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 6k) oder Nespaqaschuti (*ibid.*, Text A 19), vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 80–86, sowie Bierbrier, *Late New Kingdom*, 54.

²⁵¹ Vgl. Bierbrier, *Late New Kingdom*, xv–xvi, und bereits oben.

²⁵² S. hierzu besonders die Inschrift des Nachtefmut (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 18c).

²⁵³ Vgl. z.B. Padimut (*ibid.*, Text A 9f).

²⁵⁴ So z.B. in den Statueninschriften des Bakenchons (*ibid.*, Text A 7e).

keit und Familientradition werden zu Parametern gesellschaftlicher Leistung und Anerkennung.²⁵⁵ Das Bewußtsein, durch Abstammung und nicht mehr allein durch gesellschaftlichen Erfolg ausgezeichnet zu sein, macht die Vertreter dieser Schicht autonomer und fördert die Aufweichung zuvor unantastbarer Grenzen; gelegentlich ist nun eine freiere Haltung dem politischen System und seiner hierarchischen Struktur gegenüber festzustellen:²⁵⁶ man rühmt sich der Aufhebung sozialer Unterschiede²⁵⁷ oder beschreibt gar die Abhängigkeit des Königs vom eigenen Wohlwollen in einer Ausdrucksweise, die das traditionelle Verhältnis von König und Beamten auf den Kopf stellt.²⁵⁸

Schließlich kündigt sich in den Autobiographien der 3. Zwischenzeit ein Themenbereich an, der der Gattung bisher unbekannt war und in den Privatinschriften der Perser- und Ptolemäerzeit eine Schlüsselposition einnehmen wird: die Vergänglichkeit menschlicher Existenz.²⁵⁹ Wie in den Harfnerliedern des Neuen Reiches, in denen sich zum ersten Mal ein gewisser Pessimismus im Bereich der Jenseitsvorstellungen und des Totenkults artikuliert,²⁶⁰ wird auch hier die Unwiderrufbarkeit des Todes den Freuden diesseitigen Lebens gegenübergestellt; sie gipfelt in der Aufforderung an die Nachwelt bzw. an die eigenen Angehörigen, aktiv, lebensfroh und großzügig zu sein, solange einem das Erdendasein beschieden ist.²⁶¹

²⁵⁵ Vgl. etwa die Texte des Djedchonsiuefanch (*ibid.*, Text A 1b) oder des Harsiese (*ibid.*, Text A 5e), vgl. nochmals Otto, *Die biographischen Inschriften*, 80–86.

²⁵⁶ Vgl. *ibid.*, 106f., und Rößler-Köhler, *Individuelle Haltungen*, allgemein zur Rolle des Königs in privaten Inschriften der Spätzeit.

²⁵⁷ Vgl. die Inschriften des Djedchonsiuefanch (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 1b) oder des Djedthotiuiefanch (*ibid.*, Text A 4c).

²⁵⁸ So zu entnehmen der Inschrift des Hor (*ibid.*, Text A 11c), in der es heißt: 'nh=f n sdm šsr=j ssm=j nsw r 3h jdb.wj skdd=j hr mw n ntr grg=f tš.wj r kj n jb=j hd(?)=j s'nh jdb.w... "er (i.e. der König) lebte davon, meine Zunge (sprechen) zu hören. Ich leitete den König zum Wohl der beiden Ufer an, (denn) ich fuhr auf dem Wasser des Gottes. Er gründete die beiden Länder nach meinen Herzensvorstellungen, und ich machte mich auf(?), die Ufer am Leben zu erhalten..." [in Anlehnung an die Übersetzung von Jansen-Winkeln, *Biographien*, I, 138]; vgl. Rößler-Köhler, *Individuelle Haltungen*, 120f., Nr. 15d, die in der Inschrift allerdings "konservative oder volle Königs-Akzeptanz", zugleich aber "eine vorsichtige, aber wachsende Distanz zum Königtum" ausgedrückt sehen will. Als weiteres Beispiel sei die Autobiographie des Hornacht, eines Hohenpriesters von Mendes, angeführt (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 22 B, vgl. Rößler-Köhler, *Individuelle Haltungen*, 133f., Nr. 24), da dort für die Schilderung der Amtseinsetzung Bilder und Formulierungen aus königlichen Inthronisationstexten verwendet werden (Zl. 2–6), deren Phraseologie bis zum Ende des Neuen Reiches dem Bereich privater Selbstthematisierung verschlossen blieb.

²⁵⁹ S. z.B. in der Inschrift des Hor (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 15d).

²⁶⁰ Zu Datierung, Form und Inhalt dieser Textart s. Assmann, "Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer: Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 55–84; id., "Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest", in *Das Fest*, 18–28, und Fox, "The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature", in *Egyptological Studies*, 268–316.

²⁶¹ Z.B. in der Inschrift des Nebnetjeru (Jansen-Winkeln, *Biographien*, Text A 10e).

Die 25. und 26. Dynastie knüpfen teilweise an den innovativen Stil der vorhergehenden Zeit an;²⁶² Autobiographien dieser Art stellen das Verbindungsglied zwischen der 3. Zwischenzeit und der Endphase der ägyptischen Kultur dar. Daneben ist jedoch deutlich das Bestreben spürbar, alte Traditionen wiederaufleben zu lassen. Eine Reihe von Texten orientiert sich nun wiederum stark an den Autobiographien der 1. Zwischenzeit, des Mittleren und des Neuen Reiches und wendet die zu jenen Zeiten vorherrschenden Präsentationsformen an.²⁶³ Dieser Rückgriff auf klassische Formelemente und Sujets geht mit einer manchmal sogar wortgetreuen Übernahme von Phrasen oder phraseologischen Einheiten einher,²⁶⁴ sodaß nicht Neuschreibung, sondern die Wiederholung des Altüberlieferten im Spiegel der eigenen Geschichte zum obersten Prinzip der Textgestaltung erhoben scheint.²⁶⁵ Trotzdem ist davon Abstand zu nehmen, den Texten gestalterische Autonomie und Kreativität abzuspochen: Traditionelle Inhalte, Formen und Phrasen werden dem modernen Kontext angepaßt und gezielt eingesetzt: Die klassischen Typen der Autobiographie dienen als Modell der eigenen neuen Vorstellungen;²⁶⁶ wer diese Kunst beherrscht, weist sich als *connaisseur* kulturellen Textguts aus.²⁶⁷ So gehen die Inschriften zwar auf aktuelle Situationen und Phasen politischer Spannungen oder nationaler Bedrohung ein, vermeiden jedoch eine konkrete Stellungnahme, indem sie auf Formu-

²⁶² So z.B. die Autobiographien des Horiraa, Statue Kairo CG 38236 (Daressy, *Statues de Divinités*, 69f., Taf. 14, vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 161f., Nr. 22) oder des Psammetichsaneith: Ranke, *MDAIK* 12 (1943), 107–38, vgl. Otto, *ibid.*, 166–69, Nr. 28.

²⁶³ So z.B. die autobiographische Inschrift des Harwa Louvre A 84, linke Seite, Zl. 4–10 (Gunn–Engelbach, *BIFAO* 30 (1931), 802–10, Taf. 6, vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 150f., Nr. 17; die Inschrift ist nahezu identisch mit der sog. Statue "Ebers"), die Elemente der Handlungsbiographie mit solchen der Reflexionsbiographie auf eine Art und Weise kombiniert, wie sie am Ende des Alten Reiches zu beobachten war, oder die Inschrift Montemhets Statue Kairo CG 42236, linke Seite des Rückenpfeilers (Leclant, *Montouemhet*, 3–20, Doc. 1, Taf. 1–2), in der autobiographischen Äußerungen im enkomiastischen Stil des Neuen Reiches (Titelreihe) Phrasen der klassischen Reflexionsbiographie folgen.

²⁶⁴ S. z.B. die Autobiographie des Ibi (Kuhlmann–Schenkel, *Grab des Ibi*, 73–75, Taf. 25–26), deren erster Teil nicht nur die Thematik, sondern auch ganze Syntagmen aus den Reflexionsbiographien des späten Alten Reiches und der 1. Zwischenzeit entliehen hat, vgl. Manuelian, *Living in the Past*, 7–10, Doc. 2–3, und deren zweiter Teil wiederum stark von der enkomiastischen Autobiographie der 18. Dynastie beeinflusst zu sein scheint, vgl. generell Otto, *Die biographischen Inschriften*, 78f., 87–101, und nun besonders Manuelian, *Living in the Past*, 6–18, 52–59.

²⁶⁵ Vgl. die Archaismen in Graphie und Grammatik der Sprache saitischer privater und königlicher Inschriften, jetzt ausführlich behandelt in Manuelian, *Living in the Past*.

²⁶⁶ Vgl. *ibid.*, 55.

²⁶⁷ Darauf macht gerade der Oberdomänenverwalter Ibi in seinem berühmten Anruf an die Lebenden (Kuhlmann, *MDAIK* 29 (1973), 205–13, sowie Kuhlmann–Schenkel, *Grab des Ibi*, 71–73, Taf. 23) ohne falsche Bescheidenheit aufmerksam.

lierungen der Autobiographien der 1. Zwischenzeit²⁶⁸ und der Auseinandersetzungsliteratur des Mittleren Reiches zurückgreifen.²⁶⁹ Diese Zurückhaltung in der Bewertung der eigenen Geschichte ist charakteristisch für die Zeit der 25. und 26. Dynastie. Konkretere Auskünfte über geschichtliche Ereignisse und Entwicklungen liefert hingegen wenig später Udjahorresnet in seiner Schilderung der persischen Invasion.²⁷⁰

Die Spätphase der ägyptischen Kultur (*Perser-Römerzeit*) greift die modernen Gestaltungsprinzipien der 3. Zwischenzeit wieder auf und führt das Genre zu einer letzten Blüte, in der bereits der Einfluß des Westens spürbar ist, da die Texte nun zum ersten Mal auch von Höhepunkten oder Tiefschlägen des privaten Lebens sprechen²⁷¹ und damit einen Bereich öffnen, der in den Autobiographien früherer Zeit vollkommen ausgeklammert war.²⁷² Das Wissen um die eigene Vergänglichkeit und die Grausamkeit des Todes, als deren Gegengewicht die profanen Freuden des diesseitigen Lebens vor Augen gestellt werden, spielt nun in den Texten eine zentrale Rolle und führt zu einer Fiktionalisierung der biographischen Darstellung:²⁷³ Beschrieben werden Geschehnisse, die sich nach dem Tod des

²⁶⁸ S. die Konkordanzliste bei Otto, *Die biographischen Inschriften*, 122.

²⁶⁹ Z.B. eine Inschrift des Montemhet im Mut-Tempel von Karnak (Leclant, *Montouemhet*, 193–212, Taf. 67–68), die sich Formulierungen und Phrasen der Auseinandersetzungsliteratur des Mittleren Reiches bedient; so konstatiert Montemhet in Zl. 11: *hw dj[=j] [t3-3m] hr w3.t ntr=s t3 r-dr=f m [r3-:] pn' [...]* "[Ich] gab [Oberägypten] auf den Weg seines Gottes, als das ganze Land auf dem Kopf stand [...]", vgl. die Klagen des Ipuwer II, 8, und in Zl. 12: *n 3 n mhw=j hr [nb=j(?)] j m rsj...* "wegen der Größe meiner Trefflichkeit für [meinen Herrn(?)], der aus dem Süden gekommen war...", vgl. die Prophezeiung des Neferti, Zl. 57–58; auf diese Affinität weist schon Otto, *Die biographischen Inschriften*, 160 Anm. 1 und 2 hin; zur Phraseologie und Topik der Auseinandersetzungsliteratur des Mittleren Reiches s. Junge, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 275–84.

²⁷⁰ Statue Vatikan 1370 (Posener, *La première domination perse*, 1–26, Nr. 1, vgl. Rößler-Köhler, *Individuelle Haltungen*, 270–72, Nr. 78a), s. auch Lloyd, *JEA* 68 (1982), 166–80.

²⁷¹ Z.B. in der Inschrift der Taimhotep, Stele BM 147 (Reymond, *Records of a Priestly Family from Memphis*, 165–79, Taf. 12), die über die eigene Geburt, Heirat, die Geburt des Sohnes und den Tod der Stelenbesitzerin berichtet, vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 82–84, oder die Autobiographie des Padisobek (Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 191–201, Fig. 1, Taf. 3–9), in der sich die Verzweigung eines körperlich Behinderten niedergeschlagen hat.

²⁷² Eine Ausnahme stellen die ramessidischen Bekenntnisbiographien dar, s.o.

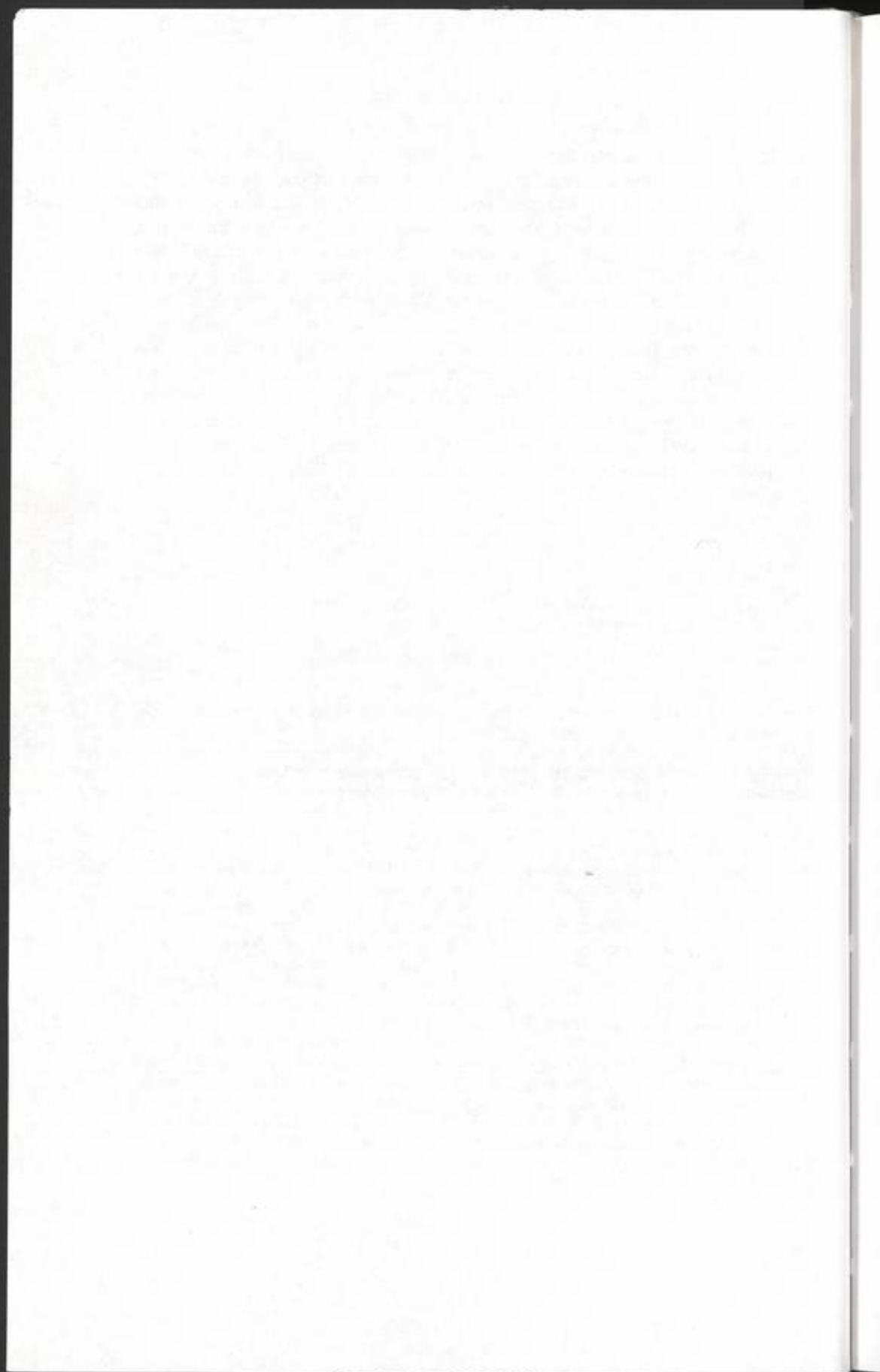
²⁷³ Vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 41–51, 70–73; Assmann, in *Das Fest*, 22–28. Am eindruckvollsten sind hier die Inschriften des Padisobek (s. Anm. 271), des Petosiris (Allobiographie des Sohnes Rechthot, Lefebvre, *Le Tombeau de Petosiris*, II, 27–28, Nr. 56; III, Taf. 23, vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 174–75 Nr. 46, 56), der Isetemheb, Stele Leiden V 55 (Boeser, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung*, 5, Nr. 13, Taf. 15 vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 187f., Nr. 52) und der Taimhotep (s. Anm. 271), Auch Otto, *Die biographischen Inschriften*, 50, spricht in diesem Zusammenhang von "Literatur".

Protagonisten ereignet haben,²⁷⁴ genauso wie dessen Eingang ins Jenseits oder die Abgründigkeit des Todes, mit der er sich dort konfrontiert sieht.²⁷⁵ Einziger Trost ist nur mehr die Totenopferspende, die die Schrecken und Entbehrungen des jenseitigen Daseins mindern können.²⁷⁶ Es hat sich in diesen späten Zeugnissen ein Pessimismus breitgemacht, der keinen Raum mehr für eine positive Sichtweise jenseitiger Existenz zuläßt. Die Botschaft der Texte lautet nun: Keiner kann der Gewalt des Todes entgehen, auch wenn er sich noch so sehr um rechte Lebensführung bemüht hat. Die Einhaltung und Beherzigung sozialer und ethischer Werte haben keine unmittelbare Wirkung mehr auf die Weiterexistenz nach dem Tode. Der Wunsch, seinem Leben ein Monument für die Ewigkeit zu setzen, entspricht nicht mehr dem Weltbild dieser Zeit und erlischt schließlich völlig – in der ägyptischen Kultur hat der autobiographische Diskurs damit seinen Endpunkt erreicht.

²⁷⁴ Z.B. Horra, Statue Vatikan 159, Zl. 3: Turajeff, ZÄS 46 (1909), 74–7, vgl. Otto, *Die biographischen Inschriften*, 173f., Nr. 39.

²⁷⁵ So heißt es beispielsweise bei Taimhotep, Zl. 16–17 (s. Anm. 271): *jr jmnt.t t3 m nm' kkw dns <m> s.t hmsj n ntj(.w) jm šps.w kd m sm=sn n nhst=sn r m33 sn.w=sn n m33=sn jtj.w=sn mw.wt=sn whj jb.w=sn hm.wt=sn hrd.w=sn mw 'nh ntj t3 r nb jm=f jb.t hr=j...* "Der Westen, (dort) ist das Land im Schlaf, die Dunkelheit lastet auf dem Wohnort derer, die dort weilen. Die Seligen schlafen in ihren Bildern. Sie erwachen nicht, um ihre Brüder zu sehen. Sie können nicht ihre Väter und Mütter sehen. Ihre Herzen entbehren ihre Frauen und Kinder. Das Wasser des Lebens der Erde soll für jeden sein, der in ihr ist. (Doch) Durst ist vor mir...", und besonders Zl. 19–21: *jr mt jm3hw mj rn=f njs.n=f nb jr=f jwj=sn n=f hr' jb.w=sn nr m sqd=f n wn dgj.tj=fj sw m ntr.w rmj.w wr.w mj nds.w n hsf' f hr mrj.w=f nb.w hnp.n=f s3 m' mw.t=f r j3w phr m r3-w3.t=f sqd.tjw nb.w hr nhjt m-b3h=f n m3.n=f hr=f jr=sn n jwj=f n smnh n=f {n} n sqm=f n sw35=f n m33.tw=f r dj.t n=f fk3.w m ht nb.t...* "Der Tod, der Geehrte, 'Komm' ist sein Name. Er ruft jeden zu sich. Sie kommen zu ihm sogleich, ihre Herzen erschauern aus Furcht vor ihm. Es gibt niemanden, der ihn sehen kann unter den Göttern und Menschen, groß und klein. Sein Arm kann nicht von all jenen, die er begehrt, abgehalten werden. Er raubt den Sohn von seiner Mutter lieber als den Alten, der in seiner Nähe umhergeht. Alle Erschreckten bitten vor ihm, (doch) er blickt nicht mit seinem Gesicht auf sie. Er kommt nicht zu dem, der zu ihm fleht. Er hört nicht auf seine Verehrung. Er kann nicht gesehen werden, um ihm Geschenke aller Art machen zu können..."

²⁷⁶ S. hier besonders die Inschrift des Padisobek (s. Anm. 271), der in einem verzweifelten Appell um die Anteilnahme der Nachwelt an seinem Schicksal bittet, da er kinderlos starb und die Durchführung und Aufrechterhaltung seines Totenkultes nicht familiär regeln konnte.



DIDACTIC LITERATURE

MIRIAM LICHTHEIM

1 THE GENRE

It is current practice in Egyptology to designate as "Didactic Literature" or "Wisdom Literature" a large class of literary texts that belong together yet have distinct profiles. They are:

(1) Works bearing the title "Instruction" (*sb3yt*) which teach right living, and do so in the form of advice and exhortation spoken by respected elders to juniors. The elders, most of whom bear the names of famed persons, function as authors of the Instructions.

(2) Two "Royal Testaments" whose named kingly authors instruct their sons in state craft. These works, too, bear the title "Instruction," whence their form is that of group 1. But their political content sets them apart from the general Instructions-in-right-living of group 1.

(3) Texts that berate and lament the overthrow of the social order with its rightful kingship, and its descent into lawlessness and civil war. These "Laments," as we call them, also bear the names of individual authors and, like the "royal testaments," have a political dimension.

(4) Two "Instructions" that enjoin loyalty to the reigning king, and hail the blessings of kingship. Their theme—the benefactions of kingship—makes them companions, or counterparts, of the "Laments."

(5) Two works that inveigh against wrongdoing, spoken by individuals who have suffered wrongs. Owing to narrative settings, the two speakers function as actors in, not authors of, the works. Hence in form the two works are closer to the genre "Tales" than to that of "Instructions."

Together, the five groups constitute Egypt's didactic literature in the precise sense of the term. In a wider sense most of Egypt's literature was didactic and moralizing, as has been most of the world's literature:

Numerous ancients, from Aristophanes and Plato to Plutarch, have affirmed the didactic function of literature, and this principle was reaf-

firmed by a much fuller chorus of Renaissance poets and critics throughout Europe...Renaissance critics and poets have little to say about self-expression or the agonies of creation, but they are never weary of insisting that literature is philosophy teaching by example, that it moves men to the love and practice of virtue and the abhorrence of vice. Thus the aim of literature is identical with the aim of education, virtuous action.¹

This chapter discusses only the explicitly didactic works listed above. In addition, we draw on the genre "Autobiographies," where their owners declare to have practiced rightdoing and shunned wrongdoing.

1 Instructions in right living

"How should one live?" was the question Socrates kept putting to his fellow citizens. A millennium-and-a-half before Socrates, Egyptians and Mesopotamians had begun to provide answers without formulating the philosophical question. The Egyptian answers were literary works called "Instructions." We turn to the great pPrisse of the Louvre, which contains two early works: the final portion of the "Instruction to Kagemni" and the long and complete "Instruction of Ptahhotep."² The writing of pPrisse dates from the Middle Kingdom, but the two works copied on it are mostly judged to be somewhat older. As long as scholars took the named authorship of "Instructions" to be genuine, the two works were assigned to the Old Kingdom on the basis of named author or addressee, and on account of the social and intellectual ambience of the works. Now, there is a growing consensus that the Egyptian habit of attributing "Instructions" to named authors and addressees was a pseudepigraphic device. That has opened a range of possible dates for both works from the latter part of the Old Kingdom to the early Middle Kingdom.³ The Kagemni fragment⁴ is a

¹ Bush, "The Isolation of the Renaissance Hero," in *Reason and the Imagination*, 57-69.

² Consult the survey articles on "Instructions" in the *LÄ*, where most of them are grouped under "Lehren" in vol. III; they are cited here in the footnotes.

³ Brunner, "Lehre des Ptahhotep," in *LÄ* III, 990-91: "Die Datierung ist umstritten. Meist setzt man die L. in das AR, doch wird auch eine spätere Datierung vertreten. Inhaltlich spiegelt sich jedenfalls nichts von den Erlebnissen und geistigen Abenteuern der 1. Zw.Zt. wider, es wird vielmehr eine gefestigte, unerschütterte Ordnung vorausgesetzt." Burkard, "Die Lehre des Ptahhotep," in Kaiser (Hg.), *Weisheitstexte II*, 196: "Die Frage der Abfassungszeit des Textes...ist umstritten; die Vermutungen reichen von der 6. Dynastie...bis hin zum frühen Mittleren Reich...Der letztgenannte Ansatz ist m.E. freilich zu spät: Allein die Tatsache, daß der Textzustand des P. Prisse eine längere Textgeschichte voraussetzt, dürfte die Abfassungszeit in jedem Fall deutlich vor das Mittlere Reich verlegen." Fecht, *MDAIK* 47 (1991), 113: "Die Lehre des Ptahhotep stammt, wie ich in *Hommages à Fr. Daumas* nachgewiesen habe, aus dem AR. Ich zitiere aus dem Schlußabsatz meines dortigen Aufsatzes... 'All das darf nun nicht so verstanden werden, daß ich überzeugt sei, ein leicht variiertes Exemplar der Lehre in der Gestalt des pPrisse habe so und nicht anders in der 5. Dynastie existiert. Im großen Rahmen der Ansetzung

teaching on modesty and moderation, and a condemnation of its opposites: gluttony and boastfulness. Four terms, "respectful, moderate, silent, contented" (*snḏw, mty, grw, hrw*) define the temperate man. A fifth term, "self-control" (*dšr-lb*) sums up his attitude. Note the appearance of the "silent man" (*grw*) who was destined for a major role in Egyptian morality. He also appears briefly in the Instruction of Ptahhotep (line 166) where he is evaluated: "One has great respect for the silent man."

The "Instruction of Ptahhotep" employs not only the pseudepigraphic device of named authorship—naming a vizier Ptahhotep in the service of king Iseki of Dyn. V—but also the literary devices of a prologue and an epilogue. In the prologue the aged vizier Ptahhotep requests the king's permission to retire from office and to instruct a young man who might become his successor. This setting, too, is fictional; for if it described a true situation, the instructions would have some bearing on the vizierate, and how a man should act in this highest office. Instead, the teachings are aimed at all aspiring officials and at Everyman.

All 37 maxims place their lessons in situational contexts: "If you are a man who..." (and the like) followed by descriptions of dealings with superiors, inferiors, equals, family, neighbors, friends. To superiors a man should show deference and solicitude; and the tasks assigned to him require competence and discretion. Inferiors should be treated with compassion and justice. Family members deserve love and kindness; but a son who misbehaves must be punished. To neighbors and friends one must be helpful, generous, and forgiving. Quarrelsome persons of whatever rank should be avoided or endured in silence. When invited to a superior's banquet, one should maintain restraint. At court one must await one's turn. In a council of judges one should speak competently or remain silent. In prosperity one must not boast of success; but one should enjoy the good things of life. The virtues here described and named are: self-control, modesty, and discretion; honesty, fairness, and kindness; generosity and diligence. The corresponding vices as described and named were: quarrelsomeness, calumny, boasting, and cheating; gluttony and lust; and the worst of all: greed. Of greed, maxims 19 and 20 offer an impressive portrait.

How did the Instruction of Ptahhotep envisage a person's ability to know good from bad and to absorb teachings? The Epilogue gives the answer by a long lecture on the need to listen to teachings, and on the rewards that the faithful listener will reap: a life of success; whereas refusal to listen characterizes the "fool" who is doomed to fail. As for the ability to listen and understand, it is explained in one sentence: "The heart makes of

in das Alte Reich ist noch mancherlei möglich, sei es eine Datierung in die 6. Dynastie (mit M. Lichtheim, *Literature I*, 7 und 62...) sei es die Vorstellung eines sukzessiven Wachstums der Lehre über einen längeren Zeitraum'..."

⁴ See Barta, "Lehre für Kagemni," in *LÄ III*, 980–82.

its owner a hearer or non-hearer." This was a cardinal point. The heart was the organ of reason, understanding, and intention, and also of feelings, passions, and desires. Both good will and ill will originated in the heart, hence it fell to teacher and listener to foster the good inclinations.

What of the ultimate question of knowing good and evil? The answer to that was knowledge of Maat, the divine force of right order that governed heaven and earth, gods and mankind. By acting rightly man upheld that order and obtained the blessings of success in life, whereas evil-doing brought failure. Thus, doing the good built the good life of man in society, while doing evil was wholly destructive. On this basic condition Ptahhotep offers the incisive maxim no. 5:

If you are a man who leads,
 who controls the affairs of many,
 seek out every beneficent deed,
 that your conduct may be blameless.
 Great is Maat, lasting in effect,
 unchallenged since the time of Osiris.
 One punishes the transgressor of laws,
 though the greedy overlooks this.
 Baseness may seize riches,
 yet crime never lands its wares.
 In the end it is Maat that lasts,
 man says "It is my father's ground."

Maxim no. 6 further describes how each crime brings forth an appropriate divine punishment. But note here and now that, in contrast with Israel, Egypt's gods were not viewed as issuing moral commands. The gods approved and disapproved, but they did not tell man how to act. To say "thou shalt" and "thou shalt not" was up to the human teachers and to the taught. The taught responded in their "Autobiographies" where they projected their sense of personhood and their understanding of the moral requirements:

(1) I went from my town,
 I descended from my nome,
 having spoken Maat there,
 having done Maat there.

...
 I never let a man spend a night angry with me about a thing
 since I was born.⁵

(2) I am one honored by the king,
 I am one honored by the great god;
 I am a lover of goodness, hater of crookedness,
 doing the right thing is what the god desires.⁶

⁵ Urk. I 46,8ff.; Dyn. V.

It seems reasonable to construe the numerous declarations of rightdoing, recorded in their tombs by officials of Dyn. V and VI, as responses to a moral code that had been formulated as "teachings." Hence "Instructions" like Kagemni and Ptahhotep, or these very same works (and the distinctly earlier fragment of Djedefhor) are likely to have existed at least in partial forms in the Old Kingdom.

2 *Two Royal Testaments*

(A) The Instruction for King Merikare⁷

The work has the form of an "Instruction" spoken by an old king to his son and successor. The name of the son, Merikare, is preserved, that of the father is lost in the three incomplete papyrus copies that we possess; but it must have been the royal prenomen Khety, borne by several kings who preceded Merikare. Thus the work presents itself as the testament of a king of the Heracleopolitan Dyn. IX-X, which ruled in Middle and Lower Egypt in the latter part of the First Intermediate Period. It is a variant of the genre "Instruction" by being a political testament treating of kingship. Being a political testament on how to rule a nation, it is, in fact, the earliest example of a genre that was to flourish much later, in the Hellenistic world, in the Islamic East, and in medieval Europe: *the speculum regum*.

Three distinct topics are interwoven: (1) The present situation of the kingdom and the king's actions, notably the expulsion of foreign infiltrators, and warfare against the rival southern kingdom, a warfare that included the unplanned destruction of monuments in the holy region of Abydos—a sacrilege that brought divine punishment. The king urges his son to maintain the present peaceful relations with the southern kingdom. (2) Advice on how to govern with firmness and justice in treating nobles and commoners. Good government means cleaving to Maat. (3) The gods require the established services but "the loaf of the upright is preferred to the ox of the evildoer." As for man, his deeds will be weighed at the last judgment in the hereafter by gods who are stern and just, but also benign. The outstanding hymn with which the work ends praises the god who made heaven and earth and who is the good shepherd of mankind. Throughout the text, the king speaks as a human being subject to failings and free of claims to divine rank.

Most scholars have judged the work to be a genuine product of the period it describes, the time of Dyn. X, and have suggested that its author was a writer at the court of king Merikare, rather than the king's royal father. Sporadic proposals to date the work to Dyn. XII—the newest is that

⁶ Urk. I 71,7-10; Dyn. VI.

⁷ See Posener, "Lehre für Merikare," in *LÄ* III, 986-89.

of Quack⁸—are not likely to win assent, unless they demonstrate convincingly why this objective, vivid, and profound account of kingship in the time of the divided monarchy should have been written a century later, in the united kingdom of Dyn. XII, an autocracy that emphasized the divinity of kingship and with it a different mentality.

(B) The Instruction of King Amenemhet I for Sesostri I

Formally related to the "Instruction for Merikare," in content this royal testament is entirely different. Its single theme is regicide. Speaking in the form of "teaching," the aged king Amenemhet reports to his son Sesostri that he has been the victim of an attack on his life. Thus he speaks from the beyond. Such a situation would not have perturbed the ancient reader; for us it meant once again two schools of thought. The majority holds that the king was indeed assassinated, and that the work was written by a court writer of Sesostri I at the behest of the young king. A minority insists that the king survived the attempt on his life and wrote his own story.⁹ Short and tightly structured, the king's account of his life and death is delivered, as it were, in a single breath. The tone is one of outrage and revulsion at the treachery of man. The theme is developed in four interlocking sections. First, a warning not to trust anyone, for treason lurks everywhere, and the king's beneficent reign was repaid by the attack on his life. Then a veiled yet suggestive description of the nighttime attack. Third, a proud summary of his strong reign with its deeds of war and peace. Lastly, the king heaps blessings on his son.

In the New Kingdom, a scribe of pChester Beatty IV attributed the work to the famed Middle Kingdom writer Khety, thereby showing that he could read the historical reality behind the veil of fiction.¹⁰

3 *The Scourge of Lawlessness*

The work that we call "The Prophecy of Neferti"¹¹ is built in three parts: (1) A narrative setting with the theme "king desiring entertainment," told in a popular style. Set in the distant past, at the court of king Snefru, it introduces the sage and priest Neferti, who, asked by the king for an interesting speech about the future, declaims (2) a prophetic lament. "Prophetic" because spoken from the fictive standpoint of the Old Kingdom, it predicts

⁸ *Studien zur Lehre für Merikare.*

⁹ See Blumenthal, "Lehre Amenemhets I.," in *LÄ* III, 968-71.

¹⁰ Posener's basic study, *Littérature et politique*, chapter 2 built the case for the majority view on the king's death. The counterview of the king's survival was argued by Anthes, *JNES* 16 (1957), 176-91 and is now advocated by Jansen-Winkel, *SAK* 18 (1991), 241-64.

¹¹ See Posener, *Littérature et politique*, chapter 1, and Blumenthal, "Neferti, Prophezeiung des," in *LÄ* IV, 380-81.

the affairs of the future Middle Kingdom. A "lament" because it bewails the nation sunk in the chaos of civil war. Eventually, the "lament" turns into (3) a "panegyric" of the new king "Ameny," in whom ancient and modern readers could recognise king Amenemhet I, the founder of Dyn. XII, who would and did lead the nation to renewed order and prosperity, after the years of turmoil which occurred at the end of Dyn. XI. The factual details that are scattered through the "prophecy," such as mention of the fortress "Wall of the Ruler" built by Amenemhet I, made the historical moment unmistakable. Thus the whole work was headed for its climactic message: the reign of Amenemhet I that would end the time of civil war.

A confirming account of civil strife at the end of Dyn. XI flashes out from the great autobiography of the nomarch Khnumhotep II, when he recalls that his grandfather Khnumhotep I had been appointed nomarch (of the 16th nome of Upper Egypt) by king Amenemhet I. The often cited passage is also worth citing for the contrast between its factuality and the rhetoric of the "Laments":

As his majesty came he expelled wrongdoing:
Risen like Atum himself,
he restored what he found in ruins,
what one town had snatched from another.
He made town know its borders with town
their markers made firm like the sky,
their waters known as found in writing,
assigned according to old records,
because he so greatly loved Maat.¹²

The main rhetorical device that governed the genre "Lament" was the description of the upside-down reversal of the social order: The undermost is uppermost, beggars are now rich men, nobles are needy, and so on. Nature, too, takes part in the reversal: the river runs dry, the shorelands turn into water, etc. In the "Prophecy of Neferti" these flights of fancy were kept in bounds by being combined with allusions to historical facts. But for the second work of the genre "Lament," the "Complaints of Khakheperresonb," there is no recognizable historical base.¹³ Only the fact that the speaker's name is compounded with the premen of king Sesostri II gives a clue to the date of the work, the reign of that king or somewhat later. The reign having been a peaceful one within a stable dynasty, it looks as if the composition is solely an imaginative exercise on the theme "Civil war in kingless times." It also looks as if the work, known from a single copy, is incomplete. Dispensing with an audience, the sage abruptly addresses his complaints to his heart alone. That device creates a sense of inwardness; and the

¹² Urk. VII 27.

¹³ See Otto, "Chakheperreseneb," in *LÄ* I, 896f.

last section concentrates on the sage's personal anguish over the general loss of truthfulness—a feature that connects him with the "Man weary of life" (see section 1,5):

One cannot bear a statement of fact,
a man loves only his own words;
everyone builds on crookedness,
right-speaking is abandoned (II,5).

As for the longest and most obscure of the "Laments," the work known as the "Admonitions of Ipuwer," it looks like a latecomer in the genre. The very grandiloquence of its oratory marks it as a late work, whence the likely time of its composition is the latter part of the Middle Kingdom, though it may have been compiled from earlier and later portions:¹⁴

Lo, offices are opened, their records stolen,
the serf becomes an owner of serfs.

...

Lo, the laws of the chamber are thrown out,
men walk on them in the streets,
beggars tear them up in the alleys.

...

Lo, the great council chamber is invaded,
beggars come and go in the great mansions (6,7ff.).

If, with this work, the topic "lament over the nation's loss of Maat" came to an end, scaled down to the sphere of the individual person, the themes "loss of Maat," "defense of Maat," "corruption in high places," and the like, continued to occupy the literary imagination in the Middle Kingdom and thereafter. To sum up this brief overview of the "Laments," here are two evaluations:

Was hier geschildert wird ist eine verkehrte Welt...aus der Sicht einer bestimmten Bevölkerungsschicht. Es sind die Klagen derjenigen, die ihre Privilegien mit anderen teilen sollen: Es ist das Lamento der Angehörigen des bürokratischen Beamtenapparates...Mein Eindruck ist der, daß diese ganze Literatur als Produkt der in zwei Etappen gegliederten Restauration – Beginn des Mittleren Reiches in der 11. Dynastie, endgültige Konsolidierung mit der 12. Dynastie – interpretiert werden kann, daß somit alles Negative nur Folie ist, von der sich das Positive des Neubeginns abheben soll.¹⁵

Was diese Texte zeigen wollen, ist die Lebensnotwendigkeit einer Ordnung, die eine Ordnung des Zusammenlebens ist ... Sie haben also das

¹⁴ See Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"* and its review by Junge, *WdO* 7 (1973–74), 267–73. Spiegel's article "Admonitions," in *LÄ* I, 65–66 is too one-sided.

¹⁵ Schenkel, "Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion," in Kehr (Hg.), *Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen*, 34–35.

Thema Maat mit den Lehren gemeinsam. Die Lehren handeln vom Einzelnen und seiner Anpassung an die Maat, die Klagen handeln von der Gesellschaft und ihrer Angewiesenheit auf die Maat. Aber während die Lehren das Gegenbild individueller Maat-Verfehlung nur gelegentlich darstellen, behandeln die Klagen das Thema Maat auf kollektiver Ebene ganz überwiegend anhand der Gegenbilder kollektiver Maat-Verfehlung.¹⁶

The two views can be read as complementary. To sum up: the genre "Laments" was a response to the experience of civil strife on the national or local scale at times of disintegrating kingship. Two such times, that we know of, came at the end of Dyn. VI and again at the end of Dyn. XI. What is significant about the "Laments" is their political and moral message: The nation requires firm kingship, and one that is not only despotically powerful but also inspires the loyalty of the governed.

4 The Theme of Loyalty

Two Middle Kingdom works read like afterthoughts to the "Laments": the "Loyalist Instruction" and the "Teaching of a Man for his Son."¹⁷ Both works hail the presence of the all-powerful king, and urge their listeners to serve him loyally and devotedly. Assembled from many fragments, both works are as yet incomplete. In addition to the loyalty theme, they have in common that each consists of two distinct parts, the first devoted to the loyalty theme, the second dealing with quite other topics. In the "Loyalist Instruction" the second topic is the advice to treat the peasant population equitably, for their labor is essential to the welfare of the nation. If the tenant farmer is mistreated, he is liable to run away. Taxes must be assessed *after* the harvest—that accords with Maat. The wealthy landowner who overtaxes will see his wealth disappear:

An evil man's mound crumbles,
the home of the beloved stands firm;
kindness is a man's memorial.

...

The cow calves for the mild man,
an evil herdsman's herd is scant.¹⁸

In the "Teaching of a Man for his Son" the loyalty portion urges Everyman to seek employment in the royal administration, where loyalty will be amply rewarded by the all-wise king, who will "impart knowledge to the ignorant" so that "the dumb will know how to speak," "the poor will be-

¹⁶ Assmann, "Weisheit, Schrift und Literatur," in Assmann, A. (Hg.), *Weisheit*.

¹⁷ See Posener, *Enseignement loyaliste* and id. "Lehre, loyalistische"; "Lehre eines Mannes an seinen Sohn," in *LÄ III*, 982-86.

¹⁸ Posener, *Enseignement loyaliste*, § 13.

come wealthy," and with ascending hyperbole, "the small will surpass the great," and "the last will become the first." Here is again the "reversal of fortune" theme of the "Laments," but now without its negative side—the nobles becoming paupers. Evidently, the authors of "Laments" and the authors of "Loyalty Teachings" shared concerns and metaphors. After the "loyalty" topic, the writer of this second loyalist instruction also turned to themes of interpersonal relations; and here the main theme is right and wrong speech. Lying and calumny must be shunned; patient and considerate speech will create good feelings all around. There follows the admonition not to intervene when two or more persons are quarreling. This daily life topic was evidently popular. It is treated in the New Kingdom "Instruction of Any" as well as in Babylonian, Aramaic, and Late-Egyptian Wisdom.

5 *Two Righteous Sufferers*

The "Dispute between a Man and his Ba" (or "Man Weary of Life") is extant in a single papyrus copy of Dyn. XII, and its beginning portion is lacking.¹⁹ We are thus deprived of the setting for the heated debate between the Man and his Ba, and thus of the explanation for the Man's despair and his longing for death. That makes the work enigmatic.²⁰

The debate between Man and Ba centers on the Man's longing for death, envisaged by him as release from the misery of life and entry into a heavenly afterlife. The skeptical Ba urges enjoyment of life and casts doubt on the afterlife. The debate sheds no light on the cause of the Man's despair. Only the four concluding lyric poems, in particular the second one which, with 16 strophes, is by far the longest, hint at reasons for the Man's suffering by having him bewail existence in terms of the "Laments": All around him he sees only wrongdoing and the destruction of human fellowship. Thus he is quite alone:

To whom shall I speak today?
Brothers are mean,
The friends of today do not love.

To whom shall I speak today:
Hearts are greedy,
Everyone robs his comrades goods.

To whom shall I speak today?
None are righteous,
The land is left to evildoers (Strophes 1, 2, 12).

¹⁹ See Osing, "Gespräch des Lebensmüden," in *LÄ II*, 571–73.

²⁰ Barta's monograph, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* has a useful survey of scholars' interpretations from Erman, *Gespräch eines Lebensmüden* to Brunner-Traut, *ZÄS* 94 (1967), 6–15. Their wide divergencies of opinion make a cautionary tale.

A righteous sufferer who obtained full vindication is the hero of the "Tale of the Eloquent Peasant," it too a work of the Middle Kingdom.²¹ Robbed of his goods, a peasant lays his complaints before a magistrate in a stirring plea. Delighted by the simple man's eloquence, the magistrate reports to the king, and on the king's instruction, he delays judgment so as to goad the peasant to further pleading. The growing tension between the studied silence of the magistrate, and the ever more anguished and indignant speeches of the peasant, moves the action forward to its resolution. When the despairing peasant falls silent after his ninth speech, he receives justice and ample rewards, and the need for justice (Maat) has been vindicated, along with the utility of rhetoric in the service of a good cause.

So far, our survey of didactic works has not carried beyond the Middle Kingdom. And one more variant of the genre "Instruction" still needs to be mentioned. That is the work known as the "Instruction of Kheti" or "Satire of the Trades."²² During a journey to the residence by a father and his son, for the purpose of placing the boy in school, the father expounds the duties and the joys of the scribal profession. To illustrate the point that scribedom is the best of all callings, the father describes seventeen other trades in a most derisive manner. Carpenter, barber, potter, gardener, weaver, cobbler, fisherman, and others—all these occupations entail acute misery: bodily pains, extreme weariness, heat and cold, dirt and stench, raggedness and dangers. Worst of all is the lot of the peasant; he is exploited and despised. Whereas the scribe is well-fed, well-dressed, sleek and clean, and respected by all! A sneering humor here exaggerates the toils of craftsmen and laborers, hence the work is a satire. It became very popular, was often copied and imitated, and it is an ancestor of the New Kingdom genre of "School Texts."

The second part of this chapter is designed to examine certain aspects of moral thought as expounded in "Instructions" and "Autobiographies," and here the major New Kingdom "Instructions" will also be drawn on.

2 EVALUATIONS

1 Personhood

Primitive societies take social solidarity for granted. Such solidarity is the life of the people, and does not require any specific emphasis or expression...Once individualism is there, not just in a solitary and isolated rebel, but as part of the accepted environment, it means that the old unthinking social solidarity has no longer any force. Co-operative

²¹ See Fecht, "Bauerngeschichte," in *LÄ* I, 638-51.

²² See Brunner, "Lehre des Cheti," in *LÄ* III, 977-78.

enterprise has ceased to be automatic response. It has to become an act of the will.²³

In Egypt, this transition occurred at the beginning of the Old Kingdom, with the creation of the united monarchy. In terms of individual responses, we can trace its results clearly since Dyn. V. For it is then that the tomb inscriptions of the ruling class begin to record their owners' self-evaluations in which they assert to have fulfilled their moral obligations toward society.²⁴

"I never took away the property of anyone."

"I never maligned a man to the king or some other potentate."

"I never did an evil thing against any persons."

"I never let a man spend a night angry with me about something."

"I spoke truth (*maat*), I did justice (*maat*)."

"I gave bread to the hungry, clothes to the naked."

"I ferried the boatless."

"I protected the weak from one stronger than he."

"I judged between two trial partners so as to content them."

"I respected my father, I was kind to my mother."

These declarations, singly or in sequences, were recorded in tomb after tomb of Dyn. V-VI officials as part of their "Autobiography." They affirm allegiance to a code of moral conduct which required: honesty and truthfulness, peacefulness, fair-dealing, kindness, and benevolence—essential and practical virtues without which no civilised society can function. There was nothing "ideal" about these values. Persons who claimed to have practiced them may have been lying, but they were not "idealizing." The term "Idealbiographie" is a misnomer. Nor was acting by the moral code purely a matter of good will, for one *knew* that cooperation was needed, and one *knew* that rightdoing brought success, while wrongdoing incurred the disapproval of the gods, the king, and one's fellowmen.

How did the Egyptian understand and explain his ability to recognise good and evil, and to act in accordance with moral principles? By observation he recognized in himself four sources of action: (a) his heart (*ib*, *h3ty*), (b) his belly/body (*ht*), (c) his character (*qd*, *bl3t*, *hprw*), and (d) his nature (*iwn*, *irw*, *shr*, *qi*).

The "heart" he deemed to be primarily the source of reason and understanding, but also the well-spring of intention and desire. While it was predominantly a positive force, it could turn unruly or sluggish, in which cases its owner had to call it to order.²⁵ The "belly/body" harbored appetites, desires and passions, and thus often produced greed and lust. But "belly"

²³ Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, 22.

²⁴ The basic study is Edel, *MDAIK* 13 (1944), 1-90.

²⁵ See Brunner's article on the heart in *LÄ* II, 1158-68.

was also used as synonym for "heart" in the positive sense of "thought."²⁶ And for the dual capability of the heart turn back to section 1,1 above. As for *qd*, *blst*, *hprw*, they meant just what we mean by "character": the "engraved" and matured form of the personality.

The several Egyptian terms for what we call "nature" aimed at denoting the overall form and substance of the individual person. The following citation identifies "the understanding of human nature" as the basis for issuing "teachings":

The vizier had his children summoned, after he had comprehended the nature of people (*m-ht 'rqf shr rmt*), their character (*blst.sn*) having become clear to him. Then he said to them: "All that is written in this book, heed it as I said it." (Kagemni, epilogue)

As for the multiple capabilities of the "belly," the New Kingdom "Instruction of Any"²⁷ put it graphically (VII, 9-10):

A man's belly is wider than a granary,
and full of all kinds of answers.
Choose the good one and say the good
while the bad is shut in your belly.

The verse also makes clear that the Egyptian viewed his "I" as his integrated person, fit to make choices among the promptings of heart and belly, and ruling over the constituent parts of his nature. Thus, while heart and belly initiated, and character stabilized, it was the "I" that carried out intentions and judged their consequences—an "I" that was writ large. In observing the working of his decision-making "I," the Egyptian had made the fundamental discovery that he possessed "innate" qualities. As he expressed it, he possessed them "since birth." At first his formulation was clumsy: "I never let a man spend a night angry with me about a thing since I was born." This is clumsy because a small child cannot have carried out such actions. Thus "since I was born" is a metaphor designed to signify that he was "innately" a peaceable person who sought conciliation. Later, the metaphor was used adequately to convey the notion of "innate disposition": the nomarch Sarenput was "One who came from the womb as one who knows and skilled" (*pr m ht iw f m rh wh'-ib*, Urk. VII 6,6). The scribe Ramose-nefer called himself "A scribe righteous from his mother's womb" (*sš mš'ty m ht mwt.f*, Tomb of Antefoker, graffito 13). And on two statues of Dyn. XXII-XXIII there is: "I am one silent (*grw*) since I came from the womb; as a child of good nature (*qi nfr*) did I come forth."²⁸

²⁶ As a look at *Wb.* III, 357.iv will tell.

²⁷ See Brunner, "Lehre des Ani," in *LÄ* III, 975-77 and the new edition by Quack, *Die Lehren des Ani*.

²⁸ Jansen-Winkel, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*, Nos. B 28-29, 303ff.

2 *Character and Character Types*

Maturing innate dispositions, parental teaching and example, schooling and the experiences of life, these factors, individually and jointly, produced the "good man," or "man of character." The early Middle Kingdom marks the fullness of time when the understanding of character and of society's ethical requirements reached maturity:

I am a magnate in his town,
a rich man in his house,
a great pillar of his kin.

I am one who loves good, hates evil,
with whom none stayed angry overnight.

No falsehood came from my mouth,
no evil was done by my hands.

I am one who made his character (*qd*),
whom people loved throughout each day.²⁹

Another man of Dyn. XI, a minor priest and farmer at Abydos, made the unusual assertion that, having been orphaned early, he had educated himself entirely by means of his own good nature:

I was the first of his troop,
the foreman of his crew,
one who found the word he was asked for,
one who answered to the point.

A cool one who got bread on time,
whose conduct replaced him a mother at home,
a father who said, "Take note, my son."

One well disposed and taught by his nature,
like a child grown up with a father,
but behold, I had become an orphan!

I acquired cattle, I raised oxen,
I developed my business in goats,
I built a house, I dug a pond—the priest Mentuhotep.³⁰

Here is the strongest claim for the primacy of "nature" over "nurture." The educators, naturally, saw the matter from the other end; they upheld the primary importance of education and training. The locus classicus is the debate in the "Instruction of Any" between father and son, with the father

²⁹ HT I, 46f. BM 159 Rudjahau; Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, no. 29.

³⁰ Fitzwilliam Museum E 9.1922; Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, no. 27.

having the last word: Training does it! The crooked stick can and should be made straight! (Any, epilogue).

In the reign of Sesostris I the study of character culminated in the figure of the royal administrator who combined physical, intellectual, and moral qualities in typified perfection:

I am the servant his lord loves,
who speaks truth without evasion,
is forceful in the fleeting hour,
and keen to act among the people.

Who does more than told to do,
whose skill is apt for every matter,
who hearing acts as ordered,
performs according as desired.

Considerate hearer, able doer,
thoughtful and eloquent,
calm-tempered, free of anger
a righteous one who does not plot evil.

Heedful to the pained and suffering,
man of rectitude, upright, effective in action.³¹

The poise and elegance that characterized the classical style of Sesostris I resurfaced in the early Dyn. XVIII, and were joined to a refined sensibility, which is the hallmark of New Kingdom culture. If one reads the two major New Kingdom Instructions—"Any" and "Amenemope"—together with "Ptahhotep," one gets a sense of the advance in sensibility. Recall Ptahhotep's maxim 21 on how to treat one's wife:

When you prosper and found your house,
and love your wife with ardor,
fill her belly, clothe her back,
ointment soothes her body.
Gladden her heart as long as you live.
she is a fertile field for her lord.

...

Here is Any's treatment of the same topic (9,4ff.):

Do not control your wife in her house,
when you know she is efficient;
do not say to her, "where is it, get it!"
when she has put it in the right place.

Let your eye observe in silence,
then you recognize her skill;
it is joy when your hand is with hers,
there are many who do not know this.

³¹ Louvre C 167 stela of Intef son of Sitamun.

Clearly, on the topic "wife" Ptahhotep is rather crude, while Any displays a delicate sensibility. New Kingdom Instructions also innovate by formulating many teachings as vetitives "Do not," a usage which sharpens the contours of exhortations and prohibitions. Another means of heightening the comparison of good and evil attitudes was drawing the portraits of opposite character types, a method employed most effectively in the Instruction of Amenemope.³² There, the two contrasted types are the "silent" or "truly silent" man (*grw, grw m3'*) and the "heated" or "hot-mouthed" man (*p3 šmm, p3 t3-r3*). The "silent man" had made early and brief appearances in Kagemni and Ptahhotep (see section 1, 1 above), where he is clearly the modest, calm, and controlled person. In Amenemope the "silent" and the "heated" man are confronted in several dramatized situations (chapters 2-4, 9, 10, 12). In chapter 4, the comparison of the two types of men with two kinds of trees—the tree of the heated man growing in unfavorable surroundings and soon destroyed, that of the silent man fruitful and long-lived—is obscured by textual corruptions and has been much debated. I now agree with S. Israeli³³ that the tree of the heated man is envisaged as growing in a desert landscape—as does the parallel tree in Jeremiah 15,5-8, see also Psalm 1,1-3. The fullest portrait of the heated man is drawn in chapter 9: he is the aggressive quarreler and liar. A close relative of the heated man is portrayed in chapter 6. Described at length but not summed up by a single term, he is the greedy cheater who disguises landmarks so as to steal plots of land. He is a greater scoundrel than the heated man, and his punishment is certain:

His house is an enemy to the town,
his storage bins will be destroyed,
his wealth seized from his children's hands,
his possessions will be given to another!

For as Ptahhotep had described forcefully in maxims 19 and 20, greed was ranked as the foremost vice.

As for the "silent" or "truly silent" man, is he still what he has been in the teachings of Kagemni and Ptahhotep? Scholarly opinion has been diverse. In the 1940s John Wilson saw in the "silent man" of the New Kingdom the individual "who had been dispossessed in terms of a right to self-expression"...He "was constrained to a deterministic submission to the needs of the group." In the past, silence had been "a topical silence," whereas now, in the New Kingdom, "the continuing injunction was silence alone"... "This was related to the designs of the god, 'who loves the silent

³² See Shirun-Grumach, "Lehre des Amenemope," in *LÄ* III, 971-74.

³³ Israeli, "Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope," in *Studies Lichtheim*, 1, 464-84. The parallel with Ostrakon Deir el-Medinah 1265, which she adduced, clinches the matter.

man more than him who is loud of voice', and whose protection would confound one's opponents."³⁴ H. Frankfort reacted strongly: "We are apt to misunderstand the ideal of the silent man. It does not exalt submissiveness... The silent man is preeminently the successful man... True wisdom is true power; but it means mastery over one's impulses, and silence is a sign not of humility but of superiority."³⁵ John Wilson had made two points: First, that the New Kingdom spirit of "empire" had created a society which suppressed the expression of individuality. Second, that the strongly articulated "personal piety" of the New Kingdom added to the submissiveness of the individual. Since then, some scholars, notably W. Helck, have countered that it was the Middle Kingdom that suppressed the individual, whereas Dyn. XVIII liberated him: "Dieses Menschenbild vom 'Ebenbild Gottes' (of the First Intermediate Period) demontiert das MR bewußt und mit Nachdruck..." whereas in Dyn. XVIII "der Mensch erscheint neben dem Kollektiv, auch blickt er nicht rückwärts, sondern glaubt an Fortentwicklung... Erst die geistige Katastrophe des Endes der Amarnazeit bricht seinen Lebensoptimismus." Now arises the sense of "Sündhaftigkeit" and, as shown in Amenemope, an ideal of "Inaktivität" and "Kapitulation vor dem Willen Gottes."³⁶

Helck's "Menschenbild" is a revised version of Wilson's thesis; and both scholars insisted that throughout the entire first millennium BC Egyptian culture was in one long decline. As for the "silent man," here is Jan Assmann:³⁷

Die Persönliche Frömmigkeit sieht den Menschen nicht mehr ... als "Baustein im Ordnungsgefüge"... sondern als Partner einer persönlichen Gott-Mensch-Beziehung, in dessen individuellem Schicksal sich Gottes Wille realisiert... Daher nehmen die traditionellen Begriffe für die soziale Einbindung des Einzelnen nun eine religiöse Bedeutung an: *gr* "Schweigen" im Sinne von "Zurückhaltung"... wird "Demut" gegenüber der Gottheit... Die Lockerung der gesellschaftlichen Bestimmtheit... geht am deutlichsten aus der Lehre des Amenemope (20. Dyn.) hervor.

I should like to point out that of the seven appearances of the term "silent man" in Amenemope, five are connected with personal piety and there indeed convey the notion of humility. The other two instances are entirely neutral: they recommend silence when facing an angry stranger or superior, so as to be quietly safe while the other man shouts. The following three citations will show that the term "silent man" underwent some filling-out since its early appearances in Kagemni and Ptahhotep, without loss to its basic meaning and without shift in emphasis.

³⁴ Wilson in Frankfort, *Intellectual Adventure*, 114f.

³⁵ Frankfort, *Ancient Egyptian Religion*, 66.

³⁶ Helck, "Menschenbild," in *LÄ IV*, 55-64.

³⁷ Assmann, "Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein," in *LÄ IV*, 970.

(1) For the Dyn. XVIII 'Chief of Police' Menkheperresonb, "silence" was part of his competent reporting to the king:³⁸

One truly silent, thoughtful, patient,
who loves his lord;
precise in speech, straight-thinking,
whose statements please the king.

gr m³ nfr-s³rt w³h-ib
mrr nb.f
q³-st-nst mty-h³ty
hrr nb-t³wy hr tpt-r³.f

(2) Bakenkhons, the Ramesside 'High Priest of Amun':³⁹

I am the servant who serves his lord,
one silent, straight, and true,
one pleased with Right,
who loathes Wrong.

lnk hm ³h n nb.f
grw mty m³.t
hr hr m³.t
msdd lsft

Here, "silence" together with "righteousness" in the service of the king conveys the calm dignity of the high official.

(3) On two statues of Dyn. XXII-XXIII cited above in this section, there is "silence" as an innate disposition of "good nature."

In sum, in the context of Personal Piety, when a man turned to his god, "silence" implied humility. Otherwise, it meant the calm that results from self-control or from natural disposition, a calm which, in conjunction with a person's rank, would also convey modesty or superiority. Altogether, "silence" was "temperance" in the exact sense of *sophrosune*, one of the "four cardinal virtues" of classical Greece.

As for the "Lebensoptimismus" in Helck's "Menschenbild," most of us probably agree that the Egyptians possessed a strong optimism, until the time when it began to falter and diminish. Just when and why it faltered is guesswork. What Amenemope brings out is the sense of the contingency of life, which aroused anxiety, an anxiety the teacher warns against: "Do not lie down in fear of tomorrow..." (chap. 18). The designs of the deity were unknown, but man should retain his trust in divine benignity, and confidence in his own rightdoing: "Do the good and you will prosper" (chap. 15). The reader is advised to study G. von Rad's excellent *Weisheit*

³⁸ Urk. IV 993, 3-8.

³⁹ KRI III 297,11.

in *Israel*, especially the chapter "Grenzen der Weisheit," a searching and wise analysis of Israelite responses to contingency. In Demotic Instructions, contingency looms large. It seems to me that the decline of optimism in Egypt and elsewhere was a feature of the gradual change of ancient man into modern man.

3 *Wisdom and Virtue*

R. J. Williams began his useful survey of Egyptian wisdom literature by pointing out that the term Wisdom "is not native to Egypt but has been adopted from biblical studies."⁴⁰ That fact is, of course, the reason why the term "Didactic Literature" has been preferred here. Yet since the term "wisdom literature" is commonly used for Egyptian didactic works, it may be useful to draw some distinctions here. The Egyptian root *rh*, "to know," with its derivatives, is similar in meaning to the Hebrew root *hakhma*. But in the biblical wisdom books *hokhma*, "wisdom" became a powerful emanation of God. No such aggrandizement took place in the Egyptian concept of "knowledge"; it meant: learning, understanding, competence, skill and scholarship. The *Wörterbuch* refrained from adding "wisdom" and "wise man" to its definitions of the root and its derivatives (Faulkner's *Dictionary* is less cautious). The fact is that it is only in Demotic Instructions, especially that of pInsinger, that the "wise man" (*rmt-rh*) and his opposite, the "fool" are the fully drawn representatives of good and evil attitudes to life. Even then, the noun "wisdom" makes only two brief and insignificant appearances as definition of "wise man." Under the circumstances, it tends to be misleading if scholars use the terms "wisdom" and "wise man" as more than mere descriptive labels for the instructional texts and their messages on right living.

"How should one live?" was the question which the Instructions answered by concrete exhortations and prohibitions of right and wrong actions and attitudes. We may with caution define the right attitudes as "virtues" and the wrong ones as "vices." Egyptian has no terms that precisely match the virtue/vice pair. The terms for "being good," *nfrw*, *lqr*, *mnh-ib* come close to meaning "virtue" and "excellence"; and there were several terms for "crime," "misdeed," "fault," "failing" that may be rendered as "vices." There was no term that equals our notion of "sin"; and the Egyptian certainly did not think of himself as a sinful being.

By sheer repetition and emphasis, the principal virtues and vices stood out. The leading virtues were: honesty and truthfulness; justice, kindness, and generosity; temperance and patience; thoughtfulness, diligence, and competence; loyalty and reliability.

⁴⁰ Williams, *JAOS* 101 (1981), 1-19.

Vices and crimes were headed by Greed and its breed of Rapacity, Theft, Lying and Deceit. Among the deeds of aggression, Anger, Quarreling, and Calumny stood out. Disobedience, Sloth, and Neglect formed the rear.

He who claimed to have practiced the virtues would engrave in stone that he had "done what people love and gods praise." In the Late Period, the declarations of having done Right were delivered in quiet and thoughtful tones. Here is Harwa, High Steward of Amenirdis:⁴¹

I was greatly favored at the king's side,
and foremost in the house of my lady;
I did not malign anyone to them,
nor did I harm an unfortunate man.
My heart taught me contentment,
and guided me to excellence (*mnḥ-ib*);
I spoke truly, I acted justly,
for I knew of the day of arrival.

"My heart taught me contentment"—phrased in the third person, the formulation goes back to the age of Sesostri I, where it is found in a long list of epithets, detailing the virtues of the nomarch Djefai-Hapi (Urk. VII 58,3 and 66,8). Here, in Harwa's brief summing-up of his fulfilled life, the statement of the heart's teaching "contentment" and "excellence" strikingly defines the quality of Wisdom, the wisdom of a right-minded, reasoned, and humane pagan ethic.

⁴¹ Cairo JE 36711: Gunn-Engelbach, *BIFAO* 30 (1931), 796-97, text A, lines 10-14 = Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies*, 90.

NARRATIVE LITERATURE

STEPHEN G. QUIRKE

Narrative is the account of an event and its consequence(s);¹ I define narrowly literary narrative as the same outside primary functional context. It is neither a single episode, nor a string of declarations without change. The former occurs in statements of activity in accounts documents noting expenditure and income day by day, and the latter is a device of ideal autobiography and royal encomium. Some non-royal and kingly self-description involves a change, that of revelation, where the virtue or kingly status of the person is only recognised after the achievement of certain acts. However, these texts remain in the functional context, of hieroglyphic inscription, where a text attains eternity for the king or member of the elite by being written in hieroglyphs. Narrative is a strategic selection of text like any other; it cannot be neutral or innocent any more than any human communication.

NON-LITERARY NARRATIVE

In Egypt non-literary narrative is attested in legal texts, an important source for the development of narrative styles: plaintiffs must present and defend their case, and the outcome is, whichever party wins, a change in status, either confirmation of the existing contested condition or an outright transformation of those conditions. These legal petitions and their consequences may be presented in letters, another important ground of experience and experimentation fruitful for the compiler of the literary text. Rare instances of survival of Old Kingdom legal texts concerning construction and endowments of tombs and funerary offering-chapels provide the earliest attestations of narrative mode in Egyptian.²

¹ Cf. Toolan, *Narrative. A Critical Introduction*, 7.

² Late Dyn. IV examples are: Urk. I 11-15 name lost, estate of Khafra pyramid complex; Urk. I 16-17 Nykaura, son of Khafra; Urk. I 18-21 Debehni; the fuller early Dyn. V text of Urk. I 24-32 Nykaankh involves grants from Menkaura and Userkaf.

Narrative formalised autobiography enters the hieroglyphic field of the tomb-chapel in the Dyn. V at the Memphite necropolis, notably in inscriptions of holders of the titles *wr hrp hmw* "greatest of directors of craftsmen" (Urk. I 51–53 Ptahshepses; Urk. I 84–85 Sabu Tjety) and *ḥḥty* "vizier", also overseers of royal works (Urk. I 40–45 Ptahwash; Urk. I 59–67 Senedjemib Inti; Urk. I 179–80 Rashepses, Urk. I 194–96 Kagemni; cf. Urk. I 180–86 the "king's son" and overseer of all royal works Kaemtjenenet, and Urk. I 215–21 a man sent to direct royal works Ankhmeryramertah Nekhebu). In these court cemeteries narrative is also deployed in the self-description of the *wr swnw* "chief physician" Nyankhsekmet (Urk. I 38–40) and the *s(t)m*-priest Rawer (Urk. I 232).³ In Dyn. VI extended narrative "autobiography" occurs in the offering-chapel of Weni at Abydos (Urk. I 98–110), and notably in the tomb-chapels of provincial governors at Deir el-Gebrawi (Urk. I 76–79 Henqu; Urk. I 142–45 Ibi; Urk. I 145–57 Djau; cf. Urk. I 251–55 tomb-chapel of governor at Edfu Nefermeryra Qar) and of heads of expeditions to Nubia at Qubbet el-Hawa on the West Bank at Elephantine (Urk. I 120–31 Harkhuf; Urk. I 131–35 Pepynakht Heqaib; Urk. I 137–40 Sabni; cf. Urk. I 140–41, labels and short statements of expeditionaries, and the fragment 308). In the First Intermediate Period, narrative autobiography occurs in the tomb-chapels of governors at Asyut⁴ and of Ankhtyfy at Mo'alla.⁵ More often in this period it is condensed to the scale of an offering-chapel stela, over the burial or at a sacred place, most frequently, in the surviving record, at Abydos.⁶ Narrative autobiographies in large tomb-chapels of governors at Qubbet el-Hawa, Asyut and Beni Hasan provide a provincial counterpart to what once existed in the court cemeteries of the Memphis-Fayum area, where only fragments survive.⁷ From the Middle Kingdom, officials also set up statues in temples, but these do not bear narrative inscriptions. New Kingdom autobiography includes extended accounts on tomb-chapel walls, as for Ahmose son of Abana at Elkab, and now on temple statues and stelae; an early example of private stela in temple with narrative text is the Dyn. XVII Stèle Juridique from Karnak, with copies of legal documents.⁸ First millennium autobiography occurs mainly on temple statues and stelae, although late Ptolemaic tomb-chapels of high priests of Ptah (*wr hrp hmw* "greatest of directors of

³ For the episode on this text, where Rawer inadvertently touches the *ḥms*-sceptre of Neferirkara, see now Allen, "Re'wer's accident", in *Studies Gwyn Griffiths*, 14–20.

⁴ Edel, *Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber*, to be revised in part from the Roman Period copy on papyrus from Tebtunis, to be published by Jürgen Osing.

⁵ Vandier, *Mo'alla*.

⁶ Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*.

⁷ Cf. Vernus, *GM* 13 (1974), 31–36.

⁸ Lacau, *Stèle juridique*; Spalinger, *Stèle juridique*, in *LÄ* VI, 6–8.

craftsmen") at Saqqara yielded stelae with some of the latest narratives in hieroglyphic inscriptions for the Egyptian elite.⁹

Royal inscriptions may have included narrative in the Old Kingdom, suggested by the *n sp* "never" on a fragment from the valley temple of the Sahura pyramid complex;¹⁰ fragments from the temples of Nebhepetra Mentuhotep, at Thebes¹¹ may be extended captions to battle scenes rather than separate narrative or campaigns. More secure extended examples of royal narrative (the so-called *Königsnovellen*) appear at the end of the Middle Kingdom in the stela of king Neferhotep, recounting the decision to fashion a new image of the god Osiris.¹² Royal narrative was composed for a context of eternity, but might be appreciated for its style and copied in hieratic out of its stone hieroglyphic context onto a perishable writing-surface, as happened apparently to texts from wall-reliefs of the Dyn. XII king Senusret I, attested only on a mid-Dyn. XVIII leather roll,¹³ and certainly to a stela of the Dyn. XVII king Kamose, copied onto a contemporary writing-board.¹⁴ No hieratic copy of one of the longest royal narrative survives, the campaign annals of Thutmose III, located within the sanctuary area of Karnak temple, of highly restricted access (Urk. IV 625 plan). That annalistic output may nevertheless have fostered the literary tale or tales on Ramesside manuscripts in which Thutmose III features as hero. The accounts of the Battle of Qadesh are less a unique Egyptian example of the genre epic, than a greatly extended version of the royal encomium in narrative;¹⁵ they were inscribed on the exterior walls of temples of Ramses II, a suitable position from which copies could be made onto literary manuscripts. It is not known whether narrative encomia of the king were originally intended to be circulated in hieratic copies.

Hieroglyphic narrative texts have proven a favourite source material for historians of Egypt; however, the specific intention behind those inscriptions forbids direct use of their content as "objective accounts" in the manner of narrative historiography in European languages.¹⁶ Royal inscriptions recount events in order to perpetuate kingship, and the monuments of the elite are designed to secure eternal life for the monument owner. There is no separate category of text as narrative historiography in Egyptian, and before the Ptolemaic period none in any language in Egypt; the history

⁹ Cf. Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 139-41.

¹⁰ Borhardt, *Sa3hu-Re'*, pl. 72.

¹¹ Naville, *XI^e Dynasty Temple at Deir el-Bahari I*, 5.

¹² For the *Königsnovelle* see Spalinger, *Aspects of the Military Documents*, 101-14.

¹³ Goedicke, "The Berlin Leather Roll (P. Berlin 3029)", in *Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*, 87-104.

¹⁴ Most recently Smith-Smith, *ZÄS* 103 (1976), 48-76.

¹⁵ Kuentz, *La Bataille de Qadech*.

¹⁶ Černý, "The contribution of the study of unofficial and private documents to the history of Pharaonic Egypt", in *Le fonti indirette della storia egiziana*, 31-57.

written in Greek in the third century BC by Manetho, perhaps on royal commission for the new Greek royal library at Alexandria, draws on literary narrative themes for its narratives, as it draws on kinglists for names of kings and lengths of reign.

Another favourite source for the modern historian is narrative art;¹⁷ the same comments on interpreting content apply as to narrative hieroglyphic text. Episodes of conflict are recorded in relief on walls of temples for the royal cult in Dyn. V, VI and XI. Full cycles first survive from the temple for the cult of Hatshepsut as king at Deir el-Bahri; these recount the divine birth of Hatshepsut and the expedition sent to Punt during her reign with Thutmose III. Ramesside pictorial narratives are more martial, beginning with the sequence of scenes of Sety I at war on the exterior north wall of the Hypostyle Hall at Karnak. The Battle of Qadesh provides a unique instance of juxtaposed pictorial and textual narrative, in which neither is privileged over the other. The only later example of military narrative, the unparalleled scenes of battles on water in the temple of Ramses III at Medinet Habu, revert to textless combinations of scenes.

Without explicit liturgical texts, it is difficult to discern a narrative in depictions of ritual; for the periodic festival of rejuvenation of the king, the *sed* festival, on the Bubastis gateway of Osorkon II and its predecessors of Dyn. V and XVIII, the order of episodes cannot be ascertained from the images alone, and no manuscript preserves the sequence of rites.¹⁸ By contrast, much of the daily offering ritual is attested in part in manuscript, confirming the sequence of episodes depicted in New Kingdom temple relief.¹⁹

Literary narratives involving deities can be confused with the identical content of some incantations for good health; the episode on one fragmentary papyrus from Lahun involving Horus and Seth could, by its content, belong to a text to be recited to secure good health, as attested in the New Kingdom.²⁰ On that fragment the handwriting style, a key to differentiation of text types in the late Middle Kingdom, differs slightly from a manuscript from the same site with hymns, where again the question arises whether these are non-literary (written for recitation in liturgy) or literary (composed without reference to ritual moment). The same caution applies to unpublished smaller fragments from Lahun in literary hands mentioning deities apparently in narrative setting, and to an ostrakon from the tomb of Senenmut, of the early Dyn. XVIII; the ostrakon contains on one side a reference to Osiris in a narrative setting, and on the other part of the *Tale of Sanehat*.²¹

¹⁷ Gaballa, *Narrative in Egyptian Art*.

¹⁸ Martin, "Sedfest", in *LA* V, 782-90.

¹⁹ Barta, "Kult", in *LA* III, B, 841-45 with nn. 23-57 on 847-48.

²⁰ Assmann, *GM* 25 (1977), 32-33.

²¹ Hayes, *Ostraka and Name Stones from the Tomb of Sen-Mut*, 29 no.149, pl. 28.

Among funerary texts narrative appears first in early Middle Kingdom Coffin Texts, where aetiological episodes involving deities are recounted to give the deceased the power of knowledge of the divine forces (*b³w*) of named places; these texts form a separate group,²² and are among those retained in the New Kingdom stock of funerary texts, the "Book of the Dead" (in the modern numbering systems these are CT 154 = BD 115, *b³w* of Iunu/Heliopolis; CT 157 = BD 112, *b³w* of Pe/Buto; CT 158 = BD 113, *b³w* of Nekhen/Hieraconpolis; CT 160 = BD 108, *b³w* of the West). Similar episodic accounts of deities appear in the texts to secure good health, the "magical" texts, on late Middle Kingdom papyri; a major problem for study of Egyptian narrative is the demarcation between literary and non-literary narratives involving deities.²³ Perhaps under the influence of the narrowly literary texts, functional narratives of deities in hieratic can be as extended as Ramesside literary narrative,²⁴ as can their hieroglyphic successors on temple statues and Horus stelae in the Late Period.²⁵ Therefore frame and context are more important than length and content in determining whether a text was composed to secure good health (non-literary), or without such an immediate pragmatic effect in mind (literary). Secondary use of a text is a possibility, but not securely attested in either direction. In funerary literature the most celebrated extended narrative is the account of the destruction of mankind, first attested in the tomb of Sety I, appended to an account of the organisation of rule by the sun-god attested earlier on the largest gilt shrine from the tomb of Tutankhamun.²⁶ Instructions for use in that text parallel instructions for use in texts for good health; our distinction between those two groups of text lies less in their content than in their application on the surviving sources.

The hourly liturgical duties of kingship found expression in another group of narratives in a funerary setting; these are pictorial and textual accounts of the journey of the sun-god through the night sky to be reborn from renewal in the earth. The earliest of these accounts is the "Text of the Hidden Chamber which is in the Underworld" (ie "the burial chamber text") or Amduat, first attested in the joint reign of Hatshepsut and Thutmose III, in the tombs of the kings and their officials; after Hatshepsut the text is reserved for the royal tomb, and following the Amarna period it spawns a series of other compositions from the Books of Gates and Caverns to the kaleidoscope of pictorial excerpts and variations on themes in tombs

²² Sethe *et al.*, ZÄS 57 (1922), 1-10; Milde, *Vignettes in the Book of the Dead*, 200-18.

²³ Assmann, *GM* 25 (1977), 7-43.

²⁴ E.g. the account of Isis and the Name of Ra, Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 115-20 and 277-78, no. 16.

²⁵ E.g. the account of Isis and the Seven Scorpions, Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, 107-9 and 276-77, no. 14.

²⁶ Hornung, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*.

of Dyn. XX kings.²⁷ In the Third Intermediate Period images and texts from royal Underworld Books were copied and developed on funerary papyri for the burials of the Theban elite;²⁸ after a gap in the record, and perhaps also in production, from c. 850 to 700 BC, the images and accompanying texts were revived for high officials in the late Dyn. XXV and early Dyn. XXVI on Theban tomb-chapel reliefs, and again on Dyn. XXX and early Ptolemaic Period sarcophagi.²⁹ The connection with kingship is suggested by the restriction of the solar journey to royal tombs from the mid-Dyn. XVIII to Dyn. XX, and by the presence in the Deir el-Bahri temple of Hatshepsut of one text (now known as "the King as Priest of the Sun") in which the king claims special knowledge of the cosmos,³⁰ as well as fragments from an hourly liturgical cycle (now known as the *Stundenwachen*) in which hymns were recited, ideally by the king, for the safe passage of the sun-god and his creation from one hour into the next.³¹ In these texts the Egyptians, at least from Dyn. XVIII, expressed creation as a process, in which order is continually threatened by chaos; the concept of perpetual motion encouraged the development of those pictorial narrative sequences. Few Middle Kingdom royal texts and images, and none of this type, survive, but early Middle Kingdom Coffin Texts include one combination of text and image to provide the deceased with knowledge to overcome any obstacle to his passage with the sun-god in the afterlife; the composition is best attested on coffins from Bersha in Middle Egypt, and is now designated the Book of Two Ways.³² Parts of the text enter the Book of the Dead with vignettes showing the boat of the sun-god (Ch. 130–136 in the modern numbering) and demon guardians of gateways (Ch. 144 and 149).

LITERARY NARRATIVE

Narrative appears among the first literary manuscripts in the late Middle Kingdom, and in compositions dated to the same period but surviving only in New Kingdom copies. Narrative may appear in varying proportions in texts, from a short framing section, to the dominant mode of a composition.

Narrative in Middle Egyptian compositions dominated by other modes of text

The Discourse of Sasobek³³ and Discourse of Neferty³⁴ begin with a short narrative passage to set the scene for a series of declarations by the main

²⁷ Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher*.

²⁸ Niwinski, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri*, 159–211.

²⁹ Cf. Jenni, *Das Dekorationsprogramm des Sarkophags Nektanebos' II*, 2–3.

³⁰ Assmann, *Ma'at*, 205–6.

³¹ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 97–112, 516–18.

³² Lesko, *Book of Two Ways*.

³³ Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 1–14, pl. 1–6.

character (Sasobek A1-16; Neferty Ia-IIa = Hermitage 1-17), whereas the Tale of Khuninpu (the Eloquent Oasisman), another discourse, opens with a more extended narrative recounting a theft perpetrated against the hero, and ends with a shorter section in which justice is done.³⁵ The short passage ending the Teaching for Kagemni recounts the reception of the text.³⁶ The central passage of the Teaching of Amenemhat I recounts a night attack on the king, as the crux of the discourse, explaining the bitterness of the recommendations to his successor;³⁷ this single event comprises the sleep of the king, the attack, and the helplessness of the king, but does not constitute a developing narrative. Other discourses set the scene with a short statement of circumstance appended to the titular mention of the main speaker: the Teaching of Khety (Satire of Trades)³⁸ and two texts known from one late Middle Kingdom papyrus giving the titles and opening words, a discourse of a pure-priest of Sekhmet, Renseneb, and that of a fowler of the Southern City (= Thebes) Iuru.³⁹ In the surviving twenty-five short lines of the Tale of the Herdsman, a man taking animals across marsh water sees a woman, and in the early morning watches as "this goddess" unclothes herself, at which point the sole manuscript abruptly ends.⁴⁰ It is possible that the narrative passage belongs to a composition dominated not by narrative but by lyrical description or praises of beauty.

Other fragments are also too short to determine the character of the composition, but they broaden the scope of attested motifs and types of literary narrative. The Lahun papyrus fragment with parts of twenty-six lines of narrative now called the Tale of Hay refers in the first column to a death and perhaps the disposal of the body, and in the second column to a burial, followed by an obscure and abrupt ending; it could be the final section of a predominantly reflective composition ("discourse") or a teaching.⁴¹ A Lisht fragment, "papyrus Lythgoe",⁴² contains on one side eleven short lines mentioning the loading of a boat of a high official with luxury goods while the son made holiday (possibly the motif of the idle man), and on the other twelve short lines in which a man finds a woman who tells him that she was mistress of the house and was cast into the water by "confederates" (motifs of the fallen rich, the lady in distress?). Unpublished Lahun papyrus frag-

³⁴ Helck, *Die Prophezieung des Nfr.tj.*

³⁵ Parkinson, *Eloquent Peasant*, 1-17 = R 1.1-14.1; *ibid.*, 47-48 = B2 115-41.

³⁶ Jéquier, *Papyrus Prisse*, pl.1, Prisse 2,3-9.

³⁷ Helck, *Die Lehre Amenemhats I. für seinen Sohn*, 38-53, §VI-VII = Millingen 1,11-2,4.

³⁸ Helck, *Die Lehre des Dw3-Htj*, 12-18, §1 = Sallier II 3,9-4,1.

³⁹ Posener, *MDAIK* 25 (1969), 101-6.

⁴⁰ Gardiner, *Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte*, 6, 15, pl. 16-17.

⁴¹ Petrie Museum, UC 32157: Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, 4, pl. 4, lot LV.1 verso.

⁴² Simpson, *JEA* 46 (1960), 65-70.

ments include one piece with parts of six lines in which two men called Nemay and Khenemsu (cf. Tale of Hay?) speak in turn (UC 32105B), and another with seven broken lines mentioning luxury cloth and another five including speech by the king (UC 32105A).

The attested opening and closing passages of other compositions are devoid of narrative or scene-setting descriptions of actions: teachings of Hordedef, Ptahhotep, a man for his son, loyalist, Khakheperaseneb, and for Merykara.

Middle Egyptian compositions dominated by narrative

The late Middle Kingdom manuscripts include copies of the Tale of Sanehat⁴³ and the sole copy of the Tale of the Shipwrecked Sailor.⁴⁴ These compositions appear to survive intact (this is not quite certain of the second), and are dominated by narrative mode. Both tales are framed, Sanehat by introduction as an ideal autobiography, and the Shipwrecked Sailor by the device of a framing dialogue between the leader of a failed expedition and a member of his crew, who recounts the body of the tale. In both a man leaves Egypt, is saved from death (Sanehat in the wilderness, the Shipwrecked Sailor in a storm) and returns to Egypt by the help of emissaries of the king (Sanehat at the behest of the king, who has found out from Egyptian envoys where the exile lives; the Shipwrecked Sailor by the visit of an expedition to the island where he is shipwrecked). Sanehat discovers from his life in foreign lands what it means to be Egyptian, and the Shipwrecked Sailor learns more subtly from his more direct encounter with the divine in the form of a giant serpent on an enchanted "island of the *ka*". Both men return to their previous condition but changed by the interval; their external world is restored but enriched, physically and internally. The tales follow the circular pattern A-B-A', where the alien world of B provides the ground in which life can be learnt and renewed. Sanehat presents this cycle as the composition itself, but the Shipwrecked Sailor wraps the cycle with a happy ending (the experience of the sailor) within a less optimistic narrative circle (the experience of the captain listening to the sailor, returning apparently after a failed expedition). Sanehat speaks directly as in autobiography; the Tale of the Shipwrecked Sailor recounts in the third person the words of a sailor to a captain (tale within tale), and within that speech the words of the divine serpent to the sailor (tale within tale within tale).

Compositions ascribed to the Middle Kingdom but known only from later copies include a series of late Dyn. XVIII papyrus fragments now in the Pushkin Museum, Moscow;⁴⁵ they contain praises of the king on a fish-

⁴³ Koch, *Erzählung des Sinuhe*; for the divisions see Assmann, "Die Rubren in der Überlieferung der Sinuhe-Erzählung", in *Festgabe Brunner*, 18-41.

⁴⁴ Golénischeff, *Papyrus hiératiques no. 1115, 1116A et 1116B*, 1-2, pl. 1-8.

⁴⁵ Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script*.

ing and fowling expedition to the Fayum, and are now generally divided into separate texts under the Egyptological titles "Tale of the Sporting King" and "Tale of Fishing and Fowling". From the subject-matter, the description of the papyrus, the palaeography and the mention of Amenemhat II and the palace in the Fayum, I prefer to identify these fragments as a celebration of the same or a similar episode cited in the annals of that king surviving on a block at Memphis.⁴⁶ In this composition there is no sign of transformation, only the praise and active participation; as it survives I would class it as an encomium rather than a narrative, although the praises accompany consecutive actions. It is possible that other fragments in the same collection, the "Mythological Story", preserve another part of the same composition, with the goddess of the royal diadem or uraeus preparing to reveal herself to the king.⁴⁷ The manuscripts are too broken to permit secure identification as a single text or cycle, but that possibility should not be excluded. Later copies on a papyrus, a wooden writing-board and perhaps also a limestone writing tablet of the New Kingdom preserve parts of a tale involving a king Neferkara in a secret affair with his general Saset;⁴⁸ as in the Tale of Khuninpu (Eloquent Oasisman) a petitioner is seeking, and being denied, justice. A fragmentary papyrus of the late Third Intermediate or Late Period bears segments of a tale concerning a king and the spirit of a man named Snefer, and refers to cloth wrappings (required for burial?); fifteen broken lines survive.⁴⁹

Papyrus Westcar, now in Berlin, dates to the Second Intermediate Period, and bears a text in a language characteristic of the later phase of Middle Egyptian, to be dated to the late Middle Kingdom or possibly to the same period as the manuscript itself.⁵⁰ The beginning is lost, but the surviving portion begins at the court of king Khufu, builder of the Great Pyramid; the king is entertained by his sons, each of whom relates a miraculous episode from the past. When it comes to the turn of prince Hordedef, he brings the story from the participants' past to their present, by fetching a living miracle-worker, Djedi; the sage works his wonders, and, when asked by the king to reveal the secret chambers of the god of wisdom Thoth, replies that they will be brought by the children then about to be born to a certain Rudjedet, wife of a priest of Ra in a small Delta town, and he mentions that these children will one day be kings of Egypt. The king, dismayed to learn that his line will end, is comforted by Djedi with the news that his son and grandson will first rule, before the children of Rudjedet

⁴⁶ Cf. Altenmüller-Moussa, *SAK* 18 (1991), 36 with n. 26.

⁴⁷ Adding to Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script* the fragments published by Korostovtsev, in *Drevnii Egipet. Festschrift Golenischeff*, 119-33.

⁴⁸ Posener, *RdE* 11 (1957), 119-37.

⁴⁹ Posener, *RdE* 12 (1960), 75-82.

⁵⁰ Blackman, *King Kheops and the Magicians*.

ascend the throne. The story then cuts to the home of Rudjedet, about to give birth to the children of the sun-god Ra; Ra sends a team of deities to assist the birth, and they leave a miraculous sign that the children are fathered by the sun-god, and therefore future kings of Egypt. The preserved part of the tale ends in comic tragedy, when the servantgirl of Rudjedet threatens to speak to the king for being harshly treated by her mistress, and is then eaten by a crocodile. In the tales of Papyrus Westcar, a linear sequence of episodes seems to take the place of the cyclical structure of Sanehat and the Shipwrecked Sailor, but both beginning and end of the composition are lost.

Late Egyptian texts

The next tales to survive are in Late Egyptian, and the manuscripts date to the Dyn. XIX and XX. New Kingdom compositions seem not to mix mode in the manner of Middle Egyptian texts; narrative appears only in texts of narrative mode, and is absent from instructions and reflective texts ("discourses"). No narrative composition later than the Middle Kingdom is certainly preserved on more than one manuscript, and, in contrast to the Tale of Sanehat and the central passage from the Teaching of Amenemhat I, the type is rare on Theban ostraca. Only the Tale of Horus and Seth and the Tale of the Two Brothers are preserved intact, although enough of a third tale survives to follow the story in full, the Tale of Truth and Falsehood.⁵¹ The Tale of Horus and Seth combines numerous episodes involving deities, as Plutarch would later achieve for the separate sphere of religious ethnography, for the myth of Osiris. Although the characters are deities, the effect is generally comic, and the composition seems more a satire on local social and legal practice at Deir el-Medina than a record of myth. In the Tale of the Two Brothers, the hero is falsely accused by his brother of seduction, and flees to the Valley of the Conifer, where he marries but is betrayed by his wife; his brother rescues him, and he becomes king of Egypt at the end of the tale, following the A-B-A' pattern of the two Middle Kingdom tales. A similar circle may have been followed by the Tale of the Doomed Prince,⁵² where the hero leaves Egypt, meets repeated disasters, and has survived to the point where the manuscript break off, leaving open the possibility that he returned home to Egypt.

At least six other narrative compositions survive from the New Kingdom incomplete, five on papyrus and one on a group of potsherds:

(1) A long but much destroyed papyrus roll from the Amherst collection, now in the Pierpont Morgan Library, New York, contains substantial parts of six lines and fragments of others from perhaps twenty columns of

⁵¹ Gardiner, *LES*, ix-x, 9-60.

⁵² *Ibid.*, ix, 1-9.

text involving the goddess Astarte; the manuscript dates to the late Dyn. XVIII, the earliest for a Late Egyptian tale.⁵³

(2) A broken papyrus from Saqqara, British Museum EA 10185 (pSal-lier I) preserves the beginning of a tale in which correspondence presages conflict between two historical kings, Seqenenra Taa of Thebes and Ipepi of Avaris, at the end of the Second Intermediate Period.⁵⁴

(3) British Museum EA 10060 (papyrus Harris 500) preserves the end of another tale about an historical ruler, Thutmose III, and his general Djehuty in the capture of the Syrian city Joppa.⁵⁵ This text may be related to the Turin fragments from a narrative featuring Thutmose III.⁵⁶

(4) A set of fragments from a single papyrus roll (Berlin 3020 and Vienna 36) preserves phrases recounting the deeds of a king and a goddess who at one point transforms herself into a young girl;⁵⁷ Posener noted the similarity to a text on papyrus fragments from the Theban tomb-chapel of Surer (now in the Ashmolean Museum, Oxford), where a king is mentioned several times and a woman or goddess transforms herself into a wild lion.⁵⁸

(5) A fragment of papyrus from tomb-chapel P.1448 at Deir el-Medina bears on each side parts of nine lines of a narrative in which the god Heryshef enlists the help of a general Meryra in a fight against a falcon.⁵⁹

(6) The sixth certainly distinct narrative composition is known from a set of Deir el-Medina potsherds, some numbered to keep the sections of text in order;⁶⁰ it relates an encounter of the high priest of Amun Khonsemheb, not otherwise attested, with the spirit of a man called Niutbusmekh, not an attested name form, in the Theban necropolis.⁶¹

The survival of this one narrative on large pottery sherds draws attention to the lack of Late Egyptian tales among the hundreds of surviving Theban literary ostraca. Narrative sequence is generally ill suited to recording in short excerpts, and this would explain the absence from small limestone flakes. The king Neferkara tale is attested on a larger limestone writing-tablet and wooden writing-board, and the Khonsemheb tale on large broken pottery vessels. A rubric narrative excerpt about two jackals, possibly from a fable, an otherwise unattested category of hieratic text, is written on the

⁵³ *Ibid.*, xii, 76-81.

⁵⁴ *Ibid.*, xiii, 85-89.

⁵⁵ *Ibid.*, xii, 82-85.

⁵⁶ Botti, *JEA* 46 (1955), 64-71.

⁵⁷ Gardiner, *LES*, xv, 95-98.

⁵⁸ Posener, *RdE* 6 (1950), 47-48 with pl. I.

⁵⁹ Sauneron, "Deux pages d'un texte littéraire inédit. Papyrus Deir el-Médineh 39", in *Livre du Centenaire*, 135-41, ed. by Y. Koenig; Meryra appears again in a Late Period tale, see below.

⁶⁰ Posener, "Les ostraca numérotés et le conte du revenant", in *Drevnii Vostok* 1 (1975). *Festschrift Korostovtsev*, 105-12.

⁶¹ Gardiner, *LES*, xiii-xv, 89-94.

large pottery fragment oIFAO DeM 1598 (24x15 cm), and another possibly narrative fragment apparently recounting an adulterous affair is also preserved on a large pottery sherd, oIFAO DeM 1605 (16.5x14 cm); a third is from a limestone writing tablet, oIFAO DeM 1743. Small limestone ostraca with narrative include oBrussels 6428⁶² and, if it does not belong with the love songs, oTurin 9587.⁶³

Literary narrative in hieratic after the New Kingdom

The Tale of Wenamun is known from a single Third Intermediate Period papyrus found at Hiba, the Middle Egyptian residence of the general and high priest of Amun during Dyn. XXI.⁶⁴ Like the Tale of the Doomed Prince its hero leaves Egypt, this time on a mission to procure timber, encounters disaster, here theft abroad, is forced to negotiate for the timber with the unimpressed local ruler, and flees before armed foreign enemies to Alashiya (Cyprus?); there he is saved from a mob by Hatiba. The last phrase on the manuscript is her ambiguous "Sleep..." (= rest?) to Wenamun. The composition, though apparently thus incomplete, presents an ironic view of an Egyptian literary type, the official or "scribe", set in the hostile foreign world at the demise of the Bronze Age.

A manuscript found with the Tale of Wenamun takes the form of a letter from an oppressed man to his potential saviour, but contains a narrative account of disasters from which he has not succeeded in escaping.⁶⁵ The first quarter of the composition consists of an elaborate epistolary introduction, a return to the mixing of text type within a composition as in the Middle Kingdom. In the Late Period demotic replaces hieratic as the script of literature, reflecting the change in available scripts and their application, but one papyrus of perhaps the fourth century BC preserves a literary narrative apparently of linear episodic structure.⁶⁶ It recounts the life of the chief lector-priest Meryra in the reign of an apparently fictitious king Sasobek. The king falls ill, and can only avoid the fate of an early death if Meryra asks for an extension of his life; if Meryra agrees, he will himself die. On certain conditions Meryra accepts, and goes to the underworld, where he asks the goddess Hathor for the prolongation of the life of the king. Although the text is broken, column 4 appears to imply an unparalleled criticism of the temple economy: the goddess asks first of the condition of the temples, and is told of their great wealth, and she then asks of the poor, and is told of their misery. Hathor then visits earth, and reports back that the king has married the wife of Meryra and killed his son. The papyrus

⁶² *Ibid.*, xv, 99.

⁶³ Posener, *RdE* 8 (1951), 185-86.

⁶⁴ Gardiner, *LES*, xi-xii, 61-76.

⁶⁵ Caminos, *Tale of Woe*.

⁶⁶ Posener, *Papyrus Vandier*.

becomes increasingly fragmentary, but it seems that Meryra fashions a man of faience, like a shabti, and sends him to direct his revenge; perhaps bewitched, the king has all his chief lector-priests immolated at Iunu/Heliopolis. In the following columns of text a new king Menptah, also apparently fictitious, ascends the throne, but the plot cannot be followed any farther.

It is remarkable that the Late Period tale presents the same protagonist as the New Kingdom fragment from Deir el-Medina, in which a general Meryra again encounters the gods, in that case Heryshef and a divine falcon. Within the hieratic corpus this is the only surviving instance in which apparently the same, apparently fictional, person featured in narrative compositions of different periods.

The latest hieratic tale belongs to the revival of Egyptian scripts in the Fayum during the second century AD; it survives on a fragment from Dima, and appears to record a climatic disaster of several years, brought to an end by royal restoration of monuments at Heliopolis.⁶⁷ The themes of royal restoration of monuments and of a fixed period of misfortune are attested earlier in hieroglyphic inscriptions, notably in the Famine Stela, a Late Period or Ptolemaic rockface text at the First Cataract recounting the restoration by king Djoser of offerings for Hapy, the Nile flood.⁶⁸ The Dima fragment might sooner be compared with such hieroglyphic texts and with demotic compositions, than with the earlier output in hieratic.

Egyptian literary narrative shares binding cultural features with other text types. It is written by and for men of the literate elite; women figure only as obedient wife or seductress.⁶⁹ It tends to be ethnocentric to the point of xenophobia, although this tendency is undermined, as the misogyny never seems to be, in the tale of Sanehat, where the foreign ruler Amunensi is granted autonomous identity including name and speech.⁷⁰ From the Middle Kingdom to the Third Intermediate Period, the world outside the Nile Valley provides the narrative setting of transformation, offering the exotic, the dangerous, and the contrast with Egypt by which the Egyptian learns what he is; in the Late Period the underworld takes its place as the external setting of renewal. In the surviving record patterns of transmission differ according to period; three tales of the Middle Kingdom (Sanehat, king Neferkara and Saset, and the king and the spirit of Snefer) are attested in later periods, whereas Late Egyptian tales are not securely attested on more than one manuscript even within their period, and thus seem closely bound to their place and time of production. No Egyptian tale is

⁶⁷ Burkard, *SAK* 17 (1990), 107–33.

⁶⁸ Barguet, *Stèle de la Famine*.

⁶⁹ cf. Helck, "Die Erzählung vom verwunschenen Prinzen", in *Festschrift Fecht*, 221–22; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 63 with n. 11.

⁷⁰ Loprieno, *Topos und Mimesis*, 41–59.

dated more closely than to a broad period, nor is an author known for any. Nevertheless the attestation of the colophon at all periods shows that they were received anciently as unique compositions and were copied as such. Interconnections between them individually within their group, and between them as a group and other groups of text, may be explored within the corpus of hieratic literary manuscripts separately from the terrain of interconnections with the hieroglyphic record and the other separate fields of non-literary narrative. From study of connections with the better dated hieroglyphic corpus, the relation of hieratic texts in place and time may become more apparent, offering the possibility of an historical typology of text.

THE "KING'S NOVEL"

ANTONIO LOPRIENO

1 THE PROBLEM OF THE GENRE

The term "king's novel," a literal translation of the German term *Königsnovelle*, is traditionally understood to refer to a form of Egyptian narrative which focuses on the role of the king as recipient of divine inspiration or as protagonist of the ensuing decision-making process.¹ It is clear that such an extensive textual definition is doomed to generate semantic opaqueness when applied to the study of a political culture which remained ideologically faithful to a pyramidal model of society, in which the king fulfills at the same time all the roles of societal representation: he is the *image*, the *trace*, and the *symbol* of the country's cohesion.² The Egyptian king is the metaphorical "image" of Egyptian society in texts in which he stands for the country as a whole:

His Majesty was mighty, his heart stout: nobody could stand in front of him. All his ground was on fire, for he had burnt all foreign countries with his flame. His eyes were wrathful when he looked at them, and his power flared like fire against them. He did not pay attention to the multitude of foreigners, but viewed them as straw. His Majesty charged against the army of the Hittite enemies and of the many foreign countries with them. His Majesty was like Seth, great-of-might, like Sakhmet in her moment of rage. His Majesty killed the entire army of the Hittite enemy with all its great chiefs and his brothers, and similarly all the leaders of the foreign countries who had come with him, with their infantry and their chariotry falling on their faces one upon the other. His Majesty slew them in their places, and they sprawled before his horses. His Majesty was alone, without anyone else with him. (KRI II, 120-22)

¹ Osing, "Königsnovelle," in *LÄ* III, 556-57.

² Here I apply to the ideological presentation of kingship, for which see now O'Connor-Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, the well-known Peircean tripartite model, whose validity in the study of narrative texts is explored by R. Scholes, "Afterthoughts on Narrative. II: Language, Narrative, and Anti-Narrative," in Mitchell (ed.), *On Narrative*, 200-8. See also Assmann, *Ma'at*, 201-11, 260-67.

The king is also Egypt's metonymical "trace," a link of causality tying his existence to the country's well-being:

Then, directed to me, he said: "Well, how is this famous land faring without him, this famous excellent god, the fear of whom roams through the foreign countries like Sakhmet in a year of plague?" (Sin. R 67-69/B 43-45)

Finally, the king is Egypt's "symbol" when he is theologically equated to entire spheres of the Egyptian conception of the world, such as divine constellations:

Worship the king in your inner self, pray his Majesty in your hearts. He is Sia in the hearts: his eyes scrutinize everyone. He is Re' through whose rays one sees, who illuminates the Two Lands more than the sun-disk...The king is sustenance, his mouth is nourishment...He is Khnum for everybody, the begetter who creates mankind. He is Bastet who protects the Two Lands: whoever worships him is guarded by his arm. He is Sakhmet to him who transgresses his order: whomever he hates will suffer distress. (Posener, *Enseignement loyaliste*, §§ 2, 5)

Egyptian texts of all periods and genres, therefore, are loaded with references to the king and to his deeds. At first sight, it may appear conceivable to isolate a "literary" from a "functional" representation of the king, for example by looking at the human traits attributed in literary tales or instructions to rulers such as the good Snefru and the evil Cheops,³ the homosexual Pepi II,⁴ the apologetic Amenemhat I,⁵ the quarrelsome Apopi and Seqenenre,⁶ the legendary Petubastis, Inaros and Petekhons,⁷ or the drunkard Amasis⁸ as opposed to the seemingly uniform treatment of Pharaoh as "king" (*nzw*) or "king of Upper and Lower Egypt" (*nzw-bjt*) in monumental

³ See Derchain, *GM* 89 (1986), 15-21; Graefe, "Die gute Reputation des Königs 'Snofru'," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 257-63; Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, 151-53.

⁴ See Posener, *RdE* 11 (1957), 119-37; Richter-Ærøe, "Sisenet und Phiops II," in *LÄ* V, 957; Parkinson, *JEA* 81 (1995), 71-74.

⁵ Thériault, *JARCE* 30 (1993), 151-60. On the historical relevance of the "Instruction of Amenemhat" see also Jansen-Winkel, *SAK* 18 (1991), 241-64.

⁶ See Goedicke, *The Quarrel of Apophis and Seqenenre*; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 37.

⁷ See most recently Hoffmann, *Ägypter und Amazonen: Neubearbeitung zweier demotischer Papyri*, P. Vindob. D 6165 und P. Vindob. D 6165A.

⁸ Herodotus II, 172-74; Diodorus I, 70; Spiegelberg, *Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris, nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten*, 26-28; see the extensive discussion on the Greek traditions on Amasis in Lloyd, *Herodotus, Book II. Introduction*, 103-4 and *Commentary*, vol. 2, 174-241, esp. 213-14 on his reputation as a drunkard.

discourse.⁹ It is much more arduous, however, to identify the specificities of a narrative in which the king acts as the *protagonist* of a story. In fact, it would be difficult to find in Egypt literary or other textual evidence for a king *not* being directly or indirectly represented as decision-maker; and ironically, as we shall see, the display of an inactive king may turn out to be more germane to the spirit of a literary "king's novel" than the unconditional encomium of the Lord of the Two Lands in an historical or religious text. By dwelling on the formal or psychological features assigned to kings in literary discourse, one could retrieve hermeneutic keys for a definition of *Königserzählung*¹⁰ as a literary genre. The kind of *Königsnovelle* which emerges from this perspective can be defined as a narrative on the king's human *person*:

And His Majesty's heart became sad because of it. Then Djedi said: "What is this mood, o sovereign, my lord? Is it because of these three children? What I meant is: First *your* son, then *his* son, and then one thereof." And His Majesty replied: "When will Rudjedet give birth?" – "She will give birth on the day 15 of the first month of the winter." Then His Majesty said: "Just when the banks of the Two-Fish Channel are dry! Otherwise I could cross over myself, in order to see the temple of Re', Lord of Sakhebu!" And Djedi said: "Then I will let four cubits of water come over the banks of the Two-Fish." His Majesty returned to his palace and said: "Let Djedi be assigned to the house of the king's son Hardjedef, that he may live with him. Make his daily rations a thousand loaves of bread, a hundred jugs of beer, one ox, and a hundred bundles of vegetables." And it was done according to everything His Majesty had ordered (pWestcar 9,12–21).

The narrative reference to the sovereign's personality traits is obviously not the only form in which kings appear as individuals in Egyptian texts; rather, it is confined to literature in the narrower sense, i.e., tales and instructions. In fact, the term *Königsnovelle* is usually applied to a quite different context of royal presentation. It was introduced by A. Hermann in a successful monograph whose underlying approach to the early literary experience of mankind saw a group of "simple units" as the stylistic backbone of later, more complex literary discourse.¹¹ Jolles conceived of a series of archetypal *einfache Formen* originating from oral transmission and covering an

⁹ See the overview by D. Silverman, "The nature of Egyptian kingship," in O'Connor-Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, esp. 64ff.

¹⁰ See Goedicke, "Königserzählung," in *LÄ* III, 494–95. For the semantic opposition between *nzw* as the king's "function" vs. *hm* as his "person" see id., *Die Stellung des Königs im Alten Reich*, 51–68.

¹¹ Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle*, esp. 11–20; for the "simple forms" at the roots of literary genres see Jolles, *Einfache Formen* and the still important comments by K. Ranke, *Studium Generale* 11 (1958), 647–64.

array of conceptual *topoi* and formal tropes ready to be (re)used in more evolved patterns of written culture. If viewed from this angle, the Egyptian *Königsnovelle*, rather than to the *re-presentation* of the king's human traits as exhibited in literary texts, refers to his *presentation* as the hero of a (real or fictional) historical episode in which a state of uncertainty or deficiency is overcome by his word or his decision:¹² for example, building activity is renewed¹³ or completed,¹⁴ hitherto inaccessible knowledge is discovered and employed for ritual purposes,¹⁵ entrepreneurial operations are fostered by the king's liveliness,¹⁶ the health of a foreign princess is restored by his sending to her a divine statue,¹⁷ military challenges are averted thanks to his energetic intervention.¹⁸ Texts which belong to this category, however, are rarely (if ever) found outside a context which links them to a political *Sitz im Leben*, whether real or pseudographic; on the contrary, they reveal a very immediate concern with the king's activities: when understood in this way, the *Königsnovelle* becomes a narrative focusing on the king's deeds:

Regnal Year 23, first month of the Harverst, day 16, at the town of Yehem. His Majesty ordered a council with his victorious army, saying: "That vile enemy of Qadesh has come and set foot in Megiddo, where he now is. He has gathered for himself the chiefs of [all] the foreign countries [which had been] on Egypt's side with me, from Naharina [...], Syrians and the people from Qedu, their chariotry, their armies [...], saying (so it is reported): 'I shall move to [fight against his Majesty there] in Megiddo.' Tell me [what you think about it]." And they said to His Majesty: "How could we possibly march [on] this route which becomes narrow, since it is [reported] that the enemies are wait-

¹² For an analysis of the *Königsnovelle* within the frame of military events see Spalinger, *Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians*, 101–19.

¹³ See the Coptos stela of king Rahotep (Dyn. XVII): Blumenthal, "Die Koptosstela des Königs Rahotep (London U.C. 14327)," in *Ägypten und Kusch. Festschrift Hintze*, 63–80.

¹⁴ For the Great Dedicatory Inscription of Ramses II at Abydos (KRI II, 323–36) see Sweeney, "The Great Dedicatory Inscription of Ramses II at Abydos (lines 1–79)," in Groll-Bogot (eds.), *Papers for Discussion II*, 134–327.

¹⁵ As in the Stela of Neferhotep from Abydos, see Pieper, *Die große Stele des Königs Neferhotep in Abydos*; Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*, Nr. 32.

¹⁶ For example in the texts which relate the king's concern for workers, as in Ramses II's Stela of Year 8 from Heliopolis (KRI II 360–62: see Hermann, *Die ägyptische Königsnovelle*, 26–28, 53–56) or the discovery of a well, as in Seti I's Kanais inscription (KRI I 65–70: Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 52–57) or in Ramses II's Quban Stela (KRI II 353–60: see Tresson, *La stèle de Koubân*).

¹⁷ Broze, *La princesse de Bakhtan. Essai d'analyse stylistique*.

¹⁸ For a list and an analysis of military *Königsnovellen* see Spalinger, *Aspects of the Military Documents*, 101–20.

ing there on [the other side] in great number?"...This is what the Majesty of the Royal Palace l.p.h. said: "As I live...I want to go on this road of Aruna. Let him among you go who wishes to be on the roads you told me about." (Urk. IV 649-51)

A third way of looking at this untoward genre explores the phraseology of the most typical concepts or expressions connected with the display of supernatural royal power in Egyptian texts and tries to assess their ideological context: *bjꜣy.t* as the "sign" of a divine presence, *wbꜣ* as the curious "discovery" of natural wonders, *hprw* as the "form" through which the supernatural is perceived are indexes of an oracularly inspired royal intervention.¹⁹ Yet, what one derives from similar investigations, rather than the discrete definition of a textual corpus, is an insight into the Egyptian view of the mutual relationship between the divine and the royal sphere, whether expressed by means of literary, historical, or theological discourse. The symmetry between the majesty of the god and the majesty of the king crystallizes the interface between divine plan and human condition: the *Königsnovelle* becomes a narrative which emphasizes the king's *function* in this interface:

The King himself, the King of Upper and Lower Egypt Maatkare'. The royal Majesty, l.p.h. came to the stairway of the Lord of the Gods. An order was heard in the Great Place, an oracle from the god himself: to seek the road to Punt, to explore the ways to the terrace of myrrh, to lead the army on water as well as on land, in order to bring the wonders of God's Land back to this god who created her beauty. Then it was done according to everything the Majesty of this noble god had commanded and according to the wish and the desire of Her Majesty, that she may be given life, stability, and power like Re' forever (Urk. IV 342,9-343,3).

The main problem for the study of the *Königsnovelle*, therefore, lies in the fact that the criteria adopted to define this genre generate highly dissimilar textual bodies: the literary representation of an earlier king is a feature of tales and instructions from the Middle Kingdom (as in the Prophecy of Neferty,²⁰ pWestcar, and King Neferkare' and General Sisene) down to the Late Period (as shown by the Tale of Merire' and king Sisobek in pVandier);²¹ the record of the king's deeds in peace and at war appears in monumental and (more rarely) cursive texts from the end of the Middle Kingdom

¹⁹ The *Königsnovelle* is interpreted as the indirect rendition of an oracle by Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, esp. 123-45.

²⁰ Helck, *Die Prophezeiung des Nfr.tj*; Blumenthal, *ZÄS* 109 (1982), 1-27.

²¹ Posener, *Le Papyrus Vandier*; Fischer-Elfert, *BiOr* 44 (1987), 5-21; Kammerzell, *GM* 96 (1987), 45-52; id., *GM* 127 (1992), 53-61.

and continues through the Napatan kingdom and beyond;²² the use of specific concepts related to the king's supernatural power is common to both religious and historical texts from the First Intermediate Period—such as the texts from expeditions to the Wadi Hammamat²³—onward.

This variety of approaches to the problem of the defining features of the *Königsnovelle* makes it a very elusive object of literary study,²⁴ and it is probably not by chance that recent studies devoted to the nature, the role, and the history of kingship in Egypt choose not to make any reference to this textual form.²⁵ The main question, therefore, becomes whether it is justifiable at all to think of the *Königsnovelle* as a component of Egyptian literary discourse, and, if yes, how this literary entity should be typologically defined and historically interpreted. In order to answer these questions, I will concentrate on the forms displayed by the figure of the king in different categories of Egyptian texts and verify whether the concept of *Königsnovelle* can contribute at all to a definition of the reciprocal role of literature and politics throughout Ancient Egyptian history.

2 THE KING AS INTERMEDIARY

The first important feature which emerges from the variety of direct or indirect Egyptian statements on the king is that, in the Egyptian world view, he is assigned an ontological status distinct from gods (*ntr.w*), dead and other "transitional" beings (*ꜥh.w*), and people (*rmꜥ.w*). This is made explicit in a number of texts belonging to the historical, to the theological, and to the scholastic context. In king-lists such as the Royal Canon of Turin,²⁶ kings are listed after a divine dynasty of ten gods (*ntr.w*), a group of semi-divine entities also called *ꜥh.w*, and the mythical predynastic kings (*šms.w Hr.w*). In the cosmographic text usually referred to as the "King as Sun Priest,"²⁷ the origin of which date back to the Middle Kingdom, the role of the king is described precisely in its interface with the three other categories of beings: he is the one who "satisfies the gods" (*šꜥtp ntr.w*), who makes "funerary offerings to the dead" (*pꜣt-ḥrw n ꜥh.w*), and who "judges man-

²² For example the Stela of Piye: Grimal, *La stèle triomphale de Pi('ankhy) au Musée du Caire*, esp. 296–98, on the complex connections between the Stela of Piye and the *Königsnovelle*: some motifs of the genre do appear in the text, but the tenor of the narrative resembles more closely the style of a royal decree.

²³ Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, 3–48.

²⁴ As stressed by Jansen-Winkel, *WZKM* 83 (1993), 101–16; Helck, *OrAnt* 8 (1969), 281–327, bes. 288; Kitchen, review of Spalinger, *Aspects of the Military Documents*, *BiOr* 44 (1987), 637–41, bes. 639.

²⁵ See the collection of articles in O'Connor–Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*.

²⁶ See Gardiner, *The Royal Canon of Turin*.

²⁷ Assmann, *Der König als Sonnenpriester*.

kind" (*wḏꜣ rmt.w*).²⁸ Similarly, in its classification of the universe, the Onomasticon of Amenemope lists the "king" (*nzw*) after the "god" (*nfr*) and the "dead" (*ꜥh*), but before the list of administrative titles, which is then followed by different classes of human beings.²⁹

What seems important here is that while each of the three other ontological levels belongs to a well-defined cosmological sphere—the gods to Heaven, mankind to the Earth, the dead to the Netherworld³⁰—the king partakes of all three realities: he is the intermediary to the gods as Priest, to the dead as Donor, and to mankind as Judge. This mobile, multifunctional position of the Egyptian king makes his ideological role a non-historical one *par excellence*: he is not only the point of transition from the human to the divine or funerary realm, but also an ideal threshold to the sphere of fiction.³¹ It is not accidental that so many kings appear in later reception under the disguise of a pseudonym or of an elusive name: Imeny in the Prophecy of Neferty, Neferkare' in the omonymous tale, Intef in the Harper's songs,³² the amalgam of Thutmose IV and Ramses II and queen Neferure' in the Bentresh stela, Sisobek in pVandier,³³ Sesostris and Rhampsinitos (among others) in Herodotus³⁴ are products of the interface between perceivable historical kings and their volatile metahistorical reception.

This position of the king at the crossroads of History underlies also the complexity of his presentation in Egyptian texts—and, symmetrically, the difficulty we perceive in defining the scope of the *Königsnovelle*—but it also provides a set of parameters we can usefully employ in our search for a "literary" king. The literary process usually involves a form of transgression, of appropriation of the untoward. In the sphere of religion, literary gods differ from theological entities in that they are deprived of their ineffa-

²⁸ *Ibid.*, 58–65; see also J. Baines, "Kingship, definition of culture, and legitimation," in O'Connor–Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, 10–11.

²⁹ Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 1, 13* ff.

³⁰ The divorce between gods and mankind is mirrored by the separation between heaven and earth as described in the myth of the Destruction of Mankind: Hornung, *Das altägyptische Buch von der Himmelskuh*. As will be argued below, this text represents a subtle typological correlate of the *Königsnovelle*.

³¹ Cf. Derchain, "Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique," in L. de Heusch et al. (eds.), *Le pouvoir et le sacré*, 61–73 and the observations of Broze, *La princesse de Bakhtan*, 79–84 on the elaborate function of Pharaoh in the Bentresh stela.

³² Assmann, "Fest des Augenblicks, Verheißung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 55–84.

³³ See Fischer-Elfert, *BiOr* 44 (1987), 5–21 for the thought-provoking equation of the fictional Sisobek ("son of *Sbk*") to the Kushite king Shabataka, nephew and successor of Shabako.

³⁴ Her. 102–10, 121–22; see Lloyd, *Herodotus. Book II. Introduction*, 84–120; id., *Herodotus. Book II. Commentary*, 2, 52.

ble status and become actors of a human-like story, of a myth:³⁵ in this way, literature implies a form of humanization of the divine. In funerary discourse, while the h.w of the Netherworld books operate within the frame of a "liturgic geography,"³⁶ the h of pChassinat II is able to come back from the realm of the dead³⁷ and the literary harper is free to air his skepticism concerning the reality of a survival *post mortem* and rather exhorts to a philosophy of *carpe diem*:³⁸ literature invites here to a kind of suspension of belief. At the human level, educational wisdom or adventurous unexpectedness cause the experience of a sage or of a hero to become the object of literary generalization:³⁹ in these cases, literature is an instrument to explore the paradigms of human behavior. In the case of the king, whose peculiarity vis-à-vis the other ontological categories is precisely his location at the intersection of the Finite and the Infinite,⁴⁰ the process of literarization is going to involve the reduction of his infinite cosmic role to the reality of a finite historical event, the demotion from a non-historical to a historical function—in other words, the illustration of the properties of kingship through a symbolic token of the king's qualities. In this sense, the term *Königsnovelle*, if one decides to stick to this label, could be applied to any Egyptian text in which a specific king becomes the *actor*, rather than the *mediator* of history, thus acquiring an individual identity unknown to his official role. The *Königsnovelle* becomes the literary form which relates an *episode* in the king's life:⁴¹

Now, His Majesty was in Memphis, performing the rituals for his fathers and all the gods of Upper and Lower Egypt, as they give him strength, power, and a lifetime of millions of years. One of those days, it happened that His Majesty was sitting on the throne of electrum, crowned with the file and the double feather, pondering about the

³⁵ See Loprieno, *Topos und Mimesis*, 73–83.

³⁶ For this term see Derchain, *CdE* 37 (1962), 31–65.

³⁷ See Posener, *RdE* 12 (1960), 75–82.

³⁸ Lichtheim, *JNES* 4 (1945), 178–212; Assmann, "Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest," in Haug–Warning (Hgg.), *Das Fest*, 3–28.

³⁹ Cf. Parkinson, "Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom," in Quirke (ed.), *Middle Kingdom Studies*, 91–104.

⁴⁰ Pyr. 412a $\text{h'w pj nj N nhh dr=f pj d.t}$ "The (measurable) timespan of the King is (unmeasurable) Eternity, his (determinable) limit is (undeterminable) Infinity." Among the many relevant contributions to this issue see especially Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*, 11; Westendorf, "Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten," in *Fontes atque Pontes. Festschrift Brunner*, 422–35.

⁴¹ Introduced for example by expressions such as $\text{h'j.t nzw hr s.t Hr w}$ in the Stela of Neferhotep, $\text{h'j.t nzw m shm.tj hpr hms.t m d:dw}$ in the Berlin Leather Roll, $\text{hpr hms.t m d:dw h'j.t m sf}$ in the Punt expedition of Hatshepsut, $\text{hrww pn jst hm=f m Jwnw}$ in Ramses II's Stela of the Year 8 from Heliopolis, js hm=f m Nhrn in the Bentresh Stela, etc.

foreign lands from which gold is brought and devising plans how to sink a well in the roads short of water, after he had heard a report that there was much gold in the region of Ikyt, which is accessible only through a road extremely short of water. As for some goldwashers who had ventured there, the half among them who reached the place died—so they said—of thirst on the way, together with the donkeys who were in front of them, because they did not find enough to drink from water-skins while marching up and down, so that no gold was brought from this region because of the lack of water. His Majesty, therefore, said to the royal seal-bearer who was with him... (KRI II 354,14–355,7).

3 THE KING AS OBJECT OF LITERARY RECEPTION

It is obvious that the efficacy of the process of literarization of the royal figure will depend on the connection the author is able to establish between the narrated event in the king's life and his public.⁴² In other words, the presence of a *Königsnovelle* about a specific king will be a function of the fame enjoyed by a particular king. We already observed that many royal figures were associated with specific character features: the reason why half a dozen royal names seem to monopolize later reception (Snefru, Cheops, Sesostri, Ramses the Great, Amasis) is not only a function of the length of those kings' reigns, but is also related to the fact that they were the ones who came to be associated with a specific "personality."⁴³ This personality was not necessarily associated with superior qualities, but, as shown by the case of Cheops in pWestcar, of Sisobek in pVandier, or of Inaros in the demotic Petubastic cycle, could cover the entire array of human features, including unscrupulousness, helplessness, or weakness.

This is also the reason why stories about Egyptian kings, in spite of their probable origin in the contemporary reputation of specific sovereigns, are often located in a more or less mythical time, as shown by the presentation of royal personalities over the entire range of textual genres, from narrative texts (for example Neferkare' in the tale of general Sisene, Snefru and Cheops in pWestcar, Sisobek in pVandier, Amasis in the tale on the *verso* of the Demotic Chronicle) to didactic literature (such as Apries in pBrooklyn 47.218.135),⁴⁴ from historical papyri (*J.jr-sw* and Ramses III in pHarris

⁴² See F. Martínez-Bonati, *Fictive Discourse and the Structures of Literature. A Phenomenological Approach*, 77–96.

⁴³ On this issue see Baines, in O'Connor–Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, 19–22.

⁴⁴ Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text*, esp. 24–25. According to the editor, the palaeography of the papyrus seems to suggest a fourth century BCE date (*ibid.*, 7), but the majority of the hieratic signs would also admit a late Dyn. XXVI, i.e., a sixth century date. See also Quack, *WdO* 24 (1993), 5–19.

D)⁴⁵ to pseudepigraphic historiography (Ramses in the Bentresh Stela or Djoser in the Famine Stela).⁴⁶ The pseudepigraphic recourse to royal figures of the past as protagonists of chronicled episodes cannot possibly have aimed at a political "fraud" behind the back of the contemporary public, because the gap between the mythical royal protagonist and the contemporary functional context must have struck the ancient audience as much as it strikes the modern reader;⁴⁷ rather, the employment of pseudepigraphy must represent the explicit sign of literary creation, of *poiesis*.⁴⁸

That the king should be a preferred object of literary creation, moreover, is easily understandable within the frame of a textual history in which this figure, as discussed in the preceding section, was always the pivot between a reality which was political, functional, and situation-bound and a fiction which was literary, mythical, and situation-abstract: from the literary viewpoint, the Egyptian king was always in the equivocal position at the crossroads between human society and divine roles, between private history and cultural History.

4 "LES DÉBUTS DE L'HISTOIRE"

This opposition between history as a sequence of episodes and History as its underlying immutable philosophy brings us back to the *Königsnovelle* in a narrower sense. Discussing the Leather Roll Berlin 3029, a text generally considered to be among the first specimens of this genre,⁴⁹ Derchain emphasized the importance of the text as one of the first examples of pseudepigraphic history with an underlying political agenda, i.e., as an explicit attempt to control the present by establishing its continuity with the past. The reference to the building activity of Sesostri I,⁵⁰ derived from

⁴⁵ See Maderna-Sieben, *GM* 123 (1991), 57–90; Grandet, *Le Papyrus Harris I*, 77–79, 333–42 ("Le discours aux humains").

⁴⁶ P. Barguet, *La stèle de la famine à Séhel*; Wildung, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt*, 85–91.

⁴⁷ In a symmetrical vein, the biblical narrative of the Patriarchs (Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, the Exodus from Egypt) describes the foundational history of the Israelites during the Bronze Age, but was actually written down during the first half of the first millennium BCE; on the other hand, the Egyptian names which occur in the text (Potiphar < P³-dj-p³-R¹, Asenath < Nj-sj-Nt, Zaphnat-Paneah < Dd-p³-ntr-jw=f-'nh) are clearly derived from contemporary Late Period onomastics: see Vergote, *Joseph en Egypte*, esp. 146 ff.

⁴⁸ See Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 103–24.

⁴⁹ Its dating, however, is disputed: see J. Osing, "Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reiches," in Osing-Nielsen (eds.), *The Heritage of Ancient Egypt. Studies Iversen*, 109–19 for a traditional Middle Kingdom date vs. Derchain, *RdE* 43 (1992), 35–47, who takes the text as the work of an early Dyn. XVIII intellectual, probably the first Egyptian author to use past history for contemporary political purposes.

⁵⁰ See also the inscription published by Schenkel, *MDAIK* 31 (1975), 109–25.

Middle Kingdom annals, was meant to stress the importance of pious foundations in New Kingdom Egypt and to generate support for the architectural projects of the first kings of Dyn. XVIII. During the same period of Egyptian history, a similar ideological horizon also underlies the appropriation of the achievements of past kings in Hatshepsut's Speos Artemidos inscription:⁵¹

I tied together what was previously loose, since the Asiatics were in Lower Egypt and Avaris, with nomads among them who destroyed what had been done. They reigned while ignoring Re', and He did not issue any divine order down to my Majesty" (Speos Artemidos 36-38).

The *Königsnovelle* as a narrative which claims to report a concrete episode from the king's life provides an ideal setting for a politically motivated use of history, i.e., broadly speaking for the emergence of "historiography." It is significant, therefore, that accounts of a paradigmatic episode in the life of a specific king, after their appearance in the cultic literature of the late Middle Kingdom on the Stela of Neferhotep, which celebrates the discovery of texts and the renewal of cultic initiatives connected with the mysteries of Osiris at Abydos, occur most frequently during the New Kingdom, the period in which Egypt's position in the politically more complex and culturally more diverse world of the Late Bronze Age prompted the birth of the Egyptian reflection on History—*der Einbruch der Geschichte*, as Assmann defined it.⁵²

Thus, the literarization of the king constitutes an important aspect in the general process of historization of reality which took place in Egyptian culture during the New Kingdom: the king is not only the recipient of divine manifestation, as had been the case in the model of history underlying the Middle Kingdom expedition texts (for example the already mentioned Wadi Hammamat omnia from Dyn. XI),⁵³ but also the artisan of human experience. The difficulties we encounter in trying to define, and to a certain extent even to identify, the scope of the *Königsnovelle* within the corpus of historical inscriptions from the New Kingdom are due precisely to the very strong ties between this textual type and Egyptian historiography altogether. The council held by Thutmose III before the battle at Megiddo⁵⁴ or the foresight displayed by Ramses II at Quban⁵⁵ should not be seen as the devices which allow us to isolate two *Königsnovellen* within the corpus of

⁵¹ Gardiner, *JEA* 32 (1946), 43-56.

⁵² Assmann, "Der Einbruch der Geschichte. Wandlungen des Welt- und Gottesbegriffs in der 18. Dynastie," in *Stein und Zeit*, 288-302.

⁵³ Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, 3-48.

⁵⁴ Urk. IV 654, 13-655, 9.

⁵⁵ KRI II 355, 7ff.

these kings' annals. Rather, they represent a digression from the general into the episodic; and since in Egypt the all-encompassing presence of ideological models tends to put major constraints on the decorum of a single event, texts which represent an occasional setting will score higher in the hierarchy of fictionality than texts which present the more systematic aspects of kingship.

This type of *Königsnovelle*, in which the historical episode is used as a dramatic symbol of the king's accomplishments, remains a major form of textual expression during the Third Intermediate and the Late periods, when it becomes associated to the form of the oracular decree:⁵⁶ the High-Priest Menkheperre' adheres to an oracle suggesting the repatriation of political exiles;⁵⁷ as a consequence of the building activity of the Kushite King Taharka—who was clearly inspired by the great rulers of the Middle and New Kingdom—the god Amun grants him four miracles in connection with a high inundation;⁵⁸ following the indication of a dream,⁵⁹ Tanutamon sets out to conquer Lower Egypt and the Delta from the Assyrians:⁶⁰

During his first year of inthronization as king, His Majesty had a dream in which he saw two serpents, one to his right and the other to his left. When he woke up, His Majesty did not find them, and said: "Why did this happen to me?" And so it was interpreted for him in the following way: "Upper Egypt already belongs to you: conquer Lower Egypt, and you will wear the Double Crown, for you will be given the Land in its length and width, without anyone else sharing it with you." In that year, His Majesty had been inthronized on the throne of Horus: he went out of the place in which he was as Horus came out of Chemmis. When he came out from [his palace], millions came to him and hundreds of thousands surrounded him. Then His Majesty said: "The dream says the truth: it is beneficial to the one who adheres to it, and damaging to the one who ignores it." (Dream Stela of Tanutamon, 3-7)

⁵⁶ See the observations by Grimal, *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire*, ix-xiii. On the relationship between oracles and literature see Kákosy, "Orakel," in *LÄ* IV, 604.

⁵⁷ von Beckerath, *RdE* 20 (1968), 7-36.

⁵⁸ Griffith, "A Stela of Tirhaqa from Kawa," in *Mélanges Maspero*, 1, 423-30. On the tenor of Taharka's inscriptions see Vernus, *BIFAO* 75 (1975), 55-59 and Spalinger, *CdE* 53 (1978), 22-47, esp. 28ff.

⁵⁹ The dream as a form of oracle coming from a region at the intersection of human and divine sphere plays a role in various texts belonging to the tradition of the *Königsnovelle*, for example in the Sphinx Stela of Thutmose IV, where Harmakhis promises kingship in exchange for being freed from the sand covering it, in the Bentresh Stela, where Khonsu reveals to the prince of Bakhtan his wish to return to Egypt, or in the Famine stela, where Khnum promises Djoser to put an end to the seven-year famine.

⁶⁰ Grimal, *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire*, 3-20.

In a similar vein, Psammetichus I causes his daughter Nitocris to be adopted as God's Wife by the Ethiopian Shepenwepet and Amunirdis;⁶¹ and as an example of the less autocratic and more oligarchic Kushite political culture, Aspelta is oracularly chosen by Amun of Napata as king from among his brothers and peers:⁶²

Then His Majesty's entire army said unanimously: "Well, there is this god Amun Lord of the Thrones of the Two Lands who dwells in the Sacred Mountain, who is also the god of Kush. Come, let us consult him: we cannot solve the issue without his knowledge, for there is no accomplishment for anything which is undertaken without his knowledge, whereas what is achieved with the god's help is successful. He is the god of the kings of Kush since the time of Re': he is the one who will guide us. He has control over the kingship of Kush, and gives it to the son he loves the most. Let us give praise to him, kiss the ground on our belly and say to him: 'We have come to you, Amun, that you may give us our lord to let us live, to build temples for all the gods and goddesses of Upper and Lower Egypt and to supply them with offerings. We will not decide the issue without your knowledge; you are the one who should guide us, for what is done without your knowledge cannot be successful.'" Then this entire army said: "This is a very good suggestion." (Inthronization Stela of Aspelta, 11-14)

During the late second and the early first millennium BCE, therefore, the king has come to be viewed as the primary actor of history. A sphere which seems excluded from this process of historization of the royal figure seems to be royal eulogy and funerary theology, where his constellative associations with the sun god continue to be expressed in the Netherworld books. Here too, however, the use of these funerary texts within the private context shows that the king has ceased to hold prerogatives inaccessible to the layman and has come to potentially partake—as it were—of all human features.

Thus, the critical revision of the role of the king which qualifies Egyptian culture from the New Kingdom onward as shown in part by the frequent recourse to the *Königsnovelle* was applied to other aspects of the king's textual presentation. It is not surprising, therefore, to find at the end of the Ramesside epoch a much less pretentious *traité de la royauté* than would have been the case in earlier periods of Egyptian history. On his stela JE 48831 from Abydos, which describes the obligations of a righteous king and offers a royal counterpart to the "Duties of the Vizier" of the early New

⁶¹ Caminos, *JEA* 50 (1964), 71-101.

⁶² For the text see Grimal, *Quatre siècles napatéennes au Musée du Caire*, 21-35; a translation with commentary is provided by Kammerzell, "Die Wahl des Meroitischen Königs Aspelta," in *Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina*. TUAT II/1, 117-23.

Kingdom,⁶³ Ramses IV lists his achievements in a tone reminiscent of the tradition of private autobiographies and of Chapter 125 of the Book of the Dead:⁶⁴

I have not raised questions against the god, I have not harmed the goddess, I have not broken an egg which was already fertilized, I have not eaten my abomination, I have not stolen from a poor man's property, I have not killed a weak man, I have not taken fish from the god's lake, I have not caught birds with a net, I have not shot at lions during Bastet's festival, I have not sworn by Banebdjed's name in the gods' temple, I have not pronounced Tatenen's name, I have not removed any of his offerings. (KRI VI 23,10-13)

In these formulations, the rigid boundary between royal and human sphere is broken also at the level of religious conduct, of what we might call "royal theodicy": the king is now obliged to justify in front of the gods his own human behavior. We have now entered a completely different intellectual horizon, one in which the king has surrendered many of the prerogatives he derived from his special ontological status. In the Late Period, the process of appropriation of the king's individuality mirrored by the growth of the *Königsnovelle* will result in a broader spectrum of individual attitudes to his person and his role.⁶⁵

5 "KÖNIGSNVELLE" AND "GÖTTERNVELLE"

This humanization of the king documented from Middle Kingdom literature down to the *Königsnovelle* of the New Kingdom and the Late Period finds an interesting complement in the similarities between this genre and what we can call "mythology" in the narrower sense, i.e., literary narratives in which gods act as protagonists. I have argued⁶⁶ that while specific references to mythical episodes are present in the oldest Egyptian texts, global narratives about gods appear *in nuce* in the late Middle Kingdom and

⁶³ van den Boorn, *The Duties of the Vizier*. There is another interesting intellectual parallel between the "Duties of the Vizier" and the tradition of the *Königsnovelle*, namely the implicit emphasis on the divorce between the office on the one hand and its holder on the other: for example, the messenger (*wpw.tj*) who carries a message (*wpw.t*) from the vizier should *not* bend in front of an official, i.e., the functional context determines *ad hoc* the status of an individual, rather than *vice versa*. In the same tenor, the choice of a specific functional setting causes the king of the *Königsnovelle* to be "demoted," as it were, to a human role.

⁶⁴ Korostovtsev, *BIFAO* 45 (1947), 155-73 = KRI VI, 20-25; Derchain, *BSFE* 87-88 (1980), 14-17; Baines, in O'Connor-Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, 32.

⁶⁵ Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*; Rößler-Köhler, *Individuelle Haltungen*, 381-86.

⁶⁶ See Baines, "Myth and literature" and Loprieno, "Defining Egyptian literature" in this volume.

develop to a full-fledged literary genre only in the New Kingdom. I interpret this evolution as one of the shapes of the "human appropriation of the divine" which was prepared by the references to the anonymous *ntr* of Middle Kingdom literature down to the monotheistic tendencies of the "new solar theology" of Dyn. XVIII. This literarization of religious contents experienced its breakthrough in genres such as prayers and hymns in the wake of the expansion of literary forms in Ramesside times.

It is difficult not to see a connection between the increasing frequency of *Königsnovellen* on the one hand and the growth of mythological discourse on the other: both represent a literary representation of theologically and socially protected spheres, and therefore a tentative of individual access to and control over them. Three texts in particular seem to stress the close ties—and, symmetrically, the fluid boundaries—between *Königsnovelle* and mythological narrative. The first is the Dyn. XVIII myth of the "Destruction of Mankind":⁶⁷

It happened that Re', the self-generated god, appeared after having become king, when men and gods were still together. Then men devised plans against Re', for His Majesty had become old: his bones were silver, his limbs were gold, his hair was true lapis lazuli. Then His Majesty realized the plans devised by men and said to his followers: "Summon to me my eye, Shu and Tefnut, Geb and Nut, together with the fathers and the mothers who were with me when I was still in Nun, and together with my god Nun, and he should bring his courtiers with him. But you should bring them secretly, lest men see them and their hearts flee. You should come with them to the Palace, that they may offer their decisive counsels and I may go back to Nun, the place whence I came." (Hornung, *Himmelskuh*, 1-2, v. 1-21).

It is interesting to note that the text begins with a reference to the "episodic" nature of the narrated mythological event remarkably similar to the stylistic conventions of the *Königsnovelle*: *hpr [s]w[t w]bn R'w ntr hpr-ds=f m-ht wnn=f m nsw.yt*. The only difference lies in the divine nature of the protagonist, but it is not by chance that Re' appears here as *king*, thus stressing the functional identity to the contemporary king as hero of a noteworthy episode:

One of these days it happened that the king's son Thutmose came to travel around at midday. He rested in the shadow of this great god, and sleep took him when the sun is at its zenith. He found the Majesty of this noble god speaking to him with his own mouth like a father speaks to his son. (Urk. IV 1542, 10-15)

⁶⁷ Hornung, *Himmelskuh*, 1ff.

The second text I would like to mention in this context is the Ramesside "400 Year Stela,"⁶⁸ which offers a different form of interplay between the divine, the royal, and the human sphere. It relates an episode from the life of a king, most probably Ramses II, who dedicates the stela in order to celebrate the memory of his father Sethi I. He thus adopts the formal setting of the *Königsnovelle*, but embeds it into a transgressive dialogue with the divine and the human world: as protagonists of the episode, the king's father Sethi I and grandfather Ramses I are introduced with their *human* titulary as viziers; by the same token, the episode itself is given a strangely fictitious date: Year 400, Month 4 of the Harvest, Day 4 of the reign of the *god* Seth:

His Majesty commanded to erect a big granite stela to the great name of his fathers, in order to celebrate the name of his fathers's father, the king Menmaatre' Son-of-Re' Sethy Merenptah, who is eternally stable and enduring like Re' every day. Year 400, month 4 of the Harvest, day 4 of the King of Upper and Lower Egypt Seth Great-of-strength, Son-of-Re' whom he loves, the Ombite, beloved of Re'-Harakhty, may he live forever and ever. The Hereditary Prince, overseer of the City, vizier, fan-bearer on the king's right side, troop-commander, overseer of foreign countries, overseer of the fortress of Sile, chief of policemen, royal scribe and marshal, leader of the festival of the Ram of Mendes, first prophet of Seth, lector priest of Wadjet who-judges-the-Two-Lands, overseer of the prophets of all the gods, Sethy, justified, son of the Hereditary prince, overseer of the City, vizier, troop-commander, overseer of foreign countries, overseer of the fortress of Sile, royal scribe and marshal, Pa-Ramessu, justified, born to the mistress of the house, musician of Pre', Tiu, justified, says: "Hail to you, Seth, son of Nut... (KRI II 288, 5-10)

Although this stela has often been the object of historical reconstruction, the peculiar redistribution of functional roles in the story it narrates seems to resist an adequate interpretation. It seems probable to me that we are faced here with a literary experiment which can be easily understood within the cultural climate of Ramesside Egypt, in which the sphere of literature is a favored forum for the debate on man's position within society, i.e., the domain of the king, and within the cosmos, i.e., the domain of the gods. In this text, the divine is demoted to the royal sphere, making the dynastic god Seth the symbolic king of a fictive era; in a parallel vein, the text "downgrades" the royal to the human level, presenting the king's ancestors, i.e., the very addressees of his commemoration, in their pre-royal status. By

⁶⁸ Bibliography and references in Stadelmann, "Vierhunderjahrstele," in *LÄ* VI, 1039-43. For a historical analysis see most recently W. J. Murnane, "The kingship of the Nineteenth Dynasty: a study in the resilience of an institution," in O'Connor-Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, 192-96.

employing these fictional devices, the text locates itself at the border between non-historical ideology and historical episode: what is in essence a royal text becomes the pretext of an intellectual experiment: a historical *Königsnovelle* is embedded into, or better reinterpreted as, a mythological *Götternovelle*.

The third text I would like to shortly touch on is the Dyn. XXX mythological text on the "Naos of El-Arish,"⁶⁹ which recounts the singularities⁷⁰ at the early history of the Heliopolitan Ennead: Shu is enthroned as heir of Re'-Harakhty, but after a successful revolt against his power he dies: Geb, with the help of his mother Tefnut, takes over the throne. After some uncertainty concerning his legitimacy, he is eventually recognized as ruler and pursues his father's building activities:

His Majesty (Geb) was in his residence of Itj-tawy, in the region of Tahenu. His Majesty sent out the order to bring to him the foreign countries and the Asiatics from their countries. Then the Majesty of Geb spoke to the Great Ennead, who was in his following: "What did my father Shu do before he appeared on the throne of his father Atum, when the Majesty of Shu was still dwelling in his residence in Iat-nebes?" The Great Ennead answered to the Majesty of Geb: "When your father Shu was on the throne of his father Atum, he killed all the enemies of his father Atum, he destroyed the children of Apophis and annihilated all the enemies of his father Re'. But after the winds calmed down and the Two Lands became dry, and gods and men were following Atum, Lord of the Upper Egyptian Heliopolis, he took care of the irrigation of the cities, of the villages, and of the nomes. He restored Egypt's walls and rebuilt the gods' temples in Upper and Lower Egypt. (Naos of el-Arish, 25-30)

⁶⁹ F. Li. Griffith, *The Antiquities of Tell el Yahudiyeh*. EEF 7 (London, 1890), 71-73; G. Goyon, *Kêmi* 6 (1936), 1-42; Verhoeven, "Eine Vergewaltigung? Vom Umgang mit einer Textstelle des Naos von El Arish (Tefnut Studien I)," in *Festschrift Derchain*, 319-30; for a modern translation with commentary see Sternberg, "Der Sukzessionsmythos des 'Naos von El-Arisch,'" in *Mythen und Epen III*. TUAT III/5, 1006-17.

⁷⁰ This concept, recently popularized especially by S. Hawking (for example in *Black Holes and Baby Universes and Other Essays*, 91ff.), is borrowed from theoretical physics and describes a condition at the very beginning or at the very end of the universe in which the laws of the space-time continuum are no longer valid. This is exactly the situation of Egyptian mythological discourse: the events located between the *zp tpj* and the inheritance by Horus of Osiris' throne, i.e., the moment when human "history" begins, are also outside human "time." This applies for example also to the "Destruction of Mankind" and its reference to the time when gods and men lived together; since Atum's creation itself took place instantaneously (Pyr. §1248-49), this mythical time must clearly belong to what we would call a different universe, described for example in Pyr. §1466: "The king was created by his father Atum before heaven came into being, before the earth came into being, before men came into being, before gods were born, before death existed."

This is at the same time a mythological narrative and a text in the tradition of the *Königsnovelle* with all the ingredients of the form: the council represented by the Great Ennead, the reference to an historical setting, and even the mention of building activities as prototypical sign of successful kingship. But this productive dialogue between *Königsnovelle* and *Götternovelle* had reached its historical peak. We are at the dawn of the Ptolemaic era: the gods of Egypt not only resisted the political trauma, but also increasingly animated mythological narratives; the Greek-speaking kings of Egypt, on the other hand, were artificially assigned the same theological role as their autochthonous predecessors in the context of the temple;⁷¹ but since they were extraneous to the intellectual debate that had created the *Königsnovelle*, with its peculiar fusion of fiction and historiography—or better: since now this intellectual debate took place in a different language and in a more international context⁷²—they did not become the protagonists of noteworthy episodes: the munificent patron of the Famine Stela is the Old Kingdom Djoser, the hero of the closest Demotic text to the form of the *Königsnovelle* is the Late Period Amasis—the very beginning and the very end of an Egyptian “discourse on kingship.” The Ptolemies were indeed Egyptian pharaohs, but they could not play a role in the dialectic between human and divine that had characterized Egyptian writing on kingship from Djoser to Amasis; they could be *nzw-hjt*, but one could not address them as *jty nb=j*.⁷³

6 CONCLUSION

If the *Königsnovelle* is understood as the literary narrative of an episode in a king's life, then this textual form is not limited to Ancient Egypt, but appears also in other Near Eastern traditions: both the Akkadian *narû*-literature (for example the older version of the Gilgamesh epos or the Sargon epos *šar tamhāri*)⁷⁴ and the Biblical corpus⁷⁵ know a literary rendition of a king's superhuman qualities. What makes the Egyptian *Königsnovelle* a specific object of literary interest, however, is the fluid nature of the contextual setting, which functions as a mirror of changing paradigms of

⁷¹ See Thompson, *Memphis under the Ptolemies*, 106–54.

⁷² See Tait, “Demotic literature and Egyptian society,” in *Life in a Multi-Cultural Society*, 303–10.

⁷³ See Spalinger, *Aspects of the Military Documents*, 221; see for example line 4 of the Coptos Stela of Rahotep: Blumenthal, in *Ägypten und Kush*, 66ff.

⁷⁴ See Röllig, “Literatur,” in *Reallexikon der Assyriologie* 7 (1987), 35–66, § 4.1.3.

⁷⁵ S. Herrmann, “Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments,” *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 3 (1953–54), 51–62; Jansen-Winkel, *WZKM* 83 (1993), 105–6.

royalty, or more precisely of the debate between human and divine dimension in the figure of the king. The *Königsnovelle* represents a form of transposition to the royal level of the issues inherent in the evolution of literary discourse altogether, i.e., primarily the problem of man's position vis-à-vis the king and society. When literary discourse is applied to the royal sphere, the result is always a *Königsnovelle*, i.e., an inquiry into the king's position towards mankind and history.⁷⁶ Literature in the narrower sense displays a continuum of narrative and instructional text types, to which less "classical" genres are added in the New Kingdom; each of the traditional genres finds a counterpart in the form of *Königsnovelle*, from narrative texts à la pWestcar to wisdom texts à la "Instruction of Amenemhat" to mythological *Göttererzählungen* à la "Destruction of Mankind." Similarly, when monumental textual forms, whether one decides to assign some of them to the domain of literature or not,⁷⁷ focus on the king's deeds vis-à-vis mankind, they result in the "episodic" *Königsnovelle* of the New Kingdom and of the Late Period. This is why one could refer to this textual type as a "characteristic" in Seibert's sense, i.e., as a horizontal, diastratic set of formal patterns covering the entire spectrum of Egyptian writing, rather than as a "genre," i.e., as a vertical, paradigmatic textual unity displaying typological compactness throughout Egyptian civilization. As Ramses II's Marriage Stela puts it, the Egyptian king is defined by his "limits" (*t3š.w hm=k*),⁷⁸ by his ties to the supernatural order. But his success comes to be gradually measured against the background of mankind's well-being; to this effect, he is pulled down to the level of human history, in which—like any literary hero—he has to rely on his own individual judgment:⁷⁹ "Then His Majesty held council with his own heart (*w3w3 hn^c jb=f*):⁸⁰ 'How are those whom I sent on a mission to Palestine going to fare in the winter days of rain and snow?'"

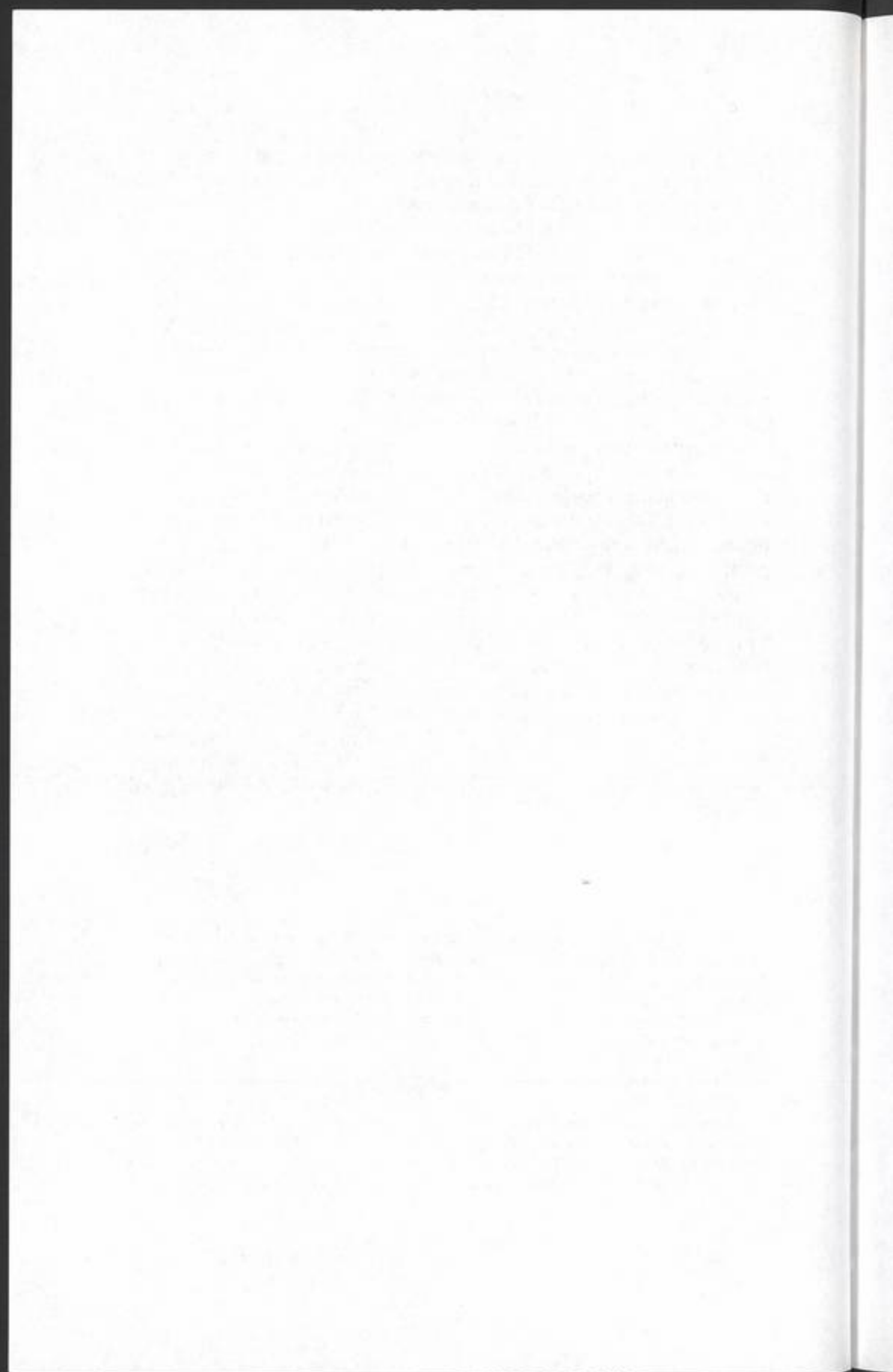
⁷⁶ Cf. Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire*, 111ff., Chapter II § 24.

⁷⁷ There can be little doubt that the form of textual publication—on papyrus or stone—cannot be elevated to sole criterium for establishing the "literary" character of a text, as shown, for example, by the use of extremely refined formal features of poetic discourse in the so-called "Poetic Stela" of Thutmose III. See also Eyre, "Is Egyptian historical literature 'historical' or 'literary'?" 419f. and Gnirs, "Die ägyptische Autobiographie," in this volume.

⁷⁸ KRI II 248,4. See also Fn. 40.

⁷⁹ KRI II 249,1–9.

⁸⁰ Cf. the use of the verb *w3w3* in the Ramesside "fictional autobiography" of Sa-Mut Kiki: IV, 4–5 *wn.jn=f hr w3w3=f ds=f*; Vernus, *RdE* 30 (1978), 120. For the role of the heart see the Dyn. XIII Stela of Neferhotep from Abydos, line 2: *iw 3b.n jb=j m33 zh3w p3.t tpj.t n Jtmw* "My heart desires to see the ancestral writings of Atum."



TYPES OF LITERATURE IN THE MIDDLE KINGDOM¹

RICHARD B. PARKINSON

The wise, and knowing Critic will not say,
This worst, or better is, before he weigh,
Where every piece be perfect in the kind.
B. Jonson, *The Sad Shepherd*, Prologue 43-46.

TYPOLOGY AND GENRE THEORY

The apparent immediacy of many literary works makes it difficult for a reader to realize how much they embody different cultural assumptions: this is particularly true of Tale of Sinuhe, whose superficial similarity to a modern narrative tempts readers to assume that "it deserves to be called a novel",² even though it is a very different phenomenon.³ Egyptian genres have no equivalents for the (to us) familiar categories of epic, tragedy, comedy, or pastoral, and if one views the Eloquent Peasant in terms of modern systems of genres, it eludes satisfactory identification and interpretation.⁴ Although modern genres cannot be applied to Egyptian literature, the concept of genre is surely relevant nonetheless. In the following discussion I draw principally on Fowler's comprehensive study,⁵ rather than exploring the rich variety of possible approaches.⁶

A general definition of genre is problematic. Recent theory acknowledges that types of literary text "have a circumscribed existence culturally",⁷ in contrast to the system of prescriptive genres of neoclassical theory, which regarded the genres of the corpus of classical texts as universals. Universal genres are not attested across the west-east or the ancient-

¹ I am very grateful to J. Baines for reading and commenting on drafts.

² Posener, "Literature", in *The Legacy of Egypt*, 232.

³ Compare the approaches of Purdy, *ZAS* 104 (1977), 112-27; Baines, *JEA* 68 (1982), 31-44.

⁴ Cf. Parkinson, *JEA* 78 (1992), 163-64. Critics describing an earlier literary work often see faults of composition when the work exemplifies a genre which has been forgotten (Fowler, *Kinds of Literature*, 259)

⁵ *Ibid.*

⁶ Other critics cited without specific reference are discussed by Fowler.

⁷ Fowler, *Kinds of Literature*, 132.

modern divides; there is no more absolute correspondence between different cultures' genres than between color terminologies which embody another set of differing implicit classifications.⁸

While genres are culturally bound, "genre" as a concept seems relevant to non-classical literatures, despite the importance of Aristotelian theory in genre-studies. The absence of a consistent terminology for Egyptian genres does not imply that no concept or system of genre existed;⁹ modern works of literature can also lack explicit generic labels, and the reader often recognizes genre partly on a subconscious level.¹⁰ The framework of genres in a culture embodies the basic presumed context of any reading. The recognition of genre is an imperative task as "the processes of generic recognition are...fundamental to the reading process".¹¹ A genre involves certain expectations on the part of the audience. This relationship has been described, for example, as a sort of contract (Todorov), a game (Hirsch), or an institution (Wellek-Warren). The concept of genre also influences the composition of the text, shaping the way in which the author conforms to the expectations of the audience.¹²

Middle Kingdom compositions—like all domains of Egyptian high culture—share a strong commonality of form and content,¹³ and suggest a strong adherence to a tradition of decorum, with a consistent use of formulae and established motifs; the individuality of various works is not articulated in terms of its "authors'" individuality. As such, Egyptian literature is particularly susceptible to generic analysis of types.¹⁴ I deal here with the corpus of fictional texts listed in Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*. The concept of a canon is arguably relevant for this corpus: the canon is, like genre, "a formal pattern codified by cultural tradition".¹⁵ Although the number of literary texts originally belonging to the corpus is unknown, the typological nature of the surviving fragments is remarkably consistent. A broadly period-based approach has to be taken, due to the problems of the relative dating of Middle Egyptian literary texts; inevitably variation with time and the diachronic development of the canon will be underestimated.

⁸ Baines, *American Archaeologist* 87 (1985), 282–97. Cf. Spalinger, *OLZ* 74 (1979), 525–27.

⁹ Fowler, *Kinds of Literature*, 130–48. On the general phenomenon in Egypt, see the remarks of Baines, *JEA* 68 (1982), 36.

¹⁰ Fowler, *Kinds of Literature*, 25.

¹¹ *Ibid.*, 259; cf. 256–72. Without it, misinterpretation and misunderstanding ensue (Hirsch, *Validity in Interpretation*, 68–127).

¹² Longman, *Fictional Akkadian Autobiography*, 7–9.

¹³ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 162–63.

¹⁴ Compare the arguments for the relevance of genre theory to Akkadian literature made by Longman, *Fictional Akkadian Autobiography*.

¹⁵ Loprieno, "Defining Egyptian literature", §5; see also Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 103–29.

QUESTIONS OF GENRE

Two questions follow: (1) what is a genre? and (2) how does one identify a text as belonging to a particular genre?

(1) A genre is not a mutually exclusive class, but a type: "when we assign a work to a generic type, we do not suppose that all its characteristic traits need be shared by every other embodiment of the type".¹⁶ The variety displayed by even a well recognized form such as "tragedy" has led to a theory of genres as showing "family resemblances" produced by literary tradition.¹⁷ Since genres are mutable, and frequently overlap, a rather imprecise terminology has advantages over a highly precise one.¹⁸ Fowler proposes a system of genres, and subgenres,¹⁹ as well as modes, which "refer to characteristics of emotional and tonal nature that transect various genres",²⁰ such as comic, tragic, or romance.

The system of genre is not an aggregate of fixed categories, but can be understood through relations between different types of text. Genres are fluid and flexible; although they are established and approved by tradition, each new work alters and adapts the system. The genres of a culture are not immutable, but alter, as is exemplified by the changing histories of the novel and the tragedy.²¹ Genres are established, accepted, and often rejected.²²

(2) In assigning texts to genres, the Egyptologist has to adopt a historical approach which uses ancient sources such as criticism, titles, and context, together with an inductive approach in which the genres are elucidated from the works. Not all of these sources are available for the Middle Kingdom. As Fowler notes,²³ this last method of "indirect constructive inference" is often the most informative approach. Some critics have defined genre in terms of an established pattern of inner and outer form.²⁴ Other critics have attempted to be more exact: Ben-Amos listed criteria of "cognitive, expressive, and behavioural levels"; these can be paraphrased as the contents of the text, the linguistic forms, and the social setting. Fowler provides a fuller list of types of features that may be shared by a particular genre;²⁵ these are

¹⁶ Fowler, *Kinds of Literature*, 38.

¹⁷ *Ibid.*, 40-42.

¹⁸ *Ibid.*, 37-38, 130-48. For example, the quarto text of Shakespeare's *Troilus and Cressida* terms it a comedy, while the Folio groups it among the tragedies (Orgel, *Shakespeare: The Tempest*, 4).

¹⁹ Fowler, *Kinds of Literature*, 111-18.

²⁰ Longman, *Fictional Akkadian Autobiography*, 10.

²¹ Fowler, *Kinds of Literature*, 45-48, 134-36; *id.*, *A History of English Literature*, *passim*.

²² Doty, in *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 1972, 413-48.

²³ Fowler, *Kinds of Literature*, 52.

²⁴ Wellek-Warren, *Theory of Literature*.

²⁵ Fowler, *Kinds of Literature*, 54-74.

not necessarily relevant to all individual genres, nor to a particular generic system. His list includes: representational mode (narrative or discourse); external structure; metrical structure; size; scale; subject; values expounded; mood; occasion (e.g. a marriage ode); attitude adopted toward the audience; setting; characters; unity or otherwise of the action; style (including diction); the task of the audience. Not all of these are necessarily relevant to Egyptian literature, and some, such as distinguishing type of text by metrical patterns,²⁶ cannot yet be usefully employed by Egyptologists. These features are of course generic signals by which the text communicates, as well as formulates, its identity.

"Genre" need not refer to a particular level of abstraction, but rather is best viewed as part of a scale ranging from a narrow definition, in which a single unique text is its own genre, to an extremely broad genre in which the whole institution of literature is a genre of writing.²⁷ Different breadths of definition are determined by the requirements of the groups of texts being studied; thus the division between genre and subgenre remains fluid.

THE RELEVANCE OF CONTEXT TO TYPOLOGY

Those studying ancient literatures have often concentrated on "occasion", despite the fact that the social occasion and setting are often essentially unknowable. Many historians have adopted definition by the *Sitz im Leben*.²⁸ This approach is not restricted to a crudely historical view of the text's origin—such as the event which inspired a composition—but draws on broader social and cultural considerations. It does not, however, acknowledge fully that literary genres can occupy many settings and that a single setting can produce many genres.²⁹ The "original perlocutionary setting" or function does not determine the nature of literary genre and many important kinds of literature have "no discernible occasion or function"; this freedom is often part of their appeal.³⁰

Many types of texts from the Middle Kingdom are bound by occasion or context to some extent; they are functional.³¹ Commemorative and funerary inscriptions from temple and tomb are tied to their monumental presentation, as is explicitly acknowledged in the "address to tomb visitors". However, these probably had a context of performance as well.³² The same is

²⁶ The potential of this is indicated by Fecht, "Prosodie", in *LÄ* IV, 1139–40: one-colon verses are present in the strophic "lyrics" of the Man and Ba, but rare in other types of text, such as the discourses of the Eloquent Peasant.

²⁷ Longman, *Fictional Akkadian Autobiography*, 10–11, citing Todorov.

²⁸ Including a pioneering article by Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26; cf. Longman, *Fictional Akkadian Autobiography*, 717–18.

²⁹ Doty, in *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 1972, 413–48.

³⁰ Fowler, *Kinds of Literature*, 151–53.

³¹ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 378, 382–87.

³² Eyre-Baines, "Interactions", in *Literacy and Society*, 109–10.

true of royal commemorative inscriptions³³ whose functional context was probably not restricted to monumental display. Other major types of text include ritual texts, and technical texts, among which are "magical" and "medical" (a problematic distinction), as well as "mathematical" texts. All the technical texts ostensibly have a practical purpose that is inseparable from the performative situation, but they also go beyond into encyclopedic tendencies, in which the list of problems and solutions becomes a sort of teaching.³⁴

Egyptian literary compositions, however, are functionally unspecific.³⁵ Their subject matter is at the junction between the different spheres of sacred and profane, royal and private.³⁶ They are fictional, and thus less bound to the real world than texts purporting to describe it and its events accurately, and are capable of being less tightly restricted in terms of decorum.³⁷ The use of framing devices is relevant here, as these provide a context for the text which would otherwise be lacking;³⁸ similarly, the texts existed in multiple copies, and manuscripts on portable media were preferred.³⁹ Literary texts have a relative autonomy compared with other writings, though they remain "self-consciously embedded" in their culture⁴⁰—a relationship that is formalized in the system of specifically literary genres.

TYPES OF THE MIDDLE KINGDOM LITERARY/FICTIONAL CANON

The inference of literary types draws on signals and indicators in the works themselves. The most explicit generic signal is a direct label, often presented as a title⁴¹ or incorporated into the work in other ways.⁴² In the absence of any ancient critical discourse, terminology is of prime importance, but it is sparse, although study is now much aided by Schott's catalogue of ancient book titles.⁴³ This is true for all types of Egyptian writing. No specific designation for a tale is known, and generic terms such *mdt*

³³ Eyre, "The Semna Stela", in *Studies Lichtheim*, 1, 143 nn. 34–6, 146 n. 47.

³⁴ The New Kingdom "onomasticon of Amenemope" is entitled *sbꜣjyt* (Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 301–2 no. 1392), but this title may be due to the onomasticon's attribution to an individual. The title of the Rhind Mathematical Papyrus begins with the term *tp-ḥsb* (*ibid.*, 394 no. 1702), which also occurs in the title of Ptahhotep (v. 48).

³⁵ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 378.

³⁶ Franke, *BiOr* 50 (1993), 351–52.

³⁷ Loprieno, *Topos und Mimesis*, where literature is characterised by "mimesis". On decorum see, for example, Baines, *JARCE* 27 (1990), 19–21.

³⁸ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 378. Other texts, such as *the Shipwrecked Sailor* (l. 1), begin in medias res, mobilizing the lack of a specific context.

³⁹ Though these features are not unique to literary texts: Parkinson, "Teachings, discourses and tales from the Middle Kingdom", in *Middle Kingdom Studies*, 93–94.

⁴⁰ Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning*, 7.

⁴¹ Fowler, *Kinds of Literature*, 92–98.

⁴² *Ibid.*, 130–48.

⁴³ Schott, *Bücher und Bibliotheken*.

"discourse", can describe a wide range of texts, although they have a more specific reference to genre in certain contexts.⁴⁴ The use of other words is determined by the specific fictional context: the speeches of the *Eloquent Peasant* are described as speaking and petitioning, and are variously referred to as *nhwt* "lament" (B1 60), *mdt-tn* "this speech" (B1 103), *hn.j... m3r.j* "my plaint...my wretchedness" (B1 311-12), *mdt-tn-nfwt* "this perfect speech" (B1 349-50), and *n3jj.k n-sprt* "your petitions" (B2 128). It is unlikely that these can provide a typology for the literary text as a whole.

Titles have a limited potential. The frequent use of titles is a comparatively recent phenomenon in literature;⁴⁵ the opening formula of a text can provide as influential a generic signal to the audience as a title.⁴⁶ Titling conventions vary from genre to genre.⁴⁷

To determine the "family-relationships" of a particular text, one may have recourse to the range of features outlined by Fowler. These are sufficient to provide the following hypothetical and necessarily incomplete schema. The record is very fragmentary—18 out of the 33 texts listed in Parkinson, in *Middle Kingdom Studies* are known from single and incomplete manuscripts—and the relative chronology of the compositions is problematic. Future discoveries of other texts will probably alter this pattern, just as a new composition can redraw the genre system.

Genre	tale	teaching (<i>sb3jyt</i>)		reflective discourses	
Subgenre(s)		royal teaching	private teaching	discourse (<i>mdt</i>) or words (<i>tsw</i>)	dialogue

This schema does not attempt to classify the genres, but to offer a map to help clarify the relationships of the various texts: a genre cannot be studied

⁴⁴ The word's range of usage can be seen in Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 85-92 nos. 153-61; see n. 62.

⁴⁵ Fowler, *Kinds of Literature*, 92.

⁴⁶ *Ibid.*, 98-105.

⁴⁷ In the absence of any lists of literary works, one can only hypothesize that those without a title were referred to by their opening words, their "incipit" (just as Vergil's *Aeneid* was referred to as the *arma virumque* in other Latin verse: Martial 14.185; Persius 1.96). In support of this suggestion one can cite ostraca with lists of initial verses of stanzas which form epitomes of literary texts (e.g. oDeM 1017 with Khety 1-6 [...] 9-12: Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh*, pl. 12), and the way in which *hnp-dj-njswt* is used to refer to the funerary formula (Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 319 no. 1448). Alternately, the name of the protagonist may have been used as a term of reference, i.e. the "Book of Sinuhe", much as modern readers refer to *Sinuhe* without any reference to its genre, e.g. Baines, *JEA* 68 (1982), *passim*: see Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 108 nos. 214-15 for two compositions referred to with a label "Book" (*md3t*) + Name of protagonist(s).

independent of the system of genre. It presents a synchronic view of the whole Middle Kingdom (of necessity), and ignores diachronic and dynamic features which will have been influential.

The tales are non-commemorative, non-functional, fictional narratives; a common word in Shipwrecked Sailor is *sḏd* "narrate".⁴⁸ While "narrative is normally a means of giving context and framework, rather than being the overt purpose of Middle Kingdom writing",⁴⁹ in these works, the narrative relation of events dominates.⁵⁰ In the Shipwrecked Sailor the narrative frames a moralizing communication,⁵¹ and in the Man and Ba two narratives (ll. 68–85) are told to exemplify, amongst other things, the moral "Forget care" (l. 68). The works, however, suggest that entertainment would have been derived from "what happens next", in addition to their presenting the didactic possibilities of the audience exploring an alternative course of events. The narrative is formally the most open-ended genre (including complex sequences of tales, and incorporating other genres), and may well be the least well represented by surviving texts.⁵² They display a wide range of tone, language and structure (including episodic and concentric structures); they also display a variety of subject-matter, but this is not a sufficient basis to propose any subgenres.⁵³ All extant tales lack titles, apart from characteristic—but not invariable—introductory formulae: "There was once..."⁵⁴ and "It once happened that..."⁵⁵

The wisdom texts are predominantly sapiential discourses, all concerned with certain ultimate values, such as comprehending—a key word is *rh*—the nature of the ideal life. The coherence of the generic group of wisdom texts is established by form, theme and style. The wisdom texts can be divided into two groups:⁵⁶ the didactic genre—a key term is *sb*⁵⁷—and a

⁴⁸ The verb *sḏd* occurs in introductions to the narratives (ll. 21, 125, cf. 124, 139), but it is not limited to narrative texts (e.g. the Intef Harpist's Song 6,6–7, where it is used of "telling" wisdom texts; text: Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 379).

⁴⁹ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 151.

⁵⁰ Compare the treatment of the *Tale of the Two Brothers* by Blumenthal, *ZÄS* 99 (1972), 1–17.

⁵¹ E.g. Otto, *ZÄS* 93 (1966), 100–11.

⁵² Thus, almost all the published and unpublished literary texts from el-Lahun are otherwise unattested tales (Collier and Quirke, pers. comm.).

⁵³ Contra Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 380–82.

⁵⁴ Eloquent Peasant R 1.1; parallels listed in Parkinson, *JEA* 78 (1992), 167 n. 23. Add to these a fragment from el-Lahun (pUCL 32156), where a tale begins "There was once a man called Nefer[...]" (Collier and Quirke, pers. comm.).

⁵⁵ Neferkare and Sasetet T. IFAO recto 1; the beginning of Cheops' Court is lost, but similar introductory formulae feature later in it (e.g. 9.21). Tales which lack such formulae include Sinuhe and the Shipwrecked Sailor, both of which are first person narratives with framing devices.

⁵⁶ Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26.

⁵⁷ E.g. Ptahhotep vv. 37, 47.

group of more reflective compositions with terms such as *mhj* "take thought for" and *nkꜣ* "meditate".⁵⁸

The didactic genre is the most explicitly and most strongly defined: the extant examples have the title *sbꜣjyt*.⁵⁹ Their formal structure, when it can be evaluated, varies from episodic aggregates of maxims dealing with distinct situations (such as in Ptahhotep), to longer, more interwoven thematic structures (such as the Loyalist, where the stanzas form sequences with the same subject matter). These structural types are not mutually exclusive: for example in Ptahhotep the maxims (vv. 52–506) are followed by the so called "epilogue" which is more interwoven (vv. 507–644). The dominant tone is didactic, although gnomic statements justifying the instructions are frequent, as are narrative sections that cite experience as an authority. A number of teachings are centred around "historical" individuals of high rank, but there are a few exceptions, such as Khety and Everyman. The genre divides between royal and nonroyal teachers, and content and tone vary accordingly; royal wisdom and experience is less applicable for instructing the actual audience, and the royal teachings having a higher proportion of gnomic and narrative elements.⁶⁰ The royal and private teachings are perhaps sufficiently distinct to be considered two subgenres.

The reflective wisdom texts include several entitled "discourse" (*mdt*).⁶¹ Two examples are known from a single papyrus, with rather extended titles introduced by *hꜣt-ꜣ m-* (Renseneb I. 1, Fowler I.1: neither subsequent text survives). In Sasobek the title (without *hꜣt-ꜣ* A 17) is prefaced by an introductory narrative (A 1–16), whose beginning is lost; this could have been preceded by a title. Enough survives of this discourse to show that it is similar in style and subject matter to the speeches included in the Eloquent Peasant and the discourses of Neferti and Khakheperreseneb. Neferti has no *mdt*-title, but opens with a narrative prologue (1a–2q) and then a descriptive introduction (2r–3e); Khakheperreseneb has a descriptive title (recto 1),⁶² which like the introduction of Neferti is not limited to a single designation. Both include the self-designation *mdt* or *tsw*.⁶³ The close similarity of these texts suggest that the presence or lack of a title with *mdt* is probably not

⁵⁸ E.g. Neferti 3a; Man and Ba 32, 68, 78; nkA: Khakheperreseneb recto 10, verso 1.

⁵⁹ Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 299–302 nos. 1384–93, 345–7 no. 1552; the term is used of other types of text, such as an onomasticon (301–2, no. 1392), and a calendar of lucky and unlucky days (312, no. 1427d). Note that the teaching later separates into two types; *sbꜣjyt-mtrw* and *sbꜣjyt-ꜣt* (Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 303, nos. 1394–7; 303–4 nos. 1398–1400).

⁶⁰ E.g. the "historischer Abschnitt" in Merikare (Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 201).

⁶¹ Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 91–92 nos. 159–61. For *mdt* see *ibid.*, 85–92 nos. 153–61, discussed by Brunner, *ZÄS* 93 (1966), 32–33; Posener, *RdE* 6 (1950), 46–47.

⁶² Discursive titles are not limited to this wisdom genre: the title of Ptahhotep vv. 42–50 is quite expansive, and that of Khety includes a description of the context (1a–e).

⁶³ Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 398–401 nos. 1715–1717.

diagnostic for genre: the genre is flexible with regard to its introduction as is the case with tales. The choice between introducing a discourse with a title, narrative or a prologue might have been determined by the complexity of the imagined context of the discourse.⁶⁴

These reflective wisdom texts are mainly pessimistic in tone, and hence are often termed "laments", the most distinctive formal feature of which is a syntactic pattern "sonst-jetzt".⁶⁵ To characterize these texts as a whole "laments", however does not account for the fact that Neferti, the only complete example, moves to a positive resolution. The reflective wisdom texts also include both "sonst-jetzt" sections and more discursive passages which develop arguments. Thus, lament is a subgenre which is included in literary texts, rather than a literary genre in its own right.

Closely related to the discourses in style, tone and subject matter are *Man and Ba* and *Ipuur*, which are formally distinct in that the passive audience of other discourses here assumes a significant speaking role. These two texts are structured as dialogues, and the consideration of the subject-matter proceeds in a consistent series of exchanges, in which each speech can vary greatly in length; the argument has a rhetorically dramatic aspect.⁶⁶ Their close similarity with the "discourse" genre is shown by *Khakheperreseneb*, which is in effect a *dialogue manqué*. Both dialogues include "sonst-jetzt" formulations, and series of short stanzas patterned with refrains. Both are incomplete; the end of the *Man and Ba* is reached without a narrative section (ll. 147-55). This need not imply that the opening lacked a narrative,⁶⁷ and it is uncertain whether the two dialogues would have included a title of some sort, similar to that in *Khakheperreseneb* (recto 1); a New Kingdom dialogue opens with the title "The Dispute (*wprt*) of the Head and Belly".⁶⁸

LIMITATIONS OF THE SCHEMA: OTHER COMPOSITIONS

The majority of the thirty-five or so extant Middle Kingdom literary texts fall into the three groups proposed above, and can be characterized in terms of common features of form, style, tone, and subject matter. These groups,

⁶⁴ Discourses seem to have required some sort of specific context to be provided: even those which are introduced only by titles have ones which include circumstantial clauses (Sasobek A 17; Renseneb 1.1-2; Fowler II. 1-3).

⁶⁵ Schenkel, *WdO* 15 (1984), 51-61; see also Seibert, *Charakteristik*, 20-23; Assmann, *Stein und Zeit*, 262 n. 14 with references.

⁶⁶ In narratives the plot is developed with the same means, for example in Cheops' Court 9,1-18; on dialogue in general see Donadoni, "Dialog", in *LÄ* I, 1075-79.

⁶⁷ One can compare Neferti, which opens with narrative (1a-3e) and concludes with the monologue (15g).

⁶⁸ Turin Writing Tablet 58004 (= Cat. 6238), 1. See López, *Ostraca ieratici*, III.4, 50-51, pl. 184. The word *wpt* occurs in the opening line of the Contending of Horus and Seth (*LES*, 37.1; Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 49, no. 76d-e).

however, are not rigid categories, and there are fragmentary indications of a wider range of possibilities supplementing these groups. These additional texts suggest not only that the schema is partial and affected by the chances of survival, but also that the system was inherently flexible and unschematic. These texts should not be considered peripheral to the canon outlined above either because they are all fragmentary,⁶⁹ or because they are absent from the Ramesside scholastic canon.

The Ramesseum papyri of the early Dyn. XIII include a collection of partly monostichic literary maxims (pRamesseum II), which does not match any known wisdom genre. There is one Ramesside parallel for this style of composition, which is characteristic of Late Period wisdom texts.⁷⁰ These maxims are not more "popular" because they use an exclusively proverbial form of presentation; they contain phrases closely parallel to those of other "canonical" texts.⁷¹ Their obscurity hinders analysis, but Barns considered that they were not a unity;⁷² to judge by their provenance, they are not a copying exercise by an apprentice scribe. The arrangement of the manuscript suggests a formally freer type of text that was adapted and excerpted by each copyist.⁷³ This might imply that it was a peripheral form compared with the more culturally central teachings or discourses.⁷⁴ Such texts might have been composed and circulated within a more personal circle, as opposed to the culturally central compositions which were disseminated throughout the country in a relatively standardized form.

Two substantial compositions⁷⁵ are known from a pair of Dyn. XVIII manuscripts, the *Sporting King* and the *Pleasures of Fishing and Fowling*; the openings of both compositions are not preserved. Once again these cannot be placed in the schema suggested above. They are similar to each other in style and subject matter, although only the *Sporting King* has extant narrative portions (e.g. B 2,1-4). Their discourses are not pessimistic,

⁶⁹ The genre "dialogue" discussed above is attested by only two compositions, whereas one of these additional texts, *Kemit*, is one of the Middle Egyptian texts that were copied most frequently in the Ramesside period (Gasse, in *Village Voices*, 52-53).

⁷⁰ Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature*, 1-12.

⁷¹ Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 11-14. The form looks almost like an extreme version of maxim structure of the *Teachings of Ptahhotep*, and of Khety; another possible parallel is the monostichic onomastica (such as pRamesseum D).

⁷² Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 11.

⁷³ This productive transmission of wisdom (see, e. g., Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 380) is different from the reproductive or redactional activity by the copyists of texts that existed in slightly different versions in the Middle Kingdom, such as the *Tale of the Eloquent Peasant* (B1, B2, R) and the *Teaching of Ptahhotep* (P, L1); Parkinson, *Eloquent Peasant*, xxviii-xxix; Burkard, *Textkritische Untersuchungen zu altägyptischen Weisheitslehren*, 192-209.

⁷⁴ On central and peripheral texts see Assmann, *Ma'at*, 40-51.

⁷⁵ The estimated length, including lacunae, of both is over 500 metrical verses; the *Eloquent Peasant* is c. 630 (Fecht, in *LÄ IV*, 1140).

which suggests that they are distinct from the genre "discourse".⁷⁶ Instead, the *Sporting King* tells the progress of a royal hunting trip in a series of speeches in which a courtier relates "what he has seen" (A 2,2-3) in a eulogistic fashion with a high usage of imagery. Fishing and Fowling describes the nature of the craft of fishing and fowling in a similar tone.⁷⁷ They have affinities with Late Egyptian literature,⁷⁸ and Assmann has assigned their composition to Dyn. XVIII,⁷⁹ and implies that this is a *terminus ante quem* for the genre(s); a *terminus post quem* is suggested by a mention of Amenemhat II in the *Sporting King* (E 2,10). The fragmentary pBM EA 10475 recto seems to contain a royal eulogy and one fragment contains traces of a narrative formula,⁸⁰ suggesting that the original structure might have been similar to that of the *Sporting King*. This papyrus was probably copied in the Hyksos period,⁸¹ so that its text may have been composed earlier than the date Assmann proposes for the other examples. Thus, such eulogistic discourses could have been part of the literary canon by the end of the Middle Kingdom, although possibly no earlier than the second half of Dyn. XII.⁸² Their content and form suggests that they were culturally central texts, unlike the maxims of pRamesseum II.

The composition *Kemit* has a problematic relationship with the Middle Kingdom canon.⁸³ If it was then regarded as a literary text,⁸⁴ which is not at all certain, it cannot be easily assigned to any category. It is not known to what extent it was composed for "entertainment" and how much it was bound to a teaching context, which seems to have produced all its extant later copies.⁸⁵ It contains a substantial proportion of narrative, but its epistolary form and didactic purpose make one think of the title "letter-

⁷⁶ Note, for example, *Sporting King's* use of the verb *nk3* "to take thought for". This activity is central to the discourse of Khakheperreseneb, but here "There is no one who takes thought (*nk3*) for provisions" (A 2.8).

⁷⁷ Cf. A 1,1, restored by Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script*, 7.

⁷⁸ In particular, eulogistic compositions such as the "Chariot of Amun", for which see Schulman, *JSSEA* 16 (1986), 19-35, 39-49, or compositions praising cities, for which see Lichtheim, "The praise of cities in the literature of the Egyptian New Kingdom", in *Panhellenica: Essays in Honor of Truedell S. Brown*, 15-23.

⁷⁹ Assmann, in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 48-49.

⁸⁰ The text has only recently been reassembled by Parkinson; a publication is in preparation. A rubric reads, "When the land was bright,..." (x+5, x+2).

⁸¹ This date is suggested by the hieratic, which is distinctive and very similar to that of pWestcar.

⁸² Cf. Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 118; there the generic label "Account" is suggested, for want of anything better.

⁸³ See Kaplony, in *Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongresses*, 179-97; Barta, *ZAS* 105 (1978), 6-14; Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 118 (xxviii).

⁸⁴ So, e.g. Loprieno, "Defining Egyptian literature", § 10.

⁸⁵ On ostraca and writing boards. Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 159, for example, considers that it was "not the subject of literary study" in the Ramesside period.

teachings" applied to some Late Egyptian Miscellanies,⁸⁶ and of pAnastasi I, which is introduced as an elaborate letter (1,1-4,5). *Kemit* is usually dated to the start of the Middle Kingdom,⁸⁷ and may suggest that a fluidity in genre existed from the beginning of the canon.

While the variety of these texts may reflect the differing contexts of literary composition, it demonstrates that a rigid classification is impossible. The "canon" was not a closed system, but open-ended both in formal terms and the formation of genres. Although in the New Kingdom the range of literature was wider⁸⁸ and was a dynamic canon⁸⁹ and although several of the texts noted above display features suggestive of a late Middle Kingdom date, this openness did not develop out of an original closed system. Other texts show the difficulties of drawing exact boundaries to the literary corpus as a whole. Religious texts are most difficult to distinguish from literature: they are stylistically close and both share a fundamental aim of comprehending reality.⁹⁰ Just as genres have fluid boundaries, so does literature as a whole. The consistent typology of so much of the extant material, however, shows that the concept is relevant, and offers a valid strategy to explore the works' diversity. As Fowler remarks, "the undefinability of the type will be seen as a potential strength, if one considers the fertility of literary invention".⁹¹

LITERARY COMPLEXITY

A more specific example of this fluidity is generic mixture. The assumption of the purity of genres is a neoclassical ideal that is irrelevant to much literature. A literary work can include another within itself, embedding another genre or mode.⁹² The mixture can be such as to form a hybrid, in which "two or more complete repertoires [of generic characteristics] are present in such proportions that no one of them dominates".⁹³

Egyptian literary texts reveal a profuse mixture of genres. This is so marked in many otherwise unified works that the idea of a "composite" as opposed to a unified work is irrelevant.⁹⁴ The Tale of Sinuhe has a wide variety of included genres; the Eloquent Peasant could be variously classi-

⁸⁶ Schott, *Bücher und Bibliotheken*, 303-4 no. 1398.

⁸⁷ Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 118.

⁸⁸ Loprieno, "Defining Egyptian literature", §11.

⁸⁹ Goldwasser, *LingAeg* 1 (1991), 130.

⁹⁰ Loprieno, "Defining Egyptian literature", §6 with references.

⁹¹ Fowler, *Kinds of Literature*, 42.

⁹² As in Polonius' "tragic-comical-historical-pastoral" drama (*Hamlet* 2.2). Such combinations can be found also in classical authors, although Horace advised that genres should be kept separate (*Ars Poetica* 89; Fowler, *Kinds of Literature*, 181-83).

⁹³ Fowler, *Kinds of Literature*, 183.

⁹⁴ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 161. On unity see Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 96 n. 26; id., *JEA* 78 (1992), 164-66 (the Eloquent Peasant).

fied as a tale with discourse, or a set of discourses with a narrative prologue and epilogue. Not only are genres combined extensively but so are the two "representational modes" of narrative and discourse, which are elemental and not generic.⁹⁵ Many genres that lie outside the narrow definition of literature can be identified as included within tales and wisdom texts. Examples include the ritual lyric of the princesses in the Tale of Sinuhe or the royal letter (B 269-79, 178-99); royal eulogies in the Loyalist Teaching (§ 2,5-5,14), and the Tale of Sinuhe (B 46-73); an onomasticon-like list enters the Tale of the Eloquent Peasant (Bt 1-14 = R 2,1-5,6); spells enter the Tale of the Herdsman (ll. 14-22⁹⁶); and elements of technical treatises are included in the Teaching of Ptahhotep.⁹⁷ More such allusions and inclusions will no doubt be identified as formal characteristics of texts are studied.

The presence of several genres within a single text raises the question of how to classify that whole text in terms of genre, and whether a single generic definition is appropriate. Many texts conform to a single genre, which is sometimes explicitly labeled as such, and in the majority of the well preserved examples with generic diversity one genre seems "dominant".⁹⁸ I therefore suggest the term "dominant genre" to describe that of the text as whole. This is not necessarily the genre with which the text opens, the one which frames its central portion, or which occupies the most verses, but the genre which is dominant in the creation of the text's meaning. The recognition of the dominant genre is inevitably an interpretive process, but no more so than the recognition of any generic signal. For example, Neferti comprises a discourse (3f-15g) with a narrative prologue (1a-3e) introduced by a narrative formula (1a-b); the narrative complements and supplements the discourse, but without it the composition would be essentially the same work, and thus the dominant genre is wisdom discourse. This grouping is confirmed by the inclusion of Neferti among the ancient wise men listed in pChester Beatty IV.⁹⁹ A similar interpretation can be advanced more confidently for Sasobek, where the explicit title "discourse" (A 17) comes after a narrative prologue (A 1-16). Similarly, in the Teaching of Ptahhotep the narrative elements are short (vv. 6-41) and muted, forming only a scene-setting; their subordinate role is marked by their position between an initial title (vv. 1-5) and the title proper (vv. 42-50). In the Eloquent Peasant,

⁹⁵ Fowler, *Kinds of Literature*, 235-37.

⁹⁶ Gilula, *GM* 26 (1978), 21-22; see also Ogdon, *GM* 58 (1982), 59-64; Ritner, *Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 207 n. 956.

⁹⁷ Maxims 2-4 (vv. 60-83) follow a pattern of "diagnosis" and "therapy" (Fecht, *MDAIK* 37 [1981], 146) similar to that of medical texts; medical terminology occurs in maxim 19 (vv. 298-315); Fecht, *Der Habgierige und die Maat*, 36.

⁹⁸ Fowler, *Kinds of Literature*, 183, quoted above.

⁹⁹ verso 3.6. Contrast Lefebvre's labelling of the composition as "le conte prophétique" (*Romans et contes égyptiens*, 91-118).

most of the lines are discourse (occupying B1 83–B2 115), with occasional narrative interludes at B1 102–18, 215–18); the discourse comprises petitions which are introduced by a narrative formula: "And then this Peasant came to petition (*spr*)...an *x*th time". The context and meaning, however, are provided by the ironic narrative tale,¹⁰⁰ and the suggestion that this is the dominant genre finds some slight support in the fact that the text was paired with the Tale of Sinuhe in one Middle Kingdom manuscript (R) and the two were also found together in the "Berlin library".¹⁰¹

Readers might feel that the Eloquent Peasant approaches the level of a hybrid genre, although the major genres are juxtaposed rather than fused: the discourses are included within a narrative rather than being consistently interwoven. The Sporting King is another possible example of a hybrid genre: the narrative elements are simply a frame, but the tone and subject matter of the discourse seems to fuse features of the pessimistic discourses with those of eulogies.¹⁰² Such mixtures are not the only transformations genres can reveal: another is aggregation, in which one type of text is added to another.¹⁰³ There is also satire, by which an existing genre can be subverted by parody;¹⁰⁴ in the Middle Kingdom this process seems limited to elements of texts rather than entire genres.¹⁰⁵ Thus, parodic elements feature in the Tale of Neferkare and Sasenet,¹⁰⁶ some "Königsnovelle" features are parodied in the Tale of Cheops' Court and in Neferti,¹⁰⁷ and royal eulogies in Eloquent Peasant.¹⁰⁸ These do not make the whole texts parodies or satires however, just as the humorous "satiric" elements in Khety do not detract from its identity as a "teaching".¹⁰⁹

Fowler uses the term "modulation" for the process whereby a generic mixture is not a hybrid, but only the tone or mode of one genre is mixed with another,¹¹⁰ so that a genre is not inserted or mixed but has a more

¹⁰⁰ Parkinson, *JEA* 78 (1992), 167.

¹⁰¹ Parkinson, *Eloquent Peasant*, x–xi.

¹⁰² Another possible analysis could be that the genre "discourse" comprised two sub-genres: the pessimistic discourses, and eulogistic discourses such as the Sporting King. However, various features of the texts, including the predominance of pessimistic discourses in the surviving examples, the interwoven texture of the eulogistic discourses and their possible dates towards the end of the Middle Kingdom, suggest that this analysis is less plausible.

¹⁰³ Fowler, *Kinds of Literature*, 171–72.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 188–90.

¹⁰⁵ Cf. Loprieno, "Defining Egyptian literature", § 11.

¹⁰⁶ van Dijk, "The nocturnal wanderings of King Neferkare", in *Hommages à Jean Leclant*, 4, 387–93.

¹⁰⁷ See the discussion by Blumenthal, *ZÄS* 109 (1982), 17–21; also Parkinson, *JEA* 78 (1992), 168.

¹⁰⁸ Assmann, in *LÄ* II, 43.

¹⁰⁹ Cf. Seibert, *Charakteristik*, 99–192; Helck, *Die Lehre des Dw3-Htj*, 161–62.

¹¹⁰ Fowler, *Kinds of Literature*, 191–92.

pervasive effect. The didactic elements in the Shipwrecked Sailor,¹¹¹ for example, might be termed modulation; this analysis may be relevant to the Sporting and Fishing and Fowling, where the discourse form is modulated in terms of subject matter and tone.¹¹²

CONCLUSION

The importance of typology for Middle Kingdom texts can be summarized by paraphrasing a comment of Hirsch: "Oh! you've been talking about a tale all the time. I thought it was about a historical inscription..."¹¹³ If genre is not incorporated into the approach, there is a serious danger of misreading texts.

Genre is crucial for the task of cataloguing works, and in establishing basic readings: a philological interpretation that accords with the expectations of the genre is more plausible than one which is inappropriate in those terms.¹¹⁴ On a broader scale it is vital to establish the basic reading of a whole text; it is also vital if the document is used as a historical source, as is commonly done in Egyptology. For example, how one regards the genre, and thus the fictionality or historicity, of the Teaching of Amenemhat will affect how one assesses its description of the transition of royal power in relation to what may have actually happened at the time. One can compare the approaches of Murnane,¹¹⁵ Jansen-Winkel,¹¹⁶ and Thériault,¹¹⁷ who attempt to reconcile the historicity of the teaching, with its apparent denial of the historical ten year coregency which is reasonably well established from other sources.¹¹⁸ Their various strategies do not fully incorporate the possibility that the text may well have rewritten history for artistic ends or for reasons of decorum.

Perhaps the most inherently important aspect, however, is that an awareness of genre enables an appreciation of the artistry of "perfect speech", similar to the "entertainment" envisaged by those who commissioned the compositions (Neferti 11-m); it avoids a reductive (or patronizing) approach to the structure of Egyptian high culture. While there is a danger of imposing interpretations, the consistent presence of clear genre signals shows that a generic approach is correct. Such an approach, although neces-

¹¹¹ Otto, *ZÄS* 93 (1966), 100-11.

¹¹² For example, didactic elements are explicit in C 3.11: "I shall teach (*sbꜣ*) you...".

¹¹³ Hirsch, *Validity in Interpretation*, 71.

¹¹⁴ Cf. Parker, *Maarav* 2 (1979), 7-41, drawing on Hirsch, *Validity in Interpretation*.

¹¹⁵ Murnane, *Ancient Egyptian Coregencies*, 246-49.

¹¹⁶ Jansen-Winkel, *SAK* 18 (1991), 241-64.

¹¹⁷ Thériault, *JARCE* 30 (1993), esp. 157.

¹¹⁸ See, e.g., Franke, *Or* 57 (1988), 115-16. On the evidence provided by the building history of the pyramid of Senwosert I, see F. Arnold, *Control Notes and Team Marks*, 30-31; I disagree with the conclusions of Obsomer, *RdE* 44 (1993), 103-40.

sarily schematic at first, allows insight into the variety of the texts.¹¹⁹ Their resistance to reductionist categorization is no evidence against a generic approach, but is exactly what one should expect from the virtuosic handling of language and subject matter in such texts as the Eloquent Peasant or Sinuhe. Among Egyptian writings, fictional literary works are particularly adept at exploiting the dynamics of genre and intertextuality to create a formal richness and complexity; this is one of their most distinctive features.¹²⁰

¹¹⁹ It will, for example, enable issues such as the hierarchy of genres and their differing decorums to be explored; on the role of genre-systems and hierarchy see Fowler, *Kinds of Literature*, 216–21.

¹²⁰ Loprieno, "Defining Egyptian literature", §8; compare, for example, the richness of the Tale of Sinuhe with the much more restricted range of genres included in actual autobiographies of the early Dyn. XII.

VERKÜNDEN UND VERKLÄREN.
GRUNDFORMEN HYMNISCHER REDE IM ALTEN ÄGYPTEN

JAN ASSMANN

χάρις ἀνθρώπου πρὸς σέ μία, τὸ γνωρίσαι <σε>¹

I DIE EULOGIE: DER NOMINALSTIL DES GOTTESLOBS

1.1 *Sinuhe: das Lob des Königs wird den Fremdländern verkündet*

Als Sinuhe, der beim Tod Amenemhets I. aus Ägypten geflohene Asylant, dem Syrerhüptling Amunenschi auf dessen Frage nach den Verhältnissen in Ägypten Rede und Antwort zu stehen hat, stimmt er einen Hymnus auf den neuen König an:

Ein Gott aber ist er, der nicht seinesgleichen hat,
kein anderer ist entstanden, der ihn überträfe.
Ein Herr der Erkenntnis ist er, vortrefflich an Plänen,
wirkungsvoll im Befehlen.
Man zieht aus und kehrt heim auf sein Geheiß.
Er ist es, der die Bergländer unterwarf,
während sein Vater in seinem Palast war;
er meldete ihm die Vollstreckung seiner Befehle.
Ein Held ist er, der mit seinem Schwert handelt,
ein Kämpfer, dem niemand gleichkommt...²

Usw. – In über 40 Versen entwickelt der Text das klassische Bild des siegreich-kämpferischen und huldreich-gnädigen Herrschers. Dafür bedient er sich der von Grapow sogenannten "Hymnenform in *pw*-Sätzen".³ Das Demonstrativpronomen *pw* "jener" verweist auf das Thema des Hymnus, den König, und bildet zusammen mit allen möglichen Nomina und Partizipien laudativen Inhalts Nominalsätze: Er ist ein Gott, ein Herr der Erkenntnis, ein Held, einer der das Horn löst, das Gesicht wäscht, die Schritte aus-

¹ PGM III 601 nach Merkelbach-Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, 20. Eine frühere Fassung dieses Beitrages ist abgedruckt in Burkert-Stolz, *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*, 33–58.

² Assmann, *ÄHG*, Nr. 227. Die neueste Textedition gibt Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*, 80f.

³ Grapow, *ZÄS* 79 (1954), 21ff.

spannt, das Herz aufstellt, einer mit dickem Herzen, der das Gesicht stößt, der sich über den Kampf freut, ein Herr der Huld, ein Vermehrer der mit ihm Geborenen, ein Gottgebener, ein die Grenzen Erweiternder – geradezu litaneiartig wird dieses *pw* "ist jener" wiederholt und bildet das formale Gerüst des Textes, der sich dadurch im Ganzen der Erzählung als selbständige Einheit zu erkennen gibt.

Der Autor der Sinuhe-Erzählung findet diese Form vor, bedient sich ihrer, um einen Hymnus auf Sesostris I. zu dichten, und bettet diesen Hymnus in eine Situation ein, die ihn, sein Thema und seine Form vollständig motiviert. Er rekonstruiert die Frage, auf die diese Form die Antwort darstellt. Wenn wir die Form verstehen wollen, müssen wir uns diese Situation vergegenwärtigen. Hier wird jemand informiert, der erstens in Unkenntnis über das ihm Mitgeteilte, zweitens aber davon betroffen ist. Es geht ihn an, ist für ihn wichtig, was für ein Herrscher jetzt auf dem Thron Ägyptens sitzt. Jedenfalls geht Sinuhe, der Sprecher des Hymnus, davon aus. Ihm liegt offensichtlich daran, die Kenntnis des neuen Königs dem syrischen Häuptling zu vermitteln.

Zwei Voraussetzungen dieser Situation scheinen mir typisch: die Voraussetzung der *Ferne* und die der *Relevanz*. Amunenschi steht den geschilderten Verhältnissen fern. Er lebt außerhalb Ägyptens und kennt den König nicht. Sinuhe trägt dieses Wissen nach außen, er "verbreitet" es, im eigentlichen Sinne von "Propaganda". Das Wort kommt bekanntlich aus der Missionstheologie und bezieht sich auf die Verbreitung des Glaubens, durch Verkündigung des Evangeliums an die Heiden. Mit einer vergleichbaren Verkündigung haben wir es auch hier zu tun. Amunenschi ist von Ägypten aus gesehen ein Heide, der für die Sache Pharaos gewonnen werden soll. Der Hymnus schließt ja auch mit den guten Ratschlägen: *schicke zu ihm, gib, daß er deinen Namen kennt. Er wird nicht aufhören, Gutes zu tun einem Fremdland, das "auf seinem Wasser ist"*. Sinuhe treibt Propaganda, indem er eine Kunde in die Ferne trägt. Die Szene spielt, wie gesagt, weit außerhalb Ägyptens.

Die andere Voraussetzung, die der Relevanz, ergibt sich aus dem Inhalt des Mitgeteilten. Hier geht es um die überragende Macht des ägyptischen Königs, der sich auch die umwohnenden Fremdvölker nicht entziehen können. Es ist für sie daher von allerhöchstem politischen Interesse, diese Macht zu kennen und sich mit ihr zu arrangieren.

1.2 Königshymnen des MR. Zentralherrschaft und Propaganda

Die Hymnenform in *pw*-Sätzen begegnet nun noch in zwei anderen Königshymnen aus dem MR: man kann also feststellen, daß sie für die politische Konstellation durchaus typisch ist. Der eine Text bildet den Anfang der "Loyalistischen Lehre", bettet ihn also ein in die Situation der väterlichen

Unterweisung.⁴ Die Kenntnis der pharaonischen Macht bildet hier also einen Gegenstand jenes notwendigen Wissens, das in der höheren Beamten-erziehung vermittelt wird. Hier geht es um Vermittlung dieses Wissens, nicht an die Fremdvölker, sondern an die nachfolgenden Generationen. Daher erscheint der Text nicht nur auf Papyrus – also im Medium der literarischen Kommunikation, die im Ägypten zumal des MR (aber auch noch später) eine Sache der Erziehung, Bildung (*mûsar, paideia*) und Unterweisung zum Staatsdienst ist – sondern auch im Medium der Grabstele, des "monumentalen Diskurses", den ein Grabherr mit der Nachwelt eingeht. Dieser Punkt erscheint mir sehr wichtig, denn er beleuchtet eine ägyptische Besonderheit. In keiner anderen Kultur spielt der Dialog mit der Nachwelt eine so zentrale Rolle.⁵ So wie Sinuhe zum Nomaden, so spricht Sehetep-ibra zu den Nachgeborenen. Dazu bedient er sich des Monuments, der Stele; das ist die in Ägypten seit vielen Jahrhunderten eingespielte Form.

Der andere Text begegnet auf einem Papyrus aus der Stadt Kahun; es handelt sich um das dritte Lied eines Hymnenzyklus auf Sesostris III. Das Gedicht ist ein anaphorisches Strophenlied, bei dem jede Strophe mit der Zeile beginnt "Wie groß ist der Herr für seine Stadt!" und daran einen *pw*-Satz anknüpft: Einer ist er und zugleich Millionen, ein Kanal ist er, ein kühler Raum, eine Festung, eine Zuflucht, eine Schutzwehr, ein kühler Schatten, ein warmer Winkel, ein Berg, eine "Sachmet".⁶ Diese Lieder könnten für eine *entrée royale*, einen Besuch des Königs in seiner Stadt Kahun, gedichtet und daher wirklich an ihn gerichtet worden sein. Dann haben sie natürlich keinen verkündenden Sinn. Dem König berichten sie nichts Neues, wenn sie ihm seine eigene Größe schildern. Sie machen ihm nur deutlich, daß dem Sprecher/Sänger und denen, die er vertritt, diese Größe bekannt ist.

Diese Funktion ist genau so wichtig wie die der Verkündigung. Sie ist Verkündigung in der Gegenrichtung, also nicht nach außen, sondern nach innen. Amunenschi würde sich ihrer bedienen, wenn er Sinuhes Rat befolgen und dem König schreiben würde. Er würde seinen Brief mit einer Eulogie einleiten, die zeigt, daß er Sinuhes Lektion gelernt hat und weiß, mit wem er es zu tun hat. In der Amarnakorrespondenz – ein halbes Jahrtausend später – sind solche Briefe wirklich erhalten. Abimilki von Tyrus etwa leitet seine Briefe mit anspruchsvollen hymnischen Charakterisierungen des ägyptischen Königs ein, damit dieser weiß, daß er weiß.⁷

⁴ Posener, *L'Enseignement loyaliste*.

⁵ Assmann, "Sepulkrale Selbstthematization im alten Ägypten", in *Selbstthematization und Selbstzeugnis*, 208–32; ders., "Schrift, Tod und Identität", in *Stein und Zeit*, 169–99. Vgl. auch "Der literarische Aspekt des ägyptischen Grabes" in diesem Band.

⁶ Assmann, *ÄHG*, Nr. 230.

⁷ Albright, *JEA* 23 (1937), 190–203.

Wir wollen als Resumée dieses ersten Schrittes folgendes festhalten: der Hymnus als Machtverkündigung, vorzugsweise in *pw*-Sätzen, hat seinen "Sitz im Leben" in der politischen Kommunikation. Die Macht des Königs ist eine ambivalente Sache: sie belebt und tötet. Sie zu kennen und sich zu ihr zu bekennen ist daher lebenswichtig, sowohl für die Untertanen als auch für die umwohnenden Fremdvölker. Es kommt darauf an, dieses Wissen nach außen zu verbreiten und nach innen zu bekennen: dazu dient die Form des Hymnus.

Wenn wir uns die ägyptische Situation vor Augen führen, dann wird sofort klar, wie zentral die Rolle der Propaganda hier in der Struktur der pharaonischen Herrschaft verankert ist. Wir haben es hier mit einem Großreich zu tun, innerhalb von dessen Grenzen die Kenntnis der pharaonischen Herrschaft und ihres Machtanspruchs sicher sehr ungleich verteilt war. Weder die sumerischen Stadtkönige, noch die israelitischen und frühgriechischen Herrscher waren mit diesem Problem konfrontiert. Vor allem der Wiederaufbau der pharaonischen Zentralgewalt nach dem Zusammenbruch des Alten Reichs war mit einem ganz erheblichen Aufwand an politischer Erziehung und Formung verbunden; der Sinuheroman und die Loyalistische Lehre sowie im weiteren Sinne die gesamte Literatur des Mittleren Reichs stehen im Dienst dieser Aufgabe.⁸ Der Sitz im Leben, das formprägende Milieu des verkündenden Hymnus ist die Durchsetzung der pharaonischen Herrschaft, nicht einfach im Sinne eines politischen Systems, das um Unterstützung wirbt, sondern eher im Sinne einer Religion, einer Lehre des Heils und des richtigen Lebens, die den Weg weist zu einer Existenz im Einklang mit den Göttern und den Menschen sowie zur Unsterblichkeit.⁹ In diesen Funktionszusammenhang einer Propaganda, die den Konsens wenn nicht der Massen dann zumindest der literaten Eliten gewinnen will, gehört als zentrale Form der verkündende Königshymnus hinein. Von diesen Intentionen sind seine Form und sein Pathos geprägt.¹⁰

1.3 Die eulogische Form in Götterhymnen des MR. Gottespropaganda?

Wir wollen nun einen Schritt weitergehen und uns den Götterhymnen des MR zuwenden. Hier ragt ein Text als klassisch und repräsentativ hervor: der immer wieder abgeschriebene, in vielen Varianten und Fassungen bis in die Spätzeit erhaltene Osirishymnus der Stele Louvre C 30 aus Abydos.¹¹

⁸ Zu den politischen Implikationen der Literatur des Mittleren Reichs s. die bahnbrechende Studie von Posener, *Littérature et politique*.

⁹ Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 1-72; ders., *SAK* 8 (1980), 1-32.

¹⁰ Zur Rolle und Phraseologie der Propaganda im ägyptischen Staat vgl. Blumenthal, *Untersuchungen zum Königtum des Mittleren Reichs I* und Grimal, *Les termes de la propagande royale*.

¹¹ Assmann, *ÄHG*, Nr. 204.

Dieser Text besteht allerdings nicht aus *pw*-Sätzen, sondern aus lauter Nominalsyntaxmen – vor allem Partizipien – laudativen Inhalts, die an das einleitende "Gegrüßet seist du" angehängt werden:

Sei begrüßt, Osiris, Sohn der Nut,
 Herr des Hörnerpaars, hoch mit der Atef-Krone,
 dem die *Wrrt*-Krone gegeben wurde
 und Herzensweite vor der Neunheit,
 dessen Hoheit Atum geschaffen hat
 in den Herzen der Menschen, Götter, Verklärten und Toten,
 dem die Herrschaft gegeben wurde in Heliopolis,
 groß an Verkörperungen in Busiris,
 Herr der Furcht in Jati,
 groß an Schrecken in Ra-setau,
 Herr der Hoheit in Herakleopolis,
 Herr der Macht in Tjenenet,
 groß an Beliebtheit auf Erden ...

Usw. – Aber formal ist dieser Hymnus dem Hymnus des Sinuhe auf Sesostri I. durchaus ähnlich. Auch jener besteht aus einer Verkettung von Nominalsyntaxmen, nur daß dort diese Kette durch immer wieder eingefügtes *pw* "ist er" in regelrechte Sätze aufgebrochen wird, während hier alles an das einleitende "Gegrüßet seiest du" angehängt ist, mit dem zusammen es einen 25 Verse umfassenden Riesensatz bildet. Am Ende dieser 25 Verse aber heißt es, alle vorhergehenden Prädikationen zusammenfassend:

p³ pw wsjr "Ein solcher ist Osiris"¹²

So wird das Ganze rückwirkend in eine *pw*-Prädikation umgewandelt und aus dem anredenden in den verkündenden Bezug übersetzt. Dieser Text hat seinen eigentlichen Ort im Osiriskult. Das macht das Schlußgebet völlig klar, in dem es heißt:

Ich bin gekommen, nachdem ich dir die geschlagen habe,
 die dich schlugen.
 Ich habe sie dir geschlachtet als Wildtiere
 und sie dir eingefangen als Herdentiere,
 sie sind vor dir auf ihr Gesicht gefallen,
 ich habe dich befriedigt mit dem, was du liebst.
 So sei du mir gnädig an diesem Tage!
 Mögest du vertreiben, was Übles an mir ist,
 mögest du hören, was ich dir zurufe,
 mögest du hervorkommen auf das, was ich dir gesagt habe,
 schön an diesem Tage!¹³

Das ist ganz eindeutig kultische Rede. Es ist ein "Schlußtext", in dem der Sprecher sich in seiner kultischen Rolle vorstellt, seine Handlungen für den

¹² Vers 26, *ibid.*, 433.

¹³ Verse 42-50, *ibid.*, 434.

Gott hervorhebt und um Gegenhandlungen des Gottes bittet.¹⁴ Überliefert ist uns der Text aber in einer Form, die nicht in den Kult gehört, sondern in den schon erwähnten "monumentalen Diskurs", den ein Grabherr mit der Nachwelt führt. Denn er steht nicht in einem Ritualpapyrus, sondern auf einer Stele. Die Abydos-Stelen stammen nicht aus eigentlichen Gräbern, sondern aus Opfer- und Gedächtniskapellen, die sich die höchsten Beamten in Abydos errichteten, um sich eine ewige Teilnahme an dem dortigen Hauptfest, den sog. "Osirismysterien" zu sichern.¹⁵ Der auf der Stele aufgezeichnete Hymnus, so darf man wohl folgern, vermittelt in erster Linie Gottesnähe. Erst in zweiter Linie mag auch an so etwas wie "Gottespropaganda" gedacht sein, eine Verbreitung und Verkündung der Größe Gottes an die Nachgeborenen.

Ein Begriff wie "Gottespropaganda" ist aber andererseits alles andere als fremd in der ägyptischen Welt. Das Pathos der Verkündung, das Sinuhes Hymnus auf Sesostri I. und die anderen Königshymnen des MR kennzeichnet, möchte man ganz allgemein mit dem Partizipialstil der Prädikation verbinden. Mit dieser Form des Preisens verbindet sich der Wunsch, werbend für den Gott einzutreten: "*Ich will die Liebe zu dir verbreiten durch die Länder*",¹⁶ "*ich will die Götter hören lassen und die Menschen wissen lassen von deiner Schönheit*".¹⁷ So lesen wir in Sonnenhymnen der 18. Dynastie und dürfen eine ähnliche Intention schon mit der Osirishymnik des Mittleren Reichs verbinden. Darin macht sich der Grab- bzw. Stelenherr zum Mittler in der Verbreitung der Gotteskenntnis, weniger vielleicht "durch die beiden Länder" als vielmehr durch die Generationenfolge hin.

Diese Vermutung wird bestätigt durch den Inhalt der Hymnen im Nominalstil. Sie haben die Macht und Herrschaft des Gottes zum Thema, so wie die Königseulogien die des Königs. Auch hier geht es ganz ausgeprägt um die Ambivalenz dieser Macht, die tötet und belebt, je nachdem wie man sich zu ihr stellt. Daher kommt es darauf an, sie zu kennen. Ich möchte also die These vertreten, daß die Form des nominalen und partizipialen Götterhymnus ihre Prägung in genau denselben oder sehr entsprechenden funktionalen Zusammenhängen erfahren hat wie der Königshymnus. Es geht auch hier um Propaganda. Und zwar verbindet sie sich mit Kulturen, die einen besonders engen Bezug zum Königtum haben und aus diesem Grunde und durch königliche Förderung aus ursprünglichen Lokalkulturen zu Staatskulturen werden und tatsächlich im ganzen Land verbreitet werden: Osiris im Mittleren Reich und der thebanische Amun-Re im Neuen Reich. Es handelt sich

¹⁴ Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, 217ff.

¹⁵ Vgl. dazu Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*.

¹⁶ Assmann, *Re und Amun*, 184 mit Anm. 133.

¹⁷ *Ibid.*, mit Anm. 134.

also um eine im Kern politische Form, die infolge der Ununterscheidbarkeit von Religion und Politik in Ägypten sich zum Medium der Gottespropaganda, der Verbreitung, Verkündung und Überlieferung theologischen Wissens ausbildet.

1.4 Kult, Grabmonument, Literatur:

Aufzeichnungsbereiche hymnischer Rede

Es gibt allerdings einen wichtigen Unterschied zwischen der Königs- und der Götter-Hymnik. Die Königshymnik hat, so scheint es, einen ganz zentralen Ort in der Literatur. Hier gehört sie hin, in den Bereich der formativen und normativen Grundtexte, die von der Beamtenelite im Zuge ihrer Schreiberausbildung auswendig gelernt werden und das Bewußtsein der staatstragenden Generationen prägen sollen. Daneben gibt es dann noch den Königskult, vor allem festliche Auftritte, bei denen der König feierlich begrüßt wird, und Königsinschriften, die einzelne Taten des Königs begründen und verewigen – Beispiele aus dem MR sind etwa die Berliner Lederhandschrift mit der Abschrift einer Bauinschrift Sesostri I.¹⁸ und die Grenzstelen Sesostri III. in Semna,¹⁹ die alle ein erhebliches Maß an literarischer Formung erkennen lassen. Und eher ausnahmsweise findet sich ein Königshymnus in privaten Grabinschriften. Mit den Götterhymnen steht es umgekehrt. Fast die gesamte Dokumentation, über die wir aus dem MR verfügen, stammt von privaten Grabmonumenten. Aus dem Kult ist ein einziger Papyrus (pRamesseum VI mit Suchos-Hymnen, auf die wir noch eingehen werden) erhalten. Aber das ist ein leicht erklärbarer Zufall der Überlieferung; der Kult bildet natürlich den eigentlichen und ursprünglichen Sitz der Götterhymnik, die von hier aus auf die Privatdenkmäler ausstrahlt. In der Literatur jedoch sucht man vergeblich nach Hymnen an Osiris, Upuaut, Min oder einen anderen der im MR auf Stelen gepriesenen Götter. Diese Lücke wird vielmehr von einem Gott gefüllt, der gerade *keine* kultische Verehrung genießt, und das zeigt, daß die Lücke keineswegs zufällig ist. Ich meine den berühmten Nilhymnus.²⁰ Dieser Text gehörte zu den wichtigsten Schulklassikern des Neuen Reichs und wurde zusammen mit der Berufssatire und der Lehre des Amenemhet I. als ein Werk des Dichters Cheti betrachtet. Es handelt sich auch hier um einen Hymnus im Nominalstil in eindeutig propagandistischer Absicht. Wir wollen diese Absicht noch einmal definieren: dabei handelt es sich um die Verbreitung von Wissen über Macht- und Herrschaftszusammenhänge unter denen, die von diesen Zusammenhängen betroffen sind. Die Herrschaft des Nils, genauer: der Nil-

¹⁸ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 115–18; el-Adly, *WdO* 15 (1984), 6–18.

¹⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 118–20.

²⁰ Assmann, *ÄHG*, Nr. 242, ed. van der Plas, *L'Hymne à la crue du Nil*.

Überschwemmung, besteht darin, daß alles Leben von ihm abhängt. Das macht der Hymnus in teilweise geradezu spitzfindiger Argumentation klar. Ohne die Nilüberschwemmung gibt es keine Nahrung, das ist klar. Es gibt aber auch kein Licht und keine Salbe, weil diese aus dem Fett des Viehs gemacht werden, das wiederum von den Pflanzen lebt, die der Nil wachsen läßt.²¹ Es gibt auch keine Literatur, denn auch der Papyrus wächst nur dank des Nils.²² Nicht einmal die Gerechtigkeit ist ohne den Nil denkbar, denn von einem Hungernden darf man sie nicht erwarten.²³ Auch seine Macht ist ambivalent, denn er kann sich schenken und versagen. Daher ist es wichtig, seine Größe zu kennen und zu fürchten und zum Schluß wird diese Furcht sogar in engsten Parallelismus mit dem loyalistisch-propagandistischen Imperativ gebracht:

Ihr Menschen, die ihr die Neunheit erhebt,
fürchtet euch vor seiner Hoheit!
Handelt für seinen Sohn,
den Allherrn, der die beiden Länder gedeihen läßt!²⁴

Damit gibt auch dieser Text seinen verkündenden Bezug zu erkennen, seine Wendung nach außen, die werben, gewinnen und Kenntnis verbreiten will. Man könnte sich die Aufführung dieses Textes denken anlässlich eines Fests zum Empfang der Nil-Überschwemmung, nach dem Muster der *entrée royale*.

Ich möchte an dieser Stelle wieder eine Zwischenbilanz einschalten. Wir haben uns bisher auf das MR beschränkt, aus dem uns die frühesten Hymnen überliefert sind, und festgestellt, daß es Hymnen in drei Bereichen des ägyptischen Schrifttums gibt: im Kult, in den Grabinschriften und in der Literatur. Weiter haben wir festgestellt, daß Königs- und Götterhymnen sich auf diese Bereiche ungleich verteilen. Der Königshymnus ist in der Literatur zuhause, natürlich auch im Kult, tritt aber in den privaten Grabmonumenten nur ganz ausnahmsweise auf. Der Götterhymnus ist in den Grabmonumenten verbreitet, hat seinen eigentlichen Sitz im Leben zweifellos im Kult und fehlt in der Literatur. Aus dieser Beobachtung möchte ich zunächst den Schluß ziehen, daß es sich bei diesen drei Bereichen der ägyptischen Schriftkultur – Kult, Grabinschriften und Literatur – um einigermaßen selbständige, funktionell voneinander unterschiedene Gebiete handelt.

Sodann möchte ich einen Ausblick aufs Neue Reich anschließen. Die Situation ändert sich hier sehr dramatisch, und zwar vor allem dadurch, daß nun auch der Götterhymnus zu einer im engeren Sinne literarischen Gat-

²¹ Verse 55–61.

²² Verse 63–65.

²³ Verse 77–78.

²⁴ Verse 116–19.

tung wird. Der früheste Text dieser Art ist der Kairener Amunshymnus.²⁵ Die Handschrift datierte Müller in die Zeit Amenophis' II., möglicherweise aber auch in den Anfang des NR. Große Ausschnitte des Textes finden sich aber bereits auf einer Statue der 17. Dynastie. Der Text muß daher aus der Zweiten Zwischenzeit, vielleicht schon aus dem MR stammen. Auch dieser Text ist weitestgehend im Nominalstil gehalten und verkündet die Größe Gottes. Die Macht- und Herrschaftsthematik ist absolut vorrangig. Der Primat des Gottes, der alle anderen Götter soweit überragt, daß sie fast schon mit den Menschen und anderen Lebewesen auf eine Stufe zu stehen kommen, wird aus seinem Schöpfertum abgeleitet. Er ist die *eine* Quelle allen Lebens. In dieser Tradition und nach diesem Vorbild entstehen im Neuen Reich eine Fülle weiterer formal kunstvoller und theologisch anspruchsvoller Hymnen auf Amun-Re, die man als literarische, nicht kultische Texte einstufen muß.²⁶ Das heißt: ihre Hauptabsicht besteht darin, ein Wissen von Gott in den literarischen Diskurs einzubringen, der das fundierende Wissen und Weltbild vermittelt. Literarisch heißt in Ägypten zunächst und vor allem: edukativ. Das sind Texte, die mit dem Schreiblernen auswendig gelernt und dadurch zur geistigen Grundausstattung der Elite werden. In dieser Tradition sehe ich auch die Hymnen des Echnaton. Sie sind unabhängig von ihrer kultischen Verwendung in erster Linie Teil seiner "Lehre" und daher zweifellos auch Gegenstand einer im ganzen Land und (wie die Abimilki-Texte zeigen) darüber hinaus verbreiteten Propaganda.²⁷

1.5 Eulogische Selbstthematization im "monumentalen Diskurs": Das Selbstlob der Beamten

Bevor ich nun zu der zweiten Grundform hymnischer Rede komme, muß ich wenigstens mit einem kurzen Seitenblick eine Form streifen, deren eigentlicher Ursprungsort das private Monumentalgrab ist und die ebenfalls den rühmend-verkündenden Nominalstil aufweist: die biographische Grabinschrift.²⁸ Hier haben wir es mit der ersten Person zu tun. An die Stelle der für die Königshymnik typischen *pw*-Sätze: "Er ist einer, der xy ist, tut, getan hat" und der für die Götterhymnen typischen vokativischen Prädikate "Du, der du xy bist, tut, getan hast" tritt die Aussage: "Ich bin einer der xy ist, tut, getan hat". Auch die Thematik wandelt sich. An die Stelle von Macht, Schöpfung und Herrschaft tritt die Tugend, die tadellose Erfüllung

²⁵ Assmann, *ÄHG*, Nr. 87; *Re und Amun*, 170–82.

²⁶ Einige der wichtigsten Texte habe ich in *ÄHG* Nr. 132–42, 174–95 zusammengestellt. Dazu s. jetzt vor allem den von Zandee edierten Text *Der Amunshymnus des Papyrus Leiden I 344 verso*.

²⁷ Vgl. hierzu Assmann, "Akhanyati's Theology of Light and Time", in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, VII/4, 143–76.

²⁸ Vgl. hierzu bes. Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies* (n. 15).

ethischer Normen.²⁹ Aber das Thema Tugend steht dem Motiv der Macht nicht so ganz fern. In den ältesten Inschriften dieser Art, im Alten Reich, entfalten diese Ich-Aussagen den Begriff eines *ꜥh jqr*, eines "untadeligen Verklärten", mit der unverkennbaren Absicht, Grabbesucher einzuschüchtern und davon abzuhalten, das Grab in unreinem Zustand zu betreten und sonstwie zu entweihen. Die Macht eines *ꜥh jqr* hängt mit seiner Tugend zusammen. Er wird Grabschänder vor Gericht ziehen und dort aufgrund seiner eigenen Untadeligkeit Recht bekommen. Auch seine Macht ist ambivalent, so enthalten die Inschriften Drohformeln und Segenswünsche.³⁰ Es ist gut, diese Macht zu kennen. Im MR verliert sich dieser apotropäische Impuls. Die Inschriften dienen weniger dem Schutz des Grabes als dem Andenken des Toten. Sie wollen nicht einschüchtern, sondern beeindrucken. So nähern sie sich der propagandistischen Intention und ihrer Form, der partizipialen Eulogie. Das Mittlere Reich bildet den Höhepunkt dieser Gattung:

Ich bin/war einer, der gegenüber dem Zornigen schweigt
und geduldig ist gegenüber dem Unwissenden,
um der Aggression zu wehren.

Ich bin einer, der "kühl" ist, frei von Übereilung,

weil er den Ausgang kennt und die Zukunft bedenkt.

Ich bin einer, der das Wort ergreift am Ort des Streits,

der den richtigen Spruch kennt für das worüber man zornig ist.

Ich bin einer, der milde war, wenn ich meinen Namen hörte,

zu dem, der mir sagte, was in seinem Herzen war.

Ich bin einer mit hellem Gesicht zu seinen Klienten,

der seinesgleichen Wohltaten erwie.³¹

Usw. – In dieser Weise werden nicht weniger als 20 solcher Ich-bin-Aussagen aufgeföhren. Die werbendverkündende Intention ist unverkennbar. Adressat ist die Nachwelt. Das ist eine Kommunikationssituation, die es in dieser Form nur in Ägypten gibt, die hier die großartigsten Texte hervorgebracht hat und von der Impulse auf viele andere Gebiete der Schriftkultur ausgegangen sind.

So wie Sinuhe die Kenntnis des Königs über die Landesgrenze, so tragen diese Inschriften die Kenntnis ihrer Stifter über die Todesgrenze hinaus. Dabei machen sie sich die Schrift zunutze: nur sie kann diese Kommunikation mit der Nachwelt leisten. Die Kunst der eulogischen Verkündung erwächst als eine im wahrsten Sinne schriftgeborene Form aus dieser eigentümlichen Kommunikationssituation. Grammatisch macht es über-

²⁹ Zum ägyptischen Konzept der Tugend und seinem Zusammenhang mit der Idee der Unsterblichkeit s. Assmann, *Ma'at*, Kap. 4 und 5.

³⁰ Vgl. Assmann, *Stanford Literature Review*, Spring 1992, 43–65.

³¹ Stele BM 581 Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 110f.; Assmann, *Stein und Zeit*, 193f.

haupt keinen Unterschied, diese Nominalsyntaxmen an ein Ich, Du oder Er anzuhängen. Das ist eine Sache der Rahmung, der Adressierung des eulogischen Corpus. Wir müssen daher von Eulogien im Ich-, Du- und Er-Stil sprechen. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie das Wissen von einer Person an Außenstehende vermitteln wollen, für die solche Kenntnis wichtig ist. Diese Wichtigkeit ergibt sich aus der Bedeutung der Person, bei Göttern und Königen aus ihrer Macht und Größe, bei Privatpersonen aus ihrer Tugend.³²

2 WÜNSCHEN UND VERKLÄREN

Ich möchte jetzt zur zweiten Grundform hymnischer Rede übergehen. Dafür greife ich auf den einzigen Papyrus eindeutig kultischer Zweckbestimmung zurück, der uns aus dem MR erhalten ist: den pRamesseum VI mit zwei Hymnen an den Krokodilgott Sobek.³³ Der erste Hymnus ist in den Nominalstil, der uns schon vertraut ist. Der zweite aber sieht völlig anders aus:

Sei begrüßt, Sobek von Schedet,...!
 Geb hat dir dein Gesicht ausgestattet,
 er hat dir deine Augen vereint.
 Starker, groß ist deine Kraft!
 Du durchziehst das Fayum, du durchwanderst den Großen Grünen
 um deinen Vater Osiris zu suchen.
 Du hast ihn gefunden, du hast ihn belebt,
 du sprachst diese Mundreinigung deines Vaters
 in seinem Namen "Sokar".
 Du befehlt deinen Kindern, zu gehen
 und deinen Vater in ihm zu pflegen
 in ihrem Namen "Pfleger des Sokar".
 Du hast den Mund deines Vaters Osiris eingepaßt,
 du hast ihm seinen Mund geöffnet, du bist sein Sohn, den er liebt.³⁴

Man fühlt sich hier unweigerlich an Texte erinnert wie

O Osiris N, steh auf.
 Horus kommt und fordert dich von den Göttern.
 Horus hat dich lieb gewonnen, er hat dich versehen mit seinem Auge,
 Horus hat dir sein Auge angepaßt an dich.
 Horus hat dir dein Auge geöffnet, damit du damit wieder sähest.³⁵
 Zu dir kommen deine beiden Schwestern Isis und Nephthys,
 um dich zu bewahren,
 vollständig und groß in deinem Namen "Großes Schwarz",

³² Zu Form und Thematik der Eulogie in Ägypten s. meinen Artikel "Eulogie, Königs-", in *LÄ* II, 40-46.

³³ Assmann, *ÄHG*, Nr. 203.

³⁴ Verse 6, 10-23.

³⁵ Sethe, *Pyramidentexte*, I, Spruch 364, §§ 609-10a.

frisch und groß in deinem Namen "Großes Grün".

...

Begrüßt haben dich Isis und Nephthys in Siut
als ihren Herrn in dir in deinem Namen "Herr von Siut".³⁶

Usw. Pyramidentexte sind Rezitationen im königlichen Totenkult. Im Zentrum steht das Ritual, die Handlung. Daher reden auch die Texte von Handlungen und verwenden die dafür natürliche Form des Verbalsatzes: Horus kommt, hat dich lieb gewonnen, dich versorgt, sein Auge dir eingepaßt, dein Auge geöffnet usw. Die Namen und Ehrentitel des Gottes werden über Wortspiele an diese Handlungen angeschlossen: "Du sprachst diese Mundreinigung (*sk-r³*) in deinem Namen "Sokar" (*skr*)", heißt es z.B. im Sobek-Hymnus; "um dich vollständig und groß zu bewahren in deinem Namen "Großes Schwarz" im Pyramidentext. – Die "Hymne mit der Namensformel" ist eine Sonderform der "Verklärungen", die dem Sobek-Hymnus ganz besonders nahe steht. Aber die verbale Form und der Bezug auf Ritualhandlungen kennzeichnen ganz allgemein die Verklärungen, aus denen mir dieser Hymnentyp hervorgegangen zu sein scheint. S. Schott hat diese Verbalsätze als mythische Erzählung gedeutet. In diesen Texten wird einem Gott "seine Mythe zum Preis erzählt".³⁷ Man vermißt aber in den Pyramidentexten jede narrative Kohärenz. Hier wird nicht ein zusammenhängender Mythos erzählt, sondern hier werden einzelne Ritualhandlungen mythisch gedeutet. Die Handlungen des Rituals geben den ersten Referenz- und Kohärenzrahmen ab.³⁸

Einen Unterschied zwischen Totentexten und Götterhymnen könnte man darin sehen, daß der Angeredete in den Totentexten eine eher passive Rolle spielt. Während Sobek im Hymnus als der Ausführende dieser Handlungen angeredet wird, erscheint der König in den Pyramidentexten als ihr Objekt. Aber dieser Eindruck trügt. Es gibt andere Totentexte, in denen der Tote aktiv auftritt, z.B. Spruch 213, einer der beliebtesten Sprüche:

O Unas, du bist nicht tot weggegangen,
du bist lebendig weggegangen!
Setz dich nieder auf den Thron des Osiris,
indem dein *šm*-Szepter in deiner Hand ist,
damit du Befehle erteilst den Lebenden,
und indem dein *mks*-Szepter und "Knospenszepter" in deiner Hand sind,
damit du Befehle erteilst denen mit geheimen Stätten.³⁹

Oder Spruch 373:

³⁶ *Ibid.*, Spruch 366, §§ 628, 630.

³⁷ Schott, *Mythe und Mythenbildung*, 42.

³⁸ Vgl. meinen Beitrag in *GM* 25 (1977), 1–25.

³⁹ Sethe, *Pyramidentexte*, 1, 80f. Es handelt sich hier um einen der verbreitetsten und am längsten tradierten Sprüche des Corpus.

Erhebe dich, Teti,
 nimm dir deinen Kopf, umfasse dir deine Knochen,
 sammle dir deine Glieder,
 wische dir die Erde von deinem Fleisch,
 empfang dir dein Brot, das nicht schimmeln,
 dein Bier, das nicht sauer werden kann.
 Mögest du an die Türflügel treten, die die *rhjtt* abwehren!⁴⁰

Als letztes Beispiel dieser Gattung möchte ich den Anfang eines Spruchs zitieren, der aus dem nichtköniglichen Totenopferkult stammt und dort – nach der Fülle seiner Vorkommen und Varianten zu schließen – kanonische Geltung besaß:

*Spruch, einem Verklärten Opfer darzubringen,
 Mundöffnung zum Beginn der Rezitationen.*

Möge dir der Himmel sich öffnen,
 möge dir die Erde sich öffnen,
 mögen dir die Wege sich öffnen im Totenreich,
 auf daß du ausgehst und eingehst mit Re,
 indem du frei schreitest wie die Herren der Ewigkeit.
 Empfange Opfer als Gabe des Ptah,
 reines Brot vom Altar der Hathor.
 Möge dein Ba leben, deine Gefäße gedeihen,
 dein Gesicht offen sein auf den Wegen der Finsternis.⁴¹

Der Angeredete erscheint als Subjekt, auch Objekt, von Handlungen und Zuständen. Diese werden ihm hier nicht, wie in den Pyramidentexten und im Suchos-Hymnus, in der perfektivischen *sdm.n.f*-Form als vollzogen berichtet, sondern sie werden ihm in der prospektiven *sdm-f*-Form gewünscht. Von diesem Unterschied abgesehen, haben wir es hier überall mit einer Anrede in Verbalsätzen zu tun, die einerseits auf Ritualhandlungen Bezug nimmt – z.B. das Niederlegen des Opfers – und andererseits auf Handlungen und Zustände des Angeredeten, die – das ist der Sinn des Wünschens – in das Licht eines vollkommenen Gelingens gestellt werden.

Als sprachliche Form begegnet das Wünschen besonders in der Einleitung von Briefen. Besonders kunstvolle Beispiele solchen Wünschens finden sich in den literarischen Briefen pAnastasi I (die "literarische Streitschrift") und pMoskau 127.

Mögest du leben, heil und gesund sein, mein guter Bruder,
 mögest du versorgt sein und dauern ohne Wünsche,
 möge dein Bedarf an Leben und Versorgung erfüllt sein,

⁴⁰ *Ibid.*, 358ff.

⁴¹ Ich zitiere diesen in über 40 Varr. bezeugten Spruch in der frühesten vollständigen Fassung auf einer Schale des frühen NR aus Harageh, vgl. ed. Gunn, *Harageh*, Tf. LXXI. Nach Zitaten in den CT und in der Lehre für Merikare zu schließen, geht der Text mindestens auf die 1. Zwischenzeit zurück und ist bis in griech.-röm. Zeit belegt. Vgl. Testa, *JEA* 72 (1986), 91–99.

mögen Freude und Jubel deinem Wege gesellt sein,
 möge deine "Höhle" überschwemmt sein von täglicher Fülle,
 indem dein Glück und deine Erfüllung bleiben und dauern,
 die Krankheitsdämonen sollen dich nicht anfallen
 in deiner Schicksalsstunde.
 Mögest du die Strahlen der Sonne sehen und dich an ihr stärken (...)
 möge sie deine Augen leuchten lassen beim Anblick ihres Lichts (...)
 Mögest du versorgt sein nach dem Alter,
 mögest du dich mit Spitzenöl salben wie die Gerechten,
 indem du behandelt wirst im Balsamierungshaus
 bis zum Ende deiner Frist (= der 70 Tage),
 mögest du eintreten in dein Grab des Heiligen Landes,
 mögest du dich zu den vortrefflichen Bas gesellen
 und dich mit ihnen vermischen.
 Mögest du gerechtfertigt werden in Busiris bei Osiris,
 indem du dauerst in Abydos vor Schu und Onuris (?),
 mögest du übersetzen nach U-Poqe im Gottesgefolge,
 mögest du den Gotteshügel umwandeln im Gefolge des Sokar,
 mögest du dich mit der Mannschaft der Neschet-Barke vereinen,
 ohne abgewiesen zu werden,
 mögest du die Sonne sehen am Himmel, wenn sie das Jahr eröffnet,
 möge Anubis dir deinen Kopf an deine Knochen knöpfen,
 mögest du herauskommen aus der verborgenen Kammer
 ohne Vernichtung,
 mögest du den Sonnenglanz sehen in der Unterwelt,
 wenn er an dir vorüberzieht,
 möge der Nun überfließen in deinem Hause
 und deinen Weg überschwemmen,
 möge er 7 Ellen hoch stehen neben deinem Grab,
 mögest du am Ufer des Flusses sitzen zur Stunde der Rast,
 mögest du dir Gesicht und Hände waschen, wenn du Opfer empfangst,
 möge deine Nase Luft einziehen und deine Kehle atmen,
 mögen die Gewänder der Webgöttin [...],
 Möge der Korngott dir Brot geben und Hathor Bier,
 mögest du saugen an der Brust der Milchgöttin,
 mögest du (das Haus) der Herzen öffnen,
 mögest du eintreten [in] es, [dir das deine nehmen]
 und es an seine Stelle geben,
 möge deine Uschebti-Figuren dich annehmen,
 mögen sie (für dich) den Sand von Osten nach Westen tragen,
 mögest du [...] deiner Sykomorengöttin packen,
 möge sie dir deine Kehle benetzen, mögest du [...] abwehren,
 [mögest du stark sein] in der Erde, mögest du verklärt sein
 [in der Unterwelt] (...)
 mögest du gerechtfertigt sein im Himmel (...)
 mögest du dich nach Wunsch verwandeln wie der Phönix,
 indem jede deiner Gestalten ein Gott ist gemäß deinem [Wunsch].⁴²

⁴² pAnastasi I: Fischer-Elfert, *Die literarische Streitschrift, Übersetzung und Kommentar*.

Das ist natürlich reine Literatur. Gewiß hat niemand im Alten Ägypten so geredet und in einem echten Brief so geschrieben. Aber literarische Formen stehen nicht völlig beziehungslos da. Sie artikulieren in kunstvoller Steigerung Weisen sprachlichen Kommunizierens, die ihren natürlichen Ort im Sprachleben einer Kultur haben. Im vorliegenden Fall ist dieser natürliche Ort nicht schwer zu erraten. Es ist der Totenkult. Er schafft einen Rahmen, in dem es sinnvoll ist, zum Toten zu reden, und diese Rede bewegt sich formal und thematisch in genau denselben Wendungen wie dieser Brief.

Das Wünschen ist die eigentliche Form der rituellen Totenanrede, so wie die verkündende Fügung der Nominal- und Partizipialsyntagmen die eigentliche Form des Königs- und Gotteslobs ist. Den Kerngedanken des Gotteslobs bildet das Motiv der Verbreitung von Macht und Herrschaft, den Kerngedanken der Totenanrede das Motiv des Gelingens. Dahinter steht ein Bild vom Menschen, auf das wir hier nicht näher eingehen können, das wir aber doch nicht ganz außer Betracht lassen können. Der Mensch steht für den Ägypter in einem Lebensprozeß, der mit dem physischen Tod nicht abgeschlossen ist, der sich vielmehr über die Todesschwelle hinaus fortsetzt, dort besonderen Gefahren ausgesetzt ist und erst in vollem Sinne gelingt, wenn das Totengericht passiert und der Mensch in die Götterwelt aufgenommen ist. Auch dann ist dieser Prozeß keineswegs abgeschlossen, er mündet nur ein in die kreisläufige Form des kosmischen Lebens, in der er vor weiterem Scheitern sicher ist. "Mögest du aus- und eingehen mit Re, frei schreitend wie die Herren der Ewigkeit". So spricht man zu jemand, den man in ein Geschehen einbezogen, sozusagen unterwegs weiß: man wünscht ihm gutes Gelingen, glückliche Ankunft.

Wir sind auf das Wünschen etwas näher eingegangen, weil wir es hier mit der Urform der ägyptischen Sonnenhymnik zu tun haben. Die Verbindung zum Totenlied wird sofort deutlich, wenn man sich eines dieser Sonnenlieder anschaut:

Wie schön bist du, wie aufgegangen bist du,
wie strahlend bist du, wie funkelnd bist du!
Möge jene deine Mannschaft der Unvergänglichen rudern,
möge jene deine Mannschaft der Unermüdlichen fahren.
Mögest du herauskommen, aufsteigen,
hoch kommen in deiner Schönheit!
Möge deine Barke dahingleiten, in der du in Triumph
dahinfährst zu deiner Mutter Nut.

Mögest du den Himmel durchfahren, indem dein Feind gefallen ist.
Wenn du dein Gesicht nach Westen wendest,
mögen gezählt sein deine Knochen, zusammengefügt sein dein Leib,
dein Fleisch leben, deine Gefäße gedeihen.
Möge dein Ba gedeihen und dein erlauchtes Bild gepriesen werden.
Mögen deine beiden Federn dich führen auf den Wegen der Finsternis.

Mögest du das Rufen deines Gefolges hören.⁴³

Zunächst ein Wort zur Übersetzung. Ich habe die Sätze mit "Möge" wiedergegeben, um deutlich zu machen, daß es sich um dieselben Verbformen handelt wie in den Wunschsätzen der Briefe und Totenlieder. In meinen Übersetzungen dieser Sonnenhymnen habe ich die Möge-Sätze aufgrund ihrer Schwerfälligkeit vermieden und einfache Aussagesätze vorgezogen. Im Ägyptischen steht jeweils die prospektive *sdm.f*-Form.⁴⁴ In jedem Falle handelt es sich um den wünschenden Zuspruch eines Gelingens, zugesprochen dem, der in einem kritischen Prozeß begriffen ist. Der Tod und die Phasen des Sonnenlaufs, besonders die Morgen- und die Abendphase, sind die Urformen solcher kritischer Prozesse, die sich zudem auch noch gegenseitig beleuchten. Dem untergehenden Sonnengott wünscht man wie dem Toten, daß sein Fleisch leben, seine Gefäße gedeihen mögen, und natürlich steht hinter diesem Parallelismus der Wunsch, daß auch der Mensch nach dem Tode an der Regeneration der Sonne teilhaben möge.⁴⁵ Der Sonnenlauf ist die ägyptische Heilsgeschichte. Der Sonnenhymnus ist mitwirkendes, förderndes Eingreifen in dieses Heilsgeschehen mit den sprachlichen und rituellen Mitteln des Wünschens. Genauso ist das Totenlied mitwirkendes, förderndes Eingreifen in das Geschehen, in das man den Toten einbezogen glaubt. Am Ende dieses Prozesses soll der Tote zu einem 'ACH (*ꜥḥ*) werden, einem Lichtgeist, daher nennt man die Form des mitwirkenden Totenlieds mit der Kausativform des Stammes *ꜥḥ*: *s-ꜥḥw*, also 'ACH-Machung, "Verklärung".⁴⁶

Das kultische Sonnenlied ist eine Verklärung des Sonnenlaufs. Die Möglichkeit, zur Sonne zu reden wie zu einem Verstorbenen und umgekehrt beruht auf dem Parallelismus von Sonnen- und Totenschicksal, der zu den Grundüberzeugungen der ägyptischen Welt gehört. Nur wenn man sich diesen Parallelismus klar macht, versteht man den Sinn dieses Sprechens. Verklärendes Sprechen ist Zuspruch eines Gelingens im Vollzug eines kritischen Übergangs. In seiner Alltagsform verblaßt es zu bloßem Wünschen wie in den Eingangsformeln der Briefliteratur, in seiner Sakralform wird es dagegen – im Munde des bevollmächtigten Priesters – "performativ" eingesetzt und stellt die Wirklichkeit her, die es beschreibt.

⁴³ Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, Text II 2, Verse 5–19.

⁴⁴ Zur grammatikalischen Form der Sonnenhymnen vgl. *Liturgische Lieder*, 353–59; *ÄHG*, 26–45; *Re und Amun*, 66ff., 80f., 90f.

⁴⁵ Für Parallelstellen aus Totentexten s. *ibid.*, 191f.

⁴⁶ S. hierzu meinen Artikel "Verklärung" in *LÄ VI*, 998–1006.

3 ÄGYPTISCHE THEOLOGIE: VERKÜNDEN UND VERKLÄREN

Das Besondere der ägyptischen Hymnik sehe ich darin, daß sie zum Medium einer sehr anspruchsvollen Theologie wird. Unter Theologie verstehe ich eine Weise des Redens von Gott bzw. vom Göttlichen, die ihr Thema

- (1) auf eine allgemeine, grundsätzliche Weise faßt,
- (2) es lehrhaft und argumentativ entfaltet, und
- (3) sich deutend, interpretativ oder exegetisch auf vorgegebene textliche oder außertextliche, z.B. kosmische Daten bezieht.

Wenn wir uns auf diese Minimaldefinition von Theologie einigen können, dann gebührt dem alten Ägypten ein besonderer Rang unter den Theologien der Völker.⁴⁷ Die Ägypter hatten, weit mehr als die Babylonier und ich möchte fast so weit gehen, zu sagen: fast mehr auch als die Israeliten, eine besondere Begabung für Theologie. Das Spezifikum der ägyptischen Theologie nun ergibt sich aus der Verbindung von Verkünden und Verklären. Verkündende Rede bezieht sich auf Macht und Herrschaft im Sinne einer statischen, ja zeitlosen Ordnung und Struktur. Schöpfertum und Königtum sind die beiden Brennpunkte dieser zeitenthobenen Macht, die in verkündender Rede zur Sprache kommt. Verklärende Rede bezieht sich auf Heil und Gelingen im Sinne eines dynamischen Prozesses. Dieser Prozeß ist die Überwindung des Todes einmal auf der individuellen Ebene, als Auferstehung und Übergang ins Jenseits, zum anderen auf kosmischer Ebene, in der Form des Sonnenlaufs, der als der zyklische Lebensprozeß des Kosmos überhaupt ausgedeutet wird. Der alte Ägypter denkt den Kosmos als einen Prozeß, und zwar als einen zyklischen Prozeß von Tod und Wiedergeburt.⁴⁸ Wir können also feststellen: verkündende Rede bezieht sich im atemporalen Nominalstil auf zeitlose Ordnungsstrukturen, verklärende Rede bezieht sich im Verbalstil auf Prozesse. Wir können die beiden Themenbereiche als "Herrschaft" und "Leben" unterscheiden.⁴⁹

Das Zentralthema der ägyptischen Theologie ist nun weder Herrschaft noch Leben, sondern Schöpfung oder – etwas allgemeiner gefaßt – die Beziehung von Gott und Welt, ein Problem, das anhand des Schöpfungsthemas entfaltet wird. Unser Begriff "Schöpfung" gibt allerdings die ägyptische Sicht der Dinge nicht präzise genug wieder. Es geht um *die Verwandlung Gottes in die Welt*, die, indem sie aus ihm hervorgeht, gleichzeitig auch von ihm geschaffen wird. Schöpfung und Kosmogonie sind

⁴⁷ Zu diesem Begriff von Theologie s. von Stietenron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, und speziell zur ägyptischen Theologie meinen Beitrag zu diesem Band, "Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten", *ibid.*, 46–69.

⁴⁸ Vgl. Assmann, *Ma'at*, Kap. 6.

⁴⁹ Zur Semantik von Nominal- und Verbalstil in der ägyptischen Hymnik vgl. *Liturgische Lieder*, 1–13; *ÄHG*, 26–54.

komplementäre Aspekte desselben Vorgangs.⁵⁰ Daher ist der Schöpfer auch der Herr. Er hat nicht nur alles geschaffen, sondern verkörpert auch die Einheit, den Zusammenhang und die Richtung – heute würden wir sagen: das "Programm" – alles Seienden, da es ja aus ihm hervorging und in ihm seine Einheit hat. Schöpfungstheologie ist daher zugleich Kosmologie. Über das, "was die Welt im Innersten zusammen hält" nachdenken, heißt für den Ägypter: über Gott nachdenken. Dieses Nachdenken vollzieht sich im Medium des Theologischen Diskurses, und dieser wiederum bedient sich zu seiner Artikulation der Gattung des Hymnus.

Damit verändert sich auch die Formsprache hymnischer Rede in Ägypten. Die Theologie ist ja nicht das Ursprungsmilieu dieser Formsprache und ihrer Begrifflichkeit. Sie entwickelt sich vielmehr erst allmählich im Neuen Reich. Das hängt unter anderem zusammen mit der wachsenden Professionalisierung des Priestertums und dem zunehmenden Schriftlichwerden der Religion.⁵¹

Der erste in diesem Sinne theologische Hymnus ist der Kairener Amunhymnus, der vielleicht noch aus dem Mittleren Reich stammt, jedenfalls aber älter ist als das Neue Reich.⁵² Er vertritt eine Primat-Theologie.⁵³ Die Beziehung von Gott und Welt wird als eine Beziehung der Herrschaft gedacht. Die anderen Götter gehören zur Welt hinzu. Sie empfangen wie alle anderen Lebewesen ihr Leben und ihren Lebensunterhalt von Gott, ihrem Schöpfer, von dem alles Geschaffene abhängig ist. In dieser totalen Abhängigkeit manifestiert sich die Herrschaft des Schöpfers über sein Geschöpf sowie der Zusammenhang alles Seienden. Dieser Zusammenhang ist vertikal gedacht: als hierarchische Abhängigkeit von der Spitze, die Gott bildet als die eine Quelle allen Lebens. Als nächsten rein theologischen Hymnus muß man den Großen Hymnus des Echnaton nennen mit seinem grandiosen revolutionären Neuentwurf der Beziehung von Gott und Welt.⁵⁴ Dieser Text und seine monotheistische Position sind so bekannt, daß wir ihn hier übergehen können. Im Gegenzug entwickeln die thebanischen Theologen der Ramessidenzeit eine Theologie, die auf einer neuen theologischen Kategorie basiert. Das ist die Kategorie "Ba". Auf sie will ich ab-

⁵⁰ Zu den ägyptischen Schöpfungsvorstellungen s. Sauneron-Yoyotte, "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne", in *Sources orientales I*, 17–91; Allen, *Genesis in Egypt*; Assmann, "Schöpfung", in *LÄ V*, 677–90.

⁵¹ Auf den "caractère profondément littéraire de la théologie égyptienne" machte Derchain, *CdE* 63 (1988), 85 aufmerksam und definiert "la théologie égyptienne comme la fascination de l'écriture".

⁵² S. oben, Anm. 25.

⁵³ Vgl. hierzu meine Studie "Primat und Transzendenz", in *Aspekte der spätägyptischen Religion*, 7–40.

⁵⁴ Assmann, *ÄHG*, Nr. 92; zur Theologie dieses Textes s. Assmann, in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, VII/4, 143–76.

schließend einen Blick werfen, um daran das Niveau zu veranschaulichen, auf dem hier über die Beziehung von Gott und Welt nachgedacht wird.⁵⁵

Der Ba-Begriff als solcher ist natürlich nicht neu. Er stammt aus dem königlichen Totenkult mindestens des Alten Reichs und wird schon in den Sargtexten mit Bezug auf Götter verwendet.⁵⁶ Als Ba der Götter gilt ihre sinnlich erfahrbare kosmische Manifestation. So gilt der Wind als Ba des Luftgottes Schu, in den sich der Tote mithilfe der Sargtextsprüche 75–82 verwandeln will. Im Buch von der Himmelskuh, also immerhin spätestens unter Tutanchamun, findet sich dann ein Stück entwickelter Ba-Theologie; dort heißt es:

<i>b³ pw n Šw: t³w</i>	Der Ba des Schu ist die Luft
<i>b³ pw n Nhh: hwt</i>	Der Ba des Neheh ist der Regen
<i>b³ pw n Kkw: grh</i>	Der Ba der Finsternis ist die Nacht
<i>b³ pw n Nnw: R'w</i>	Der Ba des Urwassers ist Re
<i>b³ pw n Wsjr: b³-nb-Ddt</i>	Der Ba des Orisis ist der Widder von Mendes
<i>b³ pw n Sbk: mshw</i>	Der Ba des Sobek sind die Krokodile
<i>jw b³ n nfr nb m hf³w</i>	Der Ba jeden Gottes sind die Schlangen
<i>jw b³ n 'pp m b³hw</i>	Der Ba des Apopis ist (im) Ostgebirge
<i>jw b³ n R'w ht t³ r dr f</i>	Der Ba des Re ist durchs ganze Land hin. ⁵⁷

In Phänomenen der biokosmischen Sphäre wie Wind, Regen, Nacht, Krokodile, Schlangen manifestieren sich göttliche Kräfte. In der Ramessidenzeit wird auch eine Elementenlehre greifbar, die sich den Begriff "Ba" zunutze macht, um aus den Göttern der vier Generationen der heliopolitanischen Neunheit eine Elementenlehre zu entwickeln. Der Ba des Re, Ba des Schu, Ba des Geb und Ba des Osiris werden zu der Vierheit von Licht, Luft, Erde und Wasser verbunden.⁵⁸ Der Ba-Begriff wird, auf älteren Traditionen aufbauend, zum Instrument einer Immanenz-Theologie, die auf die innerweltliche Gegenwart des Göttlichen abhebt. Der Mensch begegnet in der ihn umgebenden Wirklichkeit zwar nicht den Göttern selbst, aber ihren Ba-Manifestationen. Diese Lehre steht in deutlicher Opposition zur verfeimten Amarna-Religion. In den Amarna-Texten kommt der Begriff "Ba" nicht vor; die entsprechende Kategorie lautet hier *hprw*. Die sichtbare Welt ist *hprw* des Gottes, d.h. sie geht aus ihm hervor, ist aber nicht selbst göttlich.⁵⁹ Wir können das hier nicht ausführen; wichtig ist nur der argumenta-

⁵⁵ Für eine ausführlichere Darstellung des Ba-Konzepts und seiner Bedeutung im Rahmen der thebanischen Theologie der Ramessidenzeit s. *Re und Amun*, 203–11.

⁵⁶ Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*; Wolf-Brinkmann, *Versuch einer Deutung des Ba-Begriffs*.

⁵⁷ Hornung, *Himmelskuh*, 26f., 47; Assmann, *Re und Amun*, 206f.

⁵⁸ Wild, *BIFAO* 60 (1961), 60; Goyon, *Confirmation du pouvoir royal*, 96 n.120.

⁵⁹ Vgl. Assmann, *Saeculum* 23 (1972), 109–26, sowie "Akhanyati's Theology of Life and Time" (Anm. 54).

tive und kontroverse Zusammenhang, der den Amarna-Monothetismus und die ramessidische Theologie verbindet. Die ramessidische Ba-Theologie gipfelt in der Lehre von den 10 Ba's des Amun, die in einem gewaltigen Hymnus entfaltet wird. Leider sind von den 10 Liedern, die je einem der Ba's gewidmet sind, nur die ersten drei erhalten. Aber ein einleitender Hymnus in der Form eines Morgenliedes nennt sie alle 10, so daß das System als solches erkennbar wird.⁶⁰

In den ersten 5 Ba's finden wir wieder jene kosmischen Elemente, die die Welt lebenspendend durchwalten. Das erste Ba-Paar sind Sonne und Mond, die zugleich als das rechte und das linke Auge des Weltgottes erklärt werden. Dann kommen der Ba des Schu und der Ba des Osiris für Luft und Wasser, und als fünftes nicht, wie man erwarten würde, der Ba des Geb für die Erde, sondern der Ba der Tefnut. Der Hymnus gibt die theologische Deutung. Sonne und Mond stehen nicht für das Licht, sondern die Zeit, die hier ebenfalls als eine kosmische, lebenspendende Energie erscheint. Das Licht wird dem Ba der Tefnut, der Göttin der flammenden Uräus-Schlange zugewiesen. Wir haben hier also Zeit, Luft, Wasser und Licht als lebenspendende Elemente. Alle fünf Bas tragen in der zugehörigen Darstellung das Abzeichen ihrer kosmischen Manifestation auf dem Kopf: Sonne, Mond, Luftsegel, 3 Wassernüpfle (*nw*) und Fackel. Bis dahin finden wir uns auf vertrautem Boden, wenn auch diese Fünfheit sonst nicht belegbar ist.⁶¹

Die zweiten fünf Ba's – und damit betreten wir theologisches Neuland – stehen für 5 Klassen von Lebewesen. Diese Theologie unterscheidet also zwischen kosmischem und animalischem Leben. Den fünf lebenspendenden kosmischen Energien stehen fünf Klassen lebenempfangender, beseelter Wesen gegenüber. Es sind Menschen, Vierfüßler, Vögel, Wassertiere und Erdwesen wie Schlangen, Skarabäen und Tote. Der Ba für die Menschen ist menschengestaltig und heißt "Königska", der Ba für die Vierfüßler ist löwenköpfig und heißt "Widder der Widder", der Ba für die Vögel ist menschengestaltig und heißt Harachte, der Ba für die Wassertiere ist krokodilköpfig und heißt "Ba derer im Wasser", der Ba für die Erdbewohner ist schlangenköpfig und heißt Nehebka.

Das System läßt sich tabellarisch darstellen:

⁶⁰ Goyon, in Parker–Leclant–Goyon, *The Edifice of Taharqa*, 40–41; Tf. 27. Vgl. Assmann, *ÄHG*, Nr. 128. Einen demotischen Paralleltext veröffentlichte Smith, *Enchoria* 7 (1977), 115–49. Vgl. jetzt Lorton, *SAK* 21 (1994), 159–217.

⁶¹ Eine Abbildung der anderweitig unveröffentlichten Darstellung der 10 Bas des Amun in der Krypta des ptolemäischen Opet-Tempels von Karnak findet sich in Trau-necker, *Les dieux de l'Égypte*, S.97 fig. 8.

ERSTE FÜNFHEIT:

<i>Ba Funktion</i>	<i>"in seinem Namen"</i>	
Ba im rechten Auge	Re jeden Tages	Zeit
Ba im linken Auge	Vollmond	Zeit
Ba des Schu (Wind)	bleibend in allen Dingen	Luft
Ba des Osiris	Ältester Nun	Wasser
Ba der Tefnut	Der heil erwacht	Licht

ZWEITE FÜNFHEIT:

<i>Symbol</i>	<i>Klasse</i>	<i>"in seinem Namen"</i>
Mensch	Menschen	Königs-Ka
Löwe	Vierfüßler	Widder der Widder
Falke	Vögel	Harachte
Krokodil	Wassertiere	Ba der Wasserwesen
Schlange	Erdwesen	Nehebkau

Das verblüffendste an dieser Theologie ist für mich der Platz, den sie dem König anweist. Der König gehört zu den 10 Ba's, er ist einer der zehn innerweltlichen Manifestationen, in denen Gott die Welt belebt, beseelt und organisiert, und zwar ist er diejenige Gottesenergie, die für die Menschen zuständig ist. Nicht der König selbst, wohlgermerkt, sondern der Königs-Ka, also das als solches göttliche institutionelle Prinzip des Königtums, das sich in jedem seiner Träger verkörpert und das mit dem Gott Horus identisch ist. Das Königtum ist eine kosmische Energie wie Licht und Luft. In ihm kommt diejenige Gottesmacht zur Erscheinung, die die Menschenwelt beseelt, versorgt und ordnet.

Diese Lehre wird nicht nur in einem Hymnus sprachlich ausformuliert, sondern auch in einem Ritual in kultische Handlung umgesetzt. Dieses Ritual kennen wir aus dem Gebäude des Taharqa am Heiligen See von Karnak, wo die entsprechenden Wandbilder leider sehr zerstört sind, und aus dem Opet-Tempel in Karnak, in dessen Krypta C1. Traunecker eine wohlerhaltene Variante entdeckt hat.⁶² Es handelt sich um einen Kryptenkult, einen Geheimkult. Auch der Hymnus ist mit allen Zeichen des Ge-

⁶² Erwähnt von Goyon, in Parker-Leclant-Goyon, *The Edifice of Taharqa*, 69ff.

heimnisses umgeben. In der Fassung des Hibis-Tempels trägt er den Titel: "Das Buch der Geheimnisse des Amun, das auf Schreiftafeln aus *nbs*-Holz niedergeschrieben ist",⁶³ Wir befinden uns hier an der Schwelle des Hermetismus und der gräko-ägyptischen Zauberpapyri, die z.T. eine ähnlich anspruchsvolle Theo-Kosmologie entfalten.⁶⁴ An dieser Schwelle wollen wir jedoch haltmachen und uns mit der Feststellung begnügen, daß sie nicht erst in der gräko-ägyptischen Spätantike, sondern bereits mehr als ein Jahrtausend vorher überschritten wird. Die Esoterik ist eine Begleiterscheinung des Literarisch-Werdens der ägyptischen Hymnik und das genaue Gegenstück zur propagandistischen Wendung nach außen.

⁶³ N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in el-Khargah Oasis. III: The Decoration*, Tf. 31; die Übers. in *ÄHG* Nr.128, 1-2 ist entsprechend zu korrigieren.

⁶⁴ Vgl. besonders Merkelbach-Totti, *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, bisher 2 Bde. "Gebete", Opladen 1990-91.

DIE ÄGYPTISCHE LIEBESPOESIE

WALTRAUD GUGLIELMI

In der Ramessidenzeit wird erstmals eine von der Intensität des verdichteten Gefühls, Erlebnisstärke und Tiefe der Empfindung geprägte Lyrik in größerem Umfang greifbar. Zu ihr gehören neben der stark persönlich gefärbten religiösen Lyrik, den Harfnerliedern und verschiedenen Kleinformen wie etwa der "Sehnsucht nach einer Stadt" (*laus urbis*)¹ oder dem singulären Totenbrief an den Sarg der Ihtai, der Frau des Butehamun² eine poetisch durchgeformte Liebeslyrik, die auffallenderweise in Form von Gedicht-Zyklen auftritt. Gemeinsame Wurzel dürfte das inbrünstige Sprechen sein, das wohl zunächst in den Gebeten der persönlichen Frömmigkeit auftritt.³

Die Stilhöhe ägyptischer Liebesdichtung zu bestimmen, ist schwierig. Zumeist gehört sie dem erhabenen Stil (*genus grande*) an und stellt hohe Lyrik dar, die in erster Linie nicht die sexuelle, sondern die gefühlhafte Beziehung zwischen Liebenden beschreibt;⁴ sie ähnelt darin dem Minnesang

¹ Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 30f.; Lichtheim, "The Praise of Cities in the Literature of the Egyptian New Kingdom", in *Panhellenica: Essays in Honor of Brown*, 15-23; oDeM 1083, 1594, 1641; s. Borghouts, *CdE* 58 (1983), 114; Guksch, *MDAIK* 50 (1994), 101-6 (18. Dynastie).

² Černý-Gardiner, *Hieratic Ostraca I*, pl. 80; Frandsen, "The Letter to Ikhtay's Coffin: O. Louvre Inv. No. 698", in *Village Voices*, 217-19; punktierter Totenbrief mit poetisch durchgeformtem zweiten Abschnitt (rto 9-vso 10).

³ Gelegentlich kommen beide lyrischen Gattungen, lediglich durch ein Pausenzeichen getrennt, auf einem Ostrakon (oGardiner 304 rto) vor, oder ein Liebeslied, wie etwa die fünfte Stanze des numerischen Zyklus der Großen Herzensfreude des pChester Beatty I verwendet variierend die Gattung Hymnus. Vgl. den schon in CT VI 55f-56g belegten Spruch aus dem Hathorkult und die Gebete der persönlichen Frömmigkeit mit ähnlichem Vokabular.

⁴ Nach der Definition von Wölfel, "Die Kostbarkeiten der Geliebten. Über Pretiosenmotivik in der Liebeslyrik des 17. Jahrhunderts", in *Liebe als Literatur*, 209, ist "das Liebesgedicht eine Rede von der oder dem Geliebten als Objekt des Begehrens - wie vermittelt auch immer diese Rede, wie sublimiert und verhüllt das Begehren sich präsentieren mag". - Zum *genus grande* gehören z.B. Liebeslieder Kairo, Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Nr. 20D; Anm. 70 und das l. Lied des pChester Beatty I, Cl, 1, *ibid.*, Nr. 31; s. Anm. 57:

oder der petrarkistischen Dichtung mit Frauenpreis, Beschreibung der körperlichen Schönheit und Liebesklage. Einige Gedichte jedoch, so die des pChester Beatty I rto 16,9–17,1 und des pHarris 500, scheinen der mittleren Stilhöhe (*genus medium*), der erotisch-scherzhaften Dichtung nahezustehen, das die Gattung der urbanen Erotik begleitet und die verhüllende Sprache mit doppeldeutigen Wörtern, Metaphern, literarischen Anspielungen und Ambivalenzen bevorzugt.⁵ Das *genus humile* mit seiner unverblümt drasti-

Meine geliebte Schwester ist jenseits, auf der (anderen) Seite,
und der Fluß ist dazwischen (wörtl.: zwischen meinen Gliedern).
Die Flut ist machtvoll in (ihrer) Zeit,
das Krokodil lauert auf der Sandbank.
Ich bin in das Wasser gestiegen, daß ich die Flut durchwate,
und mein Herz ist mutig im Kanal.
Wie eine Maus fand ich das Krokodil,
wie Land für meine Füße die Flut.

Die Einzige, die Schwester, der keine gleicht,
schöner als alle Welt!
Sie ist anzuschauen wie der Sothisstern,
der aufgeht vor dem schönen (neuen) Jahr.

Strahlend an Vollkommenheit, mit hellglänzender Haut,
mit schönen Augen, die (klar) blicken,
mit süßen Lippen beim Sprechen.
Sie hat kein Wort zuviel.

Mit hohem Hals und hellglänzender Brust,
Lapislazuli ist ihr Haar.
Ihre Arme übertreffen das Gold,
ihre Finger sind wie Lotusblüten.

⁵ Schlaffer, *Musa iocosa*, 124ff., s. besonders das Kapitel über die "Vermittlung: Die Sprache", 142ff. Je näher die Geliebte körperlich heranrückt, bis zur Umarmung und Vereinigung – der vierten und fünften *linea der quinque lineae amoris (visus, allocutio, persuasio, tactus, coitus)* –, desto mehr tendiert das Gedicht dazu, sich vom *genus grande* ins *genus medium* zu bewegen. – Zum *genus medium* gehören m.E. die "Gebrauchsanweisung", pChester Beatty I, rto 16,9ff., Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Nr. 41, mit dem doppeldeutigen Wort "Tor" (Höhle, Vagina); pChester Beatty I, 17,2ff., *ibid.*, Nr. 43; s. auch Anm. 39 und pHarris 500, rto 4,1ff., *ibid.*, Nr. 9:

Du bringst es zum Haus der Schwester
und fächelst (hauchst) gegen ihr Außentor an;
es wird die Gestalt eines Königsgrabes (Verliebes) annehmen,
und ihre Hausherrin (scil.: das Mädchen) wird es überfluten lassen.
Statte sie (oder: es <das Tor>) aus mit Gesang, Tanz (?),
Wein und Bier, die sie (es) behüten sollen.
Du wirst ihre Gefühle verwirren
und sie belohnen in ihrer Nacht.
Dann wird sie zu dir sagen: "Nimm mich in deine Arme!"
bei Tagesanbruch werden sie (scil.: wir) im gleichen Zustand sein.

Wie gut kennt sich die Schwester aus im Schlingenwerfen,

schen Sprache, das die komischen und satirischen Gattungen der derben Obszönität bestimmt, scheint bislang nicht belegt.⁶ Ob die Liebeslyrik aus der Stiltradition einer Volksdichtung, "Sprechsitten und Brauchtumsgestalten der Folklore"⁷ oder "Frauenstrophen",⁸ geschöpft hat, ist m.E. fraglich. Zwar findet sich eine lockere Reihung von Vorstellungen, Bildern und Situationen, die dem Fluß des Empfindens folgt, aber sie ist artistisch, teilweise maniert und bilderreich. Diese Poesie besitzt eine auffällige Neigung, hergebrachte Motive und Formen umzukehren und zu variieren; sie weist zumeist die Künstlichkeit einer "höfischen" Standes- oder Gesellschaftspoesie auf, in der aristokratische Gesellschaftsrollen ausgespielt werden, und nicht – oder nur selten – den Zusammenklang der Herzen des "natürlichen" Liebesliedes. Die fiktionale Ausstattung der literarischen Rollen deckt sich weitgehend mit den realen Privilegien der Oberschicht wie etwa dem Besitz eines Wagens und Gartens mit Personal. Die bisher bekannte Liebespoesie in ihrer vorwiegend zyklischen Form ist darum wohl

ohne daß sie Viehsteuer entrichtete.
Mit ihrem Haar wirft sie die Schlinge gegen mich,
mit ihrem Auge holt sie mich heran.
Mit ihrem Menit (? Schenkel?) fängt sie mich ein;
mit ihrem Siegelring brandmarkt sie mich.

⁶ Das singuläre oMichaelides 17, das als obszöner Text gilt, enthält einen Dialog und könnte m. E. ebenso als Mythenausschnitt eingeordnet werden, Goedicke-Wente, *Ostraka Michaelides*, Tf. 33; Störk, "Erotik", in *LÄ* II, 6; Teilübersetzung bei Buchberger, *SAK* 18 (1991), 73. Denn auffallenderweise hat die Direktheit der erotischen Sprache in Ägypten hauptsächlich in Mythen, vor allem solchen um Seth und Bebon (s. auch die Baubo-Episode in "Horus und Seth"), ihren Platz, vgl. Schreiber, "'Keusch wie kaum ein anderes Volk'", in *Gedenkschrift Behrens*, 318. Die Verbindung von satirischer Invektive und sprachlicher Grobheit ist bereits in Pyramidentexten §§ 1272–73 belegt, s. Drioton, "Sarcasmes contre les adorateurs d'Horus", in *Mélanges Dussaud*, 2, 495–506. In der Weltliteratur ist sie u. a. der Frauensatire vorbehalten, von deren Existenz – zumindest in hellenistischer Zeit – ein mehrfach belegter Titel "Der (die) Tadel (Verfehlungen) der Frauen" zeugt, s. Thissen, *Enchoria* 14 (1986), 159f. In der 19. Dynastie kommt die direkte Sprache auch im Gebet an Hathor vor, s. Sadek, *GM* 71 (1984), 78 (= Marciniak, *Deir el-Bahari I*, Nr. 6). Eine vom Stoff ("Der düpierte Verführer") her dem Schwank ähnelnde Geschichte findet sich im pAnastasi I, 25, 2–6 ("Abenteuer im Weinberg von Joppe") mit eindeutiger, aber relativ dezenter Sprache, s. Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift. Textzusammenstellung*, 145f.; ders., *Satirische Streitschrift. Übersetzung und Kommentar*, 212–22.

⁷ Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?", in *ZDMG Supplement* 6, 49.

⁸ S. Lesko, "True Art in Ancient Egypt", in *Studies Parker*, 89ff., die in Ägypten – nach dem methodischen Vorbild von Frings, "Die Anfänge der europäischen Liebesdichtung im 11. und 12. Jh.", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 91 (1971), 473–96 und "Frauenstrophe und Frauenlied in der frühen deutschen Lyrik", *ibid.*, 497–519 – eine autochthone Liebesdichtung durch vergleichende Anführung von archaischen Frauenstrophen und -liedern mit der archetypischen Grundsituation der Einsamkeit und liebenden Sehnsucht zu rekonstruieren versucht und zwei Traditionen, die der folkloristischen "Frauenlieder" und die der höfischen Männerlieder, ausmachen will, s. Krohn, "Begehren und Aufbegehren im Wechsel", in *Liebe als Literatur*, 118f.

kaum als reine Erlebnislyrik, als Ausdruck persönlicher Liebeserfahrungen, zu verstehen, sondern eher als Rollenlyrik.

Liebeslieder sind nur aus einem eng begrenzten Zeitraum, dem Beginn der 19. bis zur zweiten Hälfte der 20. Dynastie, überliefert. Die Gattung wird auch in der Folgezeit nicht weitergeführt. Das intensive Gefühl, das aus manchen Grabinschriften der Spätzeit spricht, zeugt von der auch aus der griechischen Kultur bekannten Verwandtschaft zwischen Epitaph und Liebesdichtung, beweist aber nicht Fortleben der Gattung.⁹ Es herrscht weitgehend Einigkeit darüber, daß sie kaum vor der Mitte der 18. Dynastie entstanden sein kann.¹⁰

Alle Lieder stammen aus dem thebanischen Raum und zwar mit großer Wahrscheinlichkeit aus Dêr el-Medineh, mit Ausnahme des pHarris 500, der im Ramesseum gefunden wurde. Über die Datierung der Gruppen herrscht weitgehend Übereinstimmung:¹¹

(1) pHarris 500, die Niederschrift erfolgte in der frühen 19. Dynastie, vermutlich unter Sethos I., wahrscheinlich ist die Liedersammlung in der späten 18. Dyn. entstanden.¹² Der Papyrus enthält drei Gruppen einzelner Liebeslieder, es folgen das Harfnerlied des Antef, zwei kurze, fragmentarische Lieder. Die erste Gruppe (rto 1,1–4,1) mit acht Liedern, von der der Titel nicht erhalten ist, handelt von der "Macht der Liebe",¹³ die zweite (rto 4,1–6,2) mit acht Liedern, trägt den Titel "Beginn der erfreuenden Gesänge"¹⁴ und die dritte (rto 7,3–8,3) mit drei Liedern den gleichen. Sie beginnt wie das Ritornell jeweils mit einem "Blumenruf", der im Wortspiel weitergeführt wird.¹⁵

⁹ Schlaffer, *Musa iocosa*, 99.

¹⁰ Zur Diskussion, Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 16. Gelegentlich hat man Beischriften zu Tanzszenen aus dem AR als Vorläufer betrachtet, s. Drioton, *RdE* 13 (1959), 139ff.; Brunner, *Geschichte der altägyptischen Literatur*, 11, Text aus dem Grab des Mereruka, abgebildet bei Roth, *JEA* 78 (1992), 142, Fig. 12 (Kapelle der Watckethor). Nach Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 5, handelt es sich um den Titel des Tanzes und eine kurze Beschreibung der Geschicklichkeit der Tänzerin.

¹¹ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 182, 195ff. Bei der Nummerierung der Gedichte wird hier die von Fox, *ibid.*, 5, erstellte zugrundegelegt.

¹² pBM 10060; Budge, *Egyptian Hieratic Papyri*, pl. 41–46; hieroglyphische Transkription: Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 370–82; Übersetzung: 7–29.

¹³ So Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, 46.

¹⁴ *Ibid.*, 50; Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 142 und Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 190, ziehen die nächste Halbzeile nach dem Rubrum zum Titel hinzu: "Beginn der schönen, erfreuenden Gesänge für deine Geliebte, die dein Herz liebt, wenn sie von der Flur kommt".

¹⁵ Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, 56: "Beginn der heiteren Lieder (zum Brautkranz)", was aber falsche Assoziationen weckt; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 26: "The Flower Song". Es folgen (rto 8,4–12) zwei fragmentarisch erhaltene Gedichte, die nicht mehr zugeordnet werden können. Zum Blumenruf, der im Wortspiel mit dem jeweils ersten und möglicherweise letzten Wort des Liedes erscheint, s.

(2) Liebeslieder Kairo aus der 19. oder 20. Dynastie.¹⁶ Sie enthalten zwei Gruppen mit je sieben Liedern, deren erste von Fox mit "The Crossing" und zweite nach ihrem anaphorischen Refrain ("Ach wäre ich...") mit "Seven Wishes" betitelt wird.

(3) pTurin 1966 aus der frühen 20. Dynastie.¹⁷ Er enthält drei (?) Lieder, deren Titel nicht erhalten ist, sie werden modern mit "Baumgartenlieder" oder "Les arbres de l'amour" bezeichnet.¹⁸

(4) pChester Beatty I aus der 20. Dynastie.¹⁹ Er enthält drei Gruppen, deren erste (C 1,1–C 5,2) mit "Beginn der Sprüche der großen Herzensfreude" betitelt ist und Zahlenwortspiele für die sieben "Stanzen" verwendet. Die zweite Gruppe (G 1,1–G 2,5) enthält drei durch anaphorischen Refrain ("Ach kämest du <eilends>") in jedem Lied (jeder Strophe²⁰) verbundene Texte und trägt den modernen Titel "Drei Wünsche". Die dritte Gruppe (rto 16,9–17,13) ist mit "Beginn der lieblichen, in einem Schriftenbehältnis gefundenen Sprüche, welche der Schreiber Nacht-Sobek von der Nekropole verfaßt hat"²¹ betitelt und enthält sieben Lieder, deren thematischer Zusammenhang unklar ist: zunächst zwei Texte, die nach Art einer magischer Gebrauchsanweisung zur Verführung verfaßt sind, dann drei kürzere und schließlich eine "Türklage" (Paraklausithyron).

(5) Miscellanea: das Fragment auf dem pAnastasi II, vso 5,1²² und verschiedene z. T. fragmentarische und mehrere Strophen enthaltende Ostraka aus Der el-Medineh, die aus der 19. und 20. Dynastie stammen²³: oDeM 1038 vso, 1078 rto, 1079;²⁴ oDeM 1635 + oTurin 6625, oDeM 1646, 1647,

Guglielmi, "Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels", in *Festschrift Westendorf*, 1, 496–98; zum Ritornell s. schon Müller, *Die Liebespoesie der alten Aegypter*, 26.

¹⁶ oCG 25218 auf einer Vase und Fragmente aus Der el-Medineh, oDeM 1266; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 29–44; ders., *JAOS* 100 (1980), 101–9; Davis, *JAOS* 100 (1980), 111–14.

¹⁷ Hieroglyphische Transkription nach dem retuschierten Foto bei Scamuzzi, *Egyptian Art in the Egyptian Museum of Turin*, pl. 89; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 389–93; verbesserte Abschrift und neue Fragmente bei López, *RdE* 43 (1992), 133–43.

¹⁸ Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, 58; Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 83.

¹⁹ Gardiner, *Chester Beatty Papyrus I*; Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 71–74; Assmann, "Ägyptische Hymnen und Gebete", in *Lieder und Gebete II*. TUAT II/6, 899–904.

²⁰ So jetzt Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 200.

²¹ Nach Luft, *ZÄS* 99 (1973), 108–16, ist Nacht-Sobek nicht der Verfasser, sondern der Usurpator. Übersetzung der Lieder bei Luft, "Bemerkungen zu zwei Liebesgedichten auf Papyrus Chester Beatty I", in *Ägypten und Kusch. Festschrift Hintze*, 293ff.; Iversen, *JEA* 65 (1979), 78–88.

²² Erman, *ZÄS* 39 (1901), 147; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 78, hält es eher für einen Gruß als ein Liebeslied.

²³ Borghouts, *CdE* 58 (1983), 113; Meeks, "Liebeslieder", in *LÄ III*, 1048f.; Überblick: Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 4–8.

²⁴ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 79–81; Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 95.

1650, 1651, 1652, 1653; HO I, 40,6 (oNash 12);²⁵ HO I, 7,4 (oLeipzig 6);²⁶ HO I, 28,2 (oGardiner 304 rto),²⁷ CGC 25761²⁸ und vielleicht oMichaelides 55 und 86.²⁹ Auszusondern sind oDeM 1040,³⁰ HO I 43,1 (oGardiner 339 rto)³¹ und oHermitage 1125.³²

Die Sprache der Liebeslieder ist das literarische Neuägyptische, ein besonderer, nicht umgangssprachlicher Dialekt,³³ der poetische Lizenzen aufweist³⁴ und nicht so schlicht ist wie die dem Mythischen oder Folkloristischen nahestehenden neuägyptischen Erzählungen.

Der "Sitz im Leben" der Liebeslyrik ist unbestimmt, vermutlich gehört sie zur "Gelagepoesie",³⁵ wie bereits Schott angedeutet hatte. Da es sich um eine literarische Aufzeichnungsform handelt, ist ihre Beziehung zu einer Verwendungssituation unspezifisch und wenig festgelegt, im Gegensatz etwa zur Aufzeichnungsform der Gräber. Ältere Deutungen, die eine sakrale Grundlage befürworteten,³⁶ sind nicht aufrechtzuerhalten, allerdings beinhaltet die Deutung als "Gelagepoesie" einen weiten Spielraum, der auch "Feiern" im Kontext etwa von Hathor- oder ramessidischen Hoffesten³⁷

²⁵ *Ibid.*, 94.

²⁶ *Ibid.*, 95.

²⁷ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 81.

²⁸ Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, 69; Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 95.

²⁹ Goedicke-Wente, *Ostraka Michaelides*, pl. 9, Nr. 55; pl. 22, Nr. 86.

³⁰ Fischer-Elfert, *SAK* 10 (1983), 151–56, eine Schreiberermahnung.

³¹ Bei Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 348f. unter "Verwandte Texte" aufgenommen.

³² Matthew, *Publications of the Egyptological Society of the State University of Leningrad* 5 (1930), 25–27; van de Walle, *BiOr* 9 (1952), 105–8; verbesserte Abschrift bei Bogoslovsky, *Vestnik Drevnei Istorii* 1973.1, 82–85 (Preisgedicht auf einen jungen König); bei Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 347f. unter "Verwandte Texte" aufgenommen.

³³ Groll, *OLP* 6–7 (1975–76), 237–46.

³⁴ Nach Ansicht von Groll, "The *di-s tm.s stp* formations in poetic Late Egyptian", in *Studies Kákosy. StudAeg* 14 (1992), 229–234.

³⁵ Assmann, "Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer: Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 57, 62; ders., "Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest", in *Das Fest*, 1–28, bes. 21; die Aufführungssituation ist ebenso unbekannt; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 4, 256f. denkt an tänzerische Begleitung ("mimetic dance").

³⁶ Schröder, *DVLG* 25 (1951), 273–93; s. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 234–236.

³⁷ Zwar sind die Liebeslieder sicher nicht im Hathorkult verankert, aber so rigoros wie Fox die Beziehung zu Hathor abzulehnen, erscheint mir unangemessen, da über den Ablauf von Hathorfesten wenig bekannt ist, in zunehmenden Maße private Heiligtümer mit zahlreichen Weihungen auf dem thebanischen Westufer bekannt werden, die Königin als Verkörperung der Hathor gilt, die in den Liebesliedern beschriebenen Orte der Vergnügungen, Garten, Flur und Papyrusdickicht mit Fisch- und Vogelfang, eng mit Hathor verbunden sind und überdies die Grenze zwischen säkular und profan fließend ist; s. auch Davis, *JAOS* 100 (1980), 111–14.

nicht ausschließt. Insgesamt dürfte das Aufkommen der Liebesdichtung wie auch das der sog. Satirischen Tiergeschichten auf Ostraka und Papyri mit dem Entwurf einer "Gegenwelt", einer vom Decorum freien, gegenkanonischen Welt zusammenhängen, in der nicht die Kategorie des Nutzens (*prodesse*), sondern die Alternative des *delectare*, d. h. die Befreiung vom Druck des Nützlichen, vermittelt wird³⁸ und in der Parodie und Komik zur Erscheinung kommen.³⁹ Erschlossen wurde die Verwendungssituation vor allem aus den erhaltenen Titeln, in denen der Ausdruck *šḥmḥ-jb* "Herzenserheiterung", "Herzensfreude" in der Form "Sprüche der großen Herzensfreude" oder "Lieder der Herzensfreude" eine zentrale Rolle spielt. Daraus zu folgern, wie Fox oder Assmann es tun,⁴⁰ daß damit die Gattung "Unterhaltungsliteratur" oder gar Liebeslieder und Festpoesie bezeichnet würde, ist m.E. voreilig, da andere Gattungen wie der Satirische Brief des pAnastasi I,8 ähnliche Bezeichnungen erwähnen⁴¹ und selbst literarische Amunshymnen "profan" anmutende Titel wie "Andere Ermahnungen des Gesichtserfreuens" (*kth.w tn(j)w n sdj-hr*)⁴² tragen. Vermutlich bezeichnet

³⁸ Vgl. Schlaffer, *Musa iocosa*, 87ff. Kap. IV "Welt und Gegenwelt", 135ff. Ein ähnlicher Begriff "Gegenkultur" (Gegenseite der offiziellen Kultur) wird neuerdings von Assmann, "Literatur und Karneval im Alten Ägypten", in *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, 31–57, bes. 34f., in Anlehnung an Bakhtin für die ramessidischen scherzhaften Phänomene, insbesondere die Tiergeschichten, verwendet; s. auch Guglielmi, "Das Lachen der Götter und Menschen am Nil", in *Vom Lachen*, 168f.

³⁹ Zur antiken Zu- und Unterordnung der Erotik unter die Komik und zum scherzhaften Stil (*genus medium*), s. Schlaffer, *Musa iocosa*, 135ff. Parodistische Beispiele aus der ägyptischen Liebesdichtung sind die aus der magisch-medizinischen Literatur übernommenen "Gebrauchsanweisungen" und das aus der religiösen Literatur stammende Paraklausithyron mit der Parodie eines Türpfers, der Wunsch, Türhüter des Hauses der Geliebten zu sein (7. Lied des pHarris 500) mit seinem sexuellen Doppelsinn, s. Fecht, *Metrik des Hebräischen*, 62, die "Umkehrung" des Preisliedes bei den Baumgartenliedern, wo der Baum selbst seine Kerne und Früchte mit den Zähnen und Brüsten der Geliebten vergleicht, und vermutlich auch einige "Diener-Travestien".

⁴⁰ Fox, "The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature", in *Egyptological Studies*, 268–316., bes. 289, 367, Anm. 37. Vermutlich ist *t3 šḥmḥ.t-jb* nicht mit "Unterhalterin", s. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 55: "female entertainer" (Dichterin), vgl. Gardiner, *Chester Beatty Papyrus I*, 30f., der es als Bezeichnung der Hathor deutet; sondern ähnlich wie in pHarris 500 zu übersetzen als femin. Nominalbildung (oder femin. Partizip für Neutrum "das, was das Herz erfreut"); vgl. Assmann, in *Lieder und Gebete II*, TUAT II/6, 900.

⁴¹ Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift. Textzusammenstellung*, 82; ders., *Satirische Streitschrift. Übersetzung und Kommentar*, 72f.: "Ich habe dir angefertigt eine Schrift (*šḥry*) gleichsam zur Erheiterung (*mj sd3j-hr*), die zu einem Amusement (*šḥmḥ-jb*) werden sollte für jedermann"; Var.: "über die zu hören man sich freut wie (über) eine Belustigung (*šḥmḥ-jb*)".

⁴² oCampbell 4, Černý-Gardiner, *Hieratic Ostraca I*, pl. 39.1. Zu vergleichen ist auch die große Variationsbreite der Titel bei den "Reden" im demotischen Mythos vom Sonnenauge, s. de Cenival, *CRIPÉL* 11 (1989), 141–46.

“Sprüche (oder Lieder) des *shmh-jb*” eben allgemein die thematisierten Erscheinungen dieser “Gegenwelt”.

Was die äußere Form, d.h. die graphische Gestaltung der Lieder, angeht, so sind in den Niederschriften die Titel der großen Sammlungen⁴³ pChester Beatty I vso, C1,1 und pHarris 500, 4,1; 7,3 als Rubren gekennzeichnet; Versanfänge des numerischen Liederzyklus, Stanzen-Zeichen und Verspunkte sowie “Pausenzeichen” – auch auf den Ostraka – grenzen häufig Verszeilen, Einheiten und Strophen ab. Unpunktiert sind die Lieder des pHarris 500, die Kairener Lieder, oDeM 1038, 1040, 1079, oLeipzig 6, oGardiner 304 vso und oNash 12. Fechts Kritik an der Niederschrift wegen falsch platzierter Verspunkte erweist sich in einigen Fällen als stichhaltig und läßt sich in anderen durch kleinere Emendationen umgehen, ohne daß sein metrisches System dadurch in Frage gestellt würde.⁴⁴ Der Versuch von B. Mathieu⁴⁵ hingegen, die Lieder in ein distichisches heptametrisches System mit einer Sequenz von sieben rhythmischen Akzenten zu pressen, ist in der vorliegenden Fassung nicht sehr überzeugend. Über Klang und Musikalität lassen sich naturgemäß kaum Angaben machen; einige Klangspiele hat Fecht zusammengestellt.⁴⁶

Die artistische Komponente der Lieder ergibt sich vor allem daraus, daß sie mit Ausnahme der Ostraka-Texte in Form von mehr oder minder ausgeprägten Zyklen auftreten, zumeist mit drei, sieben oder acht Gedichten; einige sind durch anaphorischen Refrain verbunden.⁴⁷ Fox tendiert für das Kompositionsprinzip zur Bezeichnung “Anthologie” (“Blütenlese”), aber das würde eine größere Sammlung bedingen, aus der wiederum die überlieferten Lieder ausgewählt worden wären, was unwahrscheinlich ist.⁴⁸ Denn die formale Struktur weist häufig eine streng geordnete Abfolge auf,⁴⁹ vor allem die durch Zahlenwortspiel festgelegte des pChester Beatty. Wenn die thematische Verknüpfung – (moderne) Voraussetzung für die Bezeichnung “Zyklus” – uns zu locker erscheint, könnte dies auch am mangelnden Verständnis für die Aufführungspraxis, die Metaphorik oder die Kompositionsprinzipien (etwa “Stichwort”- oder “Gedankenassoziation”) liegen.⁵⁰

⁴³ Luft, ZÄS 99 (1973), 108–16; Fox, in *Egyptological Studies*, 289, Anm. 37.

⁴⁴ Fecht, MDAIK 19 (1963), 77ff.; s. etwa Guglielmi, in *Festschrift Westendorf*, 501, 506.

⁴⁵ Mathieu, RdE 39 (1988), 63–82; seiner Theorie stimmt Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 21f., der Einblick in die unveröffentlichte Thèse “La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire (Université de Paris III. Ecole Pratique des Hautes Etudes, IVe section) Paris 1989, hatte, vorsichtig zu.

⁴⁶ Fecht, MDAIK 19 (1963), 81.

⁴⁷ Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 17f.

⁴⁸ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 200–2.

⁴⁹ Mit Ausnahme der ersten Gruppe der Kairener Liebeslieder.

⁵⁰ Auch beim Leidener Amunshymnus J 350, der das gleiche numerische Ordnungsprinzip aufweist, schwankt die Bezeichnung zwischen “Liedersammlung” oder der singu-

Obwohl man in der zeitgleichen narrativen Literatur extensiv Dialoge verwendet, finden sie sich in den Liebesliedern nicht; sie besitzen nur im eingeschränkten Sinn einen dramatischen Gehalt. Es herrschen innere Monologe (Selbstgespräche und solche mit dem Herz) vor,⁵¹ von der oder dem Geliebten gesprochen, alternierend von Stanze zu Stanze etwa bei den "Sprüchen der großen Herzensfreude", oder Doppelmonologe, wo zunächst der Junge, dann das Mädchen spricht wie bei den Kairener Liebesliedern – vergleichbar der Frauen- und Männerstrophe beim Wechsel des Minnesangs. Bei den äußeren Monologen redet immer das Mädchen. Es ergreifen auch Bäume im Baumgartenlied und der Dichter in den "Gebrauchsanweisungen" das Wort. Die Geliebten untereinander reden sich in der Regel mit "Bruder" – "Schwester" an, gelegentlich auch mit "Freund",⁵² metaphorisch mit "Wolf"⁵³ oder "Mein Gott, mein Lotus"⁵⁴ und einem mehrdeutigen "Liebe".⁵⁵

Eigenständige Gattungen der Liebespoesie, die in anderen Literaturen sehr viel später erscheinen, bilden das Beschreibungslied (*wasf*) mit dem Preis der oder des Geliebten, das Tagelied (*Alba*) und die Türklage (*Paraklausithyron*).⁵⁶

Die Themen sind vielfältig und handeln von der individuellen Entfaltung der Liebe zwischen zwei ebenbürtigen Partnern. Im Mittelpunkt steht der Preis, die Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit der oder des Geliebten. Die Huldigung an die körperlichen Reize der Frau geht auch mit der von geistigen Tugenden einher, idealisiert sie zur "Herrin" und hebt sie in eine gottähnliche Sphäre.⁵⁷ Die Bewunderung der weiblichen Schönheit äußert sich im Beschreibungslied, bei dem der Körper in Einzelteile von den Augen bis zum Gang aufgelistet wird, und in einer Reihe von Vergleichen,⁵⁸ die dem Bildervorrat religiöser und literarischer Konvention entnommen sind.

larischen "(Großer) Leidener Hymnus" bzw. "Zyklus".

⁵¹ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 259–68, 315f.; Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 23.

⁵² oDeM 1646 (II), 1647; vgl. pTurin 1966, I, 7.

⁵³ pHarris 500 (4. Lied) *ʔ n wns*; o DeM 1038 *vso wns djdj*; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 10f., 78.

⁵⁴ Liebeslieder Kairo, Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 32.

⁵⁵ Fox, *JEA* 67 (1981), 181f.

⁵⁶ S. bereits Hermann, "Beiträge zur Erklärung der ägyptischen Liebesdichtung", in *Festschrift Grapow*, 118–39; ders., *Altägyptische Liebesdichtung*, 124–32.

⁵⁷ Z. B. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 52, Nr. 31 (1. Lied der großen Herzensfreude): "Wenn sie aus dem Hause tritt, ist es/ als erblicke man jene, die Eine"; Krauss, *GM* 132 (1993), 73; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 9, Nr. 3; oGardiner 304 rto, 3. Vgl. das Motiv der *puella divina* bei Catull, s. Lieberg, *Puella divina*.

⁵⁸ Zu einzelnen Vergleichen s. Derchain, *CdE* 50 (1975), 65–86 und die m. E. fruchtbare These von Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 27ff., 63ff., daß bei den Beschreibungsliedern des Hohenliedes die Dynamis und Funktion, nicht jedoch die Form im Vorder-

Wie alle Liebeslieder sind auch die ägyptischen Lieder der Sehnsucht, und so gehört die Festlegung der Distanz zwischen den Liebenden, die sich zwischen nächster Nähe und weitester Ferne erstreckt, zu ihren fundamentalen Momenten. Eine Eigenart ägyptischer Liebesrede ist, daß der Dichter fiktive Wunschsituationen schafft, die in mit "Hätte, bzw. wäre ich doch..."; "Ach kämest du doch..." beginnenden "Wunschzyklen" ihre feste Form finden.⁵⁹ Eigene Motivschemata bilden darin die "Ritter"-, "Hirten"- und "Diener"- "Travestie",⁶⁰ bei denen die Phantasie die ungehinderte Gegenwart der geliebten Person imaginiert und das Begehren personhaft agierend vorstellt. Während bei der "Ritter"-Travestie die Sehnsucht des Mädchens im Mittelpunkt steht, der Geliebte möge schnell "wie ein Königsbote", "königliches Roß" oder eine von Jägern verfolgte "Gazelle" zu ihr und "ihrer Höhle"⁶¹ eilen,⁶² ist es in der "Diener"-Travestie, zu der auch eine "Pretiosen"-Motivik mit Siegelring und Spiegel gehört,⁶³ der Wunsch, der Geliebten dienstbar und körperlich nah zu sein; er bewirkt eine ausgeprägte Erotisierung:⁶⁴

Ach wäre ich doch ihre Negerin,
ihre Begleiterin im Verborgenen!
Sie brächte <ihr> <ein Gefäß> mit Mandragora...
Es wäre in ihrer Hand, während sie Freude spendet.
Oder anders: Sie böte mir die Farbe ihres ganzen Leibes dar.

Mit der "Hirten"-Travestie geht eine Bukolisierung der Erotik einher; die Liebenden treten darin als Fischer, Vogelfänger und Gärtner auf, freilich nicht um – wie in der europäischen Schäferdichtung – als "einfache Land-

grund stehen und das *tertium comparationis* zunächst dort zu suchen ist.

⁵⁹ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 281f.

⁶⁰ Ausführlich in Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 111–24; mit Recht kritisiert Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 292–94, den Begriff; anders Görg, "'Travestie' im Hohen Lied", in *Aegyptiaca – Biblica*; 319–33. Bei diesen Travestien handelt es sich – abweichend vom allgemeinen Sprachgebrauch – lediglich um literarische Rollenspiele, nicht um eine verspottende Nachahmung einer Vorlage.

⁶¹ Mehrfach belegter Euphemismus für "Vagina", s. Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 152; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 68.

⁶² Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 111–16; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Nr. 38–40; *ibid.* Nr. 2, Nr. 52 (oDeM 1078 rto); Keel, *Deine Blicke sind Tauben*, 78ff.

⁶³ In späteren Liebesgedichten sind die Pretiosen zumeist auch Boten und Stellvertreter, s. Wölfel, "Die Kostbarkeiten der Geliebten. Über Pretiosenmotivik in der Liebeslyrik des 17. Jahrhunderts", in *Liebe als Literatur*, 209–31; in Ägypten ist ihre Funktion auf intime Nähe beschränkt: "Ach wäre ich ihr kleiner Siegelring, der Begleiter ihres Fingers, dann könnte ich ihre Liebe sehen!", s. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Nr. 21 C.

⁶⁴ Kairener Liebeslieder, Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, No. 21 A; Buchberger, *Transformation und Transformat*, 210; vgl. oLeipzig 6.

leute" (so Hermann) in ein urtümliches Arkadien zu entfliehen, sondern um im locus amoenus, Feld, Sumpf oder Garten, ungestört zusammen zu sein⁶⁵:

Mein Wunsch für dich ist, daß wir sie (die Vogelfalle) einmal lösen,
indem ich mit dir zusammen (ganz) allein bin.

Die Fischerin im Wasser, die dem Jungen einen Fisch herausholt,⁶⁶ und die Vogelfängerin, die ihre Fallen aufstellt, sind geradezu der Inbegriff der Verführerin, auch da, wo die pastorale Fiktion aufgehoben ist.⁶⁷

Das Motiv vom innigen Glück und von der stärkenden Kraft der Liebe⁶⁸ wird selten in der Sprache schlichter Natürlichkeit wie in einer Strophe des Tageliedes besungen:⁶⁹

Ich habe den Geliebten in seinem Schlafzimmer gefunden.
Mein Herz war überglücklich,
Wir sagten: Ich will nicht von dir gehen,
da (meine) Hand in (deiner) Hand ist.

Zumeist steigert die dichterische Phantasie die berauschte Macht der Liebe ins Hyperbolische. So heißt es vom Jungen, der ins Wasser gestiegen ist, um ans andere Ufer zur Geliebten zu gelangen:⁷⁰

Wie eine Maus fand ich das Krokodil,
wie Land für meine Füße die Flut.
Es ist ihre Liebe, die mich stark sein läßt,
so, als wäre sie ein Wasserzauber.

Den Gegenpol dazu bilden das unerfüllte Begehren, die Gefahr, das Glück zu verlieren, Trennung und Abwesenheit. Das Tagelied (*Alba*) mit dem Ruf der Schwalbe, des Morgenvogels, beschreibt in der ägyptischen Liebespoesie nicht den zärtlich-schmerzlichen Abschied der Liebenden im Morgenrauen⁷¹ nach einer (heimlichen) Liebesnacht, sondern deren Glück, von

⁶⁵ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 16, Nr. 9; Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 78.

⁶⁶ Den roten Fisch (Tilapia) deutet Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Nr. 20 C, E, 34, 35, als das Mädchen selbst und das Herz des Jungen, das das Mädchen gefangen hat; er weist aber auch auf sexuelle Symbolik der Tilapia hin; vgl. Störk, in *LÄ* II, 11.

⁶⁷ Zur Gleichsetzung von "Falle" und "Mädchen", s. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 289f.; zu 20 D vgl. das Motiv der Wassernixe in der Hirtengeschichte samt Variante CT IV 36 i-t, s. Anm. 70; Warnung vor der fremden Frau in der Lehre des Anii (3,13-17), die ihre "Falle" (*sh.t*) aufstellt, und CT V 309 a (*jb.t* "Falle").

⁶⁸ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 278-80; Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 92f.

⁶⁹ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 23, Nr. 14.

⁷⁰ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 32, Nr. 20 D; Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 88f. Zum Wasserzauber s. Ritner, *Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practise*, 48, 207.

⁷¹ Hermann, in *Festschrift Grapow*, 118-24; ders., *Altägyptische Liebesdichtung*,

dem das Mädchen erfüllt ist und deren Verlängerung es fordert.⁷² Unerfülltes Verlangen schildert das Paraklausithyron mit dem in die klassische Literatur übernommenen Motiv vom *exclusus amator*,⁷³ der nachts ausgesperrt vor der Tür der Geliebten steht und sich glücklicherer Zeiten erinnert. Die Gattung ist mit zwei aufeinanderfolgenden Texten vertreten und endet mit einem parodistischen Anruf und Opferversprechen an die Tür.⁷⁴ Die Liebeskrankheit ist ein fester und überaus häufiger Topos.⁷⁵ Sie befällt das Herz des Jungen und des Mädchens, und ihr einziges Heilmittel ist der Anblick des geliebten Person. Das siebte Lied des pChester Beatty-Zyklus insistiert auf dem Bild der aller ärztlichen und magischen Kunst unzugänglichen Krankheit⁷⁶:

Wenn die Oberärzte zu mir kommen,
ist mein Herz mit ihren Arzneien nicht zufrieden.
Die Beschwörer kennen keinen Ausweg,
nicht erkannt wird meine Krankheit.

Mir zu sagen: "Siehe, sie ist da!" das ist, was mich belebt;
ihr Name ist, was mich aufstehen läßt.
Das Kommen und Gehen ihrer Boten
das ist, was mein Herz belebt.

Nützlicher ist mir die Schwester als alle Arzneien,
wichtiger ist sie mir als das Rezeptbuch,
ihr Eintreten von außen ist mein Amulett.
Sehe ich sie, dann werde ich gesund.

Die Funktion des Boten und Helfers, der die Distanz zwischen den Liebenden überbrückt, übernehmen nicht nur menschliche Figuren und die Liebesgöttin Hathor, sondern in artistischer Form auch die Bäume im Garten, die zugleich im Mittelpunkt der Gedichtaussage stehen und sich im Dienst der Liebenden gegenseitig zu überbieten suchen.⁷⁷ Eine Mittlerfigur namens

130f.; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 288f.; Hatto, *Eos*.

⁷² Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 23, Nr. 14.; *ibid.*, 7, Nr. 1.

⁷³ Copley, *Exclusus amator*.

⁷⁴ Hermann, in *Festschrift Grapow*, 134–39; ders., *Altägyptische Liebesdichtung*, 132–36; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 282f.; Nr. 46, 47.

⁷⁵ Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 98–100; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 279f.; Griffiths, "Love as a Disease", in *Studies Lichtheim*, 1, 349–64; Stemmler, *Liebe als Krankheit*.

⁷⁶ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 55, Nr. 37; Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 81–84.

⁷⁷ López, *RdE* 43 (1992), 142f.; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 44–50; Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 145–47. Trotz des Selbstlobes liegt deshalb keine Fabel des Typs "Rangstreit der Bäume" vor wie im Akkadischen "Das Streitgespräch zwischen Tamariske und Dattelpalme"; s. von Soden, "'Weisheitstexte' in akkadischer Sprache", in *Weisheitstexte I*. TUAT III/1, 184–87; Wilcke, *ZA* 79 (1989), 161–90.

Mehi gilt als Schutzpatron und Archetyp der Liebenden, als *Heros* und *arbiter amoris*. Zu seinem Gefolge zählen die Liebenden, die ihm auch Opfer darbringen.⁷⁸ Die Gestalt geht vielleicht auf eine historische Figur, einen Prinzen und präsidenten Nachfolger Sethos' I., zurück, dessen Reliefs von dem späteren König Ramses II. usurpiert wurden.⁷⁹

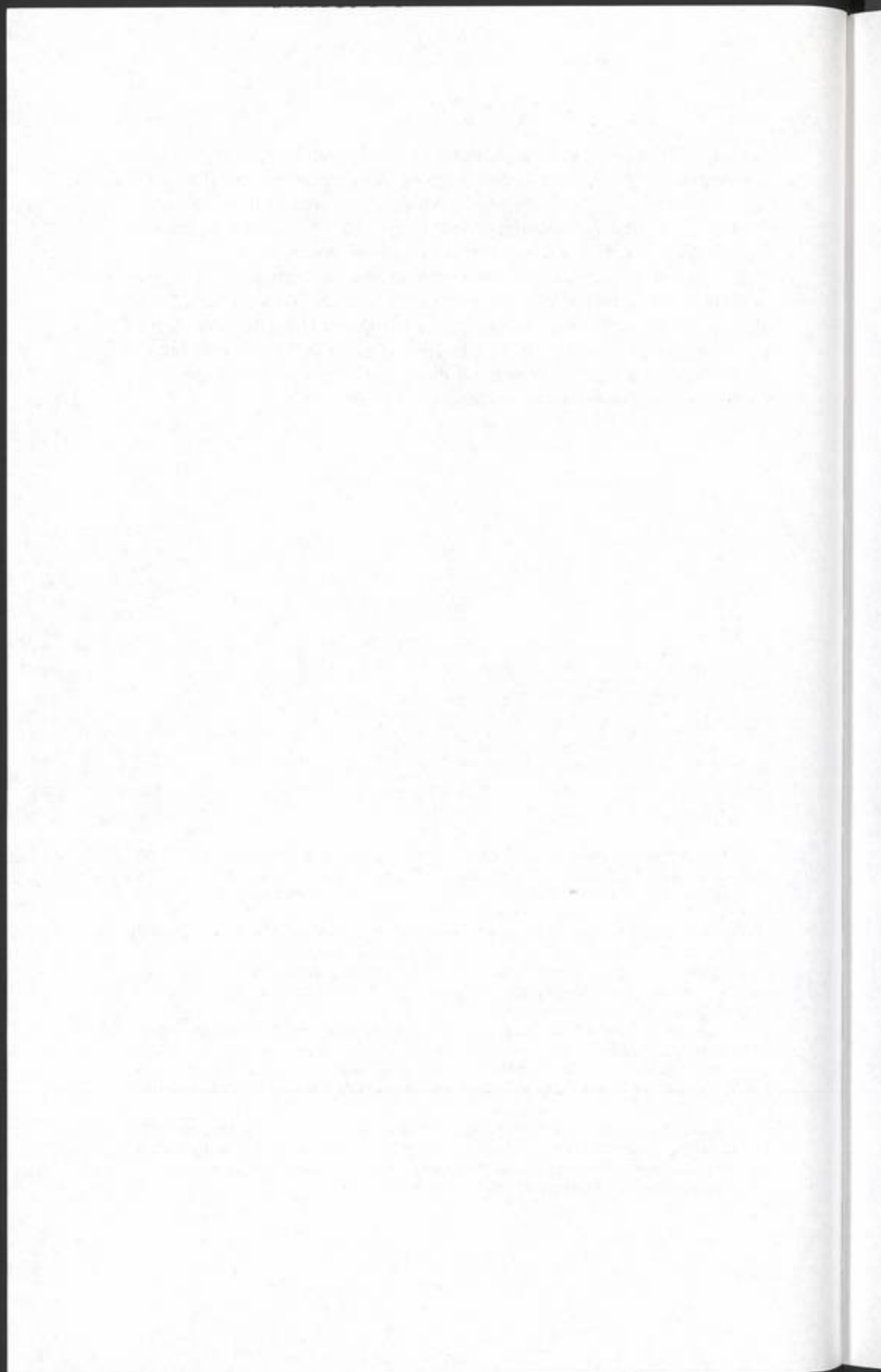
Der Einfluß ägyptischer Liebeslieder auf andere Literaturen ist wegen ihrer kurzen Bezeugungszeit schwer zu fassen. Auf die Verwandtschaft, vor allem in der Metaphorik, mit dem sehr viel jüngeren Hohenlied wurde immer wieder hingewiesen.⁸⁰ Da die Überlieferungsgeschichte nicht zu rekonstruieren ist, muß offen bleiben, ob die ägyptische Liebeslyrik auch als Vorbild für die alexandrische und arabische Poesie gedient hat.⁸¹

⁷⁸ Erwähnt in Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Text Nr. 33, 52, 53; Smither, *JEA* 34 (1948), 116; Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 106–8; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 64–66; Donadoni, "Al seguito di Mehy", in *Hommages à François Daumas*, 1, 207–12.

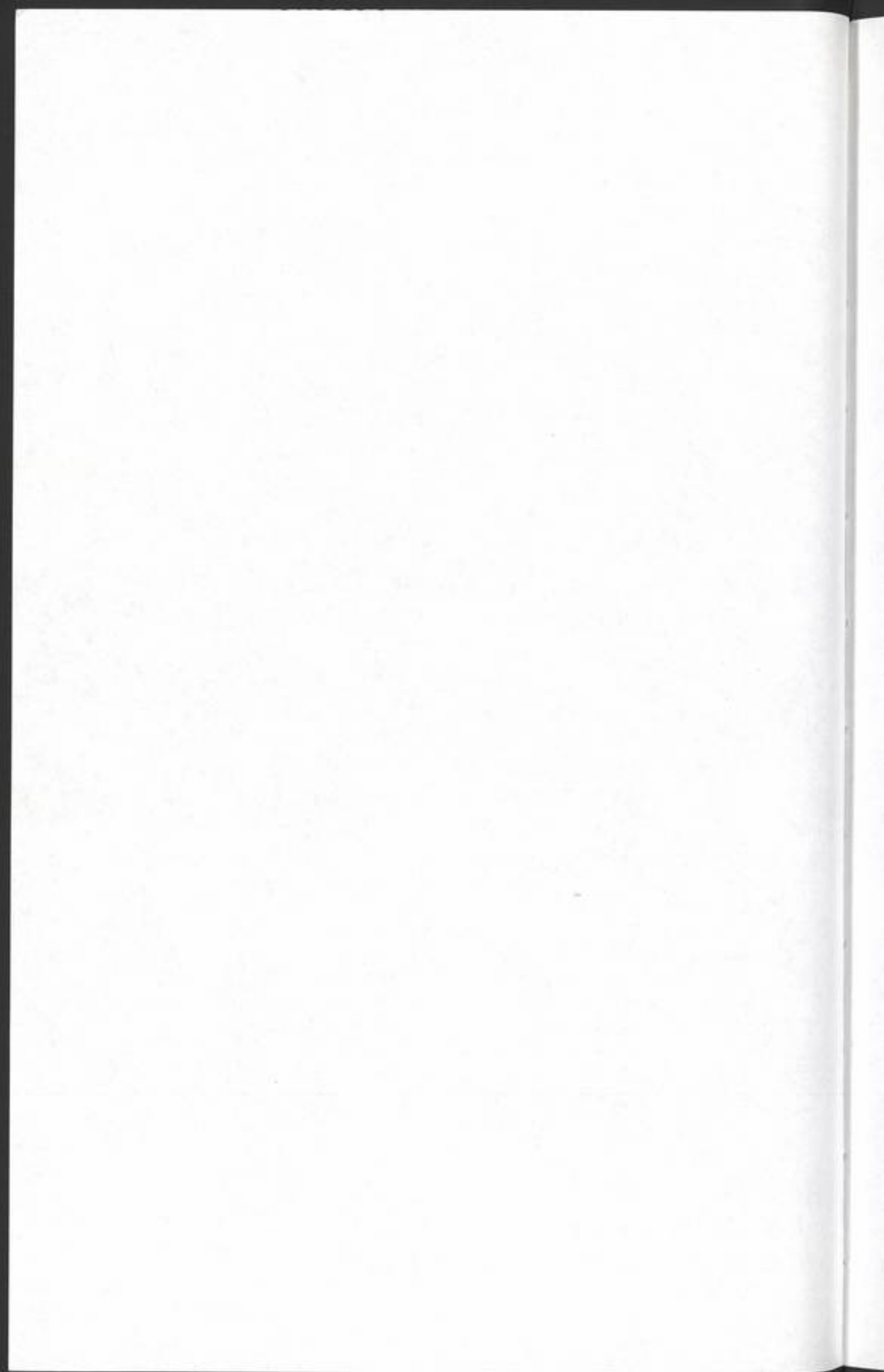
⁷⁹ Helck, *SAK* 15 (1988), 143–48; Murnane, *The Road to Kadesh*, 107–14 ("The still mysterious Mehy"); Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 35, 174. Warum sich seiner später die Legende bemächtigte, darüber läßt sich lediglich spekulieren, möglicherweise bildete der Name wegen des gleichlautenden Thot-Epithetons (der listenreiche "Füller" des Udjat-Auges) einen Anreiz.

⁸⁰ Von der umfangreichen Literatur seien nur White, *Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*; Winter, *Frau und Göttin*; Keel, *Deine Blicke sind Tauben*; ders., *Das Hohelied*; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, speziell zur Vermittlung 190–93, Fecht, *Metrik des Hebräischen*, 61–64 aufgeführt.

⁸¹ S. dazu die vorsichtigen Ausführungen bei Hermann, in *Festschrift Grapow*, 118–39 und Lesko, in *Studies Parker*, 85–97; auf Übereinstimmungen – nicht auf Übernahmen – mit der arabisch-spanischen Dichtung weist Frings, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 91 (1971), 473–96 hin.



PART FOUR:
THE LIMITS OF EGYPTIAN LITERATURE



THEOLOGIE ET LITTERATURE

PHILIPPE DERCHAIN

Gott "wird", da alle Kreaturen "Gott" aussprechen
(Meister Eckhart, Predigt 56: *von unsagbaren Dingen*)

Au commencement était la parole, qui se fit langage. Ainsi put naître l'imagination qui engendra la métaphore et la métaphore engendra les dieux pour parler de ce qui n'existe pas.

Pour la pensée mythique, la théologie est le discours organisateur de l'imaginaire. Son langage, fait des métaphores dont use cette pensée, pourrait donc être analysé en fonction d'une métaphorique générale qui, pour l'Egypte ancienne, reste encore à écrire.

Sa technique procède d'une combinatoire spécifique, fondée sur des associations du type "sémiosis illimitée",¹ qui s'enchaînent à trois "niveaux": (I) celui des signifiants, mots, images ou hiéroglyphes, (II) celui des signifiés et enfin (III) celui des connotés, et d'un système de permutation d'unités isolables, de nature formulaire, comparables à celles qui entrent dans la composition des autobiographies ou des eulogies royales.

Ses moyens d'expression, rhétoriques ou poétiques, sont ceux de tous les écrits profanes ou semi-profanes, selon les lois des genres utilisés, dont certains, comme les hymnes et les scènes rituelles décorant les parois des temples, sont des supports privilégiés du discours théologique.

D'autre part, dans une civilisation où le mythe est le seul mode de signifier le non perceptible et l'imaginaire, le langage théologique pénètre naturellement dans la littérature "profane" chaque fois que celle-ci évoque un phénomène ou une institution que l'on exprime normalement par ce moyen-là. Dans le "conte de Sinouhe", par exemple, le choix des dieux invoqués dans la réponse de l'exilé au roi exprime des intentions claires dès que l'on sait ce qu'ils représentent.² Dans un chant d'amour (pHarris, 2,6-8), la description du paysage est doublée d'une évocation des divinités locales que le voyageur croit reconnaître dans la végétation qui encombre le cours

¹ Eco, *Les limites de l'interprétation*.

² Yoyotte, *Kémi* 17 (1964), 69-73.

d'eau, filant ainsi une métaphore inspirée par le nom de Ptah qu'il se propose d'intéresser à ses amours. Sans être réduits à la fonction de figures de style, comme les Olympiens dans la poésie classique, ces dieux qui appartiennent à l'univers quotidien du poète ne contiennent pas de connotation religieuse, mais expriment l'harmonie spirituelle d'un moment d'exaltation amoureuse qui lui fait éprouver une présence vivante invisible dans les moindres objets qui l'entourent, métonymique de celle de la femme désirée.

Le "conte du Naufragé", dans un genre différent, introduit aussi des éléments théologiques dans le système narratif, s'il est vrai que la description du serpent s'inspire de l'iconographie des dieux égyptiens et celle de sa famille des spéculations sur les diverses manifestations de Râ,³ sans d'ailleurs nous laisser préjuger de la nature réelle du seigneur de l'"Ile du Ka" qui se présente par référence à un modèle familial aux lecteurs, qui doivent appartenir, dans ce cas, compte tenu de la nature de l'allusion théologique à des conceptions très élaborées, à l'espèce des plus cultivés.

L'idéologie royale recourt au même procédé, par exemple dans "l'enseignement loyaliste", où Râ, Atoum, Khnoum, Bastet et Sekhmet sont les métaphores de la toute-puissance du roi.⁴

Dans le Conte d'Horus et Seth, selon une analyse récente,⁵ les éléments mythiques constituant la trame du récit servent à faire passer l'intention qui est de proposer une règle de succession à un moment difficile de la 20^e dynastie, quand Ramsès IV cherche par tous les moyens sa légitimation.

A l'inverse, on rencontre des œuvres religieuses obéissant visiblement à des préoccupations esthétiques, dans lesquelles la composition est très structurée. L'exemple le plus clair est sans doute l'hymne à Amon du pLeiden I 350, dont chaque strophe numérotée commence et se termine par le même mot, en assonance avec le numéro,⁶ une forme poétique que l'on connaît aussi dans les chants d'amour du pChester Beatty I, dont l'utilisation dans un texte religieux d'une extrême richesse doit sans doute plus à l'humeur ludique de l'auteur qu'à l'intention d'ajouter du sens. En revanche, dans "le voyage de la déesse libyque",⁷ l'alternance subtile des passages narratifs et des discours, les rythmes martelés par l'anaphore des invocations et des exhortations produisent des effets de style empreints de lyrisme, répondant aux mouvements affectifs de l'auteur, qui trahit ainsi que le voyage de la déesse est en réalité un voyage intérieur.

Il n'y a là d'ailleurs rien que de très banal, dans la mesure où la mythologie et la théologie fournissent les moyens d'expression naturels à ceux

³ Derchain-Urtel, *SAK* 1 (1974), 83-104.

⁴ Posener, *Enseignement loyaliste*, 19-26.

⁵ Broze, *Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*.

⁶ Voir ici-même mon article "Auteur et société".

⁷ Verhoeven-Derchain, *Le voyage de la déesse libyque*.

qui écrivent, tous de quelque manière proches du temple et du pouvoir. Inversement, les producteurs de théologie sont ces mêmes techniciens de l'écriture, de sorte que leur compétence en cette dernière influe nécessairement sur le développement de la première. La technique de l'écriture n'est évidemment pas la simple habileté à tracer des signes, mais inclut celle à s'en servir comme d'un moyen d'expression aux ressources propres, différent de l'oralité, essentiellement visuel, de sorte que la transcription des paroles ou les textes qui en sont inspirés ne sont souvent qu'une partie de l'œuvre théologique, comme dans les temples et monuments royaux, sur les murs desquels s'étale une "théologie pariétale", selon l'heureuse formule de Traunecker,⁸ où inscriptions et figures sont collectivement impliquées dans la production de sens. C'est sous cette forme que la pensée religieuse égyptienne donnera ses chefs d'œuvre, ses plus prestigieuses synthèses, les grands temples de l'époque gréco-romaine.

L'inventaire des figures de rhétorique et de poétique qui structurent la spéculation mythologique serait le fondement méthodique souhaitable d'une étude systématique de ce que je ne puis qu'esquisser ici. Il permettrait d'évaluer plus correctement la part d'invention présente dans chaque texte pour en définir le caractère proprement littéraire que l'usage de la métaphore seule ne marque pas. En effet, celle-ci est le constituant essentiel du langage de l'imaginaire qu'elle seule peut exprimer, et appartient ainsi au fonds même du lexique usuel où elle en vient à ne plus remplir, à l'insu des locuteurs ou des scripteurs, qu'une fonction purement dénotative. Le grand nombre de métaphores lexicalisées, vu le petit nombre des écrits connus, rend généralement difficile d'en évaluer l'originalité. En revanche, presque toutes les autres figures de style révèlent une intention d'infléchir le discours ou le récit vis à vis de ce que serait un énoncé seulement informatif. Le style ainsi transforme les données, ajoute du sens et, dans la littérature théologique, peut devenir créateur, ainsi que l'a brillamment démontré F. Labrique dans un ouvrage fondamental.⁹

L'attention accordée aux tropes aiderait souvent à mieux comprendre. Par exemple, dans ce début de salutation de l'hymne à Amon récemment publié par Zandee (pLeiden I 344, 6,10-7,1)

Horus des Horus, Souverain des Souverains, Aîné des Aînés,
Administrateur du temps,
Dieu des Dieux, Roi du Sud des Rois du Sud, Roi du Nord des Rois
du Nord, Prince du temps ...

la juxtaposition des superlatifs en deux séries ponctuées par la quasi-anaphore *sr nhḥ*, *jtj nhḥ* souligne l'absolu de la puissance souveraine plus par

⁸ Traunecker, "De l'hiérophanie au temple. Quelques réflexions...", in *Festschrift Derchain*, 316-17.

⁹ Labrique, *Stylistique et théologie à Edfou*.

le jeu rythmique que par le sens des formules que l'on a rencontrées cent fois et qui, isolément, n'ont jamais frappé, leur formation étant conforme à l'usage de la langue.

Les figures les plus productives de théologie ont été la paronomase et l'allitération. La création de Chou et Tefnout, nés de la bave d'Atoum, ou celle des hommes, issus de ses larmes, sont trop connues. La crue du Nil provoquée par les larmes d'Isis selon un mythe tardif prouve que le procédé était encore vivant, car il repose sur l'état de la prononciation de l'égyptien au premier millénaire.¹⁰ Dans le même ordre, le papyrus Jumilhac et le "Mythe d'Horus" contiennent des "légendes" destinées à rendre compte par un récit dont l'argument est emprunté à la mythologie, de la toponymie et de la topographie d'un district.¹¹

Les exemples les plus célèbres d'allitération génératrice de pensée sont sûrement les spéculations sur la racine *hpr* du pBremner-Rhind (28, 22-25), et celles de l'hymne à Amon d'Hibis qui, avec moins d'ostentation formelle, exploite en profondeur l'homophonie déjà reconnue du verbe *jmn* "cacher" et du nom du dieu, pour proposer de celui-ci une définition fondée sur le sens de la racine. La composition de ce texte met en œuvre d'ailleurs toutes les ressources de la littérature, y compris la citation et l'intertextualité, pour produire une somme théologique qui renouvelle sur plus d'un point l'image que donnaient du dieu les grands hymnes du Nouvel Empire.

En prenant conscience des procédés de la sémosis illimitée, dont j'ai parlé, et du rôle de la métaphore filée, on sera sans doute moins sévère pour les hymnes à Sebek du pRamesseum VI que Gardiner qui en condamnait l'indigence,¹² tout en concédant que les Egyptiens pouvaient y trouver un charme mystique auquel nous ne saurions être sensibles.

En fait, l'auteur de ce texte souvent rébarbatif a su montrer qu'un obscur dieu-crocodile terrorisant quelque marécage pouvait posséder les qualités d'un dieu soleil et d'un dieu royal qui l'élèveraient au rang de grand dieu du pays en accrochant à certains traits observés de sa nature les mythes cosmologiques. De même que le soleil naquit de l'océan primordial, ainsi le monstre surgit-il du fond du lac, comme une autre métaphore des origines de la vie. Et comme les eaux du Fayoum sont issues de l'abîme, elles sont aussi celles d'où jaillit la crue à Eléphantine, sur laquelle règne Khnoum. La similitude des fonctions des deux dieux dans leurs rapports avec l'inondation va permettre à Sebek de prendre l'apparence de Khnoum, et de devenir un bélier à la crinière imposante, dont l'attaque frontale n'est pas moins redoutable que celle du crocodile lui-même. Peut-être, le transfert fut-il d'autant plus facile que Sebek est de longtemps familier du dieu-

¹⁰ Derchain, *CdE* 45 (1970), 282-84.

¹¹ Derchain, *RdE* 41 (1990), 9-30; Fairman, *The Triumph of Horus*.

¹² Gardiner, *RdE* 11 (1957), 55-56.

bélier d'Hérakléopolis, le voisin par chez qui passe l'inondation avant de se répandre dans le Fayoum, auquel on le trouve déjà associé. Ayant songé à Khnoum, l'auteur poursuivant la dérive amorcée à l'occasion de la similitude des rapports avec l'eau, file la métaphore en transposant d'autres traits propres à ce dernier sur le sien et fait alors allusion à ces bédouins ambigus errant dans le désert nubien dont le dieu d'Eléphantine a la surveillance, tamiseurs d'un or dont on ne sait s'il est celui que font extraire les pharaons ou celui dont luisent les rayons du soleil (92-93). L'image apparemment déplacée auprès du maître du Fayoum, sans relation avec les pays du sud, rejoint pourtant une autre de ses manifestations, en ajoutant grâce à l'évocation de l'or une connotation solaire qui cimente l'intégration des deux aspects nouveaux dont on veut le doter, et qui se superposent à l'icône originelle "qui traîne les pieds" ou "qui court sur le ventre", rappelée à plusieurs reprises au long de l'hymne. La dérive est linéaire, à partir de deux images empruntées à la vie des cours d'eau, où l'on assiste tant à l'éclosion d'un lotus au cœur jaune qu'à la soudaine apparition d'un crâne de saurien, métaphores de la naissance du monde dans l'océan primitif, source du Nil, à laquelle est associé Khnoum. celui-ci est alors le point de départ d'une autre dérive qui nous ramène par l'intervention de l'or, signe du soleil, aux métaphores initiales qui en signifiaient la naissance.

Suivant une autre piste, en partant d'autres caractères de la même icône primitive du crocodile, Sebek sera le sauveur d'Osiris, grâce à son adresse de pêcheur. "Parcourant le lac (51) et traversant le Très-Vert à la recherche d'Osiris", il devient un Horus, dont il reçoit les attributs régaliens, et même l'aspect animal, quand on l'invoque comme "le grand faucon, venu vers son bassin (140-41)" ou comme "Horus dont on n'évite pas l'instant (d'agression)...qui court sur le ventre (130-33)", sans préjudice de l'incongruité flagrante des épithètes qui conservent au rapace des traits spécifiquement "sauriens".

La réputation de fécondité du crocodile et sa férocité lui valent encore d'être comparé au taureau ou au lion, suivant le même procédé, fondé cette fois sur la rencontre de qualités et non plus sur la ressemblance de comportements. L'enchaînement des associations de l'icône du crocodile dans le lac se fait ainsi par les prédicats, selon l'expression de Todorov, et se représente schématiquement à peu près comme suit:

- (1) Crocodile + lac ⇒ Océan (lotus / soleil) ⇒ crue
 ⇒ Eléphantine ⇒ Khnoum ⇒ bélier ⇒ terreur / fécondité
 ↓ ⇒ Nubie ⇒ bédouins ⇒ or ⇒ soleil
- (2) Crocodile ⇒ pêcheur ⇒ retrouve Osiris ⇒ Horus ⇒ faucon
 ↓ ⇒ attributs régaliens.

L'analyse qui précède aura permis de démonter les mécanismes les plus fréquents de la théologie à partir d'un des textes les plus anciens où l'on puisse les reconnaître clairement et montré comment on était arrivé à enrichir la personnalité du dieu de Crocodilopolis pour en faire un dieu digne d'être le protecteur du roi Amenemhat qui résidait non loin. Entre les contraintes de la politique et celles de l'icone primitive, en accrochant des allusions aux mythes et des citations du rituel à des caractères observables de l'animal dans la nature ou signifiés par sa représentation, on a défini une nouvelle théologie qui se concrétise dans le nom composite de Sebek-de-Chedit-Râ-Horus que l'on trouve au début du long commentaire qui le justifie (45-46).

Deux mille ans plus tard, sous Domitien et Trajan, les théologiens d'Esna soumettent leurs divinités à une curieuse analyse dont les résultats sont consignés dans des litanies.¹³ Partant du principe acrophonique, qui permet de tirer de n'importe quel hiéroglyphe un signe porteur d'une seule consonne, l'initiale d'un mot qu'il peut signifier, on a cherché systématiquement le plus grand nombre de combinaisons qui écrivent les noms de Khnoum, de Neith, d'Osiris, de Menhyt, de Nebtou, de Heka et d'Isis, en faisant suivre le nom invoqué d'une épithète précisant un attribut ou un aspect divin. Souvent, les épithètes reprennent les mots qui ont fourni les valeurs acrophoniques, commentant ainsi la graphie, de sorte que leur somme définit en même temps le dieu avec une précision dans le détail de ses fonctions et de ses rôles qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Une certaine bonne volonté est sans doute dans bien des cas nécessaire pour accepter l'explication, dont la légitimité aux yeux de ceux qui l'ont inventée est aussi incontestable qu'à ceux du kabbaliste la spéculation sur les isopséphies et les permutations. Le jeu toutefois semble limité par les contraintes de la tradition, car on ne voit pas qu'il ait entraîné à étendre la compétence des dieux ainsi traités au-delà de ce que la théologie autorisait déjà, dans la mesure, du moins, où nous en sommes instruits. Au contraire de ce qui se passait au Moyen Empire, dans le texte étudié précédemment, où la littérature, orientée vers la diffusion et l'expansion du culte, redéfinissait la nature de Sebek, à Esna on a tenté de saisir par la littérature et plus encore par la lettre, la totalité de la divinité, d'en réaliser une synthèse qui soit tout entière dans les signes qui en écrivent le nom, dont la somme inclut toute la création, préfigurant de très loin le poète baroque Moscherosch qui pensait que la plus belle prière serait de réciter l'alphabet qui contient la possibilité de toutes. De fait, l'esprit de l'œuvre, dominée par la hantise de la préservation qui régit à cette époque la décoration du temple,¹⁴ confine à l'ésotéris-

¹³ Sauneron, *Esna VIII*.

¹⁴ Derchain-Urtel, "Bild- und Textgestaltung in Esna - eine 'Rettungsaktion'", in *Festschrift Derchain*, 107-21.

me, par le nombre infime de ceux qui savaient encore lire les hiéroglyphes, ceux-là mêmes qui les avaient conçus, et non par intention de mystère, comme on l'a parfois prétendu, car, selon le corpus hermétique, par exemple¹⁵ ou le rituel d'Esna,¹⁶ il ne fallait exclure totalement du culte que les étrangers, Asiatiques ou Grecs, et non les profanes indigènes qu'il suffit de garder à distance respectueuse des choses saintes.

Avant de méditer sur les hiéroglyphes, et de chercher à tirer des signes mêmes l'essence des dieux, les théologiens égyptiens avaient découvert que l'on pouvait spéculer sur des énoncés, et que la combinaison et la modification de ceux-ci apportaient une connaissance nouvelle, par le simple fait d'établir des relations encore jamais vues entre des expressions sans lien préalable entre elles. Au moment où la théologie égyptienne va développer la conception de la divinité qui caractérise la seconde partie du Nouvel Empire, qu'Assmann a magistralement mise en lumière,¹⁷ le stock de formules définissant les aspects, fonctions, attributs des dieux est devenu immense. Il a dû être inventorié et catalogué, sans quoi on ne pourrait comprendre la fréquence des répétitions dans l'infinie variété des textes individuels, qui pourtant composent chaque fois autrement les éléments du langage. Pour les théologiens, il semble que ce fût un jeu de découvrir de nouvelles combinaisons, comme en faisant glisser l'une sur l'autre des réglettes parallèles amenant des rencontres dont certaines furent privilégiées, qui exprimèrent finalement la conception du divin d'où émergèrent les monothéismes.¹⁸

L'art combinatoire, de même que l'écriture hiéroglyphique, atteint son apogée à l'époque gréco-romaine. L'objet de la recherche n'est plus, cette fois, de découvrir l'essence même de la divinité à travers les spéculations sur des énoncés particuliers, car on avait atteint la limite du système en créant un dieu suprême unique,¹⁹ qui cohabita harmonieusement avec le panthéon, qui ne prit d'ailleurs jamais ombrage de son existence, et reprit largement ses droits dans la théologie tardive.²⁰ Conséquence de sa nature même, définie par Assmann comme cosmothéiste plutôt que monothéiste,²¹ l'intérêt se porta sur le monde appréhendé comme texte²² plus que sur sa personne, et l'art combinatoire s'exerça sur la représentation la plus gran-

¹⁵ Corpus Hermeticum, XVI, 1-2.

¹⁶ Sauneron, *Esna V*, 344-45 et 347 note (o).

¹⁷ Assmann, *Re und Amun*.

¹⁸ Sur cette question, Derchain, *CdE* 63 (1988), 77-85.

¹⁹ Assmann, *Re und Amun*.

²⁰ Derchain, *CdE* 63 (1988), 77-85.

²¹ Assmann, "Magische Weisheit im ägyptischen Kosmotheismus", in *Weisheit*, 241-58.

²² Selon l'expression d'Assmann, "Sprachbezug und Weltbezug der Hieroglyphenschrift", in *Stein und Zeit*, 88-89.

diouse de celui-ci, le temple.²³ Pour créer cette image de l'univers imaginaire, toutes les possibilités de la littérature ont été mises en œuvre, conjuguées à celles de l'iconographie, de la géométrie et de l'architecture. L'unité de la création est figurée par le plan d'un seul jet, par la cohérence manifestée par les symétries apparentes qui se prolongent pour l'œil attentif jusque dans les moindres détails. Une infinie variété apparaît ainsi dans les textes devenus très importants à l'intérieur de tableaux de plus en plus formalisés, et la structure de l'ensemble est soulignée par des figures de style moins évidentes dans la rédaction de chaque scène que dans la composition de l'ensemble.²⁴ Anaphores, chiasmes, hendiadys sont les moyens rhétoriques les plus fréquents, parce que les plus simples, qui permettent d'attirer l'attention sur la coalescence sémantique de tableaux parfois invisibles simultanément. Les attitudes figées des dieux et des rois qui convergent à longueur de paroi dans les temples égyptiens trompent facilement le visiteur superficiel, peu attentif à la place énorme des inscriptions. Celles-ci sont prolixes en présentant les personnages et leurs paroles, sans jamais se répéter, malgré l'usage presque exclusif de formules conçues comme celles sur lesquelles méditaient les prêtres du Nouvel Empire, en nombre considérablement plus élevé, grâce auxquelles chaque dialogue entre le roi et le dieu enfermés dans le cadre d'une scène rituelle se précise assez pour signifier très exactement un des éléments de l'univers que le temple doit représenter. Malgré la première impression de banalité suscitée par l'usage de formules, ces textes se révèlent bientôt comme le produit d'une science littéraire subtile, source des nouvelles cosmologies dans lesquelles se combinent au degré supérieur, les multiples visions de l'Organisation de la nature produites dans les siècles passés.

Le renouveau de l'art combinatoire s'accompagne d'une tendance nouvelle, trahissant la présence d'un auteur: par exemple, les allusions aux événements contemporains contenues dans le choix des vignobles d'où proviennent les vins offerts aux dieux, parmi lesquels on trouve ceux du Proche Orient quand le Ptolémée règne aussi sur le Liban,²⁵ ou les réminiscences homériques décelables dans le mythe d'Horus à Edfou²⁶ et dans le pJumilhac²⁷ démontrent l'ouverture des écrivains sacrés sur l'environnement profane. Enfin, les nombreuses touches réalistes, qui parsèment les récits et les descriptions, trouvailles heureuses qui parfois devinrent elles-mêmes lieux communs, marquent une sensibilité différente qui rompt mo-

²³ C'est à M. de Rochemonteix que l'on doit la première interprétation du temple égyptien d'époque hellénistique comme une représentation du monde, Rochemonteix, "Le temple égyptien, Oeuvres diverses", *Bibliothèque égyptologique* 3 (1894), 1-38.

²⁴ Labrique, *Stylistique et théologie à Edfou*.

²⁵ Götte, *RdE*, 37 (1986), 63-80.

²⁶ Derchain, *RdE* 26 (1974), 7-20.

²⁷ Derchain, *RdE* 41 (1990), 9-30.

mentanément le langage traditionnel. On est ravi ainsi de trouver glissé dans un texte liturgique le crayon du taureau qui écarte de son mufler les lotus flottant sur l'abreuvoir (*Porte d'Evergète*, 40), le cortège des bédouins ployés sous le faix de leurs pittoresques tributs (*Edfou*, 8, 53, 7-8), ou de voir le souffle de la déesse "secouant les manteaux et fondant sur les dos, comme passe le vent sur la cime des arbres" (*Dendara*, 8, 62, 6-7). Un regard inattendu sur la vie peu édifiante du clergé dans le temple vient égayer les instructions aux prêtres de certains montants de portes (*Edfou*, 3, 360-62) ou anime "l'atelier des orfèvres" de tous les badauds indésirables²⁸ qui le remplissent ou le parvis d'Esna de la foule montée sur les murs pour voir passer la procession (*Esna*, 197, 18).

Autre manifestation encore d'un souci littéraire, l'enrichissement extraordinaire du vocabulaire, où se retrouvent, à côté de ceux que l'on a empruntés à la langue parlée de l'époque, quantité de vieux mots que nous ne connaissions pas en dehors des temples tardifs avant la publication des textes des sarcophages du Moyen Empire, mais que ne semblent pas avoir toujours conservé le sens précis originel et fonctionnent comme synonymes, recherchés dans la seule intention vraisemblable de varier le style.

Ces quelques observations permettent de soutenir que le temple ptolémaïque peut être envisagé comme œuvre d'art, que le plaisir du texte y tient un grand rôle, qu'il est l'aboutissement d'une longue tradition d'écriture, qui fournit d'abord à la théologie l'outil lui permettant de découvrir la nature de la divinité et l'unité de la nature, pour recevoir d'elle, enfin, la mission de créer l'œuvre qui réalise la vision totale de l'imaginaire, une sorte d'œuvre absolue, à propos de laquelle on aimerait d'évoquer celles dont rêvaient Borges et Mallarmé. Ils les voyaient "ouvertes", parce que le lecteur y contribue et parce qu'elles ne peuvent jamais être achevées. Au contraire, ceux qui bâtirent et décorèrent les temples d'Edfou et de Dendara (resté inachevé) ont pu réaliser presque parfaitement la leur, car ils l'avaient conçue "fermée": le temple enclos d'une enceinte aveugle qui l'isole du monde profane, gravé jusqu'aux recoins les plus obscurs d'hiéroglyphes que nul ne pourrait voir ne se parle qu'à lui-même. Chaque tableau se réfère à un autre, y trouve sa réponse, sans laisser de part au lecteur, qui n'est même pas prévu! Ayant accepté la gageure d'exprimer la diversité presque sans borne, la multiplicité dans l'Unité, la littérature fut prise au piège: l'Un, découvert grâce à l'infinie ouverture du système combinatoire dont nous avons parlé, ne peut en toute logique qu'être représenté clos, refermé sur lui-même. Il ne pourrait souffrir aucun partenaire, sous peine de n'être pas. Personne ne devait voir l'image grandiose du monde que la littérature avait permis de créer, ne pouvait en connaître la machine. Il a fallu que les temples soient patiemment copiés et imprimés pour que l'égyptologue, dans

²⁸ Derchain, *CdE* 65 (1990), 219-42.

son cabinet, en découvre la finesse qu'aucune visite des monuments ne saurait révéler.

* * *

Reste à évoquer rapidement deux aspects de la littérature religieuse en Egypte, qui feront l'objet d'articles détaillés ailleurs dans cet ouvrage. Au contraire de ce que nous avons traité jusqu'ici, où l'imaginaire rend possible de communiquer la réflexion sur la nature perceptible, d'en expliquer les mécanismes et de tenter d'en prendre possession par l'esprit, dans les écrits funéraires et les livres décrivant le retour nocturne du soleil à son point de lever matinal, les textes sont sans référence externe puisque les référents des images dont ils sont faits échappent à toute vérification. Ils recourent pourtant forcément à toutes les époques à des métaphores parfois très réalistes. L'espoir de survie s'exprime par la transformation en étoiles des oiseaux migrateurs que l'on peut voir disparaître dans le ciel après avoir traversé les mystérieux marécages du nord du Delta,²⁹ par un plan de construction d'échelle pour escalader le ciel, dans les *Textes des Pyramides* (Pyr. §§ 2079-82), par l'inventaire des parties du bateau (CT V 188h-194f et LdM, 99) ou la description de la pêche au filet³⁰ dans les textes des Sarcophages, voisinant avec d'innombrables énoncés qui sont sans doute autant les inventions purement verbales des auteurs, que des allusions aux cultes et croyances "populaires" des lieux de rédaction.

Pareillement, lorsqu'on a tenté de se figurer le chemin du soleil sous la terre d'ouest en est, dans un schéma général que l'on retrouve à peu près dans les différents ouvrages, Amdouat, Livre des Portes, Livre des Cavernes, réservés d'abord aux tombes royales à partir de Thoutmosis III,³¹ aucune borne n'était théoriquement imposée à la fantaisie des savants, sinon celles des moyens d'expression acceptés par l'iconographie et la mythologie. Selon les premières lignes de l'Amdouat, ces descriptions sont un *savoir*, dont nous savons qu'il procure le pouvoir au roi prêtre du soleil.³² Mais ce savoir, en réalité, n'est que la connaissance du *texte* qui constitue à lui seul la référence de l'imaginaire qu'il décrit. C'est la revanche de la littérature.

²⁹ Derchain, "Des hirondelles et des étoiles", in *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien, Actes du Colloque de Cartigny 1981*, 105-10.

³⁰ Bidoli, *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten*.

³¹ Homung, *Ägyptische Unterweltbücher*.

³² Assmann, *Der König als Sonnenpriester*.

MYTH AND LITERATURE¹

JOHN BAINES

THE POSITION OF MYTH AND ITS RELATION WITH LITERATURE

Many definitions of "myth" have been proposed for different societies, periods, and modes of transmission. It is necessary to adopt some definition in order to discuss relationships between myth and literature in Egypt, but this is not the place for a detailed discussion. A simple point of departure is to consider a myth a sacred or culturally central narrative. For Egypt, most such narratives concern deities and are set in the time when the gods ruled on earth or at its end. Narratives about the foundation of the state and other "heroic" phases or episodes are not attested in native Egyptian writings. Some of what is reported by Classical authors, for example about the founding figure Menes,² has a character of myth that could have emerged in part in the interplay between Egyptians and their Greek chroniclers. In this chapter, I do not study narratives of purely human events, even though some of these might be considered myths on other definitions of the term.³ I do, however, discuss material that exploits myth without presenting narratives of entire myths or major episodes.

Myths are incorporated in hymns and other religious compositions that do not have a basically narrative structure but are often strongly literary. Since some major hymns that contain mythical material may belong with

¹ This chapter builds upon Baines, *JNES* 50 (1991), 81–105. Where references are not given, they are to be found there. A significant work that reexamines these questions from the perspective of the corpora of religious texts rather than literature is Bickel, *La cosmogonie égyptienne*, esp. ch. IX, which also reviews other discussions, including Zeidler, *GM* 132 (1993), 85–109 and concludes (pp. 265–76) by broadening the definition of myth to dispense with the notion of narrative. Her book is important for general issues of myth, but it does not focus upon myth in literature, and I do not analyze it further here.

I am very grateful to Richard Parkinson for comments on drafts and other suggestions, and to Susanne Bickel for making available an article in press.

² E.g. Morenz, *ZÄS* 99 (1972), x–xvi.

³ Such as the Late Period story of the Princess of Bakhtan: Broze, *La princesse de Bakhtan*, 9.

belles lettres, they could form part of the topic of this chapter. The basis for discussing these compositions in this perspective has not, however, been laid, and they are less controversial in relation to myth than are narrative texts. I therefore confine myself largely to texts with narrative structures.

The inclusion of partial "myths" in this discussion, which might be thought to beg the question of what constitutes myth, is justifiable, both because myths can have very limited realizations and because literary forms of myths will not be identical with the myths. A myth is not the same as any single realization in which it may have been embodied and is now accessible. This basic principle applies in any society. Typically, in an ethnographic context myths are recorded from oral versions, while in civilizations they may ultimately appear in written compositions. In either case, the resulting "texts" have patterns of transmission that are proper to their media and social position, and they often have only limited contexts of use. Records of myths or their incorporation into material of a nonmythical character fix something that might otherwise be fluid in transmission. They also tend to accord privilege to one version over another; as a point of departure, however, differing versions of myths should be regarded as equally valid.⁴ Written—and no doubt also oral—forms are affected by the genres to which they belong and by their contexts of performance, use, or storage and transmission.

Literary realizations of myths therefore constitute one type among many. What is distinctive of them is that they are virtual ends in themselves. Except in performance, they do not necessarily contribute to some other purpose, such as forming part of a magical or general ritual spell or service. This "non-utilitarian" character need not, however, necessarily render literary myths different in narrative and other technique from mythical statements embedded in other contexts, if only because any extensive narrative needs textual organization and tends to follow general conventions. Whereas brief evocations of the world of the gods in ritual texts have little narrative structure and cannot be compared directly with literary myths, the longer examples in magical texts and in other rare contexts are much closer to such a genre, even to the extent of having strong, essentially fictional moralizing implications. Thus, one should not distinguish sharply between literary and other versions of myths, even though the different contexts of use must be kept in mind.

The status of myths as narratives is important both for the study of mythology and for identifying and analyzing the possible presence of myths in the literary and other record from antiquity. A relationship between deities, such as the status of the crocodile god Sobek as the son of the god-

⁴ This issue is much debated, especially in structuralist studies of myth.

dess Neith,⁵ is not in itself a myth, although it can form part of one, as when Sobek is evoked in the New Kingdom Horus and Seth story in a letter addressed to Neith.⁶ Nonetheless, the amount of change—that is, the extent of narrative—mobilized in a myth need not be great. The form of a myth's realization need not have great narrative coherence.

As a point of departure for incorporation into, or for the creation of, literature, myth is thus very open-ended. Myths are fundamental in the narrative literatures of such civilizations as ancient Mesopotamia and Greece. From Egypt, however, few mythical narratives are preserved. This scarcity has occasioned much discussion, most of it adopting the obvious strategies of assuming either that the Egyptians of some periods had few or no myths, or that they hardly created genres of belles lettres in which myths might appropriately be incorporated.⁷ This chapter reviews these questions briefly and attempts to take the discussion further by studying the forms and uses of myths in literature.

Among surviving mythical narratives, a few are in temple inscriptions, notably the "Myth of Horus" in the Ptolemaic temple of Edfu⁸ and the long cosmological text there.⁹ Others, to be discussed here, are preserved on papyrus in contexts ranging from pJumilhac, a Ptolemaic period handbook of material relating to the cults in Upper Egyptian Nome 18,¹⁰ through magical compilations of the New Kingdom and later, to works that can be classified narrowly as belles lettres. One major composition of text and image, the Destruction of Humanity,¹¹ was inscribed on shrines included with grave goods in the tomb of Tutankhamun and on the decorated walls of other royal tombs. Another important source is in the narratives preserved in such Classical writers on Egypt as Herodotus, Diodorus, and Plutarch, insofar as their testimony derives from authentically Egyptian material.

⁵ Gardiner, *RdE* 11 (1957), 47 with n. 9.

⁶ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 15.

⁷ For the former view, see Assmann, *GM* 25 (1977), 7–43; for the latter, see Brunner-Traut, "Mythos", in *LÄ* IV, 277–86, Baines, *JNES* 50 (1991), 81–105, with survey; Zeidler, *GM* 132 (1993), 85–109. A frequent argument, propounded for example by Assmann, is that mythical narrative implies a distancing from the subject and some skepticism in relation to the gods. This seems unwarranted for such a civilization as Mesopotamia. In the case of Egypt it assumes that the deities who were protagonists of myths emerging in later sources were taken less "seriously" than they had been in earlier times, a view for which I see no compelling evidence. I would argue that deities will almost always be the focus of complicated and varying attitudes and that the genre in which narrations about them are sited—for this chapter fictional literary narratives—strongly affects the character of what is said about them.

⁸ A set of related texts and images: Kurth, *Treffpunkt der Götter*, 196–229, 366–71.

⁹ Finnestad, *Image of the World*; Kurth, *Treffpunkt der Götter*, 179–88.

¹⁰ Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*.

¹¹ Hornung, *Himmelskuh*.

Allusions or citations, the nature of which is disputed, demonstrate that many groupings of deities with narrative potential existed in most or all periods and that these probably changed, developed, and formed myths for as long as Egyptian civilization survived. The fluidity of relations and identities in the world of the gods¹² created a complex web of potential links and narrative situations. These relations are attested principally in ritual texts, from the Pyramid Texts of the later Old Kingdom onward, and may be implied in some still earlier noncontinuous sources. The most characteristic form which has some relation with myths is that of hymns and visual compositions which describe, evoke, and mobilize the sun god's daily course through the sky and underworld, in a cycle that incorporated a cosmology into a repetitive pattern.¹³ These compositions include vignettes presenting the rising and setting of the sun,¹⁴ as well as the underworld books which decorated New Kingdom royal tombs.¹⁵ They provide instances of the Egyptian preference for non-narrative forms in central cultural artifacts and of their complex use of mixed pictorial and textual genres. Such forms had different kinds of potential from those of narrative.

The solar cycle presents in clear form the problem of the status of myth. No "narrative" of the sun god's cyclical passage through the cosmos and of its many vicissitudes is preserved, whereas two major texts, the Destruction of Humanity¹⁶ and Isis and Re, treat episodes toward the end of his rule on earth. The cycle and the sun god's rule are not equivalent contexts. His rule on earth came to an end and that end defined the world which now exists and in which people live. It is possible to draw analogies between his retreat into the sky and his perpetual cycle, and thus to see the former as incorporating cosmological and ethical aspects of the latter, but differences between the two remain evident. The solar cycle is perpetual. It leads to no absolute goal but rather focuses on maintaining the world in an ideal present state. Such an iterative process involves both the world of the gods and humanity and ideally it unites them in a common purpose. Although it might be possible to formulate a narrative of its content, the Egyptians did not do so and its basic character is not narrative. Thus, although the preference for visual and mixed presentations is in part coincidental with the material's non-narrative character, it is natural that the two remained linked.

Three points emerge from this example. First, the current, cyclical state of the world unites humanity and the gods while being inimical to the immediate presence of myths within it. Preserved myths hardly incorporate

¹² E.g. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*.

¹³ E.g. Assmann, *Liturgische Lieder*, 333-72; id., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 46-63.

¹⁴ Hornung, *Eranos-Jahrbuch* 48 (1979 [1981]), 183-237.

¹⁵ Hornung, *Ägyptische Unterweltbücher*; id., *The Valley of the Kings*.

¹⁶ Hornung, *Himmelskuh*.

humanity. Rather, they set the scene for the current world and hence precede the form it now has. Second, the overarching context of the cosmos includes its final disappearance, which is alluded to in a number of texts. Studies of myth should include texts that mobilize the world's end as well as its beginning, despite the general scholarly assumption that its end is a matter of eschatology rather than of myth: the two are closely related and both can have a narrative character.¹⁷ Third, material that was central to the Egyptian vision and legitimation of the world as it is did not have a narrative character. More generally, narrative was not privileged among modes of presentation, so that myth—so far as it corresponded to actors' rather than analysts' categories—may not have held a very high status.

These points are unrelated to the question of whether the Egyptians of early periods had or did not have myths. I assume that myths did exist, but that they were not the principal high-cultural vehicle for transmitting fundamental beliefs and values, and were less important than such types of record as lists. The myths might not have had stable forms, and the character of the Egyptian pantheon, in which deities had variable identities and could be linked through nonexclusive syncretisms, offered a different, flexible, and powerful way of comprehending reality.

Thus, on the definition adopted here, the principal myths that might be found in Egyptian literature are those treating the world of the gods, in which the action is sited near the beginning or the end of time. They could not form part of literature until a time when the latter used narrative forms. Present consensus, to which I subscribe, places the emergence of literary narratives, and hence the potential for literary myths, in Dyn. XII. The range of literary genres expanded in the later New Kingdom, notably in tone and content (see my "Classicism and Modernism" in this volume). It is desirable to consider the role and formulation of literary myths in these two periods, as well as looking forward to first millennium developments.

THE MIDDLE KINGDOM

The principal Middle Kingdom and Second Intermediate Period literary narratives concern human affairs. The gods are deeply involved in these works and a number of fantastic events are described, including the intervention of Re and of the gods he dispatches in the birth episode of the late Middle Kingdom pWestcar,¹⁸ as well as the encounter between the protagonist and a goddess in the Herdsman's Story.¹⁹ Only two texts, however, are

¹⁷ This equivalence of remote past and future is explicit in some texts, while others, such as pJumilhac (Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*), contain elements of both in a less clear-cut grouping; see in general Brunner, *ZAS* 93 (1966), 29–35.

¹⁸ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 220–22.

¹⁹ Gardiner, *Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte*, pls. 16–17; Goedicke, *CdE* 45 (1970), 244–66.

set exclusively in the world of the gods. The Middle Kingdom Horus and Seth fragment²⁰ describes in some detail the attempted seduction of Horus by Seth, in an episode that has a partial parallel in the Pyramid Texts and is also known from the Late Egyptian Horus and Seth story. An unpublished narrative fragment in Cairo²¹ is known only to include the personification Sia as a character among other gods.²²

While these texts demonstrate that narratives about the world of the gods existed in the Middle Kingdom, they are too fragmentary to establish that these were self-sufficient literary compositions. Thus, Assmann²³ has argued that the Horus and Seth fragment may be part of a magical prescription and not belles lettres. The text contains conventional narrative formulae comparable with those found in pWestcar. This feature would favor a provenance of the narrative from an established story-telling context, either oral or written, and a written one is plausible because such features are not simply transferred from speech but rather are parallel elaborations. Moreover, the assured story-telling about the gods in pWestcar is itself evidence that literary myths could have existed; on some definitions the relevant section of that text might constitute a myth. It is difficult to estimate whether Middle Kingdom magical texts regularly included narratives, but it is at least as likely that the narratives about the gods were shared between belles lettres and magical texts as that they were confined to the latter. I prefer to see this material as compatible with the existence of narratives about the world of the gods—myths on the narrow definition given above—from when a significant body of belles lettres was created in Dyn. XII. Assmann's suggestion, devised in relation to a particular theory of myth, involves a restrictive interpretation of the material; his theory also is problematic.

Apart from pWestcar, certain or probable Middle Kingdom literary texts that make use of myths or of divine characters include the Shipwrecked Sailor, the Herdsman's Story, and the Instruction for Merikare. The treatments of these three texts exemplify three ancient approaches, as well as modern problems in interpretation. Two further texts with mythical narratives, the Destruction of Humanity, which is known from the late Dyn. XVIII and later, and Isis and Re, could have been composed in the Middle or the early New Kingdom. The surviving redaction of Isis and Re is influenced by Late Egyptian, but it contains a high proportion of Classical

²⁰ Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 120 no. 42.

²¹ *Ibid.*, 120 no. xxxii.

²² A late Dyn. XVIII manuscript in the Pushkin Museum in Moscow preserves part of an extensive narrative about deities that most plausibly dates to the New Kingdom: Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 120 no. xxxiii; see further my chapter "Classicism and Modernism" in this volume.

²³ Assmann, *GM* 25 (1977), 33 n. 52.

Egyptian forms and constructions, suggesting either that its core is genuinely older or that its style is archaizing.

The concluding section of the Instruction for Merikare focuses around praise for the creator god and alludes to the time when the creator almost destroyed "his children."²⁴ This refers to a sequence, not a cyclical occurrence. The statement does not constitute a narrative, but it may relate to the Destruction of Humanity, of which preserved examples are not belles lettres. This parallel, together with the fact that literary texts do not otherwise contain brief mentions of mythical materials in the manner of religious compositions such as Pyramid Text spells, suggests that the evocation in Merikare should be given weight as a distinctive literary employment of a myth. Nonetheless, the largely religious tenor of the passage restricts its significance.

The incorporation of the world of the gods in the Herdsman's Story is more thoroughgoing.²⁵ The brief preserved section is a first-person narrative in which a herdsman tells his fellows how he encountered by the water-side a beautiful nude woman, clearly a goddess. The goddess attempted to seduce him, but he said that he would "never" do what she asked him. The last extant lines of the text repeat the outline of the predicament in the third person.²⁶ This composition mixes the human and the divine in an explicitly fictional form, not in "folk" style but as a direct narrative comparable with such texts as Sinuhe or the Dispute of a Man with his Ba (later inscribed on the same papyrus), both of which also share the marked subjectivity of the Herdsman's Story. The divine encounter is not a myth. Its thematic coincidence with the seduction episode of the Story of the Two Brothers is striking and it is likely that the goddess had a recognizable identity—perhaps being Hathor. The use of first person is a literary signal. First-person narratives of deities have an established position in magical texts, and are akin to divine aretologies, some of which have a mythical aspect,²⁷ whereas a first-person narrative of meeting a deity that is sited in an internal story-telling

²⁴ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 106; Quack, *Merikare*, 78–79, 196–97. Lorton, *SAK* 20 (1993), 155, following Meeks and Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, 41–43, relates this passage to a hypothetical myth of the rebellion of Apopis and his followers against the creator, rather than the Destruction of Humanity. Their reading can be reconciled with the wording of the text, but it creates difficulties because of its over-synthesizing view of creation myths. I prefer to retain the association with the Destruction of Humanity. On either reading, the Instruction evokes and mobilizes a myth.

²⁵ E.g. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens*, 26–28; Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 116.

²⁶ Goedicke, *CdE* 45 (1970), 244–66 suggested that the excerpt could have been a meaningful unit. This possibility is effectively excluded by the presence on the papyrus of further erased lines. See Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 116.

²⁷ Bickel, *La cosmogonie égyptienne*.

context can hardly be anything other than literary. The notion of a divine encounter is, however, symbolically powerful, and it is significant that part of the story is identical in wording with a spell in the Coffin Texts.²⁸ This is one of a number of overlaps between that corpus and works of belles lettres.²⁹ Despite this parallel, the Herdsman's Story operates fully as a work of fiction. It is possible that it mobilizes a myth, but any such myth cannot be identified and must be strongly transformed. The overlap with the Coffin Texts offers an indirect forerunner to the full narratives with developed literary form in New Kingdom magical collections.

The Shipwrecked Sailor is the Middle Kingdom narrative that makes the most extensive use of myth.³⁰ The innermost level of the text's story-within-story structure, in which the snake tells the narrator how he came upon his seventy-four relatives who had been destroyed by some cataclysm, seems to encapsulate a version of the end of the cosmos similar to what is evoked in such sources as Coffin Texts Spell 1130, a text that has literary affinities, notably in its engagement with issues including theodicy.³¹ This passage in the story may be a metaphorical prediction—it cannot be a full statement of the theme—but it occupies the same conceptual space as what is told elsewhere about the rule of the gods at the beginning of time, forming a vision of the future turned into a narrative about the past. Although that past is treated as proximate, the spatio-temporal distancing of the story's structure and the content allow it to convey a sense of absolute past and future, and thus to ally the content with myth while enabling it to be included within a story ostensibly in the present. A related distinctive feature of the use of myth is the text's fully fictionalized character, in which the content is transformed by this treatment. The central statements of the snake and of the narrator's opening and concluding addresses to the expedition leader give the whole a moralizing literary focus,³² even if the moral is itself relativized by other elements. The anonymity of the characters is a folklore aspect and presumably an artifice, but it also has the effect of masking the identity of the snake and his daughter—identified with Ma'at

²⁸ Gilula, *GM* 26 (1978), 21–22. See also Ogdon, *GM* 58 (1982), 59–64, who argues that the spell depends upon the Herdsman's Story rather than the other way around. This seems uncertain to me.

²⁹ E.g. the use of colophons: Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 95.

³⁰ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 211–15.

³¹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 131–33; Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 32–34. Otto, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 3–18 proposed that the spell was incorporated into the Book of Two Ways from elsewhere, suggesting a cult context. That would not in itself explain its theodic character, which remains to be elucidated. Hermsen, *Die zwei Wege des Jenseits*, 227–34, 241, does not differ here.

³² This connection has been noted repeatedly, and some authors have seen all the Middle Kingdom narratives, in particular, as being essentially didactic. This perspective informs Otto's treatment, *ZÄS* 93 (1966), 100–11.

by Derchain-Urtel³³—and thus once more alluding to myth without presenting it.

Whereas the possible allusion to the Destruction of Humanity in the Instruction for Merikare appears not to alter the underlying myth known from New Kingdom tombs (but see n. 26), the treatments of the other two texts depart a long way from any likely ultimate sources. This freedom with which potentially "sacred" materials are mobilized parallels the free manipulations of situations and actions of the divine world in cult and magical texts. Such manipulations have been much discussed in relation to the early existence and status of myths and how they later developed.³⁴ If religious and literary texts are taken together with such contexts as the inscriptions captioning and surrounding figures in temple relief, they constitute the large majority of the evidence for myths. The parallel between religious and literary texts may suggest simply that myths could be manipulated in different ways in different contexts. Some topics, such as the death of Osiris, are hardly treated directly in texts: very sacred, and especially negative, materials may have been subject to restrictions that allowed only an indirect treatment. Transformed treatments were in any case appropriate to literary contexts, since direct ones would have limited the author's freedom, belonging if anything to another genre of writing. This principle of indirectness and transformation is central in Egyptian fiction, in which category mythical narratives must be counted, and is exemplified by the rarity of present or near-present settings³⁵ and the frequency of locations outside Egypt. The principle that the "other" enlarges what is possible and comments more effectively on the "self" applies as well to myth as elsewhere in fiction.

The Louvre stela of Amenmose from the mid Dyn. XVIII³⁶ contains a long hymn including a virtual narrative of the Osiris myth that is fuller than any other source of the dynastic period. This text may be compared, for example, with the highly allusive stela of Ikhnofret of the reign of Senwosret III, whose central section is based around a seemingly public ritual reenactment of the Osiris myth.³⁷ This stela and others suggest that works similar to the hymn of Amenmose could have been composed in the Middle Kingdom. The hymn's linguistic forms are integral to its genre, demonstrating that it is a unified composition, but the order of what is presented implies a sequential narrative. That narrative could have received a literary formulation. Preserved literary versions of myths provide evidence not for a

³³ Derchain-Urtel, *SAK* 1 (1974), 99.

³⁴ Baines, *JNES* 50 (1991), 81–85.

³⁵ Baines, in *Who Needs the Past?*, 136–37.

³⁶ C 286; e.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 81–86.

³⁷ Simpson, *The Terrace of the Great God*, 17, pl. 1; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 123–25.

version kept as a record but for the transformation of subject matter into belles lettres or its adoption for a magical purpose. Archival versions could nonetheless be hypothesized from a text like the hymn and are attested from much later in pJumilhac, and indirectly perhaps in material such as the Late Period naos from el-Arish.³⁸ Yet while the narratives in pJumilhac are relatively unadorned except in their etiologies, the el-Arish text, which is closer to a full narrative realization, uses normal story-telling devices and appears fully "fictionalized." These possible parallels may favor slightly the hypothesis that an archival version could have had a form specific to its purpose, but they would allow for a "normal" story-telling style.

A final relevant source here is the narrative of the Osiris myth in Plutarch's *De Iside et Osiride*.³⁹ This is distinct from the rest of the discussion in that text and shows points of comparison with such narratives as those of pJumilhac and el-Arish; it also contains little that is clearly non-Egyptian in origin and is comparable in scope and length with Egyptian narratives. It could depend rather closely on a translated Egyptian source or sources and thus provide indirect evidence for their existence. If such sources did exist, they could have belonged in collections of religious works in temple Houses of Life or libraries,⁴⁰ from which those who studied native Egyptian religion in Ptolemaic times, either for its own sake as a tradition or in the transmission of Egyptian cults abroad, could have gained indirect or direct information about them. Such hypothetical texts would not belong narrowly with belles lettres. For reasons of decorum they might be extremely restricted in circulation, but they could have possessed a literary character like that of literary narratives of myths. It is hardly possible to suggest when such narratives might have originated. The stela of Amenmose is compatible with their existence, but does not require it, and the question remains open.

THE LATE NEW KINGDOM

Both belles lettres and narratives in magical collections composed in Late Egyptian, or surviving from the late New Kingdom, incorporate myth much more fully than material of earlier periods and show a wide range of treatments—not necessarily wider than that of the less well preserved Classical Egyptian literature. The principal late New Kingdom texts are five, listed

³⁸ Perhaps 4th century; Goyon, *Kêmi* 6 (1936), 1–42; Verhoeven, in *Festschrift Derchain*, 319–30.

³⁹ Chapters 12–20; Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, 135–51. Griffiths's discussion of Plutarch's sources (pp. 75–100) does not consider that there could have been material reflecting Egyptian sources fairly closely and consequently does not do justice to the general plausibility of the core narrative.

⁴⁰ Weber, "Lebenshaus", in *LÄ* III, 954–57, with references; Burkard, "Bibliotheken im alten Ägypten", *Bibliothek. Forschung und Praxis* IV (1980), 79–115.

here in ascending order of the degree to which they seem to adapt mythical materials to literary ends: Isis and Re; Isis, the Rich Woman's Son, and the Fisherman's Wife; Horus and Seth; the Two Brothers; Truth and Falsehood. Among other very fragmentary texts, Astarte and the Sea, which may be a retelling of a Near Eastern legend, also belongs here.⁴¹ I sketch briefly the way in which each of the five texts uses myth for literary ends.

The two papyri with copies of Isis and Re, pTurin 1993 and pChester Beatty XI, are magical collections, and the text as preserved is a magical spell.⁴² Three ostraca have parts of the text, giving it a greater currency than most such spells; since this relative popularity cannot well relate to its purpose as a remedy against scorpion bite, it could be connected with its being a full and attractive narrative. Although a use as belles lettres is conceivable, the text is probably best viewed as an unusually elaborate mythical evocation in a magical context, paralleled by many briefer treatments of such motifs. Here, the analogy with the Destruction of Humanity may be relevant to the extended form. The narrative of Isis and Re hardly digresses from its skeleton, while the extended epithets and enumerations of alternatives it contains are more typical of hymns and magical texts than of stories. The text could be seen as in part etiological, answering the question "Why is Isis the most powerful goddess in magic?", but this answer is effectively presupposed in the ruse she uses to obtain power over Re, so that the magical intent predominates. Thus, among this group of myths Isis and Re is the one which seems most influenced by magical rather than literary considerations.

The story of Isis, the Rich Woman's Son, and the Fisherman's Wife is attested in three Late and Graeco-Roman Period hieroglyphic magical collections, but an ostrakon demonstrates that the text was composed by the later New Kingdom.⁴³ It is uncertain whether the ostrakon should count as magical or as belles lettres. Two features of this text are particularly relevant to the discussion here: it is written in the first person and thus might be fully fictional in presentation; and it draws a clear and overt moral, not closely related to its function as protection against snake and scorpion bite.

The use of first person can be seen in two different lights. As a presentation of a deity it constitutes an aretalogy; this genre is closely associated with Isis and is paralleled in other New Kingdom magical texts.⁴⁴ In this perspective, the device might seem to relate not so much to narrative but to

⁴¹ See Redford, in *Studies Lichtheim*, 2, 824-35.

⁴² Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, 51-55 no. 84; Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum III*, 116-18; no full edition.

⁴³ Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, 59-62 no. 90.

⁴⁴ E.g. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum III*, pl. 65, 4, 2; see in general Assmann, "Aretalogien", in *LÄ I*, 425-34; Bergman, *Ich bin Isis*.

the divine protagonist, and hence to be more religious than fictional and perhaps specifically magical. Such a reading, however, does not do justice to the powerful and detailed imagination in the text, which creates striking visual images and light-toned, perhaps humorous touches. These features appear at the least to embody a strong story-telling propensity. Moreover, the story-telling aspect can be associated specifically with Isis. In *Isis and Re*, the ruse through which she obtains power over Re has an inventive turn, and her employment of stratagems has a parallel in the episode of the Island in the Middle in the story of Horus and Seth,⁴⁵ where she uses invented first-person narrative to achieve her ends.

The straightforward moral message of *Isis, the Rich Woman's Son*, and the *Fisherman's Wife* is that virtue and "humanity" can be found among the poor more easily than among the rich—an idea that has an earlier parallel in the earlier statement of Ptahhotep that eloquence can be found among maidservants.⁴⁶ Isis, whose scorpion protectors attacked the rich woman's son, also heals him, and so shows a divine even-handedness in succoring the rich as well as creating an occasion for rewarding the poor.

While the probability may be that this text's original purpose was magical, its fictional realization blurs any distinction between belles lettres and magic and its moralizing generalizes its import beyond any one context, making it into a complex literary, or general cultural, artifact.

*Horus and Seth*⁴⁷ belongs to a narrative tradition for which attestations go back to the Pyramid Texts and which is attested into Greco-Roman times in both hieroglyphic and demotic.⁴⁸ As a narrative, the New Kingdom story is the most elaborate of its period, and has generally been seen as a purely literary work. Such a recognition highlights the problems of assigning texts to genres or purposes, since the manuscript of *Horus and Seth* formed part of the Chester Beatty collection,⁴⁹ which included another mythical narrative, *Isis and Re*, within a magical context. Verhoeven⁵⁰ has proposed, on the basis of other texts and notes on the papyrus, that the text was designated for the specific occasion of a festival to celebrate the rule of Ramesses V. Her argument is well supported, but it does follow that the text was composed, rather than copied, on that occasion; there seems to be no easy way to establish whether it was an original composition. The text also does not seem constrained by its possible use, but retains a character

⁴⁵ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 216–17.

⁴⁶ Maxim 1; e.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 63.

⁴⁷ E.g. *ibid.*, 2, 214–23.

⁴⁸ E.g. Kurth, *Treffpunkt der Götter*, 196–229; Zauzich, in *Grammata Demotika. Festschrift Lüddeckens*, 275–81.

⁴⁹ See Pestman, in *Gleanings from Deir el-Medīna*, 155–72.

⁵⁰ Verhoeven, in *Abstracts of Papers*, Seventh International Congress of Egyptologists, 193–94.

which would suggest rather that literature was able to persist on its own terms within a context of performance for which it might not seem appropriate to the outsider—as is true of literary texts in many societies.

Horus and Seth is often read as essentially comic or burlesque, and this must be at least partly true, in view of the clear comic stratagems of some passages. An overall comic reading responds to the text's irreverent treatment of the gods and may also be occasioned by its episodic and rather repetitive character. Such reactions are, however, hasty, and highlight scholarly difficulties in interpreting literary treatments of "serious" matters, as well as the problem of comprehending works that mix humor and serious intent—as also does such a text as the Shipwrecked Sailor. I suggest that Horus and Seth deliberately exploits its material to create something like a "picaresque" narrative that allows a wide range of motifs to be included, as well as a variation of tone that extends to serious argument, notably in the exchange between the ennead and Osiris which brings about the final resolution of the conflict. While the treatment involves a distancing of the audience from the gods for narrative and literary purposes, this is not much more marked than what is found in the two other texts just discussed. The distancing need not imply a lessening of belief or a skepticism toward the particular gods mentioned, and such an interpretation is rendered implausible by the existence in related corpora of high-cultural materials with altogether more reverent attitudes. Rather, the text exhibits both the power which narrative and literary form exert on their raw materials and the broad range of high culture in the late New Kingdom.

The Two Brothers⁵¹ and Truth and Falsehood⁵² are the New Kingdom "mythical" narratives which depart farthest from any direct mythical model or point of reference in the world of the gods. Whereas Horus and Seth utilizes elements of folklore for a relatively straightforward narrative of the myth while varying the tone, these two texts are travesties of folk stories that use mythical motifs in allusive fashion. Their temporal location is vital here. Neither has a very specific setting, but they occupy a folkloric past rather than the absolute one of myth: the gods do not rule on earth, and indeed are invoked as inhabiting the sky, distancing the events of the stories from any mythical absolute.

The Two Brothers also has a complex formal structure and realization of folklore motifs.⁵³ The treatment in this text is further enriched by the associations in the names of the two ancient deities Anubis and Bata which are used for the protagonists. While the plot relates quite closely to the Osiris myth, the text is not a retelling, lacking notably any figure that could

⁵¹ E.g. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 2, 203–11.

⁵² E.g. *ibid.*, 2, 211–14.

⁵³ Assmann, *ZÄS* 104 (1977), 1–25, *id.*, in *ZDMG Supplement* 3 (1977), 1–15; Hollis, *Tale of Two Brothers*.

be compared with Isis. Rather, it is a complex work of literature sited upon the borders of myth and folklore and exploiting elements from them for its own integrated purpose.

Truth and Falsehood is much closer in plot to the Osiris myth than is the Two Brothers. In both texts, the evil character is the woman who supplies the necessary link between the generations and motivates much of the action. The effect in Truth and Falsehood is specifically that the disruptive role of Seth in the myth is transformed. The presentation as a personification allegory has further implications. The myth's wide-ranging significance is diminished, and the evil woman may belong as much in the world of folklore as in that of myth. While fantastic attributes of the son break any realistic mould, the scale is otherwise reduced to something almost domestic, for example in the son's complaint to his mother about being taunted at school for having no father. The treatment also brings moral elements to the surface, making events into tokens of general moral dilemmas. The naming of the father as *m³t* introduces cosmic overtones, but is an evident artifice since Ma'at as a goddess is feminine, so that the story could be read as a full realization of the concept of ma'at, whose normal divine form is clearly separate. This paradox is especially marked in a personification allegory. These features invite an interpretation of the text as a special case and an exemplification, rather than a full version of any myth. They also subvert any simple narrative intent by invoking a wide and disparate range of referents. Although the story may not read as a very complex work, its play with tradition, narrative, and fictionality itself is significant in illustrating how genre and background are integral to fiction and to how it may incorporate myth.

The treatments of myth in New Kingdom narratives are thus very various. Texts exploit myth freely for a broad spread of ends and effects. They do not, however, integrate it fully with the everyday, even if Truth and Falsehood comes quite close to doing so. Myth is not completely merged with other motifs and narrative methods. This relationship between myth and literature would repay detailed study in the individual works.

CONCLUSION: THE POSITION OF MYTHICAL NARRATIVES

Literary narrative, ritual, and magical spells all transform myths which they use as subject matter. We can have no access to the myths themselves. Yet despite these transformations, something of a myth's texture may appear across different contexts; this seems most evident in the case of Horus and Seth. Among literary texts, some, such as the Shipwrecked Sailor or Truth and Falsehood, appear to transform strongly their underlying materials, while Horus and Seth may stand at the opposite pole. It remains to draw

together the thread of this variable relationship between myth, belles lettres, and other narrative contexts.

A myth is a rather hypothetical entity. It is not the same as any single literary realization of its narrative or situational core, and the relationship between myths and those realizations can be investigated in terms of their contexts of use. Their effects can be seen in various aspects of the texts. In the case of tone, a narrative in a magical context serves a serious purpose, however light-toned its treatment may appear to be. Conversely, a text such as Horus and Seth is not unserious simply because it has a light tone and may lack any immediate utility. As has been much discussed, the nature of the narrative and the events reported may be strongly affected, or indeed determined, by the purpose of magical spell or procedure into which the myth is integrated. In terms of structure, "narratives" vary from the evocation of situations and relations among the gods, almost without progression (see n. 1), to the full telling of a story, as is found with Isis and Re and some other myths in magical texts and in belles lettres.

A narrative with literary intent does not report directly on beliefs about the gods and their world and may say little about general attitudes to them; rather, it is symptomatic of complex attitudes to central cultural concerns that are well addressed and mobilized through the indirect medium of oral or written literature. This complexity is not confined to written forms, but is reported more or less wherever myths are recorded ethnographically. Such forms may be integrated in a ritual, magical, or simply customary performance, or they may be transmitted primarily for their cultural significance. Myths and literature are, among other things, modes of apprehending and comprehending reality and the moral constitution of cosmos and society.⁵⁴ In many cultures, moreover, people's comportment in relation to their deities and other central symbols is less solemn and constrained than it tends to be in the West, so that the lightness of tone which often occasions comment in Egyptian mythical narratives and in some presentations of kings need not surprise. The treatment of the world of the gods in literature is, however, also governed by decorum relating both to the position of literature in broader high culture and to specific literary genres. Decorum, either in the sense I use of a network of Egyptian conventions,⁵⁵ or more generally as what is "decorous," differs considerably between societies, and these differences in tone are among the phenomena which influence realizations of myth. Decorum and the restriction of esoteric knowledge affect deeply the presentation of the solar cult⁵⁶ and are likely also to have influ-

⁵⁴ E.g. Loprieno, "Defining Egyptian Literature".

⁵⁵ E.g. Baines, *Fecundity Figures*, 277-305.

⁵⁶ E.g. Assmann, *Re und Amun*, part 1.

enced the very reticent treatment of the death of Osiris and associated motifs.⁵⁷

The broad range of treatments of myth in literature is comparable with the variety among non-mythical narratives. On the interpretation presented here, some of the principal works of literature exploit myth from the first—the earliest of them in a strongly transformed way—and myth is integral to the spread of narrative motifs and subgenres. Narratives that exploit myth or are entirely mythical tend to work through their deployment and transformation of the narrative itself. A further vital feature of literature is that it may entertain. The variety of tone in narratives with mythical content, including the ironic and humorous, may be significantly literary, and can have an almost immoral tone, as in Horus and Seth.

The most distinctively literary aspect of these texts, however, is explicit moralizing. The instruction texts with their moral teaching formed the central genre of Egyptian literature, toward which overt moral treatment in mythical texts points, as in the prominence of proverbial wisdom in the heavily mythical Shipwrecked Sailor. In another way, the socially leveling message of Isis, the Rich Woman's Son, and the Fisherman's Wife makes it into more than an untransformed realization of a myth for magical purposes. Cross-culturally, myths tend to have a less human and conciliatory tone than these texts present, and are often the vehicles of rather less palatable messages. In this perspective, the irony of Horus and Seth may be nearer to a "generic" form for a myth. Among other texts, the Destruction of Humanity stands closer to what is typically seen as a "myth." The fact that all the texts cited here share features of language and formula is crucial to interpreting relations between myth and literature.

Late narratives, such as those of pJumilhac and Edfu, are more fully "mythical" than those just cited. These late texts might seem to support the contention of Assmann and Sternberg⁵⁸ that the Late and Graeco-Roman periods were the heyday of myth. Such a conclusion is uncertain, however, because the preservation of late texts is so much better than that of earlier ones. I therefore leave open the possibility that archival renderings of myths that presented a perhaps etiological skeleton rather than a fully imaginative treatment may have existed from a much earlier period.

As is indicated by the number of texts cited here, myth had a significant position in narrative belles lettres. Whereas the majority of surviving Middle Kingdom works, including the most important narratives, keep within the bounds of the possible, the same is less true of New Kingdom works, and the proportion of fantastic narratives is high overall. Narratives with mythical content are fundamental among these texts, but not more

⁵⁷ Baines, *JARCE* 27 (1990), 16–17.

⁵⁸ Assmann, *GM* 25 (1977), 39–43 and Sternberg, *Mythische Motive*.

central than, for example, the equally fantastic but non-mythical pVandier⁵⁹ and the Setna stories.⁶⁰

Myth, then, is integrated into literature, and its content is treated rather freely there, within rules of decorum. It is used both directly and in temporal and situational transformations. An implication of this treatment, which does not grant to myth any salience over other subject matter, is that myth did not occupy the dominant position in the apprehension of cosmological matters, of the world of the gods, and of fundamental values with which it is credited in studies of many societies. A variety of evidence from outside literature supports this interpretation. A relatively modest position for myth is in keeping with the centrality of high-cultural institutions with a different basic organization.⁶¹ In the formulation with which Egyptian high culture began and to which it remained partly bound, visual works, noncontinuous forms of writing, ritual texts, and hymns had primacy. The weight of central institutions and of the media through which high cultural forms were transmitted was a significant guarantor of that primacy. These features, and their embedding in fixed institutions, may be typical of civilizations, whereas noncomplex societies may value narrative more strongly, but Egypt remains distinctive in the degree to which it favored non-narrative modes, and in belles lettres favored the didactic over the narrative or lyric.

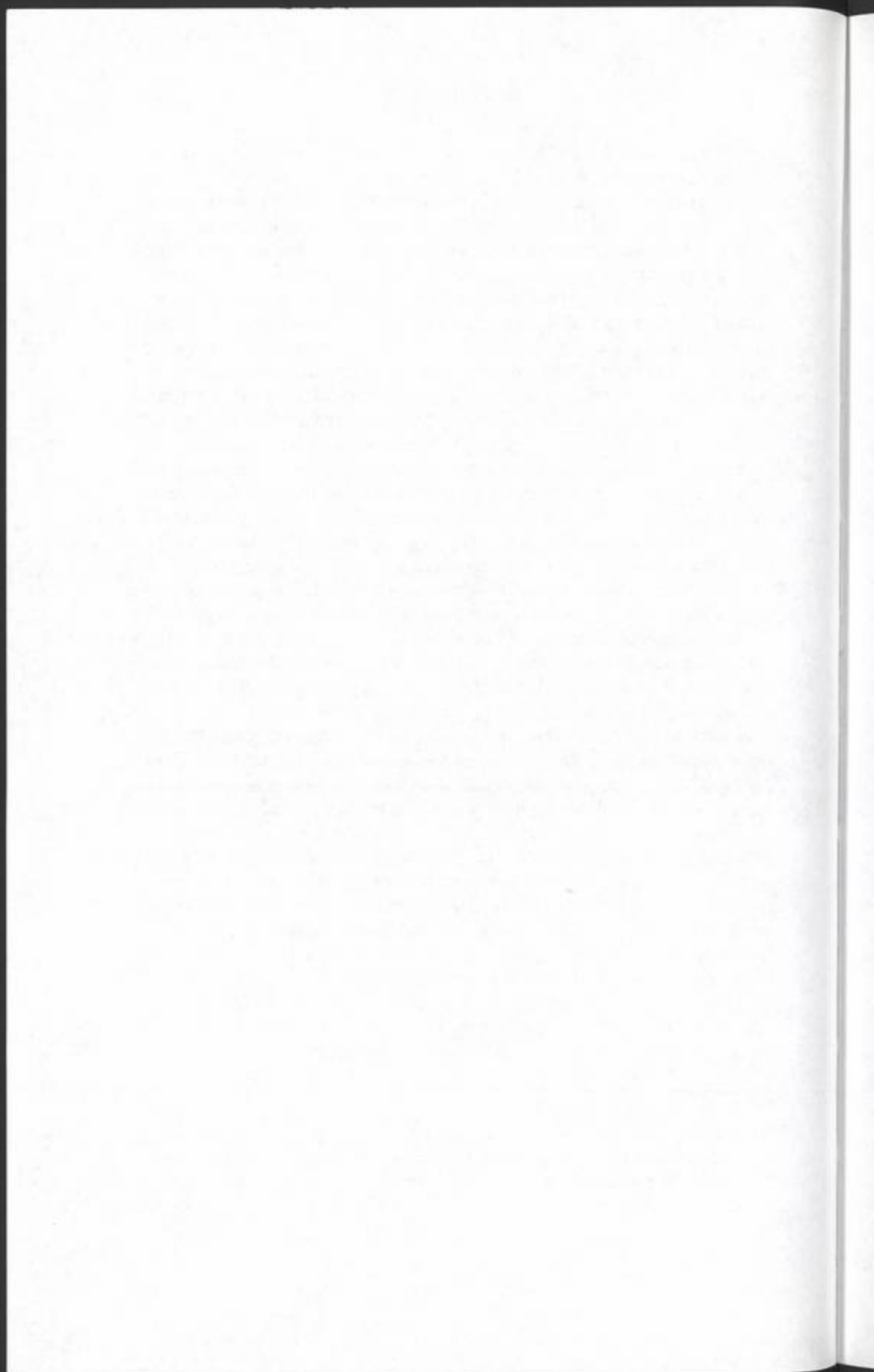
Myth's role in literature was noteworthy, from the Middle Kingdom to the Roman demotic of the Myth of the Sun's Eye.⁶² From the Middle Kingdom onward, imaginative literature was part of the high cultural tradition and was integrated, within rules of decorum, with the most sacred and the most technical written texts. All participated in the manuscript tradition which became more and more closely associated with temples. Belles lettres are more "secular" than other parts of that tradition insofar as they are at a remove both from direct utility and from a formulation of belief; one of their fundamental purposes is to create and exploit space for discussion and questioning. Nonetheless, the examples cited in this chapter show how tone and style of formulation in mythical materials cannot be classified neatly along the divisions of textual categories. Belles lettres are more fully integrated with other "serious" traditional material, and that material is more complex and diverse, than neat divisions would imply. While literary myths can be identified, literary values inform myth in almost all accessible contexts. Those values are likely to have had forerunners in the oral sphere, whose transformation in the literary context enriched and deepened the meaning of myth and of central high culture in general.

⁵⁹ Posener, *Le Papyrus Vandier*.

⁶⁰ See Tait, "Demotic Literature" in this volume.

⁶¹ E.g. Baines, in *Pyramid Studies and Other Essays Presented to Edwards*, 124-33.

⁶² Tait, "Demotic Literature".



ARCHIVE

STEPHEN G. QUIRKE

Au lieu de voir s'aligner, sur le grand livre mythique de l'histoire, des mots qui traduisent en caractères visibles des pensées constituées avant et ailleurs, on a, dans l'épaisseur des pratiques discursives, des systèmes qui instaurent les énoncés comme des événements (ayant leur conditions et leur domaine d'apparition) et des choses (comportant leur possibilité et leur champ d'utilisation). Ce sont ces systèmes d'énoncés (événements pour une part, et choses pour une autre) que je propose d'appeler *archive*.

...
L'archive, ce n'est pas ce qui sauvegarde, malgré sa fuite immédiate, l'événement de l'énoncé et conserve, pour les mémoires futures, son état civil d'évadé; c'est ce qui, à la racine même de l'énoncé-événement, et dans le corps où il se donne, définit d'entrée de jeu *le système de son énonçabilité*.

Foucault, *L'archéologie du savoir*, 169-70.

Foucault used the word archive to cover the domain of all that can, at a given period, be thought and said, a hidden structure and condition of our use of words. In modern states, archive means institutionalised storage of documents no longer in use, a practice not attested for Egypt; examples of old documents surviving to be copied in later centuries seem to be exceptions worthy of notes, rather than a cultural norm. Egyptologists, like their colleagues in cuneiform studies, designate as archive any ancient grouping of texts, from the batch of correspondence of Heqanakht (early Middle Kingdom)¹ to the business files of Horemsaf (late Middle Kingdom)² to collections of ritual texts.³ Definitions of archive, if given, differ from the modern institution.⁴

Literary studies on questions from genre to intertextuality depend on the extent to which the surviving record is representative of what existed. Therefore broad use of "archive" for any collection of texts is here replaced

¹ Cf. James, *Hekanakhte Papers*, 1

² Cf. Luft, *Chronologische Fixierung des ägyptischen Mittleren Reiches*.

³ E.g. Schott, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen*, 149: "Tempelarchive".

⁴ e.g. Helck, "Archive", in *LÄ* I, 422-24.

by a self-conscious differentiation of the hieroglyphic and hieratic textual database. Assmann divides institutionalisation of text into four stages: thematisation (entry into speech, to differentiate further perhaps into (1) entry into language, and (2) selection of theme within that arena)-textualisation (selection for writing)-codification (selection of a field within written texts)-canonisation (freezing specific texts to be retained unchanged), this final stage providing the ground for commentaries on fixed texts.⁵

"Canonisation" is expressed in the colophon stating that a text has been copied complete, without subtraction or addition. The phrase "it is finished" occurs at the end of the funerary text known as the Book of Two Ways on two mid-Dyn. XII coffins;⁶ it closes CT 146 on another mid-Dyn. XII coffin, British Museum 38041.⁷ Where end of a text is preserved, the earliest literary manuscripts (late Dyn. XII–Dyn. XIII) present either the same brief statement ("Tale of Hay"; "Teaching for Kagemni"), or extend it to "it is finished from beginning to end as found in writing" (Papyrus Prisse "Teaching of Ptahhotep"; Berlin 3022 "Tale of Sanehat", 3024 "Discourse of a man and his *ba*": "Tale of the Shipwrecked Sailor"). This colophon never occurs where a manuscript ends before the close of a known composition; thus it marks consciousness of the integrity of composition. Nevertheless there is no evidence for development of commentary in the dynastic periods. Comments on text seem confined to glosses as in CT 335 = BD Ch. 17, and translation of earlier ritual texts into Late Egyptian;⁸ literary translations are confined to the Middle Egyptian Instruction of Any translated line by line into Late Egyptian in two Late Period sources, (writing-board Berlin 8934,⁹ and unpublished papyrus fragment BM EA 69574).

COMPOSITIONS

Two separate "archives" are at work in what we can know about ancient Egypt, the Egyptian, what was said, written and preserved (archive in the terms of Foucault), and the Egyptological, what has survived and is accessible, principally what is published and available in libraries. The first task must be identification of the limits to the surviving corpus. We might distinguish artistic from non-artistic on the basis of the relation between communication and language in each, whereby the artistic text is characterised by a tendency to semanticise every aspect and part of the whole; natural language is built out of words, artistic text is a unit composed of

⁵ Assmann, *Ma'at*, 42-46.

⁶ Cairo CG 28085 and British Museum EA 30840: text CT VII 262j (CT 1031) and CT VII 471g (CT 1130); date after Willems, *Chests of Life*, 74-77.

⁷ Text: CT II 205b.

⁸ Schott, *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen*.

⁹ Erman, *ZÄS* 32 (1894), 127-28.

elements.¹⁰ In my list I adopt a narrower working definition of literature proposed to me by Ludwig Morenz, compositions removed from primary functional context. This is an heuristic strategy; on this definition I omit four groups of texts:

(1) Functional compositions copied out of context for their aesthetic value, e.g. the stela of the Dyn. XVII king Kamose copied onto a writing-board of that period. I exclude the account of the Battle of Qadesh, because it is not known whether it was composed with the intention of circulation in hieratic copies, or whether the three papyri with copies of the text represent reuse of the hieroglyphic text from the exterior walls of temples.

(2) Model letters are by their content tied to scribal training. They are attested on early Middle Kingdom writing boards (notably MMA 28.9.4),¹¹ two centuries before the first literary manuscripts. More than one composition of that type and date was copied, even imitating the forms of the signs, on New Kingdom writing-boards and ostraca; most common is that now identified as *Kemyt* "the compilation"¹² (examples not from *Kemyt* are ostraca Turin CG 57333, BM EA 21186, 21216, 21284). The earliest manuscript source for *Kemyt* is a set of late Middle Kingdom papyrus fragments with parts of sections 3-4 from Lahun (University College London, unpublished); the introductory section may already occur as didactic text, rather than part of a letter, on a First Intermediate Period Nag el-Deir pottery stand (Boston MFA 13.3791).¹³ Letters, model and practical, are as significant as the more durable tomb-chapel inscriptions in development of a written literary tradition.

(3) I also exclude, despite the probability that some at least were not composed for an occasion, the extensive corpus of hymns to deities, king and the city, because there the demarcation from the "non-literary" remains problematic, e.g. distinguishing liturgical or temporally bound hymns from those not bound to a particular moment of ritual or prayer. However I include the Hymn to Hapy where no copy prescribes use in ritual, and where the contents echo Middle Kingdom wisdom texts; this inclusion is debatable.

(4) Incomplete narratives where all participants are deities; these occur among incantations for protection of the body.¹⁴ Wherever the text ends are lost, a manuscript may have begun or finished with instructions for use in the functional context of securing good health. This is a minimal position;

¹⁰ Lotman, *Struktura xudožestvennogo teksta*, 23-26.

¹¹ James, *Hekanakhte Papers*, 98-99 with pl. 30.

¹² Brunner, "Kemit", in *LÄ* III, 383-84.

¹³ Published by Simpson, "The Memphite epistolary formula on a jar stand of the First Intermediate Period from Naga ed-Deir", in *Studies in Honor of Dows Dunham*, 173-79, noting in particular the suggested *grh* sign, line 8.

¹⁴ "Medico-magical texts", cf. Assmann, *GM* 25 (1977), 32-36.

the Lahun fragment recounting the rape of Horus by Seth is written in a hand which I would identify as literary, but palaeographical differentiation of late Middle Kingdom hieratic remains to be established.

A series of manuscripts known as the Late Ramesside Miscellanies preserve short compositions belonging to groups 2 and 3 together with other passages derived more or less closely¹⁵ from the Teaching of Khety (Satire of Trades). These are also found on ostraca, and thus share the same history of transmission as that and two other "reflective" Middle Egyptian texts, the Hymn to Hapy and the Teaching of Amenemhat I. Fourteen substantially preserved papyri survive with this type of miscellany, ten of late Dyn. XIX date and Memphite provenance:¹⁶

DATE	SCRIBE	MANUSCRIPT	LENGTH	CONTENTS
<i>Memphite manuscripts</i>				
Ramses II	Kawyser	Leiden 348	3.5m	<i>rto</i> hymns, <i>vso</i> misc.
late Ramses II	—	Sallier IV	7.6m	<i>rto</i> Calendar Un- /Lucky Days, <i>vso</i> misc.
Merenptah	Pawehem	Bologna 1094	2.25m	misc.
Merenptah	Pentaweret	Sallier I	2.57m	<i>Tale of Taa and Apepi</i> , misc.
Merenptah	Pabes	Anastasi III	1.89m	misc.
Merenptah	Pabes	Koller	1.36m	misc.
Merenptah	—	Anastasi II	3.3m	misc.
Sety II	Inene	Anastasi IV	4.93m	misc.
Sety II	Inene	Anastasi VI	2.08m	misc.
Sety II	—	Anastasi V	c.7m	misc.
<i>Theban manuscripts</i> (ChB = Chester Beatty)				
late D19	—	ChB V	1.85m	<i>rto</i> hymns, <i>vso</i> misc.
late D19	—	Turin A	1+x m	<i>rto</i> accounts, <i>vso</i> misc.
early D20	Amenher ?	ChB IV	2.4m	<i>rto</i> hymns, <i>vso</i> misc.
late D20	Wentiamun	Lansing	4.65m	misc.

Substantial portions of over twenty individual passages from such miscellanies are found on more than one manuscript, indicating that a part at least of this output was derived from a stock of sources available in written form to more than one scribe. Some of these recurrences are limited to one period and place, i.e. a passage is found only on late Dyn. XIX Memphite papyri or only on the slightly later Theban sources. However, certain extended passages occur in both Theban and Memphite sources:

¹⁵ See now Guglielmi, "Berufssatiren in der Tradition des Cheti", in *Festschrift Thausing*, 44-72.

¹⁶ Data from Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, III series*; id., *Late-Egyptian Miscellanies*.

- (1) apprentice writes that he will build a retreat for master (pAnastasi IV 8,7-9,4 = pLansing 10,10-11,7);
- (2) the scribal profession is best (pAnastasi II 6,7-7,5 = pSallier I 6,9-7,9 = ChB IVvso 3,11-4,1 = ChB V 7,9-12);
- (3) report on mission to Elephantine (pAnastasi IV 4,8-11 = ChB V vso 1,1-4 = oGardiner 1);
- (4) injunction to serve Amun and
- (5) complaints to a high official (pAnastasi IV 3,2-4,7 = oGardiner 28);
- (6) Nubian produce (Koller 3,3-5,4 = Turin C 2,3-vso 2,3 = Turin D 1,2-2,5 = Spiegelberg HO 39).

These indicate a textual base available at different periods and places within Ramesside Egypt.

The clear didactic potential of these sources has brought them the modern appellation of school texts or *Schülerhandschriften*, although this involves unspoken assumptions concerning both Egyptian schooling and the scribal aesthetic. It should be noted that the scribes who wrote the papyrus sources would have completed the final stages of learning; both the re-writings of signs in margins and the insertions of omitted passages seem to be in the hands of the scribe, not of a "teacher", and therefore attest to self-correction, as is found also in the "narrowly literary" manuscripts, more than schooling.¹⁷ School texts should be sought instead among the poorly written texts and rare paradigms on ostraca, if the latter too are not auto-didactic orthographic and spacing exercises. The potential of the passages for teaching is self-evident, but may be compared to the onomastica; these might all be advanced learning, not teaching, devices; their aesthetic attraction for the Egyptian scribe should also not be overlooked, although it seems too problematic for inclusion of the group among the literary manuscripts at this stage.

This leaves as narrowly literary compositions the instructions, reflective texts or "discourses", and tales, adding Middle Kingdom eulogies of king and Hapy¹⁸ and New Kingdom love songs, although here too distance between composition and functional context is debatable. My headings by text type indicate general contents; they do not necessarily reflect fixed ancient "genres". I list first compositions preserved on papyrus, more rarely leather rolls, noting completeness of composition, and material and number of extant copies.¹⁹

¹⁷ Cf. Gardiner, *LEM*, xv.

¹⁸ Here I diverge from the classification in Vernus, *Chants d'amour*, 13-15.

¹⁹ For references see Posener, *RdE* 6 (1950), 27-48; id., *RdE* 9 (1952), 109-20; Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom", in *Middle Kingdom Studies*, 91-122.

I Texts ascribed to the Middle Kingdom

TEACHINGS

complete

of Ptahhotep: 4 papyri (including two late Middle Kingdom)

incomplete

for Kagemni: 1 papyrus, late Middle Kingdom

of a man for his son: 1 leather roll, 4 papyri

loyalist: 3 papyri

TEACHINGS IN FORM, DISCOURSE IN CONTENT

complete

of Amenemhat I: 6 papyri, 1 leather roll

for Merykara: 3 papyri

of Khety (Satire of Trades): 4 papyri

DISCOURSES

complete

of Neferty: 1 papyrus, mid-Dyn. XVIII

of a man with his *ba*: 1 papyrus, late Middle Kingdom

of Khuninpu ("Eloquent Oasisman"): 4 papyri, all late Middle Kingdom

incomplete

of a fowler: 1 papyrus, late Middle Kingdom (BM EA 10274 *verso*)

of Ipuwer: 1 papyrus, late New Kingdom

of Nefer-...: 1 papyrus, late Middle Kingdom (unpublished Lahun fragment, University College London)

of Sasobek: 1 papyrus, late Middle Kingdom

Note: a full-height late Middle Kingdom papyrus in Moscow preserves titles and opening words of two *mdt* "discourse" texts, one of a pure-priest of Sekhmet Renseneb while abroad with a high official, the other of a fowler of the Southern City (=Thebes) Iuru; the Amherst, Lahun and Ramesseum papyri include fragments of wisdom texts; Lahun narrative fragments name in one case Hay, in the other Khenemsu.

TALES

complete

of Sanehat (Sinuhe): 7 papyri (including 4 late Middle Kingdom)

of the Shipwrecked Sailor: 1 papyrus, late Middle Kingdom

incomplete

of king Neferkara and Sasenet: 1 papyrus, Dyn. XXV

of the herdsman: 1 papyrus, late Middle Kingdom

of the king and the spirit of Snefer: 1 papyrus, Third Intermediate Period

of the court of king Khufu: 1 papyrus, Second Intermediate Period

Note: Lahun narrative fragments mentioning Khenemu and Hay could come from tales or discourse. A Lisht papyrus fragment bears narrative on both sides, possibly from one or two tales.

Although narratives involving deities are not included, note that Lahun papyri include, in addition to the Horus and Seth manuscript, smaller fragments involving deities of the Heliopolitan ennead. A Middle Egyptian tale involving deities on a late Dyn. XVIII papyrus in Moscow may be connected with the praises of the king in the Fayum.

HYMNS OF PRAISE

complete

to the Nile flood: 4 papyri

incomplete

to the king (one text?): 1 (?) papyrus (Moscow fragments)

Note: the praises of the king survive on substantial late 18th Dynasty fragments published as the "Sporting King" and "Tale of Fishing and Fowling", but perhaps to be ascribed to one composition celebrating an expedition of Amenemhat II to the Fayum, cf. the episode in his annals on a block at Memphis;²⁰ the Moscow "mythological story" could belong to the same text or cycle. A fragmentary unpublished Second Intermediate Period papyrus roll, British Museum EA 10475, preserves similar text.

2 Texts ascribed to the New Kingdom and Third Intermediate Period

TEACHINGS

complete

of Any: 6 papyri

of Amenemipet: 2 papyri

LETTER IN FORM, DISCOURSE IN CONTENT

complete

the Satirical Letter (of Papyrus Anastasi I): 5 papyri

Note: Ramesside Miscellanies include short passages in this tradition deriving from the Middle Kingdom "Teaching of Khety".

TALES

complete

of Horus and Seth: 1 papyrus, late New Kingdom

of the Two Brothers: 1 papyrus, late New Kingdom

incomplete

of Astarte: 1 papyrus, late Dyn. XVIII or early Dyn. XIX

of the Doomed Prince: 1 papyrus, late New Kingdom

²⁰ Altenmüller-Moussa, *SAK* 18 (1991), 17-18, 36 with n. 26, foldout lines 23-24.

of Heryshef and a goddess: 1 papyrus, late New Kingdom (not omitted here as a possible incantation for protection of the body, because Heryshef is not associated with texts for health)

of a king and a goddess: 1 papyrus, late New Kingdom

of kings Seqenenra and Apepi: 1 papyrus, late New Kingdom

of king Thutmose III and the capture of Joppa: 1 papyrus, New Kingdom

of Truth and Falsehood: 1 papyrus, late New Kingdom

of Wenamun: 1 papyrus, Third Intermediate Period

Note: a fragmentary late New Kingdom papyrus roll apparently contains a tale in Late Egyptian (Cairo, Papyrus Boulaq 13); the fragmentary papyrus Turin 1941 bears a tale of Thutmose III, perhaps part of the same text or cycle as the capture of Joppa; fragments from the Theban tomb-chapel of Surer preserve part of a tale involving a king and goddess, possibly related to the fourth incomplete item above.

LETTER IN FORM, TALE IN CONTENT

complete

the Literary Letter or Tale of Woe: 1 papyrus, Third Intermediate Period

LOVE SONGS

Cycle of Papyrus Chester Beatty I

Songs on Papyrus Harris 500 (BM EA 10060)

Songs on Papyrus Turin 1966

3 Texts ascribed to the Late Period (hieratic only)

INSTRUCTIONS

1 papyrus (wisdom text or combination of compositions), incomplete (Brooklyn 47.218.135)²¹

TALES

Tale of Meryra, 1 papyrus, incomplete (Papyrus Vandier)²²

Restoration of Heliopolis monuments of Neferkasokar and Khufu, 1 papyrus (Berlin 23071, second century AD)²³

Hieratic literary papyri survive from the late Middle Kingdom to the fourth century BC, when demotic becomes the script of tales and teachings; the sole exception is the fragment from Dima in the Fayum, with a narrative concerning royal restoration of monuments. That example highlights the extraordinary second century AD revival of Egyptian scripts, best attested at Tebtunis and Tanis.

²¹ Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text*.

²² Posener, *Papyrus Vandier*.

²³ Burkard, *SAK* 17 (1990), 107–33.

Nine Middle Kingdom literary texts survive complete on papyrus or leather rolls; of these, five are attested only on manuscripts of later periods. Excluding the more elastic textual grouping of songs, seven New Kingdom to Third Intermediate Period texts survive intact. Limitations to the database are especially apparent in the twelve New Kingdom to Late Period tales, each securely attested only on one manuscript.

MANUSCRIPTS

A list of manuscripts rather than compositions reveals the Egyptological literary archive, what survives, to be as dependant on funerary custom as on the activity of composing and copying. The prime writing surfaces, papyrus and leather rolls, are organic, and thus vulnerable to wear, insect attack, damp and fire; optimum conditions for survival are provided by the dry sealed air bubble of the rock-cut desert-fringe burial chamber. At dry settlement sites, papyrus from rubbish heaps, houses and streets needs inorganic casing such as a pot to avoid damage.

In this list I note extant beginnings and ends of compositions on manuscripts (bp/ep).

Middle Kingdom literary manuscripts

- M1 Berlin 3022+Amherst fragments: *Tale of Sanehat* (ep)
- M2 Berlin 3023+Amherst fragments: *Tale of Khuninpu*
- M3 Berlin 3024: I *Discourse of a Man and his ba* (ep); II *Tale of a herdsman*
- M4 Berlin 3025+Amherst fragments: *Tale of Khuninpu*
- M5 Berlin 10499: I *Tale of Khuninpu* (bp); II *Tale of Sanehat* (bp)
- M6 Bibliothèque Nationale, Papyrus Prisse: I *Teaching of Ptahhotep* (bp ep); II *Teaching for Kagemni* (ep)
- M7 BM EA 10274: I *Tale of Khuninpu*; II discourse of a fowler
- M8 BM EA 10371+10435: *Teaching of Ptahhotep*
- M9 BM EA 10754: *Discourse of Sasobek*
- M10 BM EA 10770 (part): fragment of a teaching
- M11 Buenos Aires fragment: *Tale of Sanehat*
- M12 Haraga I (present whereabouts unknown): *Tale of Sanehat*
- M13 Hermitage 1115: *Tale of the Shipwrecked Sailor* (bp? ep)
- M14 Moscow Pushkin MFA 1695: I *Discourse of Renseneb* (bp); II *Discourse of Iuru* (bp)
- M15 New York, Pierpont Morgan Library, Papyrus Amherst 3: wisdom text
- M16 New York MMA 09.180.535 Papyrus Lythgoe: narrative both sides (same composition ?)
- M17 UC (University College London) 32157, Lahun LV.1: "*Tale of Hay*" (ep)
- M18 UC 32105: Lahun fragment of a tale involving Khenemnu
- M19 UC 32106C: Lahun fragment of an unidentified wisdom text
- M20 UC 32156: Lahun fragment of a wisdom text or tale of Nefer-... (bp)

Note: four UC Lahun fragments may belong with UC 32106C (UC 32107H, 32110F, 32117E, 32162), and other fragments may be literary, perhaps from tales (32107A, 32148B,C, 32150A). More small literary fragments are among UC Lahun material to be conserved for registration 1995-6.

Second Intermediate Period literary manuscripts

- S1 Berlin 3033, Papyrus Westcar: tales of Khufu
 S2 Berlin 15733+15338.e: *Teaching of a Man for his Son*
 S3 BM EA 10475: eulogy of the king

Dyn. XVIII literary manuscripts

- E1 Berlin 15738, 7 fragments: I *Teaching of a Man for his Son*; II *Teaching of Khety*
 E2 Berlin 15742: *Teaching of a Man for his Son*
 E3 BM EA 10258 (leather roll): *Teaching of a Man for his Son*
 E4 BM EA 10509+Moscow fragments: *Teaching of Ptahhotep* (bp)
 E5 Carlsberg VI: *Teaching for king Merykara*
 E6 Hermitage 1116A: *Discourse of Neferty* (bp ep)
 E7 Hermitage 1116B: *Teaching for king Merykara*
 E8 Louvre N 3171: *Teaching of a Man for his Son*
 E9 Louvre E 4864: *Loyalist teaching*
 E10 Millingen (present whereabouts unknown): *Teaching of Amenemhat I* (bp)
 E11 Moscow Pushkin MFA: eulogy of the king (published as "Sporting King" and "Fishing and Fowling", but perhaps to be reunited as "Amenemhat II in the Fayum")
 E12 Moscow Pushkin MFA 167: narrative involving deities (with preceding ?)
 E13 Moscow Pushkin MFA 4657: *Tale of Sanehat*
 E14 Moscow Pushkin MFA 4658: *Teaching for king Merykara*
 E15 PML (New York, Pierpont Morgan Library) Papyrus Amherst 9: Astarte tale
 E16 PML, Papyrus Amherst 12+13: *Loyalist teaching*
 E17 PML, Papyrus Amherst 14: *Teaching of Khety*
 E18 PML, Papyrus Amherst 15: *Teaching of a Man for his Son*
 E19 UC, Rifa fragment: *Loyalist teaching* (half-lines of beginning preserved)

Dyn. XIX-XX literary manuscripts

- R1 Berlin 3019: *Teaching of Amenemhat I*
 R2 Berlin 3020+Vienna 36: tale of a king and a goddess
 R3 BM EA 10060: I *Tale of Thutmose III and Joppa* (ep); II *Tale of a Doomed Prince* (bp); III love songs and song of harpist
 R4 BM EA 10182 Papyrus Sallier II: I *Teaching of Amenemhat I* (bp ep); II *Teaching of Khety* (bp ep); III *Hymn to Hapy* (bp ep)
 R5 BM EA 10183 Papyrus D'Orbiney: *Tale of Anubis and Bata* (bp ep)

- R6 BM EA 10185 Papyrus Sallier I: I *Teaching of Amenemhat I* (bp); II *Tale of Seqenenra Taa and Apepi* (bp)
- R7 BM EA 10222 Papyrus Anastasi VII: I *Hymn to Hapy* (bp ep); II *Teaching of Khety* (ep)
- R8 BM EA 10247 Papyrus Anastasi I: "*Satirical Letter*" (bp)
- R9 BM EA 10682 Papyrus Chester Beatty II: *Tale of Truth and Falsehood* (ep)
- R10 BM EA 10685 Papyrus Chester Beatty V: *Hymn to Hapy* (ep: no colophon)
- R11 BM EA 10697 Papyrus Chester Beatty XVII: "*Satirical Letter*"
- R12 BM EA 10699 Papyrus Chester Beatty XIX: *Teaching of Khety*
- R13 Cairo, Egyptian Museum CG 58042 Papyrus Boulaq 4: *Teaching of Any*
- R14 Cairo, Egyptian Museum Papyrus Boulaq 13: Late Egyptian tale
- R15 Cairo IFAO Papyrus Deir el-Medina 1: *Teaching of Any*
- R16 Clère collection, Papyrus I: I *Teaching of a Man for his Son*; II "*Satirical Letter*"
- R17 Dublin, Chester Beatty Library and Gallery, Papyrus Chester Beatty I: I *Tale of Horus and Seth* (bp ep); II lovesongs
- R18 Leiden I 344: *Discourse of Ipuwer*
- R19 Louvre E 4920 (leather roll): *Teaching of Amenemhat I*
- R20 Louvre E 30144 (ex-Guimet 16959): *Teaching of Any*
- R21 Oxford, Ashmolean, fragment from TT48: Late Egyptian tale
- R22 Oxford, Ashmolean, fragment from TT48: *Teaching of Amenemhat I*
- R23 Saqqara tomb-chapel of Horemheb: *Teaching of Any*²⁴
- R24 Turin 1889+54011: "*Satirical Letter*"
- R25 Turin 1940+1941: tale of the deeds of Thutmose III
- R26 Turin 1966: love songs
- R27 Turin 1968+1890+1878: *Hymn to Hapy* (ep)
- R28 Turin 54014: *Teaching of Ptahhotep*
- R29 Turin 54015: *Tale of Sanehat*
- R30 Turin 54016: I *Teaching of a Man for his Son*; II *Hymn to Hapy*

Third Intermediate Period literary manuscripts

- T1 Moscow Pushkin MFA 120: *Tale of Wenamun* (bp)
- T2 Moscow Pushkin MFA 127: Literary Letter of Woe (bp ep)
- T3 Stockholm 18416: *Teaching of Amenemipet*

Late Period to Roman Period literary manuscripts

- L1 Berlin 23045: *Teaching of Amenemhat I*
- L2 Berlin 23071: tale of restoration of Neferkasokar and Khufu monuments
- L3 BM EA 10474: *Teaching of Amenemipet* (bp ep)

²⁴ Martin, *JEA* 62 (1976), 12.

- L4 BM EA 69574: *Teaching of Any* (in Middle and Late Egyptian versions)
- L5 Brooklyn 47.218.135: wisdom text or compilation of compositions
- L6 Lille PL 139, Papyrus Vandier: *Tale of Meryra*
- L7 Louvre E 25351: *Tale of Neferkara and Sasenet*
- L8 Louvre E 25352: *Tale of a king and the spirit of Snefer*

GROUPINGS OF MANUSCRIPTS

Late Middle Kingdom: groups of literary papyri found in tombs

THEBES

"Ramesseum library": M5, 9, 10 and a set of apparently disjointed maxims (BM EA 10755), found together in a chest in a reused late Middle Kingdom tomb under the later Ramesseum.

"Berlin literary library": M1, 2, 3, 4, 15, sold without provenance by Athanasi to Lepsius, may be ascribed to a late Middle Kingdom Theban burial found in the 1830s, before any Middle Kingdom material other than funerary had been retrieved in exploration.

Similar well-preserved early 19th century acquisitions include M6, 7, 13. From the Second Intermediate Period only S1 is in good condition.

Late Middle Kingdom: literary papyri found on settlement sites

The principal Middle Kingdom settlement site dry enough to preserve papyrus is Lahun (designated Kahun by its excavator, Flinders Petrie). Few findspots are recorded for any papyrus; only one literary fragment is ascribed to a group, the fragment with the liturgical (?) hymns to Senusret III, on the back of which is written the narrative involving a man named Hay. This is from "lot LV" which also contained temple accounts and the unique veterinary book in cursive hieroglyphs. Carla Gallorini has located the findspot of "lot LV" from the 1889 excavation records as an outer chamber in the same large townhouse as the later tomb of Maket. This is the only social context for a literary text outside Deir el-Medina.

Dyn. XVIII papyri from tombs

SAQQARA

E6, 7 are in good condition and may come from a burial of that period; on internal criteria the Memphite accounts papyrus BM EA 10056 was found with them. Mid-Dyn. XVIII material acquired at the same period from the Memphite necropolis includes the Book of the Dead of Nebseny, bought at the 1836 auction of antiquities collected by James Burton; this confirms that papyrus rolls of that date could survive intact in that necropolis and were being found in the 1820s-1830s.

The late Dyn. XVIII group E4 and 11 to 14 are perhaps also from a Saqqara burial.

Dyn. XIX-XX papyri from tombs

SAQQARA

R4 to 8, acquired from Anastasi, Sallier and D'Orbiney, are connected by the mention of treasury scribes in colophons, and by date of acquisition in the 1820s or 1830s; they belong to perhaps a single tomb, at Saqqara on internal criteria and from the explicit note of the 1839 Anastasi collection inventory in the British Museum.

R18 is of similar condition and acquisition date.

R23 confirms the custom of placing literary manuscripts in Saqqara tombs after the reign of Akhenaten; however this unpublished fragment may date to the Late Period.

THEBES

R9 to 12, 15, 17 are from a Deir el-Medina tomb-chapel.

Deir el-Medina material now in Turin, includes R24 to 30, but it is unclear whether exact findspots can be recovered, and whether any of the manuscripts were found together.

UNKNOWN PROVENANCE

R3 is in the better condition typical of material from burial chambers.

Third Intermediate Period

HIBA

Golenischeff acquired T1-2 with the best preserved copy of the Onomasticon of Amenemipet, said to have been found together in a pot at Hiba, without details of whether this came from the houses or a tomb.

Late Period

L5 belongs to a large group of fragmentary Dyn. XXX papyri acquired by Wilbour in Egypt, consisting primarily, like the Ramesseum and Chester Beatty "libraries", of texts to secure good health.

The Late Period settlement site at Elephantine yielded thousands of small fragments of papyrus to early 20th century exploration, including L1. Its exact findplace is unknown: it has been suggested that it comes from a temple library, but it could equally be from a private house.

Seven groupings of papyri, perhaps all "libraries in the tomb", thus preserved twenty of the surviving fifty-five manuscripts of Middle Kingdom literary texts, and nine of the surviving twenty-five manuscripts with New Kingdom and later hieratic literary texts. Of the groups only the Ramesseum papyri were found in excavation.

Many literary manuscripts are palimpsest, implying that rolls were not regularly manufactured for literary texts as they were for chancellery ac-

counts and funerary texts. This pattern can be reversed: the Tale of Meryra was reused for a Book of the Dead. Our sources derive from an outer circle of literacy; no manuscripts of palaces and top-ranking officials survive.

WRITING-BOARDS AND OSTRACA

The limited database of texts on papyrus and leather rolls is extended by writing-boards from tombs, above all of late Dyn. XVII to early Dyn. XVIII and Dyn. XXV to Dyn. XXVI, and by ostraca. Some boards were found with writing materials as part of the scribal equipment for the after-life.²⁵ Stuccoed writing-boards of late Dyn. XVII to early Dyn. XVIII preserve the only extant extracts from two Middle Kingdom discourses, Kha-kheperraseneb and another untitled now in Oxford.²⁶ Others include our earliest sources of four compositions: the Loyalist teaching, Teaching of Amenemhat I, Discourse of Neferty, and Hymn to Hapy. A late Dyn. XX stuccoed writing-board preserves a text of otherwise unattested type, the Dispute between the Body and the Head (Turin CG 58004). In the Rameside Period, wooden writing-boards were usually replaced by limestone tablets, such as the fine copy of the Tale of Sanehat from the tomb of Senedjem (Cairo CG 25216) and Deir el-Medina copies of the Teaching of Amennakht, otherwise attested only on Theban ostraca; the composition itself may be ascribed to a leading figure at Deir el-Medina.²⁷ Late Period writing-boards, without stucco, preserve extracts from the Teaching of Djedefhor, not attested on papyrus, the Teaching of Amenemipet, and the Tale of Neferkara and Saset. After Pepy II the thronename Neferkara was taken by Ramses IX of Dyn. XX and Shabako of Dyn. XXV, giving that tale new resonance in later periods.

Literary ostraca are pottery sherds or, most commonly in Thebes, flakes of limestone, and generally contain short excerpts. The earliest, from the Tale of Sanehat, is one of a group of sherds from the late Dyn. XVII to early Dyn. XVIII Residence at Deir el-Ballas (Boston). Early to mid-Dyn. XVIII limestone ostraca found at Deir el-Bahri construction sites include ten literary ostraca;²⁸ six bear extracts from the Middle Kingdom teachings found on Ramesside papyri (Amenemhat I and Khety), and three are short unidentified passages. The tenth preserves an extract from the Tale of Sanehat on one side, and a narrative involving Osiris on the other. From the late Dyn. XVIII, literary ostraca survive from Sesebi in Nubia (unpublished, cf. too a sherd with text apparently from section 7 of *Kemyt*, BM EA 71366),

²⁵ Erman, *ZÄS* 32 (1894), 127–28.

²⁶ Barns, *JEA* 54 (1968), 71–76.

²⁷ Bickel–Mathieu, *BIFAO* 93 (1993), 31–51.

²⁸ Hayes, *Ostraca and Name Stones from the Tomb of Sen-Mut*, 28–29, pl. 25–27.

and the palace of Amenhotep III at Malqata, on the West Bank at Thebes.²⁹ The only Amarna literary ostrakon is an unpublished sherd with part of the central passage in the Teaching of Amenemhat I.³⁰ Few Ramesside literary ostraca survive outside Thebes; an unpublished limestone flake with the start of the central passage in the Teaching of Amenemhat I was found at Lisht, where that king was buried (Boston).

Most surviving ostraca are from the Ramesseum, Valley of the Kings, Valley of the Queens, and Deir el-Medina, i.e. the places of schooling, work and domicile of the craftsmen decorating the tomb of the king in Dyn. XIX-XX. The five Ramesside literary ostraca from the temple of Ramses II at Abydos raise the question whether we are justified in identifying schools from concentrations of literary material;³¹ it is possible that Dyn. XVIII literary ostraca from Deir el-Bahri and even the great concentration at the Ramesseum reflect the presence not of teachers but simply of scribes responsible for organisation of building projects and accountancy. Middle Kingdom compositions on these include wisdom texts (Ptahhotep, Djedefhor, a man for his son, Amenemhat I, Khety/Satire of Trades, Neferty), tales (Sanehat, Neferkara and Saset) and the Hymn to Hapy. Of exceptional size is the Ashmolean ostrakon with most of the Tale of Sanehat, at 88.5 cm in height.³² New Kingdom texts on Theban ostraca include the Teaching of Any and the Teaching of Amennakht. Negative prescriptions on several ostraca may also belong to a single Deir el-Medina composition. New Kingdom tales are rare on ostraca, although two unparalleled excerpts survive (Brussels E 6428, Turin 9587). A joint set of large Deir el-Medina pottery ostraca preserve the Late Egyptian Tale of Khonsemheb and the spirit, otherwise unattested.³³ Other large pottery vessels reused to copy literary texts, include Cairo CG 25218 with lovesongs.

The largest collection of Theban literary ostraca is in the French Institute, Cairo, from which over 750 items have been published as literary, although this includes hymns, texts for good health, and small or illegible unidentified fragments.³⁴ Other major collections are in Berlin, Brussels, Cairo, Chicago, London and Turin; the Theban ostraca together with Deir

²⁹ Hayes, *JNES* 10 (1951), 241-42 with fig. 39 (facing p. 235), no. 4, from the start of the Teaching of Amenemhat I, cf. too no. 5 from *Kemyt*.

³⁰ BM EA 57458 from an unplanned central city sector, M50.31 on Kemp-Garfi, *A Survey of the Ancient City of el-'Amarna*, plan 7; note also two fragments of *Kemyt*, possibly later than the reign of Akhenaten, from chambers north of the Great Palace, Pendlebury, *The City of Akhenaten. Part III*, pl. 97, nos. 329-30.

³¹ Simpson, *Inscribed Material from the Pennsylvania-Yale Excavations at Abydos*, 13.

³² Barns, *Ashmolean Ostrakon of Sinuhe*.

³³ Posener, "Les ostraca numérotés et le conte du revenant", in *Drevnii Vostok* 1 (1975). *Festschrift Korostovtsev*, 110-12.

³⁴ Posener, *Catalogue des ostraca hiéroglyphiques littéraires de Deir el Médineh*, Gasse, *Catalogue des ostraca hiéroglyphiques littéraires de Deir-el-Médina*.

el-Medina papyri and writing-tablets provide a specialised database for literary studies where authorship, reception and transmission can be explored as perhaps nowhere else in the ancient world. Those studies require knowledge of the community and its aims; the didactic application of many if not most literary Theban ostraca is a clear warning not to take this site "archive" outside its context. Deir el-Medina must be placed in relation to other centres of writing in Ramesside Egypt.

From the Egyptological archive the self-conscious attempt can be made to trace the Egyptian archive. The tabulation in figure 1 summarises the surviving literary archive, from which certain groupings by material and period emerge. We cannot know the extent of text production or the number of compositions circulating at any period, because the bulk of the source material is Theban and Memphite, and comes from perhaps a dozen tombs across a timespan of fourteen centuries, combined with the output of New Kingdom scribal training. Several Middle Egyptian texts used for New Kingdom training are not attested on Middle Kingdom sources; this indicates the gap between Egyptological (surviving) and Egyptian (once existing) "archive".

ANCIENT STORAGE

Before the Ptolemaic period, the only architecturally attested places of storing texts are the Amarna "Store of Documents of Pharaoh l.p.h." and "House of Life", identified from hieroglyphic labels stamped on bricks in the two respective building complexes west of, and more or less equidistant to, the Smaller Aten Temple and the House of the King.³⁵ No internal details are available. Other places of storing texts might be deduced from clusters of ostraca; only at the Ramesseum is the archaeological record adequate to indicate a point within a site, and that may be place of disposal rather than writing.³⁶ From the Ptolemaic Period conditions may have changed under the influence of Hellenistic practices and institutions, particularly the library of Alexandria. Such influence may account for the labelling of a space for books at Philae temple and the inscription of book catalogues in hieroglyphic at Edfu and Tod temples.³⁷ Tomb-chapel depictions of accountants at work give at best a groundplan of an office,³⁸ never an elevation.

³⁵ Kemp-Garfi, *A Survey of the Ancient City of el-'Amarna*, plan 5, square Q42: Pendlebury, *The City of Akhenaten. Part III*, pl.20 gives not this but the next block.

³⁶ Spiegelberg, *Hieratic Ostraka and Papyri found by J. E. Quibell, in the Ramesseum*, 1-2.

³⁷ Burkard, "Bibliotheken im alten Ägypten: Überlegungen zu Methodik ihres Nachweises und Übersicht zum Stand der Forschung", *Bibliothek. Forschung und Praxis* IV (1980), 85, 102.

³⁸ Borchardt, *ZÄS* 44 (1907), 59-61.

Beyond the minimal information that books could be stored in parcels or chests, we remain ignorant of any systems of shelving and cataloguing. On the model of letter addresses, at least one late Dyn. XX legal text had the title written on the visible exterior of the papyrus as rolled (BM EA 10054);³⁹ similar titles were provided on the visible exterior of some late Dyn. XXI funerary rolls, to distinguish *pṛt-m-hrw* from *lmy-dwꜣt* manuscripts.⁴⁰ Short Documents for Breathing at Thebes in the Roman Period similarly had instructions on the exterior of the sheet, folded like a letter, to distinguish the papyrus for the head from that to be placed at the feet.⁴¹ Titles on these funerary papyri can be explained by the practice, in those two periods, of placing two manuscripts in each elite burial; the Ramesside legal text similarly belongs to a group of like documents, where a title was needed to distinguish quickly between rolls without unrolling them. Instances of ordinal numbering occur sometimes on literary ostraca, but never involve more than a few documents, and seem personal rather than institutional.⁴² There seems then to be no internal or external evidence for methods of storing and referring back to single documents in large groups, although the existence of substantial files of confuseable texts seems required for the legal and administrative spheres. One late Middle Kingdom household listing (*wṗwt*) from Lahun includes the mysterious number 947, explained by Berlev reasonably as the number of that document in the register of such listings, whether at a central office in Itjtawy or at Lahun itself.⁴³ Possibly labels were tied to a rolled manuscript, but there is no evidence for such a practice: two faience plaques survive with the cartouches of Amenhotep III and queen Tiy over a line reading in one "book of the moringa tree" and in the other "book of the pomegranate tree", but a ridge on the back of the former makes it difficult to see how it could have functioned either as a label to be tied, or as an inlay. Presumably the chests, shelves or other means of storage themselves bore some aid to identification, and this has disappeared with them.

Regular storage of texts might be expected to lead to an explicit or implicit institution "the library". For the legal and administrative spheres, only material with current relevance seems to have been retained. The legal text in the Saqqara tomb-chapel of Mes records a thirteenth century BC dispute of cultivation rights on an estate founded in the sixteenth century BC; the documents consulted are land registers cited without date, more probably contemporary summaries of land rights than three hundred year

³⁹ Peet, *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty*, 53.

⁴⁰ Niwinski, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri*, 104-9.

⁴¹ Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, 294-95.

⁴² Posener, in *Drevnii Vostok 1* (1975), *Festschrift Korostovtsev*, 105-12.

⁴³ Berlev, *Trudovoe naselenie Egipta v epoxu Srednego carstva*, 212.

old "dead" archive material.⁴⁴ There seems to have been no separate records office; different departments had in the late New Kingdom their own *st* "place", in the technical sense of "storeroom", for documents. In that period we find the title *hry s3wtyw shw* "head document-keeper" for specific branches of the administration;⁴⁵ the title survives for the treasury into the Third Intermediate Period.⁴⁶ In other periods it is difficult to distinguish civil from ritual document keepers; one Old Kingdom official includes in his titular self-description the expression *shd sh pr md3t hry wdb* "inspector of scribes of the house of books of (?) the head of expenditure (?)" (Urk. I 47,13), but the other titles of two Dyn. V officials connected to a "house of books" belong rather to the ritual sphere.⁴⁷

The "house of books" and "house of books of god" may or may not refer to the same collections of manuscripts.⁴⁸ The latter can be interpreted as "god's house of books" or "house of god's books"; in either case their scope and location remain uncertain. There are few sources for houses of books outside titular phrases designating officials: king Neferhotep of the late Middle Kingdom recorded on a stela at Abydos his visit to a house of books to consult texts of the Osiris temple before having statues made, but he does not state whether it lay inside or outside the palace.⁴⁹ Ramesside temple inscriptions refer to offerings and images made in accordance with texts in houses of books, but the mythical plane of these texts makes their content still more difficult to interpret.⁵⁰

Dyn. XXX or early Ptolemaic manuscripts include remarks that some ritual texts were found on Dyn. XVIII rolls in the house of books of the Osiris temple. These remarks seem borne out by the occurrence of the same sequences of texts on Middle Kingdom coffins, and suggest that the temple library at Abydos could provide New Kingdom texts for fourth or third century BC copyists. Yet even these texts point to a living liturgical usage of ancient text, and might refer to copies of copies of Dyn. XVIII originals, rather than direct access to thousand-year-old originals.⁵¹ Some rediscoveries of old manuscripts seem plausible. In the Theban tomb-chapel of

⁴⁴ Gaballa, *The Memphite Tomb-chapel of Mose*, pl. LIX, line N7 *dnyt* "register" to be brought from *pr-hd* "the treasury" and *st st t3 snwt pr-3* 'w.s. "the storeroom of the granary of Pharaoh l.p.h."; pl. LX, lines N14-15 the *dnyt snt* "two registers" from the same institutions, this time specifically at Per-Ramses, the then Residence city.

⁴⁵ Helck, in *LÄ I*, 422 with nn. 3-7 on 423.

⁴⁶ E.g. Niwinski, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri*, 330-31 Penmaat on BM EA 10020; 350 Sutymes on Bibliothèque Nationale 38-45: curiously the onomastica of this date add instead *n pr* (for *p3*) *w3d-wr* for this and another title, Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, 35*.

⁴⁷ Junker, *Giza VII*, 235; id., *Giza VIII*, 163.

⁴⁸ Burkard, *Bibliothek. Forschung und Praxis IV* (1980), 79-115.

⁴⁹ Helck, *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit*, 22, no. 32, lines 6-8.

⁵⁰ Burkard, *Bibliothek. Forschung und Praxis IV* (1980), 86-87, nos. 8-10.

⁵¹ Assmann, "Egyptian Mortuary Liturgies", in *Studies Lichtheim*, 1, 1.

Rekhmira, a scene of dues from Upper Egypt is introduced with the claim that it copies an ancient text; it includes placenames not attested after Dyn. XXX, three hundred years earlier.⁵² The funerary manuscript of Nespasef includes the earliest source for texts added in the Late Period to the sequence of mainly Middle and New Kingdom formulae (Book of the Dead chapters 163–65), with the heading “formulae added from another roll found at Tanis”; this manuscript is the first attested following a two century gap in our history of funerary texts, and is the earliest with the more regular sequence of “chapters” in the “Saite recension of the Book of the Dead”.⁵³ It seems possible that Tanis, as a Residence city, could in the late eighth or seventh centuries BC house the books from which texts in the tradition of the Ramesside incantations for good health might be added to the New Kingdom and early Third Intermediate Period tradition of funerary papyri. In other instances the moment of composition seems close to that of the source. The mythological text on the Shabako Stone (late eighth century BC) is entitled a work “of the ancestors”, but its date has been disputed.⁵⁴ Claims to miraculously ancient discovery of texts in New Kingdom funerary manuscripts and texts for good health are attached to texts not attested before the late Middle Kingdom.⁵⁵

Textual sources for houses of books mainly concern sacred text; this applies also to the “house of life”. Among pre-Ptolemaic sources, two inscriptions cite the house of life and writing together, the early Middle Kingdom tomb-chapel of Iha at Bersha,⁵⁶ and the fragmented royal encomium on Second Intermediate Period papyrus BM EA 10475 (unpublished). At Amarna the house of life yielded some of the only papyrus from that site, from a coloured vignette of bound captives (Ashmolean Museum, under study by Richard Parkinson). At the beginning of Persian rule in Egypt, the chief physician Wedjahorresnet recorded on his temple statue his restoration of his own department in the house of life at Sais.⁵⁷ The house of life is divided into separate sections in the fullest description of the institution, in the *phwy k3t* “ritual for the end of mummification” preserved on a Late Period papyrus from Abydos.⁵⁸ This describes a house of life at Abydos, with the figure of Osiris at the centre and the four corps as Isis, Nephthys,

⁵² Davies, *Tomb of Rekh-mi-Re*, pl. 29,1.

⁵³ Yoyotte, *RdE* 29 (1977), 194–202.

⁵⁴ *MDAIK* 29 (1973), 195–204.

⁵⁵ Wildung, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt*, 21–31, 217–21.

⁵⁶ Griffith-Newberry, *El Bersheh*, pl. 21, inner wall, line 3.

⁵⁷ Gardiner, *JEA* 24 (1938), 157–59.

⁵⁸ BM EA 10051+10090: Derchain, *Papyrus Salt 825*; Herbin, *BIFAO* 88 (1988), 95–112.

Horus and Thoth around; books kept there are called "souls (*b3w*) of Ra", a late term for sacred texts.⁵⁹

This evidence derives from the sacred kernel of Egyptian written culture: hieroglyphic texts for eternity in tomb and temple, and cursive hieroglyphic (later hieratic) texts for health. Storage of and referral to those texts occupies its separate ground. The location of the House of Life at Amarna illustrates the place of these texts in Egyptian culture, separate from, and supplying, both palace and temple. Houses of life and books may have maintained and developed textual traditions, but not necessarily revived them; in the surviving record, motifs of the past recur rather as consequence of the use of stone in art, offering future generations direct experience of past texts and images. Occasional rather than continuous copying is demonstrable in at least one source, a second century AD Tebtunis manuscript with copies of First Intermediate Period and Middle Kingdom Asyut inscriptions (Copenhagen: to be published by Jürgen Osing). More common is the survival of copies from stone into stone, for which examples may be cited for the full range of canonical art:

- (1) royal sculpture: Deir el-Bahri mummiform pillar of Amenhotep I, echoing two distinct earlier outputs, of Nebhepetra Mentuhotep and of Senusret III.
- (2) royal relief: early Dyn. XII pyramid complex scenes inspired by Old Kingdom blocks quarried for the Lisht projects.⁶⁰
- (3) non-royal sculpture:
 Amenhotep son of Hapu statuery of the late Dyn. XVIII emulating statuery of the early Dyn. XII Mentuhotep.⁶¹
 statue of the Late Period governor of Upper Egypt Montemhat, cloaked and seated, emulating a Middle Kingdom type⁶²
 stelophorous statues of Montemhat, a New Kingdom type.⁶³
- (4) non-royal tomb-chapel decoration: Dyn. XXVI tomb-chapel of Ibi at Thebes, copying scenes from the tomb-chapel of another Ibi at Deir el-Gebrawi.⁶⁴

Egyptian awareness of durability can be seen in the use of stone itself, notably when the text is a stone version of a more perishable document, as in Old Kingdom copies of royal exemption decrees.⁶⁵ Awareness becomes explicit in royal inscriptions, most remarkably the Hatshepsut obelisk texts

⁵⁹ Col. 7, 5-6: Derchain, *Papyrus Salt 825*, 55, 140, 9*.

⁶⁰ Material in Goedicke, *Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht*: there is little evidence for a Heracleopolitan tradition spanning the two periods.

⁶¹ Berman, *The Art of Amenhotep III*.

⁶² Leclant, *Montouemhet*, 58-64 with pl. 12-15, Document 9.

⁶³ Leclant *Montouemhet*, 32-37 with pl. 6-10, Documents 5-7.

⁶⁴ Kuhlmann-Schenkel, *Das Grab des Ibi*, 89-90.

⁶⁵ Goedicke, *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*.

(Urk. IV 364–69). The Egyptian term expressing entry into lasting memory is *smn* as in the introduction to the annals of Thutmose III (Urk. IV 647,5–6). Inscription becomes as potentially passive as state archive, available to activate new works, but not itself a living part of social action; yet in the Egyptian concept of hieroglyphic text and canonical image, the stone was not dead but, regardless of its reception in future generations, fulfilling its function of perpetuating the order of kingship.

Another revealing instance of revival is the funerary textual programme for two chief lector-priests: Senusretankh⁶⁶ and Padiamenipet.⁶⁷ By contrast, the Lisht coffins of the Dyn. XIII chief lector-priest Sesenebnef occupy a position between the Coffin Texts and the Book of the Dead.⁶⁸ These sources indicate the importance of chief lector-priests in both revival and continuous development of funerary texts. In other instances it is unclear whether ritual texts were revived or in continuous use; the combination of offering rituals and Opening of the Mouth is attested in hieroglyphs in the tomb-chapel of Rekhmira (15th century BC), then in hieratic on the Turin coffin of Butehamun (11th century BC) and Saqqara funerary papyri of the late Ptolemaic or Roman Periods.⁶⁹

By comparison with hieroglyphic inscription and select ritual, compilation and copying of tales, wisdom texts, and song lies on a different circle, freer of access but more fixed in its sense of unalterable text. The colophon "it is finished" reveals awareness of integrity of literary text, but literary production in hieratic from the Middle Kingdom, in demotic from the Late Period, seems to involve more an implicit order than a fixed institution. This renders concepts such as genre problematic beyond use as heuristic devices. Patterns of transmission differ between late Middle Kingdom tombs, New Kingdom scribal training, and Late Period training, but the sample for comparison remains tiny outside Ramesside West Thebes. Our archive reveals a common stock of text from presumed Middle Kingdom composition to Late Period copy in the Tale of Neferkara and Sasetet and the teachings of Amenemhat I and Djedefhor, and from the Middle to New Kingdom copies in the Tale of Sanehat. The remaining record highlights variations by material, period and place, and reminds us of the need to be as stringent as the limitations on our sources in studying what we decide to call Egyptian literature.

⁶⁶ Early Dyn. XII Lisht tomb with Pyramid Texts of the late Dyn. V king Unas at Saqqara: Osing, *MDAIK* 42 (1986), 132.

⁶⁷ Late Period Theban tomb including New Kingdom royal Underworld Books: Piankoff, *BIFAO* 46 (1947), 73–92 and Middle Kingdom coffin frieze: Dümichen, *Grabpalast des Patuamenap*, pl.14–15.

⁶⁸ cf. Lapp, *SAK* 13 (1986), 144.

⁶⁹ Otto, *Mundöffnungsritual*.

FIG. 1 TABLE OF EGYPTOLOGICAL "ARCHIVE"

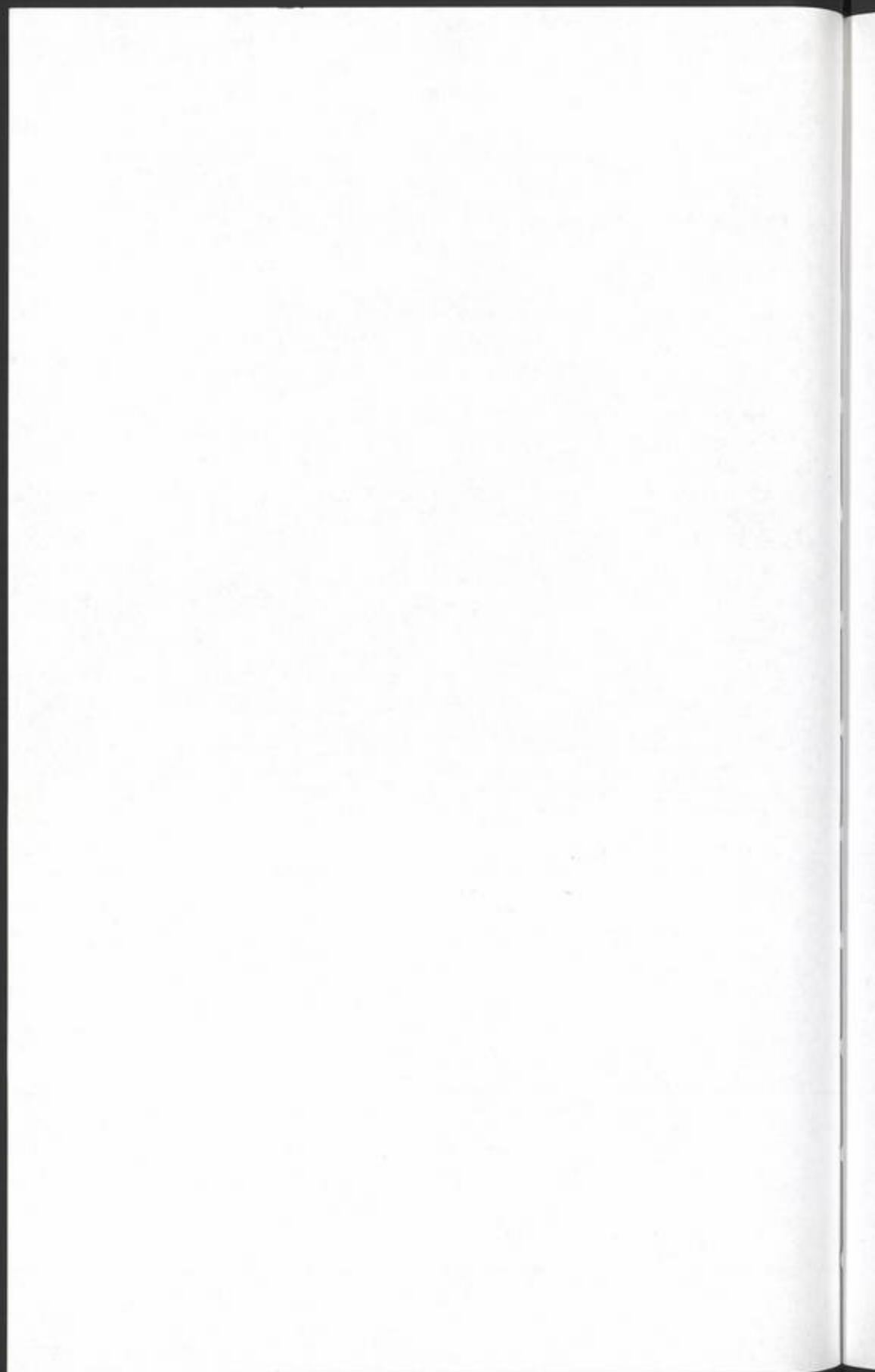
p = papyrus, l = leather roll, wt = wooden tablet, st = stone tablet, o = ostrakon
 hg = hieroglyphic monument

MIDDLE KINGDOM COMPOSITIONS

	MK	SIP	D18	Ram	TIP	LP
Ptahotep	p	wt	p	p,o		
Kagemni	p					
man-son			l	p,wt,o		
loyalist	hg	wt	p	o		
Djedfhor				o		wt
A I		wt	p,o	p,l,o		p
Merykara			p	o		
Khety		wt	o	p,o		wt
Neferty			p,wt	o		
man-ba	p					
Khuninpu	p					
fowler	p					
Ipuwer				p		
Nefer-	p					
Sasobek	p					
Khakhep.			wt			
Hay	p					
Khenemnu	p					
Renseneb	p					
Sanehat	p	o	p,o	p,st,o		
Sh.Sailor	p					
Neferkara herdsman	p		wt	st?		p
king-gost						p
Khufu		p				
kh-Fayum		p?	p			
Hapy		wt		p,o		

NEW KINGDOM - LATE PERIOD COMPOSITIONS

	D18	Ram	TIP	LP	GR
Any		p		p,wt	
Amennakht	st,o				
Amenemip			p,wt	p,wt	
Sat.Letter		p,o			
Anub.-Bata		p			
Horus-Seth		p			
Khonsmheb		o			
Astarte	p				
Dmd Prince		p			
Heryshef		p			
kg-goddess		p			
TIII-Joppa		p			
Seq.-Apepi		p			
Truth-Fals.		p			
Wenamun		p			
Letter Woe			p		
body-head		wt			
songs		p,o			
Brooklyn				p	
Meryra				p	
restoration					p



LOYALISTIC INSTRUCTIONS

ANTONIO LOPRIENO

1 The genre "loyalistic literature" is represented primarily by two texts known as the "Loyalistic Instruction" and the "Instruction of a Man to His Son." The basic philological work for the former text is due to Kuentz and Posener¹ and has been enriched by a variety of specific contributions;² in the case of the latter, the reconstruction is still incomplete,³ but a detailed edition by Fischer-Elfert is expected to appear soon. Monographic studies have stressed the relevance of loyalistic literature within Middle Kingdom culture as a whole⁴ as well as of the significance of this genre within the history of Egyptian private religiosity.⁵

However, loyalistic literature has not yet experienced a treatment within the new approach to the study of Egyptian literary texts which now prevails in the wake of a general scholarly shift in the humanities from the "fragmentary" to the "detailed" perspective.⁶ The reasons for this delay in the

¹ Kuentz, "Deux versions d'un panégyrique royal," in *Studies Griffith*, 97-110; id., "A propos de quelques ostraca égyptiens: un nouveau recueil de préceptes du Moyen Empire," *CRAIBL* 1931, 321-28; Posener, *Enseignement loyaliste*. When quoting this text, I will follow Posener's edition.

² Simpson, *MDAIK* 47 (1991), 331-40. For a list of specific contributions see Roccati, *Sapienza egizia*, 89-90.

³ Goedicke, *ZÄS* 94 (1967), 62-71; Kitchen, *OrAnt* 8 (1969), 189-208; id., *OrAnt* 9 (1970), 203-10; Blumenthal, "Eine neue Handschrift der 'Lehre eines Mannes für seinen Sohn' (pBerlin 14374)," in *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums*, 55-66; Roccati, *OrAnt* 14 (1975), 245, 7; Osing, *MDAIK* 33 (1977), 109-11; Fecht, *ZÄS* 105 (1978), 14-42; Foster, *JNES* 45 (1986), 197-211; Helck, *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*; Posener, "L'enseignement d'un homme à son fils," in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 307-16; id., *RdE* 36 (1985), 115-19; Fischer-Elfert, *OrAnt* 27 (1988), 173-209; Blumenthal, *OLZ* 87 (1992), 229-36; Roccati, *Sapienza egizia*, 97-98.

⁴ Posener, *Littérature et politique*, 117-40.

⁵ Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit," in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 11-73.

⁶ Calabrese, *L'età neobarocca*, 73-95; Loprieno, "Defining Egyptian literature" in this volume.

investigation of its discourse features are twofold: on the one hand, the problems caused by the philological fragmentation of the two texts; on the other hand, a tendency to adhere closely to Posener's interpretation of loyalistic texts and of other genres of Middle Kingdom literature, as a form of propaganda⁷ in defense of the political restoration of a centralized state after the destabilizing experience of the First Intermediate Period.

2 If one adopts the hermeneutic model I suggested elsewhere in this volume, it is very doubtful that referentially fictional, intertextually dialectic, and historically transmitted texts emerged in Egypt before the Middle Kingdom.⁸ The frequent references to the Old Kingdom and to the First Intermediate Period in the texts of classical literature project the textual setting to a "mythical" age whose intellectual values represent the horizon from which the literary author draws his symbolic models. The autobiographies of late Old Kingdom officials represent the point of departure of the two textual forms which, once decontextualized from the *Sitz im Leben* of the commemoration of the single individual to the level of a collective cultural experience, acquire the status of literary genres. These two genres are wisdom texts, which expand the motifs of the so-called "ideal autobiography" and convey the ideological expectations of Egyptian society in the form of instructions addressed to its officials, and narrative literature, ultimately related to the structure of "career autobiography," in which the fictional representation of reality acquires the form of an individual response to these expectations.⁹ From its onset, the autobiographical genre expresses through a rhythm of different styles (poetry vs. prose, moral vs. narrative sections) the tension of late Old Kingdom society between social expectations and individual achievements.¹⁰ Rather than alternative archetypes in rigid opposition, however, these two genres represent the poles—which I conventionally labelled *topos* and *mimesis*—of a textual continuum in which one finds a variety of gradual solutions: if prototypical "Teachings" describe the conditions for a smooth social integration of the Middle Kingdom individual, who can be the intellectual (as in "Instruction of Ptah-hotep"), but also the fictional king (as in the "Instruction for Merikare"), in

⁷ On this problem see Simpson, "Belles lettres and propaganda" in this volume.

⁸ Assmann, "Schrift, Tod und Identität. Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten," in *Schrift und Gedächtnis*, 64–93; the more traditional opinion is defended by Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 45–61. See Blumenthal, "Die literarische Verarbeitung der Übergangszeit zwischen Altem und Mittlerem Reich" in this volume.

⁹ Loprieno, *Topos und Mimesis*, 1–21; Parkinson, "Individual and society in Middle Kingdom literature," in this volume.

¹⁰ Assmann, "Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten," in *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis*, 213–21; Gnirs, "Die ägyptische Autobiographie," in this volume.

the "Lamentations"¹¹ the author's own *Weltanschauung* is conveyed more explicitly through the reading *post eventum* of a depressed political present against the background of the ordered past (as in the "Admonitions of Ipuwer"), of the individual's reflection on how to overcome it (as in the "Complaints of Kha'kheperre'seneb"),¹² or of the prospect of a redressed future (as in the "Prophecy of Neferti").¹³ To this first intermediate position away from the static *topos* toward the dynamicity of *mimesis*, a position in which the individual questioning of societal expectations is hidden, as it were, behind a formal recognition of their validity, I also ascribe loyalistic literature, a genre in which the king is presented as the main addressee of individual loyalty. A further stage on this hierarchy from the social towards the individual sphere of concerns is detectable in texts such as the "Dialogue of a Man and his Ba" and the "Eloquent Peasant," in which the author investigates the existential limits of *post mortem* salvation—the Ba—or of the political order of society—Ma'at.¹⁴ At the other end of the continuum, the narrative literature of "Sinuhe" or the "Shipwrecked Sailor" represents a mimetic reality in which the excellence of the hero¹⁵ becomes the paradigm of human success.¹⁶

3 The complicity between author and reader which characterizes fictionality is displayed in loyalistic literature by a series of three semantic neutralizations of potentially conflicting spheres:

(a) *Anonymity*. On his stela from the time of Amenemhat III, Sehetepibre' presents himself as the author of a loyalistic encomium of the king. Other portions of the text, however, are borrowed from the inscription of the vizier Mentuhotep, who had lived a century earlier; the same could apply to the wisdom text itself, since the New Kingdom copies do not mention any authorial attribution. In the same vein, the author of the "Instruction of a man to his son" is explicitly nameless (*zj*). Much like the fictional attribution of a literary composition to the king himself in the Instructions to Merikare' or of Amenemhat I, the anonymity of loyalistic literature

¹¹ Junge, "Die Welt der Klagen," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 275–84; Assmann, "Die Klagen des Mittleren Reiches," in *Stein und Zeit*, 260–71; Seibert, *Charakteristik*, 11–54; Schenkel, *WdO* 15 (1984), 51–61.

¹² See the expression *hḥj nj jb* "intellectual investigation" in the "Complaints of Kha'kheperre'seneb" (I, 2), one of the foremost representatives of this literary genre: Oekinga, *JEA* 69 (1983), 88–95.

¹³ Blumenthal, *ZÄS* 109 (1982), 1–27.

¹⁴ Assmann, *Ma'at*, 58–91.

¹⁵ According to the model of Frye, *Anatomy of Criticism*.

¹⁶ Baines, *JEA* 68 (1982), 31–44; id., *JEA* 76 (1990), 55–72; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 41–59; id., "The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor," in *Festschrift Derchain*, 209–17.

crystallizes the collective experience of Egyptian aristocracy vis-à-vis the state: by making a nameless bourgeois¹⁷ the assertor of the sapiential text, the author of the "Instruction of a man to his son" neutralizes the potentially critical aspects of his work and prompts its reception, along the scheme of Sinuhe's attribution of his flight to the *shr ntr* rather than to his own will¹⁸ or the worthy attendant's as well as the prince's explicit anonymity in the Shipwrecked Sailor. Rather than being the signal of the text's more popular public as opposed to the stela's more aristocratic background, as suggested by Posener,¹⁹ the lack of authorial attribution seems to imply the adoption by a new social class, namely the public of literary texts, of the ideological perspective they convey. Thus, the dialogue between a king and his son about their subjects in the *speculum regis*²⁰ becomes functionally parallel to the dialogue between an Egyptian *zj* and his son about the king in loyalistic instructions: both are meant to address in a veiled form the basic issue of Middle Kingdom literary production, which is the debate between state ideology and individual experience. In the transition from the non-literary autobiography, which revolves around the individual name as the sign of the tomb owner's achievement, to a literary genre, which discloses patterns of societal interaction, the named assertor becomes a nameless author.

(b) *God vs. king*. Middle Kingdom loyalistic literature displays a complex interaction between the concepts of *nzw* and *ntr*. The "Instruction of a man to his son" and the text of the scribal palette Ashmolean Museum

¹⁷ Loprieno, "Lo schiavo," in *L'uomo egiziano*, 208–13. I refer here to "bourgeoisie," rather than to "aristocracy," because in the Middle Kingdom, unlike in preceding epochs, the emerging social class tends to promote non-aristocratic protagonists: success is achieved by means of personal excellence, and individual accomplishment is not measured against the background of one's own inherited status: one may refer *pars pro toto* to the literary figures of the Shipwrecked Sailor, or the Eloquent Peasant, or the magician Djedi in pWestcar, who are all prototypical examples in which the literary élite disguises itself by identifying—and identifying itself with—successful commoners.

¹⁸ Sin. B 229–30 *ntr š3(j) w'r.t tn hr st3=j* "The god who had decided this flight dragged me."

¹⁹ Posener, *Littérature et politique*, 126–27. Fecht, *ZÄS* 105 (1978), 34ff. bases this interpretation of the different social background of the two works upon the prosodic simplicity of the "Instruction of a man to his son" as opposed to the formal elegance of the "Loyalistic instruction."

²⁰ This analysis may benefit from a comparison with Machiavelli's *Principe*: in the same way in which the dedication of this work to the prince of the Medici family does not make it a true *speculum regis*, but rather allows the author to neutralize its character of mirror of his own personal experience and political vision against the background of contemporary Florentine history, the attribution of the instructions to Merikare' and of Amenemhat I to a royal author is a device aimed at facilitating the social reception of a primarily individual experience.

1964.489 invite the addressee to be loyal to "god."²¹ On phraseological grounds, Blumenthal recognized in this entity the king.²² Assmann too suggested that only in the Ramesside "personal piety" the god is gradually perceived as the king;²³ this would represent a symptom of the departure from the traditional loyalism of preceding epochs and of the development of a new solidarity between the divine and the individual dimension to the disadvantage of monarchic devotion.

It seems to me, however, that the individually oriented Middle Kingdom élite could have expressed in its literature—at an embryonic level—intellectual developments which in Ramesside times reached different textual genres and broader segments of the population. One could think of phenomena such as the extraordinary difference between the genres of Middle Kingdom literature, few in number but canonic in paradigmaticity,²⁴ and the literary culture of the New Kingdom, which sees the coexistence of a "classical" reception of Middle Kingdom texts²⁵ and of the emergence of "proletarian" genres²⁶ such as popular narrative or love poetry; the democratization of the Netherworld in the transition from the Coffix Texts to the Book of the Dead;²⁷ or the structure of New Kingdom society itself, with the rise of new social classes²⁸ characterized by a high degree of professional specialization and loyalty: the motive of the "Satire of the Trades" is perceived in the Middle Kingdom as the encyclopaedia of the scribal aristocracy, as is shown by its attribution to Khety, the quintessential paradigm of

²¹ In the "Instruction of a man to his son" one finds the command *m stnj(.w) jb=k hr ntr dw³ sw mry=k sw [m] mrj.w* "Do not withdraw your heart from god: worship him and love him like a servant (or: among the servants)": Helck, *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*, § II 7; Fecht, *ZÄS* 105 (1978), § 3, 1–2. From now on, I will quote this text according to Fecht's analysis. See also the text of Ashmolean Museum 1964.489 [*mk (?) smnh*] *n ntr smnh sw* "God has exalted him who exalts him": Barns, *JEA* 54 (1968), 71–76, text A, line 1. For the development of this reciprocity between god and man (cf. the expression *mrj ntr mrr sw* in Neferhotep's inscription: Pieper, *Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos*, line 29) from Middle Kingdom loyalistic literature down to Ramesside personal piety see Assmann, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 36ff.

²² Blumenthal, in *Festschrift Ägyptisches Museum Berlin*, 55–66, esp. 60ff.

²³ Assmann, *Ma'at*, 260ff.

²⁴ See Baines, "Ancient Egyptian concepts and uses of the past," in *Who Needs the Past?*, 131–49, esp. 140–44.

²⁵ Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?," in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35–52.

²⁶ For the opposition between *classicus scriptor* and *proletarius* see Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 19.8.5; Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics*, 124–57.

²⁷ This phenomenon is parallel to the "demotization" to which Assmann, *Ma'at*, 114 refers in describing the emergence of the theology of the individual *b³* in the Coffix Texts of the First Intermediate Period as opposed to the royal monopoly conveyed in the Pyramid Texts.

²⁸ Helck, *JESHO* 2 (1959), 1–36.

the literate man, whereas in Ramesside times it has become a school text with corporative overtones.²⁹

Within this perspective, it is easy to understand why the juxtaposition of *nzw* and *ntr* in loyalistic literature is never direct, but rather interrelated with the problem of the unnamed *ntr* of other instructional as well as narrative Middle Kingdom texts.³⁰ One of the most basic issues for a proper assessment of Egyptian fictionality as a whole is represented by the status of theological discourse as a dialogue between theology and literature.³¹ In loyalistic texts, the generic *ntr* of wisdom literature seems to acquire a more personal connotation,³² which echoes contemporary experiments in the realm of theodicy³³ and prepares a development which in Dyn. XVIII leads to the humanism of the official "theology of Amun," the anthropocentricity of the "new solar theology,"³⁴ and to the extreme anti-constellativism of the Amarna age as well. Bringing god down to the level not only of human, but also of *private* history³⁵ necessarily enhances his likelihood to leave the realm of referential speculation and to enter the author's self-constructed world, i.e., the domain of *mimesis*.

One can argue, therefore, that Middle Kingdom loyalist discourse already prepares under the disguise of a royal encomion the aspiration to a more personal relationship with god. During the earlier part of the New Kingdom, this debate will enter theological discourse, favoring after Amarna the emergence of texts in which the enquiry about god's nature is tied into one's personal experience—thus a generalized use of explicit theological discourse,³⁶ characterized by genres such as *s3h* ("transfiguration"), *rdj.t j3w* ("prayer") or *dw3w* ("hymn").³⁷

²⁹ Loprieno, in *L'uomo egiziano*, 225.

³⁰ Vergote, "La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens," in *Les sagesse du Proche-Orient Ancien*, 159–90; Blumenthal, in *Festschrift Ägyptisches Museum Berlin*, 61ff.; Hornung, "Monotheismus im pharaonischen Ägypten," in *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, 83–97; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 93.

³¹ Derchain, *CdE* 63 (1988), 77–85.

³² Compare the use of the term *ntr* accompanied by the suffix pronoun in the "Instruction of a man to his son": Fecht, *ZÄS* 105 (1978), § 6, 4–5 *wrj n=k m-^c=k jrr=k h'w=k m-hnw shr ntr=k* "Great will be your property if you spend your lifetime within your god's plan," or in Ashm. Mus. 1964. 489 [ht] *p r=k ntr=k* "May your god be pleased with you": Barns, *JEA* 54 (1968), 71–76, text A, line 3.

³³ Assmann, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 36–53; id., *Theologie und Frömmigkeit*, 198ff.

³⁴ Assmann, *Re und Amun*, 96–188.

³⁵ As was pointed out above, a similar phenomenon of "privatization of history" had accompanied the rise of literary discourse during the Middle Kingdom: Loprieno, *Topos und Mimesis*, 84–97.

³⁶ Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 258–82.

³⁷ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 78–94; Barucq-Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, 19–47.

One will object to this reading, which attributes a more emancipatory tone to the loyalistic *ntr*, that if the objective proof of antimonarchic potential is already tenuous in Sinuhe and in the entire narrative literature, it seems totally extraneous to sapiential texts whose main thrust is precisely the encomium of the king and of his leadership qualities. But the observation of the social background of these works may provide us with an insight into their authors' deeper concerns. The most relevant social phenomenon in the transition from the Old to the Middle Kingdom is the emergence of a class of "free citizens" exempt from state corvées (*w'ḥ*),³⁸ who—in search of intellectual emancipation (*rh jh.t*)³⁹—exalt their efficiency (*jqr*)⁴⁰ and their economic independence (*nds*).⁴¹ The formative period of this new social class, the period which it identifies as "mythical" in the sense described above, is precisely the late Old Kingdom and the First Intermediate Period. Regardless of its political or archaeological reality,⁴² this is the symbolic period of reaction to the centralized monarchy and of emergence of self-reliant personalities which express their ideology in autobiographical texts.⁴³ In the Middle Kingdom, this new élite must confront itself with a reborn central monarchy: therefore, it delegates to literary discourse, which itself presupposes the existence of a readership easily identifiable with this economically independent aristocracy itself, the function of conveying this dialectic confrontation between individual and society.

Further evidence of this interplay between the intellectual and the divine sphere is offered by the wealth of similar concepts in other texts of Middle Kingdom literature, such as the *bḥ* in the "Dialogue of a Man and his Ba"⁴⁴ or the *jb* in Kha'kheperre'seneb,⁴⁵ which I take to be analogous aspects of

³⁸ Merikare' E 86–87 *wn w'ḥ nḥb m 'h.t bḥk n=k mj t.z.t w'j.t* "A free citizen to whom a field has been assigned works for you like an entire gang"; for the text see Quack, *Merikare*, 48–53; Merikare' E 101 *dd-s.wt km=s zj 10000 m nds.w w'ḥ nn bḥk.w=f* "The Memphite area (?) hosts 10000 people as commoners exempt from from corvées"; Quack, *Merikare*, 61. See also Blumenthal, *ZÄS* 107 (1980), 14 n. 106, 16.

³⁹ See the discussion in Brunner, *ZÄS* 93 (1966), 29–35; Assmann, in *Schrift und Gedächtnis*, 85.

⁴⁰ Not only in literary texts: one think of the stela of Merer 10–11 *nj rdj=j mhj mw=sn n ky m jrj nds jqr n nbj h(?)w.t=f* "I have not allowed their water to inundate someone else's field, as is fitting for an efficient commoner, so that his family receive sufficient water." For this text, see the bibliography in Jansen-Winkel, *JEA* 74 (1988), 204–7.

⁴¹ See the beginning of the anecdote told by the *bḥ* to the man in Dialogue 68–70 *jw nds skḥ=f šdw=f jw=f tp=f šmw=f r-hnw dp.t stḥ=f sqd.wt h(?)b=f tkn(w)* "A commoner ploughs his field, loads its product on a boat, and continues the navigation until he reaches his moment of rest."

⁴² For which see Seidlmeyer, *Gräberfelder*.

⁴³ Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*; Assmann, "Sepulkrale Selbstthematisierung im Alten Ägypten," in *Selbstthematization und Selbstzeugnis*, 213–21.

⁴⁴ Parkinson, *JEA* 78 (1992), 163–78.

⁴⁵ Ockinga, *JEA* 69 (1983), 88–95; Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 378–83.

the individual's meditation about human condition. "Soul," "heart," and loyalistic "god" are partners in the process of individual investigation. One need only think of the extraordinary parallel conclusion of the first part of the "Loyalistic instruction," the one focusing on the king,⁴⁶ and of the second section, which emphasizes the bourgeois's duties vis-à-vis the working class.⁴⁷ Through the use of an identical lexical choice, the text implies that the intellectual should be committed to the dependents as much as he is loyal to the king, because his own condition depends on theirs, i.e., because "it is people who make happen what exists."⁴⁸ The corresponding attitude pervades other texts of contemporary literature⁴⁹ and points to the perception that serving the king and serving one's dependents are two complementary aspects of a symmetrical reality: the élite of the Middle Kingdom understands itself as the point of juncture between the two potentially conflictual spheres of a well-functioning society, crystallized in the figure of the *king*, and of personal ethical responsibility, in which *god* becomes the silent partner of the individual quest.

(c) *Success in life vs. survival after death.* The evolution whereby theological discourse tends to reach out to individual tensions, and hence to increase its degree of *mimesis*, can also be observed in loyalistic literature in a third neutralization between semantic spheres, i.e., the neutralization between success in this world through loyalty to the king and survival after death as guaranteed by the funerary cult. The emergence of ethical concerns is typical for Middle Kingdom society and finds its expression, as we saw above, in the development of the theology of the *b3* and the concept of individual *jb* first in the Coffin Texts and then in secular literature.⁵⁰ This intellectual horizon creates the need for a "good character" (*qd*),⁵¹ for moral

⁴⁶ § 6,1 'h3 hr rn=f twr hr 'nh=f "Fight for his [i.e. the king's] name, respect his oath."

⁴⁷ § 14,1-2 'h3 hr rmt.w hr s3r nb 'w.t pw 3h n nb=sn "Fight for the people in every situation: they are a flock useful to their master."

⁴⁸ § 9,7 jn rmt.w shpr ntj. "People" refers here to the workers' corporations (*j3.wt*), as shown by the parallelism with § 10,1 j3.wt pw jrj.t df3.w "It is the workers who produce food." Nevertheless, the use of a term which in other contexts displays a clear emancipatory connotation is remarkable: see Loprieno, in *L'uomo egiziano*, 209ff.

⁴⁹ See Merikare' E 130-31 hn rmt.w 'w.t nj.t ntr jrj.n=f p.t t3 n jb=sn "Well-tended is mankind, god's flock: for their sake he created heaven and earth": Quack, *Merikare*, 78-79; see also the proverb (Guglielmi, "Sprichwort," in *LÄ V*, 1219-22) in the Eloquent Peasant B 1,51 (I follow the text edition by Parkinson, *Eloquent Peasant*, 12-13) dm.tw rn nj hwrw hr nb=f "The name of a poor is pronounced only in reference to his master": Loprieno, *Topos und Mimesis*, 89.

⁵⁰ Loprieno, *Topos und Mimesis*, 91-93; Assmann, *Ma'at*, 114-21.

⁵¹ Fecht, *ZÄS* 105 (1978), § 2,1 jrj qd nn znj.t jm n hpr.n wsf3.t n s33 "Display a good character, but without excess: laziness does not befit the sage."

qualities⁵² that guarantee to the individual the access to the Netherworld. Parallel to the hiatus in the "Loyalistic instruction" between the encomion of the sovereign in the first part and the treatment of the responsibilities towards the working class in the second, the "Instruction of a man to his son" divides into an exhortative prologue, a first section devoted to the *ntr*, and a second section dedicated—from what one can surmise from the fragmentary state of the text—to the relationship with the others and the funerary dimension.⁵³ This reference to human destiny is anticipated by the references to Renenet and Meskhenet in the first portion of the text; Fecht⁵⁴ convincingly interprets the corresponding passages as a rejection of fate's intervention in human success, whose only source is considered to be *hzw.t nt ntr* "god's favor."⁵⁵ Here too, as in Sinuhe, the potential conflict between constellative state religion and individual *ntr* is neutralized by keeping the imagery of constellative theology, while at the same time reserving to the *ntr* the control over individual ethical discourse. The funerary world becomes an equivalent aspect to the devotion towards the god, exactly as the behavior vis-à-vis the dependents is symmetrical to the loyalty towards the king. In a certain sense, the literary author conceals under traditional icons the claim to individual intellectual autonomy: "Interpret the text without altering it."⁵⁶ The attention devoted to the funerary cult stresses the "protestant" ethics of this new social class: success in life (*mjn*)⁵⁷ as sign of divine election (*hzw.t nt ntr*).⁵⁸ Thus, it becomes very clear that the funerary cult—itsself a symptom of divine election—"is more useful to the one who practises it than to the one for whom it is practised";⁵⁹ since litera-

⁵² Assmann, *Ma'at*, 110ff.; on the *bj:(t) nfr(t)* see Vernus, *RdE* 39 (1988), 147–54; Assmann, *Ma'at*, 62.

⁵³ Posener, *Enseignement loyaliste*, 13 n. 4; id., in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 312–16; Fecht, *ZÄS* 105 (1978), 21ff.; Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 185–88.

⁵⁴ *ZÄS* 105 (1978), 30ff.

⁵⁵ *wrj hzw.t nj.t ntr* ³ *hsf=f r-sj* "Great is god's favor, and powerful is his punishment": Fecht, *ZÄS* 105 (1978), 32 and § 4, 7–8; Assmann, in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 31 ("Antwort auf vorhergehende Bewährung des Anderen im Sinne von Anerkennung, Lob und Segen"); id., *Ma'at*, 260ff.

⁵⁶ Loyalistic instruction § 2.8 *wh' mdt nn snm*. The expression *wh' fzz.t* "to unravel what is tied" is common in other texts of the Middle Kingdom, for example Leiden V 4 *srjw wh' fzzw* or Sehetepibre' 7 *srjw wh' fzz.t* "an official who can unravel phrases" (Sethe, *Lesestücke*, 73.2 and 69.21 respectively). I thank Richard Parkinson for calling my attention to this expression.

⁵⁷ Loyalistic instruction § 5.7.

⁵⁸ Loyalistic instruction, § 4.7. The same concept is also present in the Instruction of a man to his son § 3.8 *dd=f jb=f n mr(j.w).n=f* "He [i.e. god] gives his heart to those whom he loves." See also Blumenthal, in *Festschrift Ägyptisches Museum Berlin*, 58.

⁵⁹ Loyalistic instruction § 14.11 [*3h n jrr r jrrw n=f*].

ture is *diesseitsorientiert*, it becomes obvious that "it is the dead who helps the one who remains on earth,"⁶⁰ rather than the opposite!

4 As we saw above, the dialogue between the contents of a text and its formal structure and the intracultural recognition of its paradigmatic value are—besides fictionality—the two fundamental components of literary genres. That the reception of loyalistic literature was the highest among Egyptian "cultural texts" is shown by the extremely high number of copies by which it is transmitted: besides the stela of Sehetepibre', three papyri and about seventy ostraca for the "Loyalistic instruction," seven papyri and more than 200 ostraca for the "Instruction of a man to his son."⁶¹ But the *textual universe* of this literature, its connection with other forms of literary discourse, requires closer attention.

On the stela of Sehetepibre' from the Middle Kingdom, the loyalistic praise appears within a funerary context and is combined with references to the Osirian mysteries at Abydos; roughly speaking, the text is primarily *jen-seitsorientiert*. In the cursive copies, the encomion exhibits a longer version and precedes an even longer section devoted to the author's attitude to his offsprings and to different categories of human groups, especially the working class; the setting is clearly *diesseitsorientiert*. This internal conflict within the text is to be understood as a symptom of the general tendency of Egyptian literary genres to gradually develop out of non-literary settings, as we observed in the case of the fictionalization of motifs from the autobiographical genre in Middle Kingdom wisdom and narrative.

A specific feature of Egyptian texts is the impact of the formal environment of the text on its message. The same social class of literary "readers" presents itself with aristocratic self-consciousness in the loyalistic praise of the king, but adopts a tone of religious humility when, as in the "Instruction of a man to his son" and in connected texts,⁶² the object of human devotion becomes the *nfr*—whether this term refers to the king, to the unspecific god, or to a conscious intersection of the two, as I have suggested here. Once more, it is the textual form which conditions the ideological frame: in Sinuhe, the "topical" hymns and the letter addressed to the king swarm with references to icons of official constellative theology, whereas in the more reflective "mimetic" passages the hero proclaims a direct relationship with (his) god. A useful parallelism is offered by a comparison between the

⁶⁰ Loyalistic instruction § 14,12 *jn smw mkj hrj-t3*; see Posener, *Enseignement loyaliste*, 49–50.

⁶¹ Roccati, *Sapienza egizia*, 89–90, 97–98.

⁶² See the text of Ashmolean Museum 1964.489 and the maxims of pRamesseum II: Barns, *Five Ramesseum Papyri*, pl. 7–9, 11–14; Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 193–95.

"Hymn to Senwosret III" of Illahun,⁶³ which we might liken to the loyalist portions of the stela of Sehetepibre', and the "Hymn to the Nile," more similar to the "Instruction of a man to his son." While the universalist tone of the latter texts recognizes in the mimetic Nile god the core and the symbol of the entire creation, the former texts share with contemporary biographies (Mentuhotep, Khnumhotep, Sarenput, etc.) the topical ideal of the king as defender of Egypt against internal and external foes. The literary *genre* is similar, but the textual *form* and its intertextual ties display greater correspondences with contemporary monumental discourse.⁶⁴ While on the one hand, in order to qualify as "literary," genres must display a later reception—which would seem to limit the literary potential of monumental texts—their textual forms appear less bound by the nature of the material through which they are made public: all cotextual forms of the Middle Kingdom,⁶⁵ including the narrative, are also documented epigraphically.

5 My last point concerns the ontological nature of the king presented in loyalistic literature, who shows deeper similarities with the hero of the *Königsnovelle* than with the theological assumption of the king as god.⁶⁶ One should avoid a one-sided reading of the expression "good shepherd,"⁶⁷ which may refer to the undefined god of literary texts (as in the reference to mankind as "god's herd" in Merikare',⁶⁸ in pWestcar,⁶⁹ and in loyalistic literature,⁷⁰ but also to the bourgeois as motor of the new social class of which Middle Kingdom literature is a privileged mode of expression (as in

⁶³ Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, Text 1–3, Pl. 1–3; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 198–201; Derchain, *CdE* 62 (1987), 21–29.

⁶⁴ On the difference between "genre" and "form" see Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26; id., *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 6–25, 78–94.

⁶⁵ With the emergence of "proletarian" literature in Ramesside times, the situation changes dramatically: epigraphic texts continue to follow the classical model according to which the same genre can be transmitted in monumental or in cursive form: for example, this is the case for historical texts relating the battle of Qadesh: von der Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht*, 1–20. On the other hand, fictional literature, even when it echoes historical motives, is only conveyed in manual form: for example Goedicke, *The Quarrel of Apophis and Seseqenne'*; id., *CdE* 43 (1968), 219–33.

⁶⁶ See already Posener, *Littérature et politique*, 136ff.: "la personne du roi qui est sublimisé ici sans le secours de la théologie." See Loprieno, "The 'King's novel'," in this volume.

⁶⁷ Müller, *ZÄS* 86 (1961), 126–44.

⁶⁸ See the already discussed passage Merikare' E 130–31 "Well-tended is mankind, god's flock: for their sake he created heaven and earth."

⁶⁹ In pWestcar 8, 17 mankind is called *t3 'w.t šps.t* "the noble flock," obviously of the god.

⁷⁰ As in the text of Ashmolean Museum 1964.489: Barns, *JEA* 54 (1968), 71–76, text A, line 3 [*ht*] *p r=k nṯr=k mš'.w=f'.w wnd.wt=f rdj.n=f n=k st hr-s.t hr=k* "May your god be pleased with you: his orders and the condition of his cattle—he has put them under your responsibility."

the "Loyalistic instruction"⁷¹). Parallel to the adoption of the god into the individual sphere, the king appears humanized by the literary vehicle and "appropriated," as it were, by the literary public. This is explicitly verbalized in the "Instruction of Amenemhat": the king of Middle Kingdom literature himself oscillates between the two poles of a *ntr* who partakes of divine constellations⁷² and of a *hm* connected with the life of his people,⁷³ who are his *mrj.w* "dependents,"⁷⁴ and also his *snn.w* "images."⁷⁵ Far from being the inspirator of a propaganda literature, the king of loyalistic teachings appears rather as a dialectic model for his people, of the new intellectual élite which emerged out of the crisis of the Memphite state and has discovered literary discourse as a valve to express its concerns. Even the king, like his subjects, moves between the expectation of loyalism and the reality of loyalty, between presentation of his function and self-presentation through literature, between the topical expression of participation in divinity and the mimetic need to partake of mankind's fate.

⁷¹ See the already discussed Loyalistic instruction § 14, 1-2 "Fight for the people in every situation: they are a flock useful to their master"; see also Müller, *ZÄS* 86 (1961), 133ff.

⁷² Helck, *Der Text der 'Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn'*, Id *h'j m ntr* "Appear as god"; see Blumenthal, *ZÄS* 111 (1984), 87.

⁷³ *Ibid.*, XVj *r-gs hm=k*; Blumenthal, *ZÄS* 111 (1984), 93.

⁷⁴ *Ibid.*, IIIb *nn wnn mrj.w n zj hrww nj qsn.t* "No one has dependents in the day of disgrace"; Blumenthal, *ZÄS* 111 (1984), 87.

⁷⁵ *Ibid.*, Va *snn.w=j 'nh.w pzs.w=j m rmj.w* "You, my living images, my human party"; see Blumenthal, *ZÄS* 111 (1984), 88-89.

IS EGYPTIAN HISTORICAL LITERATURE "HISTORICAL" OR "LITERARY"?

CHRISTOPHER J. EYRE

For the Egyptian, the past was a source of authority,¹ in a society that defined its gerontocratic values as knowledge gained through experience;² a society that affirmed the value of mortuary rituals, medical prescriptions and magical spells because they were ancient compositions, tried and "found a million times true". Yet history was not a real place. Literature is sited in a sort of fairy-tale Egypt, where history overlaps with mythology.³ Often it takes place abroad. The story of Sinuhe is framed as a contemporary autobiography. That of Wenamun is framed as a letter of report. The Taking of Joppa has a real historical hero. All draw their plots from a fictionalization of the foreign⁴ and a blurring of the border between history and fiction.⁵ Literary narrative is marked by a sort of magical realism, where the audience was both edified and entertained by the juxtaposition of the familiar with the exotic, magical or heroic, and could identify with the human feelings and behaviour of characters in an exotic setting. The "history" of literary heroes was not real history, but created by a process of imaginative empathy, elaborated for the literary purpose of the individual author in addressing a contemporary audience. The narrative frame itself

¹ Brunner, "Archaismus", in *LÄ* I, 386-95; Baines, "Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3rd to 2nd Millennium BC Evidence", in *Who Needs the Past?*, 131-49; Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire*.

² For wisdom as speech from the tomb cf. Eyre, "The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature", in *Studies Lichtheim*, 1, 147; Bergman, "Gedanken zum Thema 'Lehre-Testament-Grab-Name'", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 73-104; Assmann, "Schrift, Tod und Identität: das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten", in *Schrift und Gedächtnis*, 64-93.

³ E.g. Redford, "The meaning and use of the term *gnwt* 'annals'", in *Festschrift Westendorf*, 1, 337-41; Luft, *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt*.

⁴ Cf. Loprieno, *Topos und Mimesis*.

⁵ Cf. Wessetzky, "An der Grenze von Literatur und Geschichte", in *Fragen an die alt-ägyptische Literatur*, 499-502.

called up a suspension of disbelief from the audience, that is a crucial marker of fiction and so of literature itself.⁶

Suspension of disbelief is itself a literary motif, for instance in pWestcar. In the distant past, at the court of Cheops, the sons of the king were telling "true" stories of dead magicians. Hordjedef dismissed these stories as history, not open to verification. He offered his father a living magician, whose feats could really be seen. History to the Egyptian was a literary topos; a selective and purposeful use of narrative, that played on its superior authority to outright fiction.⁷ The pseudo-epigraph—the elaboration of a fictional history to justify modern claims—is an extreme example. The so-called Bentresh stela⁸ or the Famine Stela from Sehel,⁹ use history in a way that is not very different to pWestcar or to Sinuhe; perhaps not very different to Dyn. XVIII imitations of the Middle Kingdom (see below); and very similar to the narrative in etiological myths. Yet an Egyptian audience assumed that all narrative contained at least an element of fiction, and not a literal truth.¹⁰ Both private autobiography and royal inscriptions repeatedly felt the need to assert that their text contains no exaggeration, no lies or boasting. Suspension of disbelief is, however, crucial in reading royal inscriptions. Typically they provide a narrative of the direct interaction—often a personal conversation—between the king and god. This provides a quasi-fictional peg of authority for the discourse between "author" and audience, in the use of literary presentation for ideological purposes.

The original motivation for royal inscriptions was visual display with a "propaganda" purpose: "the communication of a statement which publicizes a deity, ruler or official, and influences the attitude of the beholder".¹¹ The earliest royal inscriptions are pictorial, with the minimum epigraph to aid reading of the ideological message.¹² However, the historical inscription is more than an expanded label. The use of continuous text on monuments depended also on transfer from other written genres. At one extreme the

⁶ Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom", in Quirke, *Middle Kingdom Studies*, 91–122; Loprieno, "The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor", in *Festschrift Derchain*, 209–18; Loprieno, in this volume.

⁷ See Derchain, *RdE* 43 (1992), esp. 35: "L'Histoire, c'est écrire non pour agir, mais pour faire agir. C'est raconter des événements du passé pour des lecteurs présents". For the question of truth vs. fiction in literature see Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 98–99; for the parallel use of narrative in myth see Baines, *JNES* 50 (1991), 81–105.

⁸ Broze, *La princesse de Bakhtan*; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 90–94.

⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 94–103.

¹⁰ Very simplistically, there is an oral and poetic attitude to narrative—history and myth—that assumes a symbolic content, and contrasts to assumptions of the literal truth of a text associated with "literate" attitudes to the use and authority of written text.

¹¹ Simpson, *JEA* 68 (1982), 271.

¹² Berlev, "The Eleventh Dynasty in the dynastic history of Egypt", in *Studies Polotsky*, 361–77.

text exploited a documentary format.¹³ The earliest continuous royal inscriptions were "legal" texts: royal protection decrees,¹⁴ where the documentary form served as a display that was more than just publication at the door of the temple. Other models were literary in the narrow sense. The earliest narrative royal inscriptions seem to date, like the primary corpus of *belles lettres*, to the early Middle Kingdom. In *belles lettres* past narrative served as a literary frame, more "fictional" than the contemporary events recorded in inscriptions. Nevertheless, in both contexts history is the format for a literary-ideological argument, and not a neutral presentation of factual events. Assessment of historical narrative raises a number of questions, none of which can be given a direct answer. First is the nature of the text as an artifact. Second is the question of the author as an artist. Third is the nature of the audience. Finally there is the relationship to *belles lettres*.¹⁵

The reign of Tuthmosis III provides instructive case studies: for quantity, for range of genre, for marked literary quality, and for the use of "history" to make political claims. Texts from the period of Hatshepsut's domination show great sophistication in the adaptation of genres, that in the circumstances can only be classified as part of a highly political justification of the regime.¹⁶ For instance, the Punt reliefs at Deir el Bahari (Urk. IV 315-55)¹⁷ are accompanied by captions,¹⁸ that provide a "factual" picture-book narrative that both documents and justifies royal activity. At another extreme is the "counterfeit" co-regency decree for Hatshepsut and her father Tuthmosis I, apparently based on a genuine Middle Kingdom model:¹⁹ a blatant political lie, that is cast in ancient form, and like many of the royal inscriptions of this period, deliberately harks back to models of Dyn. XII.²⁰ However, it is impossible to know whether many texts of religious and ideological content, newly attested at this period, were genuinely ancient or merely archaizing.²¹ The Berlin Leather Roll reproduces a building inscription of Sesostris I. Derchain has argued on stylistic grounds that this was a pseudo-epigraph of the reign of Amenophis II, implying that bogus Middle Kingdom models were created in the image of Dyn. XVIII.²² The motiva-

¹³ Redford, *Pharaonic King-Lists*; Spalinger, *Aspects of the Military Documents*.

¹⁴ Goedicke, *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*.

¹⁵ See also Simpson in this volume.

¹⁶ E.g. Osing, "Die Patenschaft der Götter für die Königin Hatschepsut", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 361-83.

¹⁷ Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, 67-120.

¹⁸ Eyre, *LingAeg* 1 (1991), 108.

¹⁹ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 146; Blumenthal, *ZÄS* 110 (1983), 104-21.

²⁰ Manuelian, *Living in the Past*, 2.

²¹ E.g. Assmann, *König als Sonnenpriester*; van den Boorn, *The Duties of the Vizier*.

²² Derchain, *RdE* 43 (1992), 35-47.

tion was the same in Hatshepsut's use of the temple of Montuhotep II as architectural and artistic inspiration for her temple at Deir el Bahari.

Inscriptions of the period of Hatshepsut give the impression of an originality in the use of language: a manipulation of classical and archaizing grammar, with vocabulary and phrasing chosen for deliberate literary effect. The context is illustrated by the inscriptions of the tombs of Senenmut,²³ with their use of ancient liturgies—including Pyramid Texts—and the exploitation of "cryptographic" writings of hieroglyphs.²⁴ A delight in ancient form, the display of "learning" in classical language, and its exploitation in learned-literary compositions provided an assertion of political normality within the patently aberrant political situation. As specific examples, the Obelisk Inscription (Urk. IV 361–69)²⁵ and the Speos Artemidos Inscription (Urk. IV 383–91)²⁶ provide considerable linguistic difficulties because of their literary phraseology. It is not easy to envisage a specific audience. The obelisk text is a hymn of self praise and speech of explanation, addressed by Hatshepsut to an Egyptian public of the future (Urk. IV 364, 10–15). The Speos inscription calls on the whole Egyptian public to listen (line 35; Urk. IV 390, 2), but is evidently intended also for posterity.²⁷ The format appears to be a speech from the throne. The audience must be impressed by learned literary forms and vocabulary, that would be genuinely accessible to a limited stratum of society. However, ceremonial recitation to a wide public is plausible, associated with a royal appearance. Texts of Hatshepsut and Tuthmosis III use direct address to the public, comparable to the traditional "address to the living" of private tomb-autobiography, and this is vital in defining their purpose.

The Annals of Tuthmosis III, inscribed in the central privacy of the Temple of Karnak, take as literary model the ordinary administrative diary (Urk. IV 645–756).²⁸ His so-called Poetical Stela (Urk. IV 610–19 and cf. Urk. IV 619–24), also from Karnak, contains a "poem" of lyrical structure, that is laid out in its poetical lines on the stela. His Gebel Barkal Stela (Urk. IV 1227–43)²⁹ makes extensive use of both narrative and direct address. Each of these monuments exemplifies a different genre of "historical" text,

²³ Dorman, *The Monuments of Senenmut*, 82–4; id., *The Tombs of Senenmut*, 94–145.

²⁴ See Graefe, *GM* 38 (1980), 45–51. Note especially Urk. IV 406, 10–11 = Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire*, 116–67 and Senenmut's claimed knowledge of the past through the medium of "all the writings of the god's-servants" (*sšw nb n ḥm.w-nṯr*), Urk. IV 415, 11–16.

²⁵ Shirun-Grumach, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, 131–34.

²⁶ Gardiner, *JEA* 32 (1946), 43–56.

²⁷ Cf. Redford, *Pharaonic King-Lists*, 95, 262.

²⁸ Redford, *Pharaonic King-Lists*, 98–99, 122–25.

²⁹ Shirun-Grumach, "Die poetischen Teile der Gebel-Barkal-Stele", in *Egyptological Studies*, 117–86.

and each shows how physical and literary form are inextricably linked in a display that quotes historical events as evidence of political order.

The lunette of the poetical stela shows Tuthmosis III offering to Amon-Re at Karnak. The text is a speech by the god, welcoming the king to his sanctuary for a performance of ritual that is envisaged as a personal and social visit by the king to his father Amon-Re:³⁰ "Welcome (*jj.tj*) to me, rejoiced at seeing my beauty, my son my champion, Menkheperre, living for ever. I shine (*wbn*) for love of you, my heart full at your beautiful visits (*jj.w*) to my sanctuary." This has its counterpart in the god's refrain, "I have come" (*jj.n=j*), that introduces each line of the "poetical" section. Implicit is god's response to prayer, where the suppliant calls on god "Come to me!" (*mj n=j*). The response of Amon-Re is condensed into his declaration "I *bjꜣy* for you" (line 3). This ideological term is crucial,³¹ since it defines the king's achievement as a manifestation of divine intervention and proof of divine favour. It witnesses divine acceptance of the service of the king and so marks his political legitimacy. At the same time the mere erection of a monument dedicated to god was the most prominent proof of that legitimacy to posterity;³² a theme emphasised in the so-called Karnak kinglist of Thutmose III, where he celebrates former benefactors of the temple as his ancestors in legitimacy.³³

The Poetical Stela does not set out to provide a coherent narrative of Tuthmosis III's military achievement. The "poetical" section in particular provides an ideological statement of his domination of the cosmos and its human inhabitants, and not an itinerary of his campaigns.³⁴ It puts into words the pictorial display typical of the outer walls of a New Kingdom temple, in a narrative elaboration of standard iconography: "The chiefs of all countries are assembled in your grasp. I stretch out my hand myself, that I may bind them for you; I lash together Nubian tribesmen in ten thousands and in thousands, northerners in hundreds of thousands, as prisoners" (lines 4-5). The king stands before the god, weapon in one hand and a bundle of foreigners in the other. This relationship between oral and visual image is exploited consistently through the "poetical" section, for which the first line (line 13) sets the formulaic pattern: "I have come (*jj.n=j*), that I may cause you to trample the chiefs of Djahy; I spread them under your feet throughout their lands. I cause that they see Your Person as Lord of Rays, as you shine (*shꜣ*) in their faces in my image." A particular enemy is trampled, and the king appears in a particular image of divine or royal power. The

³⁰ Cf. Grimal, *Les termes de la propagande royale*, 446-51.

³¹ Posener, *De la divinité du Pharaon*, 49-58; Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire*, 137-42.

³² Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire*, 152-53.

³³ Wildung, *GM* 9 (1974), 41-48.

³⁴ Osing, *JEA* 68 (1982), 77-80.

foreigners see the king in the image of the god himself, as the sun. They see him triumphant in his chariot, as a shooting star, a goring bull, a voracious crocodile, a raging lion or an all-seeing hawk. They see the Egyptian king in traditional iconographic forms familiar to the Egyptian audience.³⁵

The "poem" is laid out in visual form, with a couplet to each line of inscription, and with exact alignment of the refrain at the beginning and middle of each line. Such layout is uncommon: more exploited as a quasi-tabulating device for visual integration of text into the layout of a monument than as a device to point textual structure for the reader of the poem.³⁶ The most obvious comparison lies with the Kahun papyrus containing hymns to Sesostri III,³⁷ where the use of a repetitive refrain is associated with layout in "poetical" lines on the papyrus. This poetical form must be related to lyric. The remaining text of the "poetical" stela is no less literary, although lacking the visual structure. That is not merely to say that the text is composed in balanced "metrical" lines, but that the author exploits to the full devices of imagery, word choice and sound that are the defining features of virtuosity appreciated by the Egyptian audience. The text provides a model collection of the standard literary devices of the Egyptian literary craft:³⁸

Homophony:

ꜥwy hm=j hr hr(j) hr shr dwt. "the arms of My Person are (raised) up on high, repelling evil" (line 23).

Here there is quintuple repetition of the *h* sound, and quadruple repetition of *hr*, although this would require archaizing pronunciation of the preposition *hr*, which was dropped in colloquial speech, and to emphasize the pronunciation of final *r* likewise dropped in speech.

Alliteration:

ꜥht=j jmyt tp=k sswn=s st jrj=s js hꜥq m nbdw-qd. "My uraeus at your brow, she burns them up and she makes easy prey of those of warped character" (line 9).

The repetition of sibilants creates the image of the fire-spitting hissing snake.

³⁵ Cf. Spalinger, "Two Ramesside rhetorical Poems", in *Studies Parker*, 136-64; Helck, "Die historischen Inschriften des Neuen Reiches", in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, 2, 73-80.

³⁶ Grapow, *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte*; Zandee, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*; Stewart, *JEA* 57 (1971), 87-104.

³⁷ Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, pl. I-III; Grapow, *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte*, pl. 10; Osing, "Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reiches", in *Studies Iversen*, 101-19.

³⁸ Cf. Grapow, *ZÄS* 79 (1954), 17-27.

Word-plays on meaning:

tjtj=k jwntyw sty r-mn-m Šꜣt m ꜣmmt=k, "You trample the Nubian tribesmen; as far as Shat is in your grasp" (line 22).

The place name *Šꜣt* is written with a bird's-claw hieroglyph, with the image of the hawk's grasp, to introduce *ꜣmmt* "grasp" with its human-fist determinative.

It is impossible to know how much inscriptions were read.³⁹ The monuments were, however, intended to serve as historical records. The Armant Stela of Tuthmosis III was a "collection of examples of bravery and strength," intended "to cause that his braveries be related for millions of years to come" (Urk. IV 1244, 15-18). His Annals address posterity directly in documentary record of the booty that witnessed to the success of his campaigns, and they play on the theme that his deeds were too many to inscribe:

They are more than anything; beyond the knowledge of the army of His Person. It is not a matter for doubt. They are recorded in the daybook of the palace, l.p.h. The fact that they have not been put into this inscription is in order to avoid the multiplication of words, to fit their content to the space [for which] they are made. (Urk. IV 693, 8-14; Redford, *Pharaonic King-Lists*, 98; cf. also Urk. IV 1245, 1-2)

The text, like the monument it decorates, is a "work of eternity."

The Gebel Barkal Stela was set up in the local temple to Amon, close to the southern border of the Egyptian empire. In Dyn. XXV it stood in the first court, accessible to a public, and close to stelae of Piye and a statue of Taharqa.⁴⁰ It celebrates the king as a hero on his campaigns, with special mention of his erection of a stela overlooking the Euphrates (line 13). The border stela, inscribed in the imperial language that a native cannot read, is a powerful symbol⁴¹ where both text and picture of the victorious king have apotropaic value.⁴² The Gebel Barkal Stela exploits direct address to the local population (line 33):

Listen people (*rmꜣt*) of the far south, who are in this holy mountain called Thrones of the Two Lands by (?) the Egyptians (?) (*m rmꜣt*), before (?) it was known! Then you shall know the *bjꜣt* of Amon-Re before the face of the Two Lands.

The specific divine intervention was the appearance of a shooting star or meteorite, that broke up a night attack on the Egyptian camp during the Nu-

³⁹ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 137-38.

⁴⁰ Reisner-Reisner, *ZÄS* 69 (1933), 24-39.

⁴¹ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 136-42; Berlev, in *Studies Polotsky*, 361-77.

⁴² See Hornung, "Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein", in *Archäologie und Geschichtsbewußtsein*, 18-19.

bian campaign.⁴³ It is unclear whether these "people" were contemporary natives or an Egyptian(ized) posterity, represented in the event by Dyn. XXV, whose origin was local but whose claim to legitimacy was modeled on that of Dyn. XVIII. The stela ends with the return of Tuthmosis III to Karnak, recording his personal speeches of thanks and justification, and the responses of his courtiers (*smrw*) and of "people" praising the king: "But he is a king to be boasted of, in return for his arms on the battlefield" (line 12).⁴⁴ This couplet is full of assonances (*nsw swt n swb3 n=f r-d3wt 'wy=f m r-d3yw*) that themselves help to define the oral rhetorical context of the "boasting".

The narrative royal inscription belongs to the period of explicit military ambition, basically from the reign of Kamose to that of Ramesses IV, with a revival in the early Dyn. XXV.⁴⁵ A small number of Middle Kingdom inscriptions stand as precursors,⁴⁶ but the inscription of historical narrative was not a central feature of royal display outside the New Kingdom. Three basic forms of literary influence were drawn on: the teaching or wisdom text, the hymn, and the story. All were exploited on private monuments long before they appear in royal inscriptions. The private "autobiography" is a speech of self justification, addressed by the tomb owner to posterity, and to a lesser extent to his contemporaries, exploiting literary forms to "publish" rhetorical self-justification. The development of a military-heroic ideology during the New Kingdom provided an important motivation for similar royal self-justification.

Firstly, historical data were quoted as evidence of the king's relationship to the gods. The Gebel Barkal Stela specifically commemorated the fact that Amon had magnified the victories of Tuthmosis III over those of other kings. Secondly they witnessed to the superiority of the king in all things human, both physical and intellectual. Anecdotes showed that the king, and only the king, was fit to rule. When Piye refused to entertain princes contaminated by fish-eating, and published that insult on his stela,⁴⁷ he was making a direct political statement. The personal legitimacy of the king was a political issue. During the New Kingdom the ideological arguments were worked out in "historical" inscriptions, just as they had been worked out

⁴³ Cf. Poetical Stela line 15: "I cause that they see Your Person as a shooting star (*s3d*), scattering his flame as fire, as he gives (off) his rain". The image is also that found in the episode of the destruction of the snakes in the Story of the Shipwrecked Sailor.

⁴⁴ Urk. IV 1232, 7, repeated Urk. IV 1291, 13-15 in the Amada stela of his son Amenophis II.

⁴⁵ Grimal, "Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne", in *Livre du Centenaire*, 37-48.

⁴⁶ Barbotin-Clère, *BIFAO* 91 (1991), 1-31; Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 142-48; but see Derchain, *RdE* 43 (1992), 35-47.

⁴⁷ Grimal, *La stèle triomphale de Pi('ankh)y*.

through belles lettres in the Middle Kingdom. It is also not unreasonable to associate a particular text with a specific political issue or strong political argument, for instance at the time of Hatshepsut or in the Amarna and post-Amarna period.⁴⁸ Extended narrative looks like special pleading, while the normal assertion of legitimacy was purely ideological, setting the king in the role of son and heir to the gods: a role that outweighed the mundane and temporary significance of the individual event.⁴⁹ The "historical fact" was of little significance. For instance, the names of the defeated Libyan royal family, first attested in reliefs from the pyramid temple of Sahure, reappear under Neuserre, Pepi I and Pepi II, and then in the temple of Taharqa at Kawa,⁵⁰ when the archaizing use of a characterizing defeat of Libyans potentially also served as a coded reference to the "order" reestablished in Taharqa's struggle with the rival "Libyan" regime, just as the succeeding Dyn. XXVI exploited anti-Nubian motifs.

History itself became an ideological model, to be reenacted. The wording of texts of the early Ramesside period shows a direct literary debt to those of Dyn. XVIII, especially those of Thutmose III (Kitchen-Gaballa, *ZAS* 96 (1970), 27 = KRI I 26-7 = RITA I, 26-9 and cf. KRI II 164, 1-9).⁵¹ Ramesses IV, in a stela from Abydos, asked Osiris for a longer life than Ramesses II because his benefactions were greater (KRI VI 17-20).⁵² Later kings reused elements from the name of Ramesses II in their titularies, as manifesto and propaganda statement.⁵³ Textual and pictorial material from the Ramesseum was recycled at Medinet Habu, and display lists of defeated foreigners, directly dependent on models of Ramesses II, remained in use on temple walls for a millennium: here, for instance, the Egyptian king continued to defeat the Hittites long into the Graeco-Roman period, although the Hittite state had ceased to exist in the reign of Merenptah. Textual transmission in the decoration of temple walls was similar to that of the literary manuscript.

The nature of the historical text as an artifact—its "publication" as an inscription, with the constraints on form and accessibility imposed by its monumental form—obscures the relationship to the literary background,

⁴⁸ Zibelius-Chen, *SAK* 17 (1990), 347-50; cf. also Vernus, *ASAE* 68 (1982), 134-35.

⁴⁹ Hornung, *MDAIK* 15 (1957), 120-33; id., *Geschichte als Fest*; Pressl, *SAK* 20 (1993), 223-54.

⁵⁰ Leclant, "La 'famille libyenne' au temple haut de Pépi I^{er}", in *Livre du Centenaire*, 49-54. This indifference to the historical accuracy of names is paralleled in the copies from the tomb of Ibi at Deir el Gebrawi found in the tombs of Montuemhet and Ibi at Thebes, see Manuelian, *Living in the Past*, 53.

⁵¹ Grimal, *Les termes de la propagande royale*, 449-65; Spalinger, in *Studies Parker*, 136-64. Note also reference to texts and monuments of Thutmose III in the Graeco-Roman period temples, cf. Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire*, 162-63.

⁵² Grimal, *Les termes de la propagande royale*, 474-75, 600.

⁵³ Bonhême, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période Intermédiaire*.

and to other forms of display by Egyptian kings, which provided more immediate settings for political and propaganda statements. The defective nature of our literary categories is at issue. Egyptian literature was oral, in the limited sense that it was for performance,⁵⁴ not silent or private reading; it was a social rather than a private activity. This has significant, and largely unexplored consequences for the nature of literary subtlety, the modes of audience identification with the text, and the form of the literary argument.⁵⁵ Form, content and function cannot be assessed as distinct literary features. The formal devices used to create the purely aural pleasure and effect on its audience, the occasion, and the purpose of the performance all make up a context that is part of the content. Historical inscriptions survive in contexts so formal that they seem to transcend ordinary uses of literature, but they are incomprehensible as text without consideration of their genesis in performance styles, and the occasion of their actual performance.

The primary format is clear from the Middle Kingdom Loyalist Instruction:

I say a great thing. I cause you to hear. I cause you to know the eternal way, the true way of life, the conduct of a successful lifetime. Adore (*dw³w*) King Nimaatre, living for ever, in the depths of your bellies. Be loyal to (*snsn*) His Person in your hearts" (*Aeg. Les.* 68, 11–14; Posener, *Enseignement loyaliste*).

A public is called on to praise the king. In contrast the stela of a King Montuhotep of the Second Intermediate Period, found at Karnak,⁵⁶ is a paean of self-praise in the mouth of the king, who refers to himself in both the first and third person. As with the Semna Stela of Sesostri III, a variety of literary influences from private autobiography and *belles lettres* are evident,⁵⁷ but of particular interest is the theme of public praise. Montuhotep is one "before whom there is rejoicing by acclamation" (*h^{cc}j.tw hr nhm r-h³t=f*) (line 3). He is "beloved of his army" (line 4). He is "great god, likeness of Re, irrepeatable for ever; everybody rejoices for me" (*thhw n=j hr-nb*) (line 6). Victor over foreigners, protector of his town and people, supported by Amon and Montu in battle, he calls on his audience: "Give praise to the King!" (line 14: *jmjw j³w n nsw*). The slightly later stela of Ahmose, also from Karnak (Urk. IV, 14–24), records that: "The *p^t*, they give him praise (*j³w*)" (line 11). It calls on the populace "Listen, *p^t*, *hnmmt*, *rhyt*, *hr-nb*! Follow this king in his footsteps. Give his divine-power to others... See, he

⁵⁴ Chappaz, "Quelques réflexions sur les contes dans la littérature égyptienne ancienne", in *Hommages à François Daumas*, 1, 103–8; Eyre, "Why Was Egyptian Literature?", in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 115–27.

⁵⁵ Cf. Parkinson, *JEA* 78 (1992), esp. 169, 172, 176–77.

⁵⁶ Vernus, *RdE* 40 (1989), 145–61.

⁵⁷ Vernus, *RdE* 40 (1989), esp. 156–57; Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 134–65.

is god in the land! Give him praise (j^3w) like Re! Adore (dw^3) him like the Moon!" (lines 21–23). The call is for the audience to praise the king, as the fictional Sinuhe recited a formal and literary hymn of praise when asked by the bedouin chief about the new king Sesostris I (Sin. B 46–75).⁵⁸

The king demands praise in a similar format to god. The simplest class of Egyptian hymn⁵⁹ is a metrical listing; the divine essence recited as a list of epithets, names, manifestations, or even cult centres of the god.⁶⁰ This is not so different from the literary praise of the individual, given as a string of descriptive epithets in autobiography.⁶¹ Ceremonial praise of the king is a parallel and overlapping genre with divine hymns and the formal praise of individuals. The Kahun hymns to Sesostris III (Griffith, *Hieratic Papyrus from Kahun and Gurob*, pl. I–III)⁶² provide straightforward examples of simple lyrical praise. The Turin hymns to Ramesses VI and VII⁶³ stress the acceptance of the king by god, and focus on his coronation. The text published by Gardiner as "a pharaonic encomium" contains an "adoration" ($sw^3\delta$) of Amon-Re by the king (I, 8), but it begins with reference to the coronation, and the gifts and homage of the populace on that occasion, and the main speech is a personal account of the stewardship of the king, probably Ramesses IV.⁶⁴ The historical section of pHarris I is comparable, in that it consists of a justificatory *res gestae* presented as a direct speech by Ramesses III to the civil and military elite of the country (pHarris I, 75, 1–2).⁶⁵ There is no indication that these texts were primarily intended for inscription.⁶⁶

Such texts give clues to the other uses of "historical" texts, in performance. In Dyn. XVIII they frequently record public demonstrations of royal prowess—particularly in hunting and shooting—that were staged as public performances. An account of the target shooting of Tuthmosis III concludes:

⁵⁸ Cf. Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 117.

⁵⁹ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete* and Barucq-Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*.

⁶⁰ E.g. Faulkner, *An Ancient Egyptian Book of Hours*.

⁶¹ Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 115–27.

⁶² Osing, in *Studies Iversen*, 101–19.

⁶³ Condon, *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period*.

⁶⁴ Gardiner, *JEA* 41 (1955), 30; *JEA* 42 (1956), 8–20; KRI VI 70–76.

⁶⁵ Grandet, *Le Papyrus Harris I*, 1, 77–79.

⁶⁶ The verso of the "encomium" (pTurin 1882) contains the Miscellany known as Turin A: an advanced exercise in scribal training. The encomium itself is marked with red "verse points", which mark it as either literature or scribal exercise. Grandet, *Le Papyrus Harris I*, 1, 122–27 puts forward the surprising and wholly unsubstantiated view that the Harris Papyrus was a sort of a giant public notice.

"I say to you (?) (or "I say truthfully") what he did. There is no falsehood. There is no dissimulation. For (it was) in the sight of the entire army. There is not a statement there of boasting. If he spent a moment of enjoyment in the chase on any country, greater was the number of what he brought back than the bag of the entire army" (Urk. IV 1245, 9-13).

When the king sat in audience, or processed in appearance, or showed himself at the window of appearances, this provided an obvious occasion for royal eulogy and declaration of manifesto, as it provided an occasion for the praise and reward of subordinates.⁶⁷

The theme of oral display as a form of action⁶⁸ is explicit in the Semna Stela of Sesostris III:

I am a king who says and does; what my heart plans is what happens by my hand; furious (*ʒd*) to seize, fervent to succeed, in whose heart words (*mdt*) do not sleep (*Aeg. Les.* 83, 23-5).

This is then developed in the assertion that:

The Nubian hears, to fall at speech (*r*). It is answering him which puts him to flight; one rages (*ʒd*) at him and he shows his back (*Aeg. Les.* 84, 5-6).

The same theme appears in the contemporary Kahun hymns:

The tongue of His Person restrains the Nubian; his phrases (*ḫsw*) put the Asiatics to flight (line 14).

The theme is regularly developed in the New Kingdom in assertions of the power of the royal "warcry":

I have decreed for you that they hear your *hmhmt*, entered into their (bolt-)holes, and I have deprived their noses of the breath of life (Poetical Stela line 8).

Oral display was a significant part of the presentation of the king. The formal context of performance motivated the elaboration of literary form, and reinforced the potential for exploiting audience reaction.

The opportunities for public communication and the dissemination of information were limited. The accession of a new king, for instance, necessitated the dispatch of messengers with a letter they read publicly throughout the country. This announced the change of dating formula, and the new royal name with its programmatic statement of legitimacy and policy, and claimed the allegiance of the populace as a whole. Such announcements are

⁶⁷ Schulman, *Ceremonial Execution and Public Rewards*, chapter 2; Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egitologia*, 2, 116-77.

⁶⁸ Derchain, *CdE* 62 (1987), 26-7.

well attested (Urk. IV 79–81; pTurin 1949+ 1946 = Černý, ZÄS 72 (1936), 110–1; HO LXIV, I, 1–3; HO LXVIII, 1; oCairo 25515). More difficult to assess are the historical scarabs of Amenophis III.⁶⁹ Their texts take the form of a news bulletin, and they are sufficiently common to imply, relatively speaking, a mass production and wide distribution. They point to an overlap between public announcement and the publication of more literary forms.

The range of audience is suggested by the Kadesh Inscriptions of Ramesses II. Recording events of his fourth year, these were prominently displayed on the publicly visible walls of temples built throughout the reign (KRI II, 2–147).⁷⁰ A shorter "prose" narrative is closely connected with the pictorial record. Classed by Gardiner as a greatly enlarged caption,⁷¹ its content has much in common with the narrative sections of the Annals of Tuthmosis III. The so-called "poem" is a parallel but self-standing literary work,⁷² separated from the pictorial record on the temple walls. Its narrative is considerably expanded by a speech in the genre of rhetorical self-praise. The "poem" also survives in papyrus versions: one in the hand of Pentaweret dated to year 9 of Ramesses II (pSallier III = BM 10181 + pRaifé = Louvre E4892), and the other copied by Keniherkhopeshef at Deir el Medina, probably soon after the death of Ramesses II (pChester Beatty III).⁷³ One can hardly imagine that these were copied from the walls of Theban temples. It is possible that papyrus versions were circulating among those responsible for decorating royal monuments, but it is more likely that the text was widely "published"⁷⁴ than that it reflects the personal literary taste of its copyists. The hymns to Sesostri III come from Kahun. The Turin hymns and pHarris from Medinet Habu. The library of Keniherkhopeshef included texts of the royal ritual, as performed in the royal chapels at Deir el Medina, of which the chapel of Ramesses II was one of the largest. These papyri were probably used for public celebration and cult of the king: for the sort of adoration of the king demanded by the Loyalist Instruction.

The continuing publication of the Kadesh inscriptions late in the reign of Ramesses II shows that they encapsulated an ideological statement of the relationship between king and god, and a political statement of the king's

⁶⁹ Blankenberg-van Delden, *The Large Commemorative Scarabs of Amenhotep III*; Kozloff-Bryan, *Egypt's Dazzling Sun*, 67–72.

⁷⁰ Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*; von der Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht*.

⁷¹ Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II*, 3–4.

⁷² Fecht, *SAK* 11 (1984), 281–333.

⁷³ Pestman, "Who were the owners, in the 'Community of Workmen', of the Chester Beatty Papyri?", in *Gleanings from Deir el-Medina*, 155–72, esp. 159.

⁷⁴ von der Way, *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht*, 39–43.

superior fitness for authority over his army and advisors;⁷⁵ the theme upon which the "plot" of historical inscriptions typically hangs. This contrasts sharply with "popular" literature, where the fallibility of the king provides the spring for the plot. The Annals of Tuthmosis III describe how the king ignored the advice of his court, boldly led his army through a dangerous pass, and caught the enemy by surprise (Urk. IV 649–55). In contrast, a Demotic literary fragment on the verso of the so-called Demotic Chronicle describes how Amasis ignored the advice of his court, boldly drank the dangerous Kolobi-wine, and was floored by a hangover. There is a marked interaction and cross-reference, in both plot and language, between the various genres of literature.

Issues of authorship and publication are among the most difficult: the poet as author and performer, and the nature of his discourse with patron and audience. Form and content are defined by the medium in which the text was published, and by audience reception. Literature itself was created within a context of patronage; there was no open free market in literary composition. The Egyptian artist, in whatever medium, was superficially a craftsman working within tightly defined conventions, and within a small and tightly knit group. The "author" had the advantage that his craft of writing and speech was also the craft of government, but like the painter or sculptor, the poet was normally anonymous.⁷⁶ There is an important parallel between style in the representational arts and the intertextuality that is characteristic of literature. Sculpture, relief or painting can often be dated with great accuracy, when variation in compositional detail is sufficiently regular⁷⁷ to imply that a single dominant school provided the canonical model.⁷⁸ However, consciousness of tradition is a constant. This is not only manifest in deliberate copying, for instance in Dyn. XXV and XXVI, or the specific reference to Old Kingdom patterns in early Dyn. XII work. There is a constant intertextuality in art—a regular and eclectic reference to earlier and visible work⁷⁹—comparable to that of literature.⁸⁰ In both cases it can be connected with a "craft" training based on traditional models.

The use of classic literature in teaching instilled common cultural assumptions in the literate elite of the New Kingdom. The variety of genres of text—*belles lettres*, narratives, lyric, rhetoric, as well as ritual, magical and technical—that appear for instance in the "private" library of the family of Keniherkhopeshef, serve to stress the homogeneity of literary culture.

⁷⁵ Ockinga, *CdE* 62 (1987), 38–48.

⁷⁶ Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 96–99.

⁷⁷ E.g. Davies, *A Royal Statue Reattributed*.

⁷⁸ E.g. Kozloff–Bryan, *Egypt's Dazzling Sun*, esp 77–79; 125–49.

⁷⁹ E.g. Graindorge–Martinez, *BSFE* 115 (1989), 36–64.

⁸⁰ Assmann, "Die Entdeckung der Vergangenheit", in *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, 484–99.

Allusion to a classic literary work⁸¹ would create the same reaction as allusion to a biblical or Latin author in Eighteenth Century Europe. This is particularly clear in the royal inscriptions of Dyn. XXV,⁸² where "quotation" of *belles lettres*, like contemporary "quotation" in art, asserted the community, coherence and identity of the ruling class as "Egyptian".⁸³ Conversely, in a Middle Kingdom text such as the Semna Stela, the echoes are from contemporary *belles lettres*,⁸⁴ and there can be no doubt that both genres come from the same literary milieu; the same small circle of authors.⁸⁵

A mixture of genres and an episodic structure are characteristic features of Egyptian literature, as if the text were composed in separate and only loosely connected sections.⁸⁶ Like the use of formulaic phraseology and "quotations",⁸⁷ the cross-reference and intertextuality does not indicate simple plagiarism, but rather a craft-like milieu of composition and performance, in which the poets are a limited group working in a common tradition.⁸⁸ Historical texts exploit the genres of "praise" and of "wisdom": the king as teacher and example for the audience.⁸⁹ The historical epic is not an Egyptian genre, and the texts are not characterized by the sort of "oral formulaic" composition that has been claimed, for instance for the works of Homer. Nevertheless, the use of formulaic phraseology, like the use of metre and of a non-colloquial grammar and vocabulary overlap as markers of a literary style that has its roots in performance.⁹⁰

The analysis of relationships between text and genre in the development of literary form depends on an evaluation of this intertextuality: the dependence of later texts on the body of earlier literature, and the author's frequent use of allusion, quotation and formulae in the creation of each individual work. The issue lies in understanding the process whereby the productive recycling of text is a normal part of composition. "Formulaic" phraseology is familiar from an early date in the composition of private

⁸¹ Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?", in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35-52.

⁸² Grimal, in *Livre du Centenaire*, 37-48.

⁸³ Manuelian, *Living in the Past*, 2-5, 409.

⁸⁴ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 153-57.

⁸⁵ Helck, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 241-56.

⁸⁶ Burkard, *Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur*.

⁸⁷ Brunner, "Zitate aus Lebenslehren", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 105-71; Guglielmi, *SAK* 11 (1984), 347-64.

⁸⁸ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 156-160; Murnane, *The Road to Kadesh*.

⁸⁹ Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 11-72; id., *SAK* 8 (1980), 1-32; Lorton, *GM* 134 (1993), 69-83; Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 148-53.

⁹⁰ Eyre, *LingAeg* 1 (1991), esp. 105-10.

autobiography and in ritual. In Dyn. XVII there are clear examples where royal inscriptions exploit a common stock of phraseology with private autobiography,⁹¹ and although private and royal texts of Dyn. XVIII–XIX exploit different themes, they provide similar use of narrative-rhetorical frames and have similar compositional cores of formulaic and repeatable wording. Phrases, or small sections of text, recur from one royal inscription to another, either “copied” or because the phraseology itself is part of the literary stock of the author. “Duplicate” inscriptions show minimal editing, to fit different monuments, but represent a standard text, evidently composed and transmitted to different sites from the royal court. In contrast, the “duplicate” stela of Amenophis II from Amada and Memphis show significant differences in phraseology in some sections, but absolute identity in others: apparently variations on an original written model.⁹² In this context the poorly investigated problem of oral (as opposed to written) composition and use of text is particularly acute for historical texts.

In consequence, it is difficult to judge whether the body of surviving text is sufficiently representative of what existed, or even what was written down, to give a proper diachronic overview of literary development specific to historical genres. Formal distinctions between categories of genre are exaggerated by differences of date and written medium: *belles lettres* largely Dyn. XII on papyrus, in contrast to historical texts in inscriptions of the New Kingdom. This may be mere chance of preservation: a reflection of the disappearance of the natural context—the temple buildings of the period—than a reflection of the unimportance of historical-rhetorical genres in the literary creation of the period.

The use of continuous text in royal inscriptions of the Old Kingdom appears to be restricted to ritual or documentary genres: pyramid texts, and royal decrees, typically inscribed in formats that mimic the ritual book or document on papyrus. The earliest significant “royal” narratives date to the reign of Nebtawyre Montuhotep, from the Wadi Hammamat.⁹³ The primary text of the group is a formal stela set up at royal command, as a dedication to Min, and recording details of the mission of the vizier Amenemhet.⁹⁴ Two texts record incidents that were interpreted as explicit markers of divine favour to the king (*bjꜣt*): a rainstorm (?), and a gazelle giving birth in full view of the expedition. The fourth inscription of the group is a personal narrative by Amenemhet. These texts are marginal, not only from their situation in the desert, but in literary terms because they derive from a

⁹¹ E.g. Vernus, *ASAE* 68 (1982), 129–35; id., *RdE* 40 (1989), 145–61.

⁹² Helck, “Das Verfassen einer Königsinschrift”, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 241–56; id., in *Textes et langages de l’Égypte pharaonique*, 78.

⁹³ Couyat–Montet, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*, no. 110, 113, 191 and 192.

⁹⁴ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 113–35.

tradition of semi-private inscriptions left by expedition personnel: a genre that is particularly marked in the autobiographic contents of roughly contemporary inscriptions in the quarries at Hatnub.⁹⁵ These Hammamat texts are direct precursors to historical themes that are standard in Dyn. XVIII, yet it seems natural to attribute their composition to the authority of the expedition leader, the vizier presumed to be the future king Amenemhet I. Their implications as political statements, and as evidence for an evolution of literary form, depend to a significant extent on their position as intermediary between private and royal genres.

The single most important historical inscription of the Middle Kingdom is the damaged text of Sesostris I from Tod,⁹⁶ which takes the format of a speech of the king to his courtiers, declaring his restoration of order to the temple and his punishment of rebels and foreigners. The narrative frame of a royal council, and the theme of restoration after a period of social and political disorder, put the text into the same literary genre as the *belles lettres* of the reign, and establish the literary motif of the so-called "Königs-novelle": the portrayal of the king's superiority through literary-aneccdotical narrative. The problem of defining the borders of genre are similarly emphasised by the form of the Semna Stela of Sesostris III, which exploits the format of a "teaching" in a text where historical record addressed to posterity is used for display on a border stela.⁹⁷ These Middle Kingdom examples illustrate how inappropriate it can be to look for a development in historical and inscriptional texts distinct from that of other literature.

Through Dyn. XVIII extensive building programmes provided areas of blank wall and sites for stelae. Only in a limited range of contexts, such as the colonnades of Hatshepsut's temple at Deir el Bahari, do text and picture combine in a captioned historical narrative that forms a genre special to monuments, evidently developed from earlier quasi-narrative sequences in temple and tomb decoration. The format was then developed extensively in the decoration of the outer walls of temples, with the military reliefs and texts that are a major form of public display in Dyn. XIX. Other historical texts exploit the full range of contemporary styles of literary and documentary composition, in apparently innovative ways, although it is doubtful that any of the texts are purely monumental genres. The decline in historical narrative on monuments by the mid-Dyn. XX is at least partly related to the decline in building activity, although this is not a full explanation. There seems also to have been a development in the style of "official" literature patronized by the crown, even a sort of codification or canonization of the

⁹⁵ Anthes, *Die Felseninschriften von Hatnub*.

⁹⁶ Barbotin-Clère, *BIFAO* 91 (1991), 1-31.

⁹⁷ Eyre, in *Studies Lichtheim*.

past in the Ramesside Period:⁹⁸ old motifs of an idealised past reasserted their ideological priority as point of reference, over the literary narration of specific events to serve as evidence of the ideological norm.

With limited exceptions, strongly dependent on Dyn. XVIII models, the narration of individual deeds ceased to be given prominence in royal inscriptions, although the private autobiography remained an important genre. In contrast, the use of historical motifs and historically based narrative takes a prominent role in more popular literary genres. By Dyn. XIX, the genre of historical romance can properly be identified, for instance in the story of the Taking of Joppa. Such texts are not merely innocent folk stories, but their ideology is at best unofficial, in contrast to the essentially normative ideology of the earlier stories of Sinuhe or even pWestcar. In the extreme the romance can be dissident. For instance, in the late Dyn. XX Story of Wenamun, the contemporary king and his dynasty are dismissed contemptuously as merely human—a polemic in justification of the political independence of the Theban regime and the priesthood of Amon at that date. This trend becomes marked in Demotic literature, where the characteristic genre of historical romance is imbued with the voice of native opposition, quite distinct in its nature from the use of history as evidence of and apology for royal policy, typical for classical periods.⁹⁹

Texts may be classed as “historical” insofar as they describe a past for the present, or record the present for posterity. They may be classed as “political” insofar as they urge actions or attitudes on the present for the present. They may be classed as “literary” insofar as they have a deliberate artistic form appreciated as such by the audience. The classifications overlap; the dichotomy between form and content is artificial and problematic.¹⁰⁰ Formal literary analysis is an open field in Egyptology, where rhetorical and narrative inscriptions provide a source as important as *belles lettres*, and in some ways more approachable source, for the analysis of Egyptian poetics. The historian or critic may detect a short-term political argument in the immediate and explicit purpose of an individual literary work, in the style of a political pamphlet or ballad. However, this is no more marked in “historical” inscriptions than in the fictional “history” of *belles lettres*. In neither case is propaganda necessarily a distortion of literary purpose, since argument is an inherent part of the literary discourse between the poet and his audience.

The individual “historical” inscription may not always have been performed, but it takes its style from rhetorical performance. Its fictional

⁹⁸ Assmann, in *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, 484–99; id., in *ZDMG Supplement 6* (1985), 35–52.

⁹⁹ Cf. Traunecker, “Le Pap. Spiegelberg et l’évolution des liturgies thébaines”, in *Hundred-Gated Thebes*, 183–201, and note also Burkard, *ZAS* 121 (1994), 93–106.

¹⁰⁰ Cf. Parkinson, *JEA* 78 (1992), 163–78.

context is that of a public recitation, with markedly literary structure. The archaizing language and learned style of Dyn. XVIII historical texts do not necessarily imply that their contemporary audience was limited to an educated elite, any more than the fact that they were inscribed in places and formats awkward to read. Texts such as the Poetical Stela or Gebel Barkal Stela of Tuthmosis III appear to be straightforward, if very formal, literary celebrations of the king addressed to a wide public. Yet the genre of "praises", by definition a genre of propaganda, is a double-edged sword. Formal praise and historical narrative were genres that carried a potential for irony widely exploited in "wisdom" and "popular" literature. It is explicit and ferocious in the speeches of the Eloquent Peasant, as he throws the failings of his judge into contrast with proper behaviour. It is more a joke when Wenamun (LES 72,11-73,5) suggests to the Prince of Byblos that, instead of asking payment, he should erect a stela to record his actions, and (like Ramesses IV above) to beg a longer life from god: "And it will happen that another day, when an envoy comes from the land of Egypt, who knows writing, and reads your name on the stela, you will receive water of the west like the gods who are there." Such cross-reference and cross-fertilization between genres is an important indication that their audience was the same, and although the occasion for performance is different, their patrons and authors are likely to be the same: historical text and classical *belles lettres*, but both belong to a single context of the literary and performance "arts."



BELLES LETTRES AND PROPAGANDA

WILLIAM KELLY SIMPSON

Belles lettres and propaganda for Ancient Egypt are in some respects mutually exclusive, and it is mainly their relationship which forms the subject of this short essay. The key of course is just how we define each of the two elements and the extent to which these definitions are accepted by the reader. Since the publication, in 1977, of *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, ed. by Assmann, Feucht, and Grieshammer, the subject has been developed on several levels, particularly in the application of current literary criticism of diverse origins and schools.¹ The propagandizing elements of temples, historical texts and scenes, and statuary are essentially not considered here. There are obvious connections, of which papyrus and writing board versions of historical texts in a predominantly literary context are significant (Carnarvon Tablet; "Poem" of the Battle of Kadesh).

Let us first attempt an assessment of the validity of the sense of "propaganda," since it is the freighted element. To many in our outgoing twentieth century it is difficult to see or hear the term without overtones of the political situation of the World Wars and the concept of a Ministry of Propaganda. I am indebted to Lloyd² for most of the references on the subject of

¹ To cite only a few studies: Assmann, "Weisheit, Schrift und Literatur," in *Weisheit*, 475-500; Baines, *JEA* 68 (1982), 31-44; Chappaz, *BSEG* 2 (1979), 3-12; Cruz-Urbe, *VA* 3 (1987), 107-11; Derchain, *CdE* 62 (1987), 21-29; Eyre, "The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature," in *Studies Lichtheim*, 1, 134-65; id., "Why Was Egyptian Literature?," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 115-27; Fôti, *StudAeg* 2 (1976), 3-18; Grimal, *Les termes de la propagande royale de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre*; Helck, "Fortschritt und Reaktion. Innenpolitische Gegensätze im Alten Ägypten," *Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, 1.2; id., *Politische Gegensätze im alten Ägypten*; id., "Die 'Geschichte des Schiffbrüchigen': eine Stimme der Opposition?" in *Studies Iversen*, 73-76; Loprieno, *Topos und Mimesis*; Lorton, *GM* 134 (1993), 69-83; Osing, "Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reiches," in *Studies Iversen*, 101-19; Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*; Schenkel, *WdO* 15 (1984), 51-61; Simpson, *GM* 120 (1991), 95-99; Spycher, "Propaganda," in *LÄ* IV, 1120-22; Thériault, *JARCE* 30 (1993), 151-60.

² Lloyd, *Historia* 31 (1982), 33-55.

the "literature on propaganda." Let us try to peel away this modern encumbrance and arrive at a workable definition for propaganda, one which I have used before in connection with Egyptian sculpture and two dimensional representation:

A message, communication, or statement addressed by its author on behalf of an individual or group (a god, king, official, class) or ideology (cult, kingship, personal ambition, special interest group) to a specific or general audience. The message generally carries an overt or implicit attempt to persuade an audience to follow the author's desire, to promote or publicize a cause, or to influence its attitude. The statement or message can be a call to follow a cult or leader, may or may not include a reward for compliance or a threat for non-compliance, or may be more in the nature of a declaration or proclamation.³

The message may also attempt to discredit the opposition: "Attempts to change the opinions of others are older than recorded history and originated, it must be supposed, with the development of speech".⁴

In Egyptological studies the subject of the formation and changing of attitudes has been treated on several occasions.⁵ In studies in psychology the standard definition of propaganda is that of Doob: "Intentional propaganda is a systematic attempt by an interested individual (or individuals) to control the attitudes of groups of individuals through the use of suggestion and, consequently, to control their actions; unintentional propaganda is the control of the attitudes of and, consequently, the actions of groups of individuals through the use of suggestion".⁶ Ellul distinguishes between agitation propaganda and integration propaganda.⁷ Another modern definition with discussion is that of Qualter with emphasis on "the deliberate attempt" to form, control, or alter attitudes.⁸ For Ancient Egypt I suggest that "maintenance propaganda" is normative, whether in temple reliefs, statuary, religious compositions, or narratives, although as Spycher correctly suggests,⁹ the very concept of propaganda for Ancient Egypt is extremely problematic. By "maintenance propaganda" I mean the concept of maintaining the status quo, the political, religious situation and not changing it.

³ Simpson *JEA* 68 (1982), 266.

⁴ Brown, *Techniques of Persuasion*, 9.

⁵ Particularly Williams, "Literature as a medium of political propaganda in Ancient Egypt," in *The Seed of Wisdom*, 14-30; Otto, "Weltanschauliche und politische Tendenzschriften," in *HdO* I,1,2, 120-33; Wilson, "Egyptian Civilization," in *The Symbolic Instrument in Early Times*, 145-74; Spycher, in *LÄ* IV, 1120-22; Grimal, *Les termes de la propagande royale*.

⁶ Doob, *Propaganda: Its Psychology and Technique*, 89.

⁷ Ellul, *Propaganda: the Formation of Men's Attitudes*.

⁸ Qualter, *Propaganda and Psychological Warfare*, 26-31.

⁹ Spycher, in *LÄ* IV, 1120.

Propaganda is not necessarily invidious and may be benign; it is persuasive and reflects and promotes a cause generally thought to represent the viewpoint of the author or commissioner: capitalism, socialism, communism, royalism, atheism, etc. The main point is that it represents advocacy, whether mild or direct, overt or covert, and that this advocacy may be the purpose, the *raison d'être*, the intent of the discourse or *work of art*. In Egypt the obvious focus is the kingship.¹⁰ Propaganda is in itself regarded as mainly political, although the thrust may be religious, or even in modern societies "advertisements" for consumer products such as cars or toothpaste.¹¹

Belles lettres is more difficult to define. It lacks the tension and heat of the other term. At one extreme it may be considered as an entertainment discourse, a *literary* composition naturally embedded in the author's political, social, and religious outlook but not overtly directed toward advocacy. Here we have to deal with the intent or the "intentional fallacy," and how broadly we regard "entertainment." The concept *belles lettres* corresponds well to the Egyptian category *mdt nfrt*.¹²

Certain key problems will probably always remain without solutions or indeed very limited solutions. These are *inter alia* authorship (who is the writer/propagandist), who is the patron, the one who commissioned the work if any, and who is the audience.¹³ The study of any of the main texts known to us generally takes up these matters briefly.

And as suggested to me by my colleague Robert K. Ritner, some emphasis in these matters should be paid to the frequency of copies of various literary texts.¹⁴ Presumably they represent part of the corpus of "school texts," and as such may be thought to represent canonical, administration-sanctioned compositions. Thus there may be implied a sort of propagandizing element. This is also partly true with respect to the *Satire on the Trades* and similar literature extolling the superiority of the scribe.

As a "pure" *belles lettres* composition let us use the example of the Chester Beatty Love Poem Cycle. A prime feature is the *literary* baggage of the play on the numerals, metaphor, contrast, other word play, etc. Literary devices are used extensively. Yet there is no prevailing sense of advocacy as such, no persuasion, no hortatory message on the political or religious level, although in some sequences Mehy as the "lover" may reflect an

¹⁰ Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs*.

¹¹ Dichter, *The Strategy of Desire. The History of Advertising*.

¹² Kaplony, "Die Definition der schönen Literatur im alten Ägypten," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 289-314.

¹³ On this last in part cf. Chappaz, "Quelques réflexions sur les contes dans la littérature égyptienne ancienne," in *Hommages à François Daumas*, 1, 103-8.

¹⁴ So too Kaplony, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 296.

historical person.¹⁵ The theme of courtly love, *amour courtois*, has a long history, and is indeed later on specifically related to the court poets and propagandists of medieval Europe.

As a prime example of an advocacy composition let us use the *Hymns to Sesostri III*.¹⁶ Here literary devices are used just as or even more explicitly, yet there is definitely not only the sense of advocacy, but what we might well regard as royalist propaganda: the *intent* is propaganda. Primarily so in literary *guise*, just as the Semna Boundary Stela is similarly explicit.¹⁷

Thus we can conjure up a hypothetical polarization of mutually exclusive categories:

(1) *belles lettres*: "pure," apolitical, areligious compositions;

(2) propaganda: intentional advocacy discourse, either directly so or in the *guise of belles lettres*, overt or covert.¹⁸

The starting point for any consideration of the question at hand is Georges Posener's 1956 seminal treatment *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*. Posener's influential work has now become the target of criticism, particularly from the new British school of Egyptology, several of whose proponents, correctly I believe, emphasize the literary primacy of these texts.¹⁹ Note, however, the second term in Posener's study is "politique" and not "propagande." He endeavored to show, again correctly I believe, that several literary compositions had an element of royalist *advocacy*, and this can scarcely be denied. The question of course is the primacy of propagandizing over a work of art as such.

A crucial element is the date of composition of the text, and this may have bearing in two ways, in one case eliminating or diminishing the advocacy (propagandizing) situation, and in another way emphasizing it. Middle Kingdom literature has been the focus of inquiry in this respect, and so I will draw upon it, if not exclusively.

For the first case, let us consider the *Instruction for Merikare*. If the date of its composition is the reign of Sesostri I or thereabouts,²⁰ the immediacy of its propagandizing subtext is effectively diminished. Just as Shakespeare, Marlowe, Racine, Corneille (the greatest propagandist of them all), and their contemporaries used classical history for their plays, so too ancient

¹⁵ Donadoni, "Al seguito di Mehy," in *Hommages à François Daumas*, 1, 207-12; Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, 174, n. 10.

¹⁶ Derchain, *CdE* 62 (1987), 21-29; Osing, in *Studies Iversen*, 101-19, with citation of earlier literature.

¹⁷ Eyre, in *Studies Lichtheim*, 1, 134-65.

¹⁸ Cf. "camouflaging," a term used by Doob.

¹⁹ Baines, *JEA* 68 (1982), 31-44; Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom," in *Middle Kingdom Studies*, 91-122; id., *JEA* 78 (1992), 163-78.

²⁰ Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*.

authors would have had the opportunity in their literary (*belles lettres*) compositions to draw on the ancient history they knew. Although I do not necessarily endorse Quack's later date for the *Instruction*, I would not go so far as to deny its historical setting as immaterial for the history of the period as Björkman essentially does.²¹ If the audience addressed is thus not the contemporary Herakleopolitans, perhaps the same type of advocacy is tilted to a later Dyn. XII audience. For a propagandistic content for *Merikare*, see also the pertinent discussion of David Lorton: "...a comparison between the situation in Amarna and that of the beginning of Dyn. XII, in both of which there was a need to employ propaganda to help assure the loyalty of the administrative class".²²

A second example is more complex: the *Eloquent Peasant*. If the recently proposed date for its composition in the middle of Dyn. XII is correct,²³ the setting in the Herakleopolitan Period may actually enhance its advocacy content. As I have argued elsewhere,²⁴ setting the scene in a remote earlier period and placing the complaints against the bureaucracy in the mouth of an outsider (oasis dweller) are literary artifices still serving as reproaches to the government, but reproaches for which the author could not expect retaliation, since it is not the contemporary regime *per se* that is accused. It is foolish to deny the existence of censorship in Egyptian society. Note Lichtheim's phrase, cited below in another connection, "covert political criticism," corresponding to Doob's "camouflaging." With the *Peasant*, text and subtext may be difficult to disentangle.

Proposition 1: The author criticizes the corruption and lack of justice in the administration under the guise of a quaint tale of a bombastic outsider who lived long ago, an oasis dweller of lowly social station, not a member of bureaucracy.²⁵

Proposition 2: The same castigation of government, although real, results in the triumph of good over evil and the vindication of justice, and this vindication is what is important.

Which if either, neither, or both?

At this point let us briefly consider several other texts. *The Lamentations of Khakheperresonbe* has been selected in view of the various views repre-

²¹ Björkman, *Orientalia Suecana* 13 (1964), 9-33.

²² Lorton, *GM* 134 (1993), 69-83; Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit," in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 11-72; id., *SAK* 8 (1980), 1-32.

²³ Berlev, "The Date of the 'Eloquent Peasant'," in *Festschrift Fecht*, 78-83; Parkinson, *JEA* 78 (1992), 163-78; Simpson, *GM* 120 (1991), 95-99; Vernus, "La date du *Peasant Eloquent*," in *Studies Lichtheim*, 2, 1033-47; but cf. Arnold, *GM* 122 (1991), 7-14.

²⁴ Simpson, *GM* 120 (1991), 95-99.

²⁵ *Ibid.*

sented in recent discussions.²⁶ First is the question of genre. This has been satisfactorily answered by assigning it to a category of Laments, Lamentations, or Complaints, which it shares to some extent with the *Admonitions* and the *Eloquent Peasant*.²⁷ Second, is advocacy ("propaganda") involved? A negative answer is provided by Miriam Lichtheim: "Unlike *Neferti*, the *Complaints of Khakheperre-sonb* reveal no political purpose. They appear to be a purely literary working of the theme "national distress." If a political criticism was intended, it is concealed behind the generalized metaphors on the theme anarchy and distress...or they may have conveyed a covert political criticism, of a kind that could not be made openly and hence was wrapped in metaphor."²⁸ Although Lichtheim regards the *Lamentations* as "a purely literary working of the theme national distress," she does allow for a "covert political criticism."

An affirmative answer, however, is given by Cruz-Urbe in a highly interesting contribution.²⁹ He suggests that the *Lamentations* reflect a nomarchial, anti-royalist propaganda: "It is also possible that the nomarchs would have reacted to this shift of government policy [a slow elimination of the office by not appointing successors to current holders of the title]³⁰ by producing their own propaganda pieces. The first of these that I would assign to this time would be the 'Lamentations of Khakheperresoneb.'...It is significant that there was a Middle Kingdom nomarch from Meir of this name...The lament continues in the same manner for a while, but it is most significant that the king is never mentioned as a possible protector or savior".³¹ Cruz-Urbe similarly regards the famous passage in the *Admonitions of Ipuwer* not as a "Vorwurf an Gott" but as a reproach to the reigning king. Needless to say, scholarship here results in diametrically opposed viewpoints. My own view tends toward that of Lichtheim rather than Cruz-Urbe, and I consider with Otto, Fecht and Barta that the passage in *Admonitions* is a reproach to the creator god and not the king.³² The *Lamentations* is preserved on a writing board. Perhaps this is evidence to regard it as a school text (see Parkinson's canonical corpus); this would *lessen* the likelihood of taking it as nomarchial propagandizing.

²⁶ Kadish, *JEA* 59 (1973), 77-90; Ockinga, *JEA* 69 (1983), 88-95; Chappaz, *BSEG* 2 (1979), 3-12.

²⁷ Junge, "Die Welt der Klagen," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 275-84; Schenkel, *WdO* 15 (1984), 51-61.

²⁸ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 145-46.

²⁹ Cruz-Urbe, *VA* 3 (1987), 107-11.

³⁰ Cf. now Franke, "The Career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the so-called 'Decline of the Nomarchs'," in *Middle Kingdom Studies*, 51-67.

³¹ Cruz-Urbe, *VA* 3 (1987), 109.

³² Otto, *Der Vorwurf an Gott*; Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"*; Barta, *SAK* 1 (1974), 19-33.

A particularly difficult case is presented by the *Instruction of Amenemhet*. One reading of the text regards it as a royal manifesto incorporating historical material (as in *Merikare*). In this reading,³³ Amenemhet posthumously describes various circumstances of his life and rule including the unsuccessful assassination attempt on his life, which may have taken place in his twentieth year of rule, and the subsequent appointment of his son, Sesostri, as co-regent, a reading most cogently developed by Jansen-Winkeln and more fully developed with differences by Thériault.³⁴ The literary composition would then be of a propagandistic nature, essentially an argument for the legitimization of the coregency by Amenemhet. Delia and Helck have equally cogently denied the existence of any coregency between these rulers, and now Obsomer has shown convincingly that the data usually cited in favor of a coregency of ten years do not support it.³⁵ This is a scholarly situation with a most extensive bibliography. I think we can agree that this is a literary composition, but the propagandistic element is difficult to assess in view of the unclear historical situation. Thériault stresses that it is not propaganda on the part of Sesostri. The text was important, given the many copies in later times. I personally feel that the author believed there had been some sort of coregency of some duration (not necessarily 10 years) and that the older ruler from the advantage of the hereafter speaks to his son and heir.³⁶ Note the position of Thériault: "Furthermore, we should refrain from labelling the *Instruction*, which is essentially a literary work, as either propaganda or didactic literature."³⁷ Curiously, she does not take up the question of its authorship by Khety.

Sometimes we may go too far in regarding a *belles lettres* composition as advocacy: see Helck's idea of the *Shipwrecked Sailor* as representative of political opposition, in view of the commander's apprehension of his reception at court.³⁸ The question of course arises as to the "quotient" or proportion/quantity of propagandizing within a literary context, and to what extent it serves a deliberate purpose (Doob's "intentional propaganda").

The Wisdom literature, the instructions, advocate the good, *maat*, proper conduct, piety, honesty, social responsibility and deplore evil, immorality,

³³ Cf. for example Simpson, "Sesostri I," in *LÄ* V, 890-99.

³⁴ Jansen-Winkeln, *SAK* 18 (1991), 241-64; Thériault, *JARCE* 30 (1993), 151-60.

³⁵ Delia, *BES* 4 (1982), 61; Helck, *Or* 58 (1989), 315-17; Obsomer, *RdE* 44 (1993), 103-39.

³⁶ Foster, *JEA* 67 (1981), 36-47.

³⁷ Thériault, *JARCE* 30 (1993), 159.

³⁸ Helck, in *Studies Iversen*, 73-76, contra Altenmüller, "Die 'Geschichte des Schiffbrüchigen': Ein Aufruf zum Loyalismus?," in *Miscellanea Aegyptologica: Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag*, 7-21; cf. Loprieno, "The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor," in *Festschrift Derchain*, 209-18; Burkard, *Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk*.

cheating, robbing, oppression, etc. Similarly in *Truth and Falsehood*, the former is applauded and the latter denigrated. Is this propagandizing? To a certain extent, definitely yes, for the compositions are clearly written with the *intent* of advocating virtue and denigrating evil. But the propagandizing effect is lessened by the obvious, implied preference on the part of the indoctrinated reader or hearer for virtue over vice. The matter of the "propagandizing quotient" is not without significance.

There is understandably a literary/*belles lettres* component in many, if not all historical texts. And almost all historical texts are in effect unadulterated propaganda, frequently in heavily literary form. Here we can speak of a literary propagandist as author. Historical texts generally have to do with narrative, and narrative is in itself a literary category. They can also be orational, when a speech or a hortatory statement is made. The orational style of historical texts has a long history in many cultures. Abraham Lincoln's Gettysburg address with its initial "Fourscore and seven years ago..." is a patent literary beginning when 87 years clearly expresses the meaning more clearly. Major examples of Egyptian historical texts with literary features so evident as to categorize them as literature are the Kamose Stela with its *Königsnovelle* aspect, the "poetical stela" of Thutmose III, the Piye stela from Gebel Barkal, the Berlin Leather Roll of Sesostri I (dated by Derchain to early or mid-Dyn. XVIII),³⁹ and many more. As indicated by Eyre: "This is the context of the great "rhetorical" inscriptions of the New Kingdom, so much despised by narrative historians, but deserving literary-functional study all the same."⁴⁰ The Kamose text on the same writing board with the Instructions of Ptahhotep implies its use as a school text, a literary excerpt.⁴¹

To a certain extent the attempt to codify a canon of texts⁴² is a modern, literary-critical viewpoint. Can we really separate out *belles lettres* texts, religious texts, historical texts, etc. with an assurance that the ancient writers would have agreed to our categories? It has been pointed out that a single manuscript contains the Hymn to the Nile, the Instruction of Amenemhet, and Dua-Khety, although one scholar would reject the first of these from the "canon" and include the second and third⁴³ and another scholar vigorously argues for including all three.⁴⁴

This brief survey has discussed a few of the *belles lettres* compositions of the Middle Kingdom, but there are many later compositions that have

³⁹ Derchain, *RdE* 43 (1992), 35-47.

⁴⁰ Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 117.

⁴¹ Kaplony, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 293-95.

⁴² Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 91-122.

⁴³ *Ibid.*, 122.

⁴⁴ Kaplony, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 293-95.

traditionally been viewed as propagandistic: *The Legend of the Princess of Bakhtan*⁴⁵ and the *Sehel Famine Stela* among others, not to mention the demotic material.

The main point in these discussions remains the same: to what extent is a literary composition propagandistic, and is that element the *raison d'être* of the composition? In recent years, that question has been answered with a resounding no: "Middle Egyptian literature celebrates central cultural values, of which kingship is the most prominent, but it also addresses and discusses contemporary issues".⁴⁶ As Eyre has remarked to me there is a large element of "reinforcing the group self-confidence of the audience." For medieval Europe and many civilizations in the Near and Far East and elsewhere there is the situation of the court poet and his patron, and the relation of poet, patron, and audience. For Ancient Egypt the situation cannot have been greatly different.

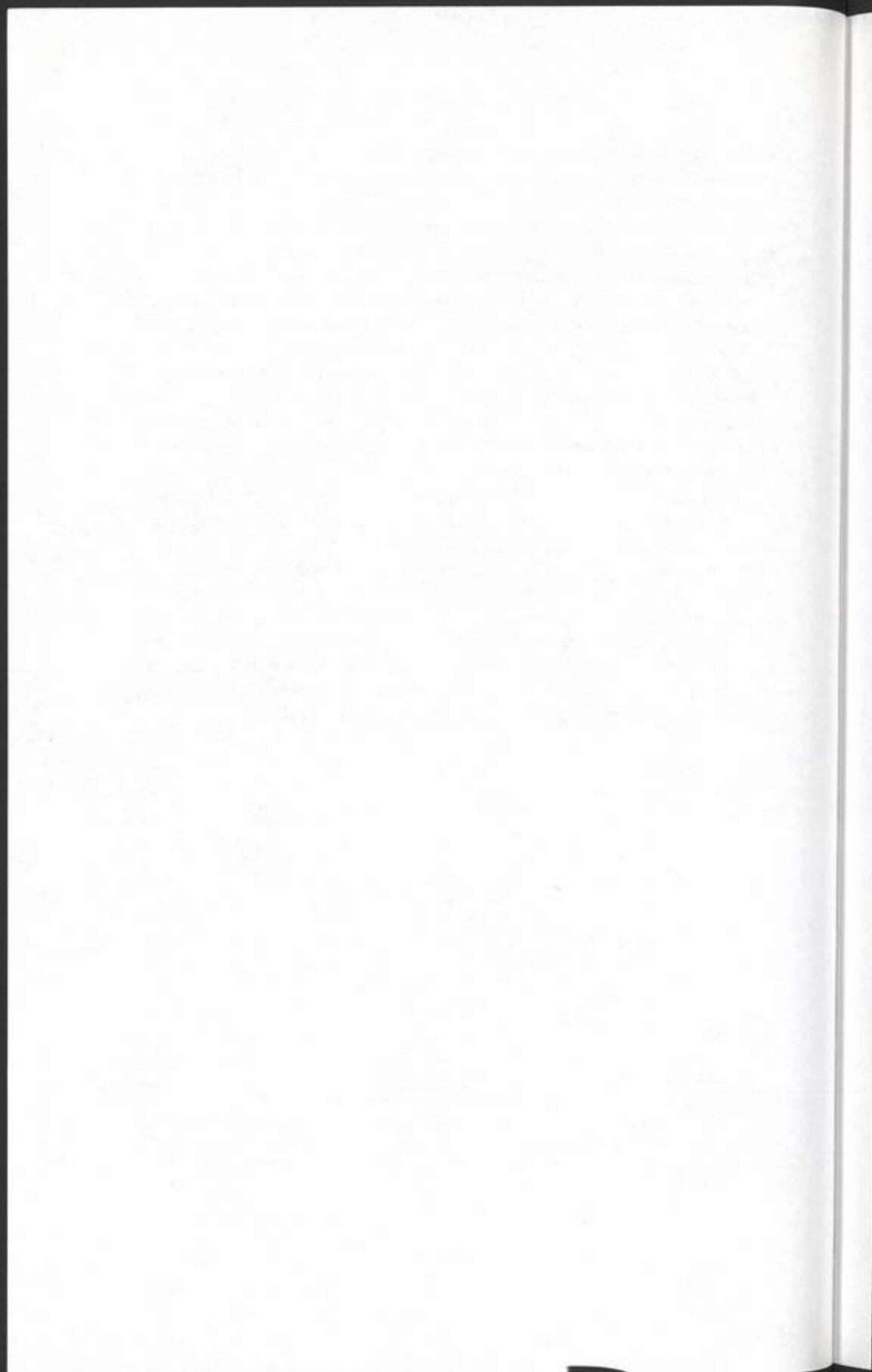
Propaganda and literature. This is essentially a non subject. Is literature "contaminated" by propaganda? Yet historical texts (propaganda) are clearly phased in literary rhetoric = registers.⁴⁷

Literary compositions, although they reflect the standpoint and milieu of a creative artist, are not the work of a professional propagandist. Each composition can be analysed for its "propagandistic quotient," but this would seem a tedious and unproductive exercise. Let us not cast aside propagandistic aspects of a tale such as *Sinuhe* on several levels, but equally let us not try to conceive of the remarkable achievements of the ancient Egyptian story-tellers and poets as bureaucratic propagandists.

⁴⁵ Broze, *La princesse de Bakhtan*.

⁴⁶ Eyre, in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 115.

⁴⁷ Korostovtsev, "A propos du genre 'historique' dans la littérature de l'Ancienne Egypte," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 315-24; Hoffmeier, "The Problem of 'History' in Egyptian Royal Inscriptions," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 1, 291-99.



PART FIVE:
THE LANGUAGE OF EGYPTIAN LITERATURE



METRIK, PROSODIE UND FORMALER AUFBAU ÄGYPTISCHER LITERARISCHER TEXTE

GÜNTER BURKARD

Alles Schriftliche ist irgendwie geformt, textintern wie äußerlich; dies gilt auch für die schriftliche Hinterlassenschaft Ägyptens: Ein Brief etwa besteht in der Regel aus Einleitungsformular, Haupttext, Grußformel; ein medizinischer Text aus Symptombeschreibung, Untersuchungsvorschrift, Diagnose, Prognose. Eine Liste kann durch waagrechte und senkrechte Spalten gegliedert sein, monumentale Texte wie die Pyramidentexte durch senkrechte Kolumnen – die Hieroglyphe für "Haus" = "Kapitel". Literarische Texte bestehen z.B. aus Rahmenerzählung und Haupttext; sie sind gelegentlich durch Rubren, das "Pausenzeichen" (*grh*), durch Gliederungspunkte, manchmal auch durch stichische Schreibung gegliedert. Auch morphologische Indikatoren wie anaphorische Vers- bzw. Zeilenanfänge oder regelmäßig wiederkehrende Wortfolgen fallen schon meist optisch auf.

Die für die literarischen Texte genannten Beispiele sind in der Mehrzahl äußere, "formale" Gestaltungsinstrumente und nicht inhaltliche, vom Formwillen des Urhebers abhängige Prinzipien. Von diesen soll im folgenden jedoch vornehmlich die Rede sein. Wenn erstere dennoch zur Sprache kommen, dann deswegen, weil sie uns in vielen Fällen helfen, die innere Struktur, die eigentliche "Form" eines Textes, zu erkennen. Eine eigene gestaltende Kraft besitzen sie nicht.

Es hat in der Vergangenheit nicht an Versuchen gefehlt, die Gesetze für den formalen Aufbau der literarischen Texte wiederzugewinnen. "Wiederzugewinnen" deswegen, weil uns keine entsprechenden zeitgenössischen Informationen erhalten sind. Es hat sie wohl auch nicht gegeben, weil in Ägypten keine explizite "Literaturtheorie" existierte, ebensowenig wie etwa eine "Kunsttheorie" oder eine "Sprachtheorie".

Die Geschichte dieser früheren Versuche hat Fecht ausführlich beschrieben, es genügt daher, auf seine Ausführungen zu verweisen.¹ In jüngerer Zeit hat sich die "formale" Diskussion intensiviert. Es sind hauptsäch-

¹ S. etwa Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 57f.; ders., *ZÄS* 91 (1964), 12ff.

lich zwei Ansätze, von denen aus eine Antwort gesucht wird: Zum einen der "metrische" Ansatz, vor allem verbunden mit dem Namen Fechts, zum anderen der Ansatz auf der Basis der "Sinneinheit", verbunden vor allem mit den Namen Lichtheim und Foster. In gewisser Hinsicht eine Synthese zwischen diesen beiden Polen versuchen meine eigenen Arbeiten.

1 GERHARD FECHT UND DIE "METRIK"

Ein gegenüber früheren Versuchen völlig neuer Ansatz ist den Arbeiten Fechts zu verdanken. Ausgangspunkt seiner Bemühungen, die Regeln für die Bildung von Versen, die altägyptische "Metrik", wiederzugewinnen, war die Erkenntnis, daß der stark expiratorische Akzent des Ägyptischen nur eine akzentuierende Metrik zuließ.² Kernpunkte seines Ansatzes sind die folgenden:

(a) Träger dieses expiratorischen Akzentes ist das Kolon, eine rhythmische Sprechereinheit, die bei einer freibleibenden Zahl von Senkungen jeweils eine Hebung enthält. Die Regeln für die Bildung dieser Kola leitete Fecht aus dem von ihm untersuchten Textmaterial ab. Sie sind seinen ersten Veröffentlichungen zur "Metrik" jeweils beigegeben.³

(b) Neben dem den Wortakzent tragenden Kolon ist der Satzakzent, die "Aufteilung der Rede in Kola", zweites konstituierendes Element.⁴ Ein Vers wird demnach durch eine bestimmte Anzahl von Kola gebildet. Dies sind in der Regel zwei oder drei, nur ausnahmsweise und unter besonderen Voraussetzungen werden "Einheber" und "Vierheber" zugelassen.⁵ Höhere Kolonzahlen sind grundsätzlich nicht erlaubt.

(c) Dieses Grundprinzip der "Metrik", die Versbildung durch eine bestimmte Anzahl von Kola, bezeichnet Fecht selbst als ein sehr einfaches, an sich noch kunstloses Prinzip.⁶ Die eigentliche Kunstform bestehe im Aufbau des gesamten Textes, d.h. seine formale Schönheit ergebe sich erst aus der Betrachtung des Gesamtkunstwerkes.⁷ Dem ist unbedingt zuzustimmen; das gleiche Prinzip gilt etwa für die Bildende Kunst oder die Architektur:

² S. z.B. Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 54-74; ders., *ZÄS* 91 (1964), 24-28.

³ S. etwa Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 65-70; ders., *ZÄS* 91 (1964), 30-36; am ausführlichsten ders., *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit'*, 30-38.

⁴ S. etwa Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 57; ders., *ZÄS* 91 (1964), 16ff. und ders., *Metrik des Hebräischen*, 5 mit Anm. 7.

⁵ Bei Vierhebern ist Voraussetzung, daß diese Verse inhaltlich nicht in zwei Zweiheber zerlegt werden können; Einheber müssen eindeutig von den umgebenden Versen abgegrenzt sein; vgl. etwa Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 61.

⁶ Vgl. etwa Fecht, *ZÄS* 91 (1964), 29: "Tatsächlich ist die Metrik selbst schlichter und kunstloser, als jede andere im Umkreis unseres kulturellen Bewußtseins anzutreffende ... Die Grundlage ist nichts anderes als eine ordnende und zur Harmonie in klaren Verhältnissen und Entsprechungen drängende Gliederung des ungebundenen Sprachflusses."

⁷ Vgl. etwa Fecht, *ZÄS* 91 (1964), 29; ders., *MDAIK* 19 (1963), 62.

So ästhetisch befriedigend der Blick auf ein Detail sein mag, auch hier erschließt erst das Gesamtwerk den vollständigen künstlerischen Rang.⁸

Die Gesetze für den Aufbau des Gesamttextes sind nach Fecht die folgenden:

(a) Der Vers ist, als relative Sinneinheit, die kleinste metrische Einheit. Es folgt die Versgruppe, eine Staffelung von meist zwei oder drei Versen, ebenfalls eine relative Sinn- und eine ebensolche syntaktische Einheit. Diese Versgruppen ordnen sich weiterhin zu immer größeren Einheiten: zu Teilstrophen, Strophen, Gesängen, Kapiteln usw.⁹

(b) Entscheidend für die Bewertung der künstlerischen Form ist die sinnreiche Staffelung der Versgruppen und Strophen zu numerativ harmonischen Gebilden. Auch die Gesamtzahl der Verse (etwa die "heilige" Zahl 7 und die Zahl 9 samt ihrer Multiplikatoren, aber auch andere Zahlen) besitzt ästhetische Relevanz.¹⁰ Dies alles kann in kunstvoll durchgeführten größeren Werken zu einem höchst komplizierten Aufbau führen, vergleichbar einem "mehrschichtigen polyphonen Musikwerk".¹¹

(c) Diesem Prinzip untergeordnet sind die "fakultativen" poetischen Mittel wie lautliche Anklänge, Amphibolien, Synonyma oder Bedeutungsopposita, Endreim oder Alliteration.¹² Offensichtlich ein solches fakultatives Mittel ist auch der *parallelismus membrorum*, da er im Zweifelsfall den Regeln zur Kolonbildung unterliegt.¹³

Das von Fecht entwickelte System der "Metrik" ist das erste umfassende Verfahren zur Erschließung altägyptischer Texte. Hierin liegen seine Stärken und seine Schwächen zugleich. Zu ersteren gehört zweifellos die Entwicklung eines universell anwendbaren Basis-Verfahrens zur Strukturierung ägyptischer Texte, das einen sinnvollen und unser Verständnis der Texte fördernden Weg darstellt.

Ebenso wichtig ist die Berücksichtigung des Gesamttextes für die Analyse. Durch diese Methode "einer integralen, d.h. in allen Schritten auf den

⁸ Vgl. hierzu auch etwa Assmann, "Hierotaxis", in *Festschrift Fecht*, 22-23. Diese sehr wichtige Erkenntnis Fechts wurde bei späterer Kritik an seinem Werk oft zu wenig beachtet; im Ansatz richtige Einwände greifen daher insgesamt gelegentlich zu kurz.

⁹ Vgl. hierzu z.B. Fecht, "Stilistische Kunst", in *HdO* I,1,2, 22.

¹⁰ Vgl. etwa Fecht, "Prosodie", in *LÄ* IV, 1142; zur Bedeutung der Zahlen s. zuletzt Fecht, *Metrik des Hebräischen*, 33ff. - Die Zahl 9 etwa spielt nach Fecht, "Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe-Romans", in *Festschrift Westendorf*, 1, 466 in der Passage Sin. B 106-29 eine große Rolle. Die von ihm *ibid.* gebene metrische Gliederung belegt jedoch, daß diese Symbolik nur durch Nichtbeachtung von signifikant vielen überlieferten Gliederungspunkten erreicht wird; s. zu diesem Problem auch im folgenden.

¹¹ S. Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 62.

¹² S. etwa *ibid.*

¹³ S. Fecht, in *HdO* I,1,2, 27; s.a. unten Anm. 20.

Text als Gesamtrahmen bezogenen semantischen Textanalyse"¹⁴ hat Fecht das Verständnis der Texte oft entscheidend gefördert.

Die systemimmanenten Schwächen der "Metrik" wurden seither mehrfach und teilweise ausführlich erörtert, so daß hier der Hinweis auf diese Stellungnahmen und eine stichwortartige Aufzählung der problematischen Punkte genügen.¹⁵ Die wichtigsten Punkte sind:

(a) Ihr umfassender Anwendungsbereich, der nur wenige ungeformte Texte übrig läßt.¹⁶ Dies und ihre von Fecht selbst konzedierte "Einfachheit" legten die Vermutung nahe, daß hier nicht metrische Regeln, sondern die Gesetze der natürlichen Sprachrhythmik des Ägyptischen erschlossen worden sind.¹⁷

(b) Der zu große Ermessensspielraum bei der Versabtrennung (sind sechs Kola drei Zweiheber oder zwei Dreiheber?) macht die zum Prinzip erhobene Relevanz der Zahlensymbolik fragwürdig.¹⁸

(c) Das Übergewicht des numerativen Elements zuungunsten anderer stilistischer Kriterien. Besonders schwerwiegend erscheint hierbei, daß dies fallweise auch den *parallelismus membrorum* betrifft, dessen Bedeutung als wichtigstes formales Element u.a. im gesamten Alten Orient unbestritten sein sollte.¹⁹

(d) Das Übermaß an "formalen Emendationen": Nicht selten müssen überlieferte Gliederungspunkte als scheinbar falsch getilgt oder als schein-

¹⁴ So Assmann, in *Festschrift Fecht*, 19.

¹⁵ S. hierzu u.a. Lichtheim, *JARCE* 9 (1971-72), 103-10; Schenkel, *MDAIK* 28 (1972), 103-7; Foster, *JNES* 34 (1975), 1-29; Brunner, "Metrik", in *LÄ* IV, 120f.; Shirun-Grumach, "Parallelismus membrorum und Vers", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 463-92; Burkard, *SAK* 10 (1983), 79-118.; ders., *Geschichte des Schiffbrüchigen*.

¹⁶ S. hierzu etwa Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 62; ders., *ZÄS* 91 (1964), 30; ders., in *LÄ* IV, 1144-45.

¹⁷ Etwa Schenkel, *MDAIK* 28 (1972), 106; Foster, *JNES* 34 (1975), 8. Bzw. einer beinahe universalen Sprachrhythmik, da Fecht genau die gleichen Prinzipien auch der hebräischen und phönizischen (Fecht, *Metrik des Hebräischen*, 17), der akkadischen, ugaritischen, aramäischen, moabitischen (*ibid.*, 1) und sogar der etruskischen Metrik (*ibid.*, 210) zugrundelegt.

¹⁸ Vgl. Schenkel, *MDAIK* 28 (1972), 105; Shirun-Grumach, "Bemerkungen zu Rhythmus, Form und Inhalt in der Weisheit", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 313-20.

¹⁹ S. hierzu etwa Lichtheim, *JARCE* 9 (1971-72), 107; zum *parallelismus membrorum* und seinen verschiedenen Spielarten s. zuletzt Assmann, "Parallelismus membrorum", in *LÄ* IV, 900-10; zu einem Beispiel aus einer durch Fecht vorgenommenen Analyse s. etwa Burkard, *SAK* 10 (1983), 111. - Fecht selbst erkennt die Bedeutung des *parallelismus membrorum* durchaus an, vgl. zuletzt Fecht, *Metrik des Hebräischen*, 16: dort rechnet er ihn freilich bereits "zu den Mitteln, die unter den strengen Bedingungen früher schriftlicher Überlieferung die feste Form allein nicht (mehr) sichern konnten"; dementsprechend setzt er ihn immer wieder zugunsten numerativer Erwägungen zurück.

bar fehlend ergänzt werden. Das geschieht regelmäßig aufgrund der genannten Zwänge und wird der Zuverlässigkeit (und meist Einheitlichkeit) der Überlieferung nicht gerecht.²⁰

Diese und andere Gründe haben dazu geführt, daß das Verfahren der "metrischen" Gliederung von Texten nur zögerlich – und bislang vor allem im deutschen Sprachbereich – angewandt wurde. Gleichzeitig fand jedoch eine intensive Diskussion der "Metrik" ebenso statt wie die Suche nach Verfahren, die eine überzeugende Möglichkeit der Strukturierung ägyptischer Texte ohne die genannten Probleme bieten.

2 MIRIAM LICHTHEIM, JOHN FOSTER UND DAS *THOUGHT COUPLET*

Vor allem die Beiträge von Lichtheim und Foster haben inzwischen einen anderen Weg aufgezeigt, der erfolgversprechender ist.²¹ Allerdings berücksichtigen vor allem die Arbeiten Fosters noch nicht die Gesamtstruktur ägyptischer Texte, sondern vorerst nur die formalen Grundbausteine. Sie bleiben demnach in mancher Hinsicht hinter den Ergebnissen zurück, die Fecht erreicht hat.

Lichtheims und Fosters Ansätzen ist bei allen Unterschieden im Detail ein wichtiges Prinzip gemeinsam: Die Versbildung erfolgt hier nicht durch die Addition von Kola, sondern durch die Abgrenzung von Sinneinheiten. Ein Vers ist hier also nicht nur eine relative, sondern eine absolute, syntaktisch geschlossene Sinneinheit, d.h. ein Satz, ein Teilsatz oder eine Phrase. Anders als Fecht, der seine Arbeiten an unpunktierten Texten begann,²² orientierte sich Foster bewußt an gegliedert überlieferten.²³ Eine Analyse des Nilhymnus ergab u.a., daß die Gliederungspunkte in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle einheitlich und unter grammatisch/syntaktischem Aspekt richtig überliefert sind.²⁴ Sie stehen regelmäßig am Satz- bzw. Phrasenende.²⁵ Dies ist die entscheidende Basis für die Verseinteilung nach Sinneinheiten.

Ein weiterer und bedeutsamer Unterschied zur "Metrik" ist, daß sowohl Lichtheim wie Foster, wenn auch im Detail voneinander abweichend, mehrere formale Gattungen unterscheiden. Lichtheim unterscheidet drei: (a) die

²⁰ S. hierzu etwa Burkard, *SAK* 10 (1983), 84 mit Anm. 22. S.a. oben Anm. 10.

²¹ S. etwa Lichtheim, *JARCE* 9 (1971–72), 103–10; Foster, *JNES* 34 (1975), 1–29; ders., *Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text*; ders., *SAK* 15 (1988), 69–109.

²² S. Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 64.

²³ S. etwa Foster, *JNES* 34 (1975), 7.

²⁴ Foster, *JNES* 34 (1975), 7: "the verse points coincide absolutely with grammatical clauses". Zum gleichen Ergebnis kommt auch Herb, *Untersuchungen zur äußeren Form ägyptischer Handschriften* für die Handschriften der Lehre Amenemhets I., der Lehre des Cheti und ebenfalls des Nilhymnus.

²⁵ Dies ist kein Produkt des ramessidischen Schulbetriebs, wie gelegentlich vermutet wird; s. hierzu auch unten Anm. 77.

Prosa, (b) den "intermediate" oder "orational style" und (c) die Poesie.²⁶ Foster unterteilt zunächst in die zwei literarischen Gattungen "verse" und "prose"²⁷ und teilt die Versliteratur dann in drei Kategorien ein: (a) den "narrative verse", (b) das "hortatory couplet" und (c) den "lyric verse".²⁸

Die Binnenstruktur der Verse sieht Lichtheim als Folge von akzentuierten Sinneinheiten wie Wörtern oder Wortgruppen; die Rekonstruktion einer bestimmten Zahl von Hebungen sei wegen des Fehlens geeigneter Indizien nicht möglich.²⁹ Foster vermutet ebenfalls ein akzentuierendes System, in dem die Zahl der unbetonten Silben nicht von Bedeutung ist.³⁰

Meine eigenen, auf Lichtheim und Foster aufbauenden Untersuchungen führten zu der Überzeugung, daß in der Tat die Sinneinheit als grundlegendes Prinzip der Versbildung anzusehen ist. Nur dann sind so entscheidende stilistische Phänomene wie der *parallelismus membrorum* in allen seinen Ausprägungen angemessen und widerspruchsfrei zu integrieren.³¹

Entscheidend ist naturgemäß die Definition des Begriffs "Sinneinheit". Wie oben gesagt, entsteht diese durch die Aufgliederung eines Textes in syntaktisch selbständige Einheiten. Das kann ein voll- und selbständiger Satz sein, doch ist dies nur eine Möglichkeit.³² Viel häufiger ist sie eine syntaktische Teileinheit, d.h. ein Nebensatz oder ein anderes, in sich geschlossenes Satzglied.³³ Andererseits finden sich auch häufig Verse mit zwei Sinneinheiten, d.h. zwei syntaktischen Einheiten oder Teileinheiten, die von Foster so genannten "two-element-lines".³⁴

Ein Vers definiert sich somit als eine aus einer oder zwei³⁵ selbständigen syntaktischen Einheiten oder Teileinheiten bestehende Sinneinheit, an deren Ende eine Caesur zum Folgenden zu beobachten ist.³⁶ Nicht

²⁶ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 11–12; dies., *JARCE* 9 (1971–72), 109.

²⁷ Foster, *JNES* 39 (1980), 102.

²⁸ *Ibid.*, 104.

²⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 12.

³⁰ Foster, *JNES* 34 (1975), 7; ders., *JNES* 39 (1980), 101.

³¹ Burkard, *SAK* 10 (1983), 79–118; ders., *ZÄS* 115 (1988), 19–30; ders., *Geschichte des Schiffbrüchigen*.

³² Die kritische Bemerkung Fechts in *LÄ* IV, 1138, keine Metrik sei denkbar, in der jeder Vers mit einem ganzen Satz ("sentence") identisch sei, trifft nicht den Kern des Prinzips der Sinneinheit.

³³ S. hierzu ausführlich zuletzt Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 3f.

³⁴ S. etwa Foster, *JNES* 34 (1975), 12; Burkard, *ZÄS* 115 (1988), 28f.

³⁵ Ob gelegentlich mehr als zwei solcher Einheiten einen Vers bilden können, ist in Ausnahmefällen nicht auszuschließen, vgl. etwa die Listen der Geschenke im "Schiffbrüchigen", s. hierzu Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 5, oder auch pChester Beatty I vs o C.3.7: *h^c.kwj hntš.kwj wr.kwj* "ich jubelte, ich freute mich, ich war groß"; s. zur Stelle Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 77f.

³⁶ Foster bezeichnet diese Einheit zutreffend als "endstopped line", vgl. etwa Foster, *JNES* 34 (1975), 7f.

möglich ist hier somit das Enjambement. Dies hat bereits Lichtheim betont,³⁷ die jedoch den Begriff zu unscharf verwendet.³⁸

Bei Verwendung der Sinneinheit als Grundstruktur ist somit nicht das als Sprechereinheit definierte Kolon, sondern der durch die Regeln der Grammatik konstituierte Satz (sentence) die Basis für die Versgliederung.³⁹ Je nach Zahl und Umfang seiner syntaktischen Elemente bildet er in poetisch geformten Texten einen oder mehrere Verse; gelegentlich bilden auch zwei kurze Sätze gemeinsam einen zweielementigen Vers.

In der Regel ist die Versabtrennung unproblematisch, auch bei ungegliedert tradierten Texten, da sie eine spontane Evidenz besitzt. Lediglich in Einzelfällen stellt sich z.B. die Frage, ob zwei Sinneinheiten in zwei kurze oder einen längeren, dann zweielementigen Vers einzuteilen sind. Doch lassen sich auch hier klare Gesetzmäßigkeiten beobachten.⁴⁰ So bildet etwa das syntaktische Grundmuster Prädikat-Subjekt-Objekt erwartungsgemäß grundsätzlich einen Vers, das Muster Prädikat-Subjekt oder vergleichbare Einheiten wie Partizip-Objekt etc. einen Teilvers. Werden die Grundstrukturen um syntaktische Elemente wie Adjektive, Adverbien, Partikel, indirekte Objekte, direkte oder indirekte Genitive, adverbielle Ergänzungen erweitert, dann entscheidet der ganze Satz und auch der Kontext: Die Verseinteilung richtet sich nach den Gesichtspunkten der Symmetrie und vor allem nach stilistischen Prinzipien wie dem *parallelismus membrorum*.⁴¹

Ein kurzes Beispiel mag dies veranschaulichen:

dw³=j nwb.t / sšw³=j hm=s
sq³=j nb.t p.t

Ich verehere die Goldene / ich preise ihre Majestät,
 ich rühme die Herrin des Himmels.⁴²

³⁷ S. Lichtheim, *JARCE* 9 (1971-72), 107.

³⁸ Von Fecht zu Recht moniert, s. Fecht in *LÄ* IV, 1138. Fecht selbst läßt freilich das eigentliche Enjambement gelegentlich aus metrischen Zwängen zu, vgl. die Passage Adm. 13.2: *nn r šw / n rnp.wt m hš'jj<.t>*: "dieses insgesamt / an Jahren ist Streit": Nach den Regeln der "Metrik" sind dies vier Hebungen, die innerhalb eines Verses nicht zulässig wären; vgl. zu dieser Passage ausführlicher Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"*, 97f.; s.a. Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 6. Vgl. andererseits Fecht, *Metrik des Hebräischen*, 8, wo er Enjambement in einem "reinen Kolon-Vers" ausschließt.

³⁹ S. etwa Foster, *SAK* 15 (1988), 72.

⁴⁰ Der von Fecht, *Metrik des Hebräischen*, 18, Anm. 20 erhobene Vorwurf, bei diesem Verfahren würde die Verseinteilung nur "nach Gefühl" vorgenommen werden, ist nicht zutreffend; s. hierzu auch Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 7.

⁴¹ S. hierzu ausführlicher Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, bes. 3-9. Zur Bedeutung des *parallelismus membrorum* vgl. Anm. 19. Zur grundsätzlichen Bedeutung dieses stilistischen Prinzips für die literarische Form vgl. insbesondere die Arbeiten von Jakobson, "Linguistik und Poetik", in *Poetik. Ausgewählte Aufsätze*, 83-121 und ders., *Poesie und Grammatik*.

⁴² pChester Beatty I, vso. C.3-4; die Einteilung folgt den überlieferten Gliederungs-

Insbesondere das Gewicht des *parallelismus membrorum* führt dazu, daß als nächsthöherer formaler Baustein nach dem Vers vor allem das *thought couplet* eine Rolle spielt. Dessen Bedeutung hat Foster in einer Reihe von Arbeiten zweifelsfrei belegt,⁴³ Varianten sind vor allem triplet und quatrain.⁴⁴ Auch bedeutungstragende Einzelverse sind zu belegen.⁴⁵

Diese Bedeutung des *thought couplet* darf jedoch nicht zu dem Fehlschluß führen, daß dieses Prinzip zu verabsolutieren ist.⁴⁶ Dies wäre in der Tat ein signifikanter Rückschritt gegenüber dem System der "Metrik", das stets das Gesamtkunstwerk berücksichtigt.⁴⁷

Lichtheim und Foster stimmen auch insofern überein, als beide neben der Versliteratur auch Prosatexte kennen. An der Existenz der formalen Gattung "Prosa" kann – im Gegensatz wiederum zum System der "Metrik" – m.E. kein Zweifel bestehen.⁴⁸ Markantes Kennzeichen eines Prosatextes ist gerade das Fehlen des *parallelismus membrorum* und damit der Struktur des *thought couplet*. Prosatexte zeichnen sich zudem durch Phänomene wie für die lingua provorsa typische Satzeinleitungen wie *'h'.n sdm.n-f, wn.jn sdm.n-f* o.ä., durch starke Unterschiede in der Zahl der syntaktischen Elemente und damit der Satzlängen, durch die Verwendung vor allem finiter Verbalformen u.ä. aus.⁴⁹ Typisch für diese Textart sind insbesondere die

punkten. S. dagegen Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 77f., der diese ganze Passage gegen die Überlieferung in einen Vers zusammenfaßt, weil der zweite Vers ein Einheber wäre.

⁴³ S. etwa Foster, *JNES* 34 (1975), 1–29; ders., *Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text*; ders., *JNES* 39 (1980), 89–117; ders., *SAK* 15 (1988), 69–109.

⁴⁴ S. etwa Foster, *JNES* 39 (1980), 89ff.

⁴⁵ Vgl. zu einem Beispiel im Schiffbrüchigen Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 73–75. Darüberhinaus ist durchaus auch mit dem Auftreten größerer Einheiten zu rechnen. Vgl. etwa Kitchen, "The basic literary forms and formulations of ancient instructional writings in Egypt and Western Asia", in Hornung–Keel (Hgg.), *Studien zu alt-ägyptischen Lebenslehren*, 253ff., der unter den "basic units of expression" zwei Haupttypen unterscheidet: "shorter units" von 1–4 Versen und "longer units" von 5–10 Versen. Bei letzteren ist allerdings im Einzelfall sehr genau zu fragen, ob sie nicht bereits eine zweite Stufe der Konstitution größerer Einheiten darstellen, d.h. ihrerseits aus "shorter units" zusammengesetzt sind. – Auch Kitchen bezeichnet *ibid.* im übrigen die "two-line-units", die dem *thought couplet* entsprechen, als "by far the commonest type".

⁴⁶ So ist Fosters Gliederung des Schiffbrüchigen (*SAK* 15 [1988], 69–109) in (vor allem) *thought couplets* zwar überzeugend, aber nur für die Grundstruktur. Erst oberhalb dieser beginnt der eigentliche kunstvolle Aufbau des Gesamttextes, s. dazu oben später.

⁴⁷ U.a. hat Assmann mehrfach auf diesen deutlichen Mangel des Prinzips der Gedankenpaargliederung, wie es Foster anwendet, hingewiesen, s. etwa Assmann, in *Festschrift Fecht*, 22.

⁴⁸ S. zuletzt etwa Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 23ff. Zu einer knappen und überzeugenden Definition des Unterschiedes Vers–Prosa s. Jakobson, *Poesie und Grammatik*.

⁴⁹ pChester Beatty I, vso. C.3–4; die Einteilung 69, s. hierzu Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 35.

⁵⁰ S. etwa Foster, *JNES* 39 (1980), 114f.; Burkard, *SAK* 10 (1983), 104; ders., *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 26–28.

neuägyptischen Erzählungen wie Zweibrüdermärchen, Horus und Seth, Prinzengeschichte, Wenamun u.a., aber auch der Papyrus Westcar.⁵⁰

Auch hier ein kurzes und anschauliches Beispiel:

wn.jn p³ hrd hr jj.t r pwj hn^c n³ n hrdw n³ n wrw

jw=f hr pwj

jw=f hr ph p³ sšd n t³ šrj n p³ wr n Nhrn

Da kam der junge Mann, um mit den Söhnen der Fürsten zu springen.

Und er sprang;

und er erreichte das Fenster der Tochter des Fürsten von Naharina.⁵¹

Ein Prosatext definiert sich also nicht zuletzt durch das Fehlen der oben erläuterten verskonstituierenden Elemente. Dies bedeutet jedoch nicht, daß er damit im weitesten Sinne Formlos ist.⁵² Auch hier lassen sich bereits auf Satzebene unterschiedliche Stil- und Kunstformen beobachten.⁵³ Und auch hier zeigt sich die kunstvolle Form vor allem bei der Analyse des Gesamttextes.

Vor dem Blick auf den Gesamttext muß noch das Phänomen der unterschiedlichen Formung verschiedener Passagen ein und desselben Textes zur Sprache kommen.⁵⁴ Auch Fecht hat das beobachtet, er läßt aber nur "stilistische Unterschiede" innerhalb der Versdichtung zu.⁵⁵ Tatsächlich verbirgt

⁵⁰ Zu einem Beispiel aus dem letztgenannten Text vgl. Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 27f. und am Ende dieses Beitrags.

⁵¹ Prinzengeschichte, *LES* 4, 14ff.; auch dieser Text ist mit Gliederungspunkten überliefert, denen die obige Einteilung folgt. Die neuägyptischen Erzählungen sind von Fecht bislang noch nicht in "metrischer" Analyse vorgelegt worden.

⁵² Zur ästhetischen Relevanz und Kompliziertheit der Konstruktion eines Prosatextes vgl. etwa Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, 59, der demgegenüber hervorhebt, daß die literarische Prosa im Gegenteil ästhetisch komplizierter ist als die Poesie: "ihre Einfachheit ist sekundär". Selbstverständlich ist hier immer von der "Kunstprosa" die Rede. Dazu und zur zeitlichen Aufeinanderfolge Lied-Vers-Kunstprosa s. zuletzt Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 24.

⁵³ Vgl. etwa Blumenthal, *ZÄS* 99 (1972), 9, die z.B. im Zweibrüdermärchen deutliche Unterschiede zwischen erzählenden Passagen und solchen mit wörtlicher Rede beobachtet hat (unkomplizierte Satzstellung und zurückhaltender Gebrauch von Stilmitteln vs. große Zahl verschiedener Satztypen, stilistische Kunstformen wie Pleonasmus, Paronomasie, Antithese und auch Parallelismus). Zum gleichen Ergebnis kommt eine kürzlich vorgelegte Studie über die Grammatik der Erzählung von Horus und Seth, s. Vorlauf, *Untersuchungen zur Grammatik der neuägyptischen Erzählung von Horus und Seth*.

⁵⁴ S. hierzu bereits Burkard, *SAK* 10 (1983), 105f.; ders., *ZÄS* 115 (1988), 27f.; vgl. auch Assmann, *OLZ* 69 (1974), 124. Zu diesem Phänomen in einzelnen Texten vgl. in jüngerer Zeit etwa Baines, *JEA* 68 (1982), 31-44; Sinuhe; Shirun-Grumach, "Die poetischen Teile der Gebel-Barkal-Stele", in *Egyptological Studies*, 117-86; Gebel Barkal-Stele Thutmosis' III.; Parkinson, *JEA* 78 (1992), 167f. benennt für den "Bauern" die folgenden formalen Gattungen: discourses or laments; *sbj.t*; eulogy; lists; Königsnovelle; folktales und "oral" elements.

⁵⁵ Vgl. etwa Fecht, *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit'*, 19f.

sich dahinter jedoch mehr, denn nach der hier zugrundegelegten Definition wechseln auch Vers- und Prosapassagen miteinander ab.⁵⁶

S. Herrmann versuchte eine Lösung dieses Problems mit Hilfe des überlieferungsgeschichtlichen Ansatzes.⁵⁷ Dies führte ihn zu einer Bewertung der (mittel-)ägyptischen Literaturwerke als Kompilationen, die aus zu diesem Zweck zusammengetragenen Anthologien durch Redaktoren neu zusammengestellt worden seien⁵⁸ – eine sicher nicht haltbare These.⁵⁹

Der hier vertretene Ansatz⁶⁰ geht davon aus, daß bestimmte Sprechsituationen bestimmte Formen erfordern, die sie ungeachtet des jeweiligen aktuellen Zusammenhangs annehmen bzw. beibehalten: so die "Klage" Ptahhoteps über das Alter oder die "Klagen" des Bauern innerhalb der Rahmen-"Erzählung", die "Eulogie" auf den König innerhalb des Expeditions-"Berichts",⁶¹ oder die "Lieder" des Mannes innerhalb des Dialogs mit seinem Ba.⁶²

3 DAS LITERARISCHE GESAMTKUNSTWERK: VERSUCH EINER SYNTHESE

Wie oben erwähnt, hat vor allem Fecht die Notwendigkeit betont, den Text als Gesamtkunstwerk zu sehen und sich nicht auf die Analyse seiner formalen Grundelemente zu beschränken. Dabei sind die verschiedenen Stilelemente im Auge zu behalten, wie die verschiedenen Spielarten des Parallelismus, Wortspiel, Anapher, Antithese, Alliteration u.a.m.⁶³ In diesem Zusammenhang ist auch das System der grammatischen Beziehungen zu nennen, das eine wichtige Ebene der poetischen Struktur darstellt.⁶⁴

Die hier vertretene Methode der Textanalyse unterscheidet sich hinsichtlich dieser Forderung nicht von derjenigen Fechts, die erzielten Ergebnisse bestätigen vielmehr seinen Ansatz.⁶⁵ Divergenzen treten immer dort auf, wo Fecht numerischen Erwägungen einen besonderen Vorrang gibt.

Dies beginnt bereits auf der Ebene des Verses. Stimmen schon jetzt in der Mehrzahl der Fälle die jeweiligen Verseinteilungen überein,⁶⁶ so ergäbe sich eine beinahe vollständige Übereinstimmung bei einer regulären Zulas-

⁵⁶ Vgl. etwa Ptahhoteps "Klage über das Alter" innerhalb der Rahmenerzählung, s. Burkard, *ZÄS* 115 (1988), 19–30.

⁵⁷ S. Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*.

⁵⁸ S. etwa *ibid.*, 99.

⁵⁹ Vgl. etwa die Kritik von A. Hermann, *OLZ* 54 (1959), 252–69.

⁶⁰ S. ausführlich Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 33ff.

⁶¹ S. Burkard, *ZÄS* 115 (1988), 19–30; Seyfried, *GM* 81 (1984), 55–62.

⁶² S. hierzu Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 12ff.

⁶³ S. die Beispiele in Fechts Publikationen zur "Metrik" passim.

⁶⁴ S. etwa Lotman, *Die Struktur literarischer Texte*, 242.

⁶⁵ Vgl. etwa die verschiedenen Beispiele Burkard, *SAK* 10 (1983), 79–118 und ders., *Geschichte des Schiffbrüchigen*.

⁶⁶ Vgl. Burkard, *SAK* 10 (1983), 116.

sung von Ein- und Vierhebern.⁶⁷ Dabei könnte zunächst offenbleiben, ob die Kola tatsächlich als Hebungen im Sinne eines Metrums zu werten sind; ausgeschlossen erscheint dies nicht, wenn auch m.E. vorerst nicht beweisbar.⁶⁸

Die nächsthöhere Stufe bilden das *thought couplet* und seine Varianten auf der einen und die Versgruppe auf der anderen Seite. Auch hier würde ein Abgehen vom allzu straffen Schematismus zu einer deutlichen Konvergenz der beiden Systeme führen. Dies gilt im übrigen für beide Seiten. Fosters Bearbeitung des Schiffbrüchigen⁶⁹ zeigt eine allzu große Befangenheit in der *thought-couplet*-Struktur. Insbesondere kennt er keine auf dieser aufbauenden Gebilde. Auf der anderen Seite steht Fecht dem Verspaarschema zu ablehnend gegenüber.⁷⁰

Auch das *thought couplet* (samt Varianten) ist nur ein formaler Baustein, der allein noch kein literarisches Kunstwerk schafft. In der Tat finden sich sehr einfache formale Strukturen, die sich so gut wie ausschließlich im *thought couplet* erschöpfen.⁷¹ Zur Erlangung einer ästhetisch befriedigenden Form bedarf es mehr, u.a. all der schon mehrfach genannten Stilmittel. Zu diesen gehört sicher auch die Zahl bzw. deren Bedeutung, aber nicht in der verabsolutierenden Weise, wie Fecht sie anwendet.

Ein gewisses Hindernis scheint hier die scheinbar fehlende Symmetrie jenseits des *thought couplet* zu bilden. Wer mit einem von abendländischer Dichtung geprägten Blick – und unter dem Eindruck der Symmetrie auf der Ebene des *thought couplet* – einen ägyptischen Versteht betrachtet, wird auch auf höherer Strukturebene nach bestimmten Regelmäßigkeiten Ausschau halten, etwa auf symmetrische Strophenbildungen durch immer gleiche oder regelmäßig alternierende Verszahlen. Genau dieses Phänomen aber fehlt vielfach in der ägyptischen Versdichtung. Hier sind vielmehr bei

⁶⁷ Vgl. etwa Römer, "Der Kairener Hymnus an Amun-Re", in *Festschrift Fecht*, 405–28, der den Kairener Amunhymnus entsprechend gegliedert hat: Durch die Zulassung von Ein- und Vierhebern erreichte er völlige Übereinstimmung mit den überlieferten Gliederungspunkten und eine insgesamt überzeugende formale Gliederung. Gelegentliche Erweiterungen sind offenbar zumindest für die Spätzeit zu belegen, etwa in der *Sortie en procession de Ptah-Sokar-Osiris*, wo etwa in 1.4 und in 2.9 durch stichische Schreibung eindeutig tradierte Verse Fünfheber sind, vgl. Burkard, *Spätzeitliche Osiris-liturgien*, 217.

⁶⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang etwa Shirun-Grumach, in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 463–92, die innerhalb des *parallelismus membrorum* nicht so sehr von Kola, sondern von der Zahl der syntaktischen Elemente ausgeht.

⁶⁹ Foster, *SAK* 15 (1988), 69–109.

⁷⁰ Vgl. etwa Fecht, *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit'*, 54. Gegen die These von der "Eintönigkeit" des *parallelismus membrorum* s. vor allem Jakobson, *Poesie und Grammatik*, 92f.

⁷¹ In Textsammlungen wie den Late Egyptian Miscellanies finden sich derartige Strukturen nicht selten. Vgl. beispielsweise p Anastasi III, 6,2–6,20 (The Sufferings of an Army Officer), wo das *thought couplet* beinahe die einzige künstlerische Formung des Textes bildet.

Anwendung inhaltlicher und stilistischer Analyse Kriterien neben regelmäßigen häufig auch sehr unterschiedliche Versgruppen- und Strophenlängen zu beobachten. Dies erscheint auf den ersten Blick unbefriedigend und dem Symmetriestreben der Ägypter zuwiderzulaufen.⁷²

Tatsächlich jedoch folgt der Aufbau der Versgruppen und Strophen durchaus ästhetischen Kriterien, solchen zudem, die originär ägyptischen Ursprungs sind. Es ist das Verdienst Assmanns, dieses Phänomen beobachtet und analysiert zu haben:⁷³ In der Komposition von Texten wurden in Ägypten die gleichen Regeln angewandt wie in der Flachbildkunst. Dort gilt auf Register- bzw. Bildstreifenebene das Prinzip des Bedeutungsmaßstabs: Bedeutendes wird groß, Nebensächlicheres kleiner dargestellt. Dennoch würde man den Aufbau eines ägyptischen Wandbildes nie als unproportioniert oder asymmetrisch ansehen.⁷⁴

Dieses Prinzip gilt, wie Assmann gezeigt hat, auch für die Dichtkunst: Eine Folge von längeren oder kürzeren Teil- und Einzelstrophen konstituiert wie die Einzelszenen innerhalb des Flachbildes die Gesamtheit des Textes. Zwar treten wie bei der Bildgestaltung immer wieder Regularien auf, doch ist dies nicht Bedingung. Der Umfang der Versgruppe oder Einzelstrophe bemißt sich vielmehr nach der Bedeutung für das Ganze, folgt also dem Bedeutungsmaßstab.⁷⁵ Es bestehen somit klare Zusammenhänge zwischen Prinzipien der Hierarchie im Wandbild und syntaktischen Prinzipien im Text. Diesem Phänomen gab Assmann die Bezeichnung "Hierotaxis".⁷⁶

Der Vergleich mit dem Flachbild läßt sich im übrigen weiterführen. Bei diesem folgen die übergeordneten Prinzipien eindeutig den Geboten der Symmetrie: Die Folgen von Einzelszenen fügen sich zu Registern, diese zu Wänden und diese wiederum zum symmetrisch strukturierten Gesamtwerk.

Dies gilt in einem erstaunlichem Maße auch für die Dichtkunst. Auch hier bestimmt auf den höheren Ebenen der Struktur (wieder) die Symmetrie den Textaufbau. Und hier besteht im übrigen vollständige Übereinstimmung zwischen dem Aufbau von Vers- und demjenigen von Prosatexten.

Diese Symmetrie besteht in der harmonischen Gesamtzahl der Kapitel bzw. Strophen ebenso wie in der aus inhaltlichen Gründen evidenten Zusammenfassung von mehreren Strophen oder Kapiteln zu größeren Einheiten, wie die Analyse einer Reihe ägyptischer Texte zweifelsfrei ergab:

⁷² S. hierzu Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 40. Dies gilt auch für die Prosaliteratur: vgl. etwa Assmann, *OLZ* 69 (1974), 4. Hier muß jedoch a priori nicht mit signifikanter Symmetrie gerechnet werden.

⁷³ S. Assmann, in *Festschrift Fecht*, 18–42.

⁷⁴ Vgl. hierzu ausführlicher *ibid.*, insbes. 23ff.; s.a. Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 40f.

⁷⁵ U.a. den Versuch, einen Text nach diesem Prinzip zu gliedern, stellt meine Bearbeitung des *Schiffbrüchigen* dar, s. Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*.

⁷⁶ Assmann, in *Festschrift Fecht*, 18–42.

Die Geschichte des Sinuhe umfaßt 40 Kapitel, die in fünf Bücher zu je 8 Kapiteln eingeteilt werden können.⁷⁷ Die Geschichte des Schiffbrüchigen umfaßt 20 Kapitel, die in vier Bücher zu je 5 Kapiteln einzuteilen sind. Wie bei der Geschichte des Sinuhe ist diese Einteilung aus inhaltlichen Gründen evident und wird hier wie dort durch die Rubrengliederung auch äußerlich markiert.⁷⁸

Das gleiche Bild ergibt sich bei der Analyse von Prosatexten. Hier fällt die Symmetriebildung auf Satz- bzw. Satzteilenebene weg oder spielt zumindest nicht die dominierende Rolle wie im Vers. Doch bedeutet dies natürlich keinerlei Minder-, sondern lediglich eine Anders-Wertigkeit.⁷⁹ Zur teilweise hochkomplizierten Struktur von Prosatexten vgl. etwa die Analyse des Zweibrüdermärchens durch Assmann.⁸⁰ Auf den übergeordneten Stufen gelten offensichtlich die gleichen formalen Kriterien wie in der Versliteratur; hier entsprechen sich Versgruppe und Abschnitt ("Paragraph") sowie Strophe und Kapitel ("Perikope"). Das Zweibrüdermärchen etwa besteht – wieder durch die Rubreinteilung markiert – aus 24 Kapiteln, die sich in drei Bücher zu je 8 Kapiteln gliedern lassen. Verschiedene Indizien deuten zudem – zumindest bei diesem Text – darauf hin, daß diese äußere Gliederung schon zu Beginn feststand, also den Rahmen bildete, der anschließend durch den Text ausgefüllt wurde.⁸¹

Auch von einem ganz anderen Ansatz her zeigen sich vergleichbare Ergebnisse. Die Erzählung von Horus und Seth etwa weist – zunächst insignifikante – 169 Rubren auf.⁸² Eine Beschränkung auf die deutlich gliederungsrelevanten *hr jr m-ht*-Konstruktionen jedoch ergab eine auch inhaltlich sinnvolle Einteilung in 7 Kapitel, die zudem in zwei Bücher mit 4 bzw. 3 Kapiteln zusammengefaßt werden können. Die Schnittstelle zwischen den beiden Büchern ist durch zwei unmittelbar aufeinanderfolgende *hr jr m-ht*-Konstruktionen markiert. Eine Aufteilung des Textes in erzählende Abschnitte und solche mit direkter Rede ergibt zudem exakt 70 Unterabschnitte. Der auf diese Weise gewonnene Aufbau von 70 Abschnitten = 7 Kapiteln = 2 Büchern entspricht zu sehr dem oben beschriebenen Bild, wie es sich in den anderen Texten darstellt, um zufällig sein zu können.

⁷⁷ S. Assmann, "Die Rubren in der Überlieferung der Sinuhe-Erzählung", in *Festschrift Brunner*, 18–41. Diese Gliederung ist durch die Handschrift B bereits für das MR zu belegen, ist also kein Produkt des ramessidischen Schulbetriebs. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang Assmanns Beobachtung *ibid.* 41, daß die "metrische" Analyse kaum je mit der durch die Rubren indizierten Kapitelgliederung übereinstimmt.

⁷⁸ S. Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 102–6.

⁷⁹ S. oben Anm. 53.

⁸⁰ S. Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26.

⁸¹ S. hierzu Assmann, *ZÄS* 104 (1977), 1–25, insbes. 3–4.

⁸² S. hierzu insgesamt Vorlauf, *Untersuchungen zur Grammatik der neuägyptischen Erzählung von Horus und Seth*.

Ein literarischer ägyptischer Text weist somit idealiter die folgende Struktur auf:

1 VERSTEXT

- (a) Vers (= Sinneinheit, aus einer oder ggf. zwei syntaktischen Einheiten bestehend)
- (b) Versgruppe/Teilstrophe (= zwei oder mehr inhaltlich zusammengehörende Verse, insbesondere auf der Basis des *thought couplet*; der Umfang richtet sich nach dem Bedeutungsmaßstab)
- (c) Strophe (unterschiedlicher Länge, der Umfang richtet sich nach dem Bedeutungsmaßstab)
- (d) "Buch" (häufig innerhalb des Textes symmetrisch aufgebaut)
- (e) Gesamttext (offenbar zumindest teilweise die Summe des symmetrischen Aufbaus der Kapitel).

2 PROSATEXT

- (a) Satz (= Sinneinheit, aus unterschiedlicher Anzahl syntaktischer Einheiten bestehend)
- (b) Abschnitt/Paragraph (zwei oder mehr Einzelsätze; der Umfang richtet sich nach dem Bedeutungsmaßstab)
- (c) Kapitel/Perikope (unterschiedlicher Länge; der Umfang richtet sich nach dem Bedeutungsmaßstab)
- (d) "Buch" (häufig innerhalb des Textes symmetrisch aufgebaut)
- (e) Gesamttext (offenbar zumindest teilweise die Summe des symmetrischen Aufbaus der Kapitel).

Inwieweit sich diese Regelmäßigkeiten auch an anderen Texten bestätigen, ist noch zu untersuchen, doch ist die Belegsituation bereits jetzt so eindeutig, daß von Zufälligkeiten nicht mehr die Rede sein kann.

Abschließend sei für je einen Vers- und einen Prosatext in der hier verwendeten Definition ein ausführliches Beispiel vorgestellt. Der Verstext ist das 7. (Liebes-)Lied des pChester Beatty I vso C 4,6-5,2). Transkription und Übersetzung spiegeln die nach den oben dargelegten Prinzipien durchgeführte Strukturierung wider, die Verseinteilung entspricht den überlieferten Gliederungspunkten. Insbesondere die Transkription vermag einen guten Teil der kompositorischen Prinzipien wie *parallelismus membrorum*, Wortassoziationen, semantische Bezüge etc. zu verdeutlichen. Vgl. etwa die Einschließung des Ganzen durch die Zahl "7", die inhaltlichen Bezüge des ersten und letzten (ich habe die "Schwester" nicht gesehen – sie ist fortgegangen), des zweiten und vorletzten Verses (die Krankheit ist eingedrungen – das Übel wird vertrieben) usw. Der hier verfügbare Rahmen

erlaubt keine detaillierte Betrachtung, sie ist aber bei näherem Hinsehen evident.⁸³

Der Prosatext ist ein Abschnitt aus dem pWestcar (8, 5–12). Die Zeilengliederung folgt der syntaktischen Struktur des Textes und dient ebenso wie die Zeilenzählung der besseren Übersichtlichkeit; sie ist nicht mit der Versgliederung des Liebesliedes zu vergleichen. Die Passage ist ein markantes Beispiel für die weiter oben gegebene Definition eines Prosatextes, wie insbesondere die Verwendung finiter Verbalformen und das Fehlen des *parallelismus membrorum* belegen. Die Übersetzung legt keinen Wert auf literarische Qualität, sondern dient ebenfalls der Verdeutlichung der Strukturierung. So wurden etwa gleiche ägyptische Verbalkonstruktionen grundsätzlich gleich übersetzt.

pChester Beatty I vso C 4,6–5,2

- 1 7 r sf bw m³=j sn.t
 ˆq⁴q.n h³j.t jm=j
 hpr.kwj h⁴=j wdnw
 smh=j d.t=j ds=j
- 5 jr jw n=j n³ wr swnw
 bw hr jb=j n phr.wt=sn
 n³ hrj-hb bn w³.t jm=sn
 bw wd⁴w t³j=j h³j.t
- p³ dd n=j mk sj p³ ntj s⁴nh=j
- 10 rn=s p³ ntj ts=j
 p³ ˆq pr n n³j=s wpw.tjw
 p³ ntj s⁴nh jb=j
- h n=j sn.t r phr.wt nb.t
 wr sj n=j r t³ dmdj.t
- 15 p³j=j wd³ p³j=s ˆq n hnr
 ptr=j sj k³ snb=j
- wn=s jr.t=s rnp h⁴=j
 mdw=s k³ rdw=j
- jw=j hpt=s shrj=s dw.t hr=j
- 20 pr=s m-ˆ=j hr hrw 7

⁸³ Auch Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, 43 teilte das Lied bereits in fünf Strophen zu vier Versen ein. Vgl. hierzu die "metrische" Gliederung durch Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 81. Die dort gewonnene Zahl von 17 Versen – im Sinne der "Metrik" bedeutsam, s. Fecht *ibid.* – wird nur durch dreimalige Nicht-Berücksichtigung von Gliederungspunkten erreicht (v. 2/3; 7/8; 11/12). Auch insgesamt ist die Gliederung nicht überzeugend, im Einzelnen s. Fecht *ibid.*

- 1 Sieben Tage bis gestern sah ich nicht die Schwester,
es drang Krankheit in mich ein.

Meine Glieder sind schwer geworden,
ich vergaß meinen eigenen Leib.

- 5 Wenn die Oberärzte zu mir kommen,
ist mein Herz nicht zufrieden mit ihren Arzneien.

Die Beschwörer kennen keinen Ausweg,
meine Krankheit wird nicht erkannt.

- Wenn man mir sagt: Sie ist da! belebt es mich,
10 ihr Name ist es, der mich erhebt.

Das Kommen und Gehen ihrer Boten,
das ist es, was mein Herz belebt.

Nützlicher ist mir die Schwester als alle Arzneien,
wichtiger ist sie mir als das Rezeptbuch.

- 15 Mein Amulett ist ihr Eintreten von außen,
sehe ich sie, so werde ich gesund.

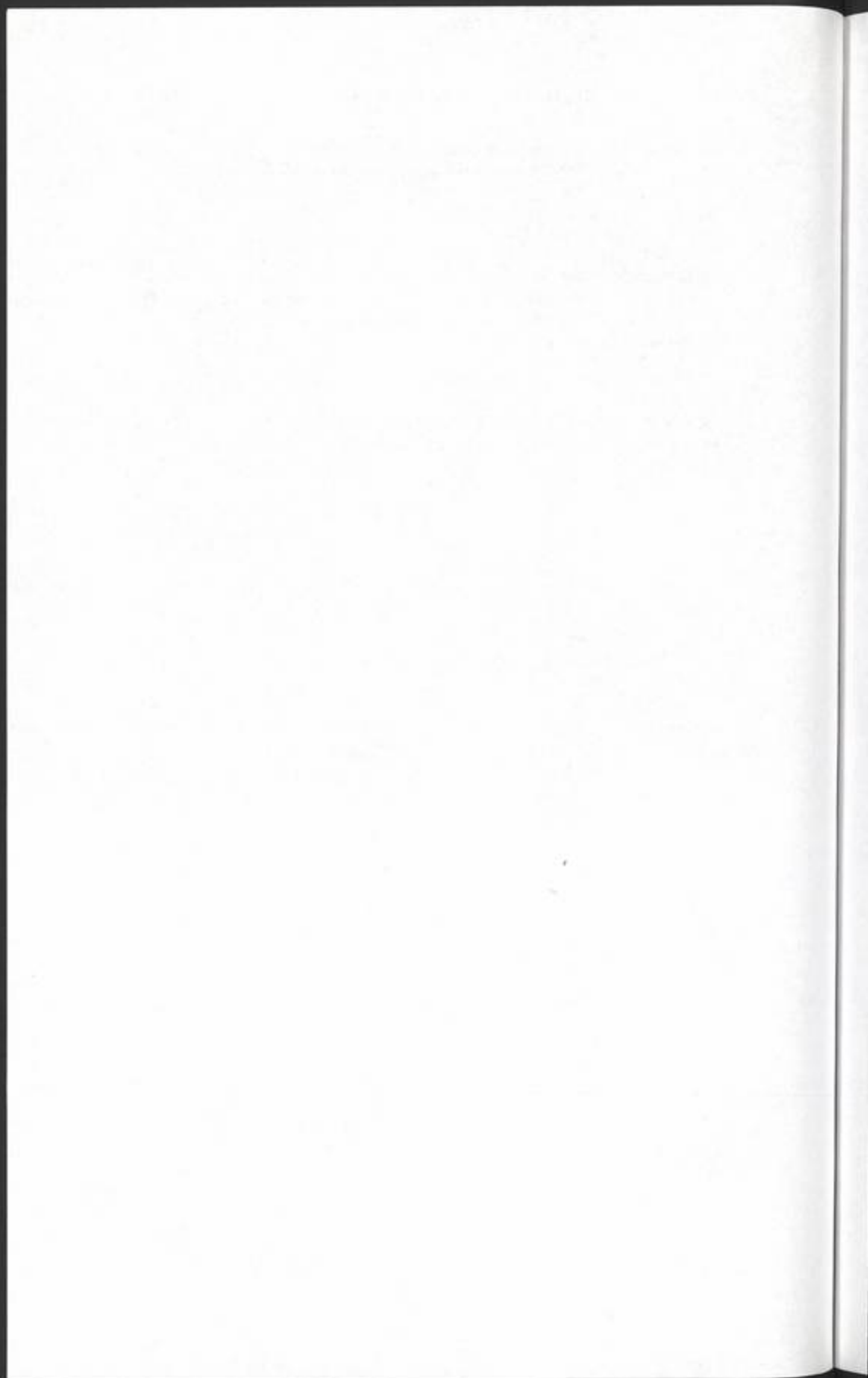
Öffnet sie ihr Auge, verjüngt sich mein Leib,
spricht sie, so werde ich stark.

- Wenn ich sie umarme, vertreibt sie das Übel von mir,
20 fort ging sie von mir vor sieben Tagen.

pWestcar 8, 5–12

- 1 *hr m-ht spr=f r hmw*
°q pw jrj.n s³-nswt Hr-dd=f r smj.t n hm n nswt-bjtj Hwfw m³-hrw
dd.jn s³-nswt Hr-dd=f
jtj° .w.s. nb=j
- 5 *jw jnj.n=j Ddj*
dd.jn hm=f
jsj jnj n=j sw
wd³ pw jrj.n hm=f r w³hj n pr-°³ .w.s.
st³.jn.tw n=f Ddj
- 10 *dd.jn hm=f*
ptj st Ddj tm rdj m³n=j tw
dd.jn Ddj
njsw pw jjw jtj° .w.s.
njsw r=j mk wj jj.kwj

- 1 Nachdem er nun zur Residenz gelangt war:
Nun trat der Königssohn Hordjedef ein, um der Majestät des Königs von
Ober- und Unterägypten, Cheops, gerechtfertigt, Bericht zu erstatten.
Da sagte der Königssohn Hordjedef:
"Herrscher, I.h.g., mein Herr!
- 5 Ich habe den Djedj gebracht."
Da sagte Seine Majestät:
"Eile und bringe mir ihn!"
Nun ging seine Majestät zur Säulenhalle des Palastes I.h.g.
Da wurde ihm Djedj gebracht.
- 10 Da sagte Seine Majestät:
"Was soll das, Djedj, zu verhindern, daß ich dich sehe?"
Da sagte Djedj:
(Nur) der Gerufene ist es, der kommt, Herrscher, I.h.g.
Man rief nach mir, (und) siehe, ich bin gekommen."



DER GEBRAUCH RHETORISCHER STILMITTEL IN DER ÄGYPTISCHEN LITERATUR

WALTRAUD GUGLIELMI

In der ägyptologischen Literaturwissenschaft ist man noch weit davon entfernt, die Elemente der rhetorischen Technik und das System der rhetorischen Mittel zu erfassen und diese als Universalien menschlicher Kommunikation systematisch darstellen zu können. Zwar hat es ein einheitliches System auch in der antiken Rhetorik nicht gegeben und die literaturwissenschaftlichen Bemühungen gehen dahin, auch die von der linguistischen Poetik erschlossenen Strukturformen einzubeziehen, aber das erklärt nur teilweise das mangelhafte Interesse, das die Rhetorik als Strategie zweckbezogener Formung in der Ägyptologie gefunden hat.¹ Zum Teil mag das an der fortwährenden Diskussion um das Grundprinzip ägyptischer Poetik und gebundener Rede liegen, zum Teil am textwissenschaftlichen Umfang des Begriffs "Stil".²

Im allgemeinen versteht man unter rhetorischen Stilmitteln vor allem eine Beschreibung der Sprachgestaltung im Hinblick auf den sprachlichen Ausdruck (*elocutio*), seltener im Hinblick auf den thematischen Bestand (*topoi*) oder die inhaltliche Gliederung (*dispositio*).³ Aber auch die *elocutio* wird nur unvollständig behandelt; wichtige Kriterien wie die "Angemessenheit" (*prépon, aptum, decorum*), deren Wertbereich zwischen Ethik und

¹ Vorarbeiten bilden Brunner, *Altägyptische Erziehung*, 101f., Fischer-Elfert, *GM* 66 (1983), 45–65, Junge, "Rhetorik", in *LÄ* V, 250–53; ders., "Zur 'Sprachwissenschaft' der Ägypter", in *Festschrift Westendorf*, 1, 261–63, und ein Aufsatz von Fox, *Rhetorica* 1 (1983), 9–22, der allgemeine Überlegungen und einen Fünf-Punkte-Kanon zur "Kunst der schönen Rede" enthält. Trotz des rhetorischen Titels befaßt sich der Aufsatz von Spalinger, "Two Ramesside rhetorical poems", in *Studies Parker*, 136–64 mit der Anwendung und Modifizierung der thought couplets und dem Sitz im Leben, aber nicht mit der persuasiven Technik.

² S. dazu kurz Guglielmi, "(sprachliche) Stilmittel", in *LÄ* VI, 22f.

³ S. die Handbücher Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*; Ueding-Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik*; Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. I, II. Es wäre aber ein Irrtum anzunehmen, daß sich die poetische mit der elokutionellen Kompetenz deckt, s. Plett, "Die Rhetorik der Figuren. Zur Systematik, Pragmatik und Ästhetik der 'Elocutio'", in Kopperschmidt, *Rhetorik*, 1, 145.

Ästhetik liegt,⁴ die Sprachrichtigkeit, die Deutlichkeit und die Stufenfolge der Rede- und Schreibweisen (*genera dicendi*) mit ihren Stilarten sind über Vorüberlegungen nicht hinaus gediehen.⁵ Als fruchtbar hat sich die rhetorische Textanalyse erwiesen, die – nicht nur in der Ägyptologie – weitgehend mit dem zusammenfällt, was auch Stil- oder Formanalyse⁶ genannt wird, bzw. was zur Semiotik oder zur linguistischen Poetik zählt.

In der Regel hat man sich mit dem eingeschränkten Bereich der rhetorischen Stilfiguren- oder Stilmittellehre befaßt, daneben noch Aspekte der Poetik und Metrik berücksichtigt. Die Stilmittel werden in der Regel als "fakultative Gestaltungselemente" betrachtet⁷ und dem jeweiligen System der Textgliederung, der Metrik oder den *thought couplets*, untergeordnet. Nur bei streng geformten poetischen Texten wird konzidiert, daß sie – vor allem in Form von Wortwiederholungen und Refrains – eine textstrukturierende Funktion haben können.⁸ Leider wird auch die Stil- und Formanalyse nicht konsequent angewendet, sondern häufig mit Textkritik und inhaltlichem Kommentar vermengt.

In der antiken Lehre vom Schmuck der Rede hat man zwischen den rhetorischen Figuren und den Tropen unterschieden. Dieses System, das Heinrich Lausberg entfaltet und Heinrich Plett weiter entwickelt hat, soll hier als Grundlage dienen.⁹

⁴ Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, II, 423–51. Den Begriff "Decorum" im erweiterten – nicht rhetorischen – Sinn für das der ägyptischen Kultur innewohnende Regelsystem, die verbindliche kanonische Tradition, verwenden Baines, *Fecundity Figures*, 277; ders., *JARCE* 27 (1990), 1–23, der ihn von der Ikonologie übernommen hat, und neuerdings Assmann, "Literatur und Karneval im Alten Ägypten", in *Karnevalische Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, 34.

⁵ S. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, I, Einleitung; dies., *Ancient Egyptian Autobiographies*, 142–46; Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 23–41.

⁶ D.h. die antike Definition "ars bene dicendi" "die Kunst des guten Redens (bzw. Schreibens)" wird in der textwissenschaftlichen Rhetorik zu einer "ars bene interpretandi", s. Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 4, systematisiert von Plett, *Textwissenschaft und Textanalyse*; ders., in Kopperschmidt, *Rhetorik*, I, 129–54.

⁷ Zum Verhältnis von Metrik und Stilistik, s. Fecht, "Stilistische Kunst", in *HdO* I,1,2, 19–51, bes. 27, und den Forschungsüberblick bei Buchberger, *Transformation und Transformat*, 21–27. Besonders die Arbeiten von Fecht sind über die metrische Analyse hinaus Fundgruben für Stilfiguren; s. auch Fischer-Elfert, *WdO* 14 (1983), 83–90; ders., *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit*, 8–12, ders., *Satirische Streitschrift*, 214–19; Guglielmi, *WdO* 14 (1983), 147–66.

⁸ Burkard, *Geschichte des Schiffbrüchigen*, 154, fordert, daß auch Paronomasie und Wortassoziation in metrischen Gliederungen zu berücksichtigen seien; vgl. die Analyse des Hymnus des Nebre und des Aton-Hymnus durch Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël*.

⁹ Gently ergeben sich Überschneidungen bei der Systematik.

I FIGUREN DER WIEDERHOLUNG

1.1 Ebene der Phoneme

Die unterste Strukturebene des poetischen Textes¹⁰ bilden die phonologischen Wiederholungen, insbesondere die *Alliteration*.¹¹ Im Unterschied zum schwer erkennbaren Endreim und zur *Assonanz*¹² ist sie ohne weiteres im Ägyptischen beschreibbar. Als Voraussetzung gilt ein starker expiratorischer Akzent und auch Anfangsbetonung wie im germanischen Stabreimvers. Seit den Pyr. ist die Alliteration, d.h. die Wiederholung eines Lautes in unterschiedlicher Umgebung, häufig belegt. Sie vermag zusätzliche Bindungen zwischen den einzelnen Wörtern herzustellen und vermittelt "imitatorische Harmonie".¹³ Wegen der Vokallöslichkeit der Schrift läßt sie sich nur von den Konsonanten feststellen und unterstützt syntaktische und prosodische Entsprechungen in Versen und in Sprichwörtern.¹⁴ Generell gibt es im Verhältnis der Lautstruktur zur Bedeutungsstruktur zwei Extreme: Gleiche Lautstruktur verbindet semantisch ähnliche oder semantisch unvereinbare Elemente; im letzteren Fall kann damit eine pointierte Gegenüberstellung hervorgerufen werden, z.B. in den Sprichwörtern:¹⁵

š3 hrw 'nd hnw

(Ein Mann von) viel(en) Worte(n) und wenig Anhänger(n).

nn sf n wzf

Es gibt kein Gestern (keine Erinnerung) für den Trägen.

Alliteration ist nicht auf den Wortanlaut beschränkt, so z.B. in Pyr. § 412 a. In griech.-römischer Zeit ist sie in Verbindung mit der Paronomasie weit

¹⁰ Obwohl die graphische Gestaltung hier unberücksichtigt bleibt, soll auf eine weitere Ebene der Wiederholung hingewiesen werden, mit der in griechisch-römischer Zeit zu rechnen ist. Bei ihr wird das Bezugswort graphisch (aber mit einer unterschiedlichen Lesung) vorweggenommen; zur graphischen Identität ("Homographie") bei lautlicher Verschiedenheit im Namen des Chnum und im Bezugswort des Epithetons, s. Derchain-Urtel, *GM* 27 (1978), 11–21.

¹¹ Osing, "Alliteration", in *LÄ* I, 138; Fecht, in *HdO* I, 1, 2, 43ff.; Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 217ff.

¹² Gleichklang von Vokalen in differierender konsonantischer Umgebung mit klangmagischer Wirkung, z.B. Unterpand-wunderbar. S. Osing, "Die Patenschaft der Götter für die Königin Hatschepsut", in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 380–83; bei der von Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, 202, angeführten Assonanz – in chiasmischer Stellung: "Die Insassen deiner Barken sind am Frohlocken ($h^c w.t$); / (innerer) Aufruhr ($h^3 <^c > j.t$), er verwirrt die Rebellen" handelt es sich um Alliteration.

¹³ Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 406ff., sie bewirkt die "Nachahmung eines Sinnes durch das Klangbild": *casus Cassandra canebat*: "Kassandra besang den Fall (Trojas)".

¹⁴ Z.B. CT IV 66 a–b; Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 155; Chacheperreneb rto 2, 10 (mit h und Polyptoton mit hpr); Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 379ff.; Buchberger, *Transformation und Transformat*, 365; Poetische Stele Thutmosis III., Urk. IV, 618; BM 37984, Atlas I, 91, s. Erman-Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben*, 473.

¹⁵ Guglielmi, "Sprichwort", in *LÄ* V, 1219–22.

verbreitet.¹⁶ Sie tritt nicht mehr nur als Prinzip der Mikrostruktur innerhalb der übergeordneten Versstruktur auf, sondern steht gleichrangig neben ihr, etwa bei Standarten-Beischriften.¹⁷ Ihre große Verbreitung bedingt auch eine Ausweitung des Wortschatzes.¹⁸ Der *End-* und *Binnenreim* ist bislang selten nachgewiesen, so im "Fingerzählreim" in CT V, 115f.¹⁹ und in einigen Beispielen aus dem NR.²⁰ *Homoiooteleutonähnliche Formen*²¹ finden sich bei Wortpaaren, z.B. den Skorpionsnamen der Metternich-Stele²² und in der Lehre des Anii:²³

Der kämpferische Stier (*kʰ hʰ*).../der grimmige Löwe (*mʰj hsʰ*)...
Das Pferd (*ssm.t*).../der Hund (*tzm.t*)...
Der Affe (*krj*).../die Gans (*srj*)...

Möglicherweise bilden solche paarweise auftretenden, syntaktisch die gleiche Position einnehmenden "Reim"-Formen lediglich ein mnemotechnisches Hilfsmittel, vielleicht haben sie auch eine (sprach)spielerische Komponente. *Onomatopöie* (Lautmalerei) ist hauptsächlich bei Tiernamen und -lauten belegt wie z.B. *jʰ* "Esel", *whwh* "bellen".²⁴ Es handelt sich keineswegs um eine naturalistische Imitation, sondern um eine streng stilisierende Manier, die der Tradition der jeweiligen Sprache verpflichtet ist.²⁵ Kompliziertere Formen wie der lateinische Hexameter, der das Froschgequacke nachahmt: *Quamquam sunt sub aqua, sub aqua maledicere temptant* sind schwer nachzuweisen; möglicherweise ist der Schlangenspruch (Pyr. §

¹⁶ Watterson, "The Use of Alliteration in Ptolemaic", in *Glimpses of Ancient Egypt. Studies Fairman*, 167–69; Derchain-Urtel, "Wortspiele zu 'Ort' und 'Bewegung' in Edfu und Dendara", in *Mélanges Gubub*, 55–61; siebenmalige: Guglielmi, *Die Göttin Mr.t*, 189; zehnmalige mit *s* (einschließlich *ʰs.t*), Edfou IV, 260, Kurth, "Stilistik und Syntax", in *Edfu*, 84f.

¹⁷ Z.B. Edfou I, 538f.; 542f.

¹⁸ So bereits Erman, *Zur ägyptischen Wortforschung I*, 405; s. Guglielmi, "Die Biergöttin Menket", in *Festschrift Winter*, 116.

¹⁹ Brunner, "Fingerzählreim- und verse", in *LÄ II*, 222–23; Sethe, *ZÄS* 54 (1918), bes. 23–25.

²⁰ Osing, "Reim", in *LÄ V*, 212; Fecht, in *HdO I*, 1, 2, 44f.; Pyr. § 995a (*mʰq.t/pʰq.t*), Sander-Hansen, *AcOr* 20 (1946), 3; pAnastasi III, 3, 13: "Das Ohr eines Jungen sitzt auf seinem Rücken (*hr jʰ.t=f*):/ er hört, wenn man ihn schlägt (*hwj.t=f*)".

²¹ Den Begriff *Homoiooteleuton* (Endungsgleiches) verwendet man, wenn in parallelen Satzgliedern die korrespondierenden Worte gleiche Endungen haben. Dieser "gleich-tönende Auklang aufeinanderfolgender Kola", s. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, §§ 725–28, der mit der *Paronomasie* verwandt ist, läßt sich hier lediglich vom Konsonantenbestand her feststellen.

²² *Tfn, Bfn, Pt, Ttt, Mʰtt*, s. Sander-Hansen, *Texte der Metternichstele*, Z. 51, 59.

²³ pAnii (Suys) 10, 1–5, Quack, *Die Lehren des Ani*, 190.

²⁴ Osing, "Onomatopöie", in *LÄ IV*, 572–73; von Vandersleyen, "Inepou: un terme désignant le roi avant qu'il ne soit roi", in *Studies Kákosy. StudAeg* 14 (1992), 563–66 wird *jnpw* als Bezeichnung des zukünftigen Königs als onomatopoetisch betrachtet.

²⁵ Coseriu, *Textlinguistik. Eine Einführung*, 82–84, Beispiel der Entensprache: auf deutsch: quack-quack, französisch: couin-couin, dänisch: rap-rap, rumänisch: mac-mac.

666a) mit den Alliterationen von *f* und *l* lautmalend und gibt das Zischen wieder.²⁶

1.2 *Morphem- und Lexem-(Wort)ebene*

Im Unterschied zur sachbezogenen Prosa, in der zwar Wiederholungen von Worten als Mittel der Textkohärenz verwendet werden können, in der Regel aber durch Pronomina substituiert werden, sind in poetischen Texten rekurrierende Lexeme ein Mittel der Textstrukturierung. Sie sind stets im Zusammenhang mit der Parallelismus-Struktur ihrer Umgebung und den poetischen Elementen der anderen Ebenen zu betrachten. Der Begriff Morphem wird hier zumeist auf das freie Morphem, das "Wort" oder "Lexem" eingeschränkt gebraucht, an das verschiedene gebundene Morpheme zusätzlich hinzutreten können. Die Kriterien, nach denen die repetitiven Wortfiguren qualifiziert werden, sind: Umfang (Extension), Position, Frequenz, Distribution und Ähnlichkeit (Wortspiel).

1.2.1 *Umfang*

Die Größe der morphologischen Einheit ist sehr unterschiedlich. Sie reicht von einkonsonantigen Zeichen wie z.B. der Interjektion *j* "oh",²⁷ Präpositionen bis zu mehrgliedrigen Verbalformen mit Pronomina.

1.2.2 *Position*

Wo das Wort wiederholt wird, ist für die Strukturierung eines poetischen Textes von entscheidender Bedeutung, da ja in jedem beliebigen Text sich Wörter an unterschiedlichen Stellen wiederholen können. Erst wenn der Texthintergrund genügend differenziert ist, d.h. wenn die Wiederholungen an bestimmten Positionen einer Satzsequenz, eines Satzes oder Satzteilens auftreten und die prosodische oder morphologische Äquivalenz zusammenfallen, ist ein hoher Poetizitätsgrad erreicht. Zunächst ergeben sich zwei grundsätzliche Möglichkeiten, 1. Wiederholung im Kontakt (W1W2) und 2. auf Distanz, im zweiten Fall ist zwischen W1 und W2 eine variable Textstrecke T eingeschaltet. In der Rhetorik heißt der unmittelbare Kontakt der Wiederholungsglieder (W1W2) *Geminatio* (*Iteratio*, *Repetitio*). Sie kann am Anfang, in der Mitte und am Ende erfolgen und dient zumeist der Ver eindringlichung, z.B. findet sich *Geminatio* in Anfangsstellung im Lied an die sargziehenden Rinder:²⁸

Ziehet, ziehet, ihr Rinder,
zum Westen, dem Lande angenehmen Lebens.

²⁶ Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 217: *fnn wj fnn wj fnn wj fnn wj*, vorausgesetzt *fj.(t)* "Schlange" heißt lautmalend "Zischer".

²⁷ Goyon, *RdE* 20 (1968), 63-96, pl. 4, anaphorisches, graphisch abgesetztes *j*.

²⁸ Lüddeckens, *Totenklagen*, 161 (Nr. 82).

Als Makrostruktur gliedert sie den Hymnus, Esna III, inscr. 262,18–23, der aus 19 Strophen besteht, die sämtlich mit *wbn*, *wbn* "Erglänze, erglänze" beginnen.²⁹ Geminatio in "Mittelstellung" findet sich z.B. im Bauern B2, 111f.:³⁰ "Der Ankläger soll zu einen Elenden werden, elender (noch) als der Bittsteller!" oder – in Form einer Adverbiale (*m šnj R'w* "im Abendrot") – in Mittelstellung im Hathor-Hymnus des Cheruef.³¹ Geminatio (von *bnr*) in Anfangsstellung mit Wiederholung auf Distanz findet sich im Preis auf Mutirdis (Louvre C 100):³²

Die Süße, süß an Liebe, die Priesterin der Hathor Mutirdis,
die Süße, süß an Liebe, sagt König Mencheperre, begabt mit Leben,
die süße... (...*bnr*), sagen die Männer,
die Herrin der Liebe, sagen die Frauen.

Während Geminatio in Endstellung verhältnismäßig selten erscheint, war das von Grapow beschriebene "Zwei-plus-Eins-Schema" sehr beliebt,³³ wobei die Geminatio mit Wortwiederholung auf Distanz gekoppelt ist:³⁴

rmj rmj Weine, weine,
jrj=n n=f rmj.t wir wollen um ihn weinen.

Bei der Wortwiederholung auf Distanz (W1–T–W2) über zwei oder mehr Verszeilen kommen sehr verschiedene Variationen der Position vor, für die es in der klassischen Rhetorik nicht immer adäquate Bezeichnungen gibt. Die Wiederholung kommt als Anfangswiederholung (Anhubtyp) in der Figur der *Anapher*, als Endwiederholung (Ausgangstyp) in der Figur der *Epipher* und als kombinierter Wiederholungstyp in der Figur der *Symploke* (*Complexio*) vor. Der in allen möglichen Varianten auftretende Parallelismus begünstigt selbstverständlich solche Rekurrenzmuster.³⁵ Am häufigsten ist im Ägyptischen die *Anapher*.³⁶ Sie kann über eine sehr lange Distanz zur Strukturierung des Textes verwendet werden und den Umfang einer Makrostruktur ("Corpus") annehmen, so gliedert ein anaphorisches *jwms* "Es ist doch so", "wahrlich" Adm. 1,9-6,14 in einzelne Abschnitte unter-

²⁹ Sauneron, *Esna III*, 366–70.

³⁰ Buchberger, *Transformation und Transformat*, 388: *hpr wtz.w m m'rtm'rt r spr.w*.

³¹ Wente, *Tomb of Kheruef*, 47f., Tf. 34–40.

³² Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 127.

³³ Grapow, *Wie die Alten Ägypter sich anredeten*, I, 48ff., IV, 31; Lüddeckens, *Totenklagen*, 175.

³⁴ Junker, *Stundenwachen*, 112, Z. 152, 159.

³⁵ S. dazu Burkard in diesem Buch. Vgl. etwa das zweimalige anaphorische und das epiphorische *rn* in der jeweiligen dritten Zeile des dritten Abschnitts der Berliner Lederrolle (pBerlin 3029), s. Osing, "Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reiches", in *Studies Iversen*, 110 (Verszeile 50, 54, 58).

³⁶ Vom rhetorisch-stilistischen ist der textlinguistische Gebrauch des Wortes *Anapher* (versus: *Kataphora*) zu unterscheiden. Während er hier den identischen Versbeginn meint, bedeutet er dort ein Textelement, das eine rückweisende Funktion hat und auf bereits Genanntes hinweist; s. Guglielmi, in *LÄ VI*, 25.

schiedlicher Länge; *m̄n (js)* "Seht (doch)" übernimmt von 7,1–9,8 dieselbe Funktion, von 9,8–10,12 dann *h̄d* "vernichtet ist", das in 10,3 durch ein Rubrum *rmj r=f* "weinet doch" unterbrochen und von 10,6 an zum anaphorischen Refrain "Vernichtet die Feinde der herrlichen Residenz!" erweitert wird und schließlich in 10,12 durch ein anaphorisches *sh̄³.w* "Erinnert euch" weitergeführt wird bis zum "Vorwurf an Gott".³⁷ Anaphorisches, abschnittseinleitendes *jnk*, das graphisch als Diagonale auftritt, gliedert die Stele Louvre C 1³⁸ und zwanzigfaches in senkrechten Kolumnen, die durch Querstrich getrennt sind, die des Antef (BM 581).³⁹ Eine eigene Bezeichnung verdienen die mit *jn-jw* eingeleiteten rhetorischen Fragereihen, die recht verbreitet sind und einen bewundernden Ausruf in Hymnen oder in der Spätzeit eine starke Behauptung ausdrücken.⁴⁰ Gelegentlich wird die textgliedernde Funktion von Anaphern verkannt, wenn sie weit auseinanderliegen und die Kapazität des Kurzzeitgedächtnisses übersteigen.

Epipher (Endwiederholung) findet sich im Lied an die sargziehenden Rinder:⁴¹

Ziehst mit der Liebe eures Herzens,
laßt nicht ermüden euer Herz!

Im Gebet des Königs Antef erscheint eine aus mehreren Morphemen gebildete Epipher (*n wd.t=k wj*), der dann ein anaphorisches *wd* folgt:⁴²

Ziehst du von dannen, mein Vater Re, bevor du mich anbefohlen hast?
Verhüllt dich der Himmel, bevor du mich anbefohlen hast?

Epiphern binden auch längere Textabschnitte z.B. die Maat-Litanei im Täglichen Tempelritual, sind aber nicht graphisch abgesetzt.⁴³

Mittelstellung liegt z.B. im Refrain des *mnw*-Liedes vor, der einen syntaktischen und semantischen Parallelismus bildet:⁴⁴

Seine Herrin, sieh, wie er musiziert, *hnw.t=f m=t hn*
Frau des Horus, sieh, wie er springt, *hm.t Hr w m=t sp*

³⁷ Buchberger, *Transformation und Transforma*, 342–47.

³⁸ Obsomer, *RdE* 44 (1993), 124, Fig. 8, 125.

³⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 109–11; Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 61–63.

⁴⁰ Blumenthal, *ZÄS* 111 (1984), 97–99; Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 78 (p); Guglielmi, in *LÄ* VI, 25 mit Anm. 38; dies., "Beiträge zur Stilistik: die Litotes und das Priamel", in *Festschrift Fecht*, 176–79; Beinlich, *ZÄS* 122 (1995), 19. Im MR werden sie auch ironisch verwendet, so unten Anm. 201.

⁴¹ Lüddeckens, *Totenklagen*, 75; kombiniert mit anderen Wiederholungen im syntaktischen Parallelismus: Pyr. § 992a–b; Chacheperrereseneb rto 5: *n dd dd dd dd.tj/fj/gmy ky dd.tj/fj*; s. Anm. 75.

⁴² Clère-Vandier, *Textes de la Première Période Intermédiaire*, 9 § 15; Übersetzung: Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 421, Nr. 201.

⁴³ Z.B. CT Sp. 330 (IV 170 a.b.c.d.g) und pBerlin 3055, XXI, 7–XXII, 5.

⁴⁴ Sternberg-El Hotabi, *Ein Hymnus an die Göttin Hathor*, 25f. (3. Kultlied), Anhang ohne Paginierung 2. Kultlied, 2. Teil; Junker, *ZÄS* 43 (1906), 102f., 107ff.

Zahlreiche kombinierte Wiederholungstypen sind möglich, so ist eine *Kombination von Anapher und Mittelstellung* z.B. in den "Sieben Aussprüchen" (CT VI, 323 v–bb, Sp.691) enthalten:⁴⁵

Ich kenne euch, ich kenne eure Namen;
 mich kennt ihr, wie ich euch kenne,
 meinen Namen kennt ihr, wie ich eure Namen kenne;
 euch gehe ich an, und mich geht ihr an,
 von mir lebt ihr, und von euch lebe ich!

Die *Symploke (Complexio)*, die Verbindung von Anapher und Epipher, erscheint in den aus der Litanei hervorgegangenen Hymnen, so im "Morgenlied", das in zahlreichen Varianten überliefert ist. Im Hymnus auf die Krone Unterägyptens sind in 16 nach dem gleichen Rekurrenzmuster (dreimalige Wiederholung des anaphorischen *rs* und dreimalige Wiederholung des epiphorischen *hṯp*) gebildeten Strophen 16 Namen der Kronengöttin eingefügt:⁴⁶

Mögest du in Frieden erwachen,
 möge NN in Frieden erwachen,
 dein Erwachen sei friedlich.

Die *Anadiplosis* ("Rückkehr"), Wiederholung des letzten Wortes oder der letzten Wortgruppe eines Satzes oder Verses am Anfang des nächsten Satzes oder Verses, ist z. B. durch *jtj* "Gerste" in Weiterführung einer impliziten Disjunktion in PT §1879 belegt:⁴⁷

Ich habe dir Weizen gehackt,
 ich habe dir Gerste bestellt,
 die Gerste für dein Wag-Fest,
 den Weizen für dein Jahresfest.

Im "Hirtenlied" des AR bildet *Bt* die Anadiplosis:⁴⁸

Oh Westen, wo ist der *Bt*?
 Der *Bt* ist im Wasser inmitten der Fische!
 Er redet mit dem Wels,

⁴⁵ Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"*, 233f.

⁴⁶ Erman, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, 24; Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 27f.; weitere Beispiele: Wenamun, 1,51f.; 2,21f.; Hintze, *Untersuchungen*, 292f., Guglielmi, in *LÄ VI*, 25.

⁴⁷ Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 95, vgl. 146. Möglicherweise liegt sie beim "Wechselgesang" vor; vgl. das beim frühen spanischen Minnesang herrschende Prinzip der concatenatio ("Verkettung"), bei der der Anfang jedes folgenden Liedes Wendungen vom Schluß des vorhergehenden aufnimmt. Sie wird auch als anadiplosis iterata (catena oder Stufenrhythmus) bezeichnet, Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 26: "Am Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort"; vgl. Merikare E 95: 'nh=j sw.t wnn=j wn.kw/ wn n³ pd.tjw rf m jnb<.t?> "So wahr ich aber lebe und existierend bin;/ es waren diese Barbaren im Festungsgebiet (?)"; vgl. Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, 56f.

⁴⁸ Meyer, *SAK 17* (1990), 243, 246–49.

er begrüßt sich mit dem Oxyrhynchos-Fisch.
Oh *Br* des Westens (dem Westen zugehörig)!

Das Schema, bei dem der Satz mit dem gleichen Wort beginnt und endet, trägt den Namen *Kyklos* oder *Ploke*.⁴⁹ Auf satzübergreifender Ebene wird, weil eine adäquate Bezeichnung in der klassischen Rhetorik fehlt, der Name *Ringkomposition* oder *Textklammer* verwendet.⁵⁰ Sie liegt z.B. in dem auf auf mehrere Rollen verteilten Kultgesang auf Hathor in Mêr vor:⁵¹

Die Goldene (*nbw*) ist in den Vogelteichen,
(die Goldene ist) in den Vogelteichen,
den Stätten, den Stätten ihres Ka.
Sei gnädig, sei gnädig, Goldene (*nbw*)!

Für den Sonderfall, daß ein markantes Wort oder eine Wortgruppe nicht unbedingt am Anfang und Schluß, aber im ersten und letzten Vers eines Abschnittes vorkommt, existiert die Bezeichnung *Inclusio*.⁵² Das Prinzip, einen Abschnitt, ein "Kapitel" oder "Stanze" (*hw.t*) durch das gleiche Wort einzurahmen, läßt sich nicht nur beim Zahlenwortspiel in numerischen Amunshymnen und in Liebesliedern nachweisen, sondern auch bei "gewöhnlichen" Wortverwendungen. So wird in Adm. 4,5 der mehrere Verse umfassende *iw-ms*-Abschnitt, eine Mikrostruktur, durch *jdḥ.w* "Delta" eingeleitet und in 4,8 beendet:

Wahrlich, das ganze Delta, es ist nicht (mehr) verborgen...
Die Wüstenbewohner sind bewandert in den Arbeiten des Delta.

Im darauffolgenden Abschnitt (4,8–4,13) liegt eine *Inclusio* mit *hr bn.wt* vor. In der edukativen Literatur verwendet man sie oder die Ringkomposition, um mehrere Parallelismen oder Textteile zu verklammern und das Abschnittsende zu markieren, d.h. man führt einen Gedanken mit denselben Worten wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück.⁵³ In den "Mühsalen des Soldatenlebens" des pChester Beatty IV vso 5,6–6,3 kommt das Stichwort

⁴⁹ *Ploke* (*plékō* "flechten") oder *kyklos* "Kreis" ist wiederum dem Chiasmus verwandt, s. Bühmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 29; Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, §§ 661, 801.

⁵⁰ Guglielmi, in *LÄ* VI, 25 mit Anm. 45; Kurth, in *Edfu*, 87f.

⁵¹ Blackman, *Rock Tombs of Meir*, pl. 2; Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 24; Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 80 (k.l). Weitere Belege: Lloyd, *JEA* 68 (1982), 179; *nfr wj* im 2. Kultlied an Hathor, s. Sternberg-El Hotabi, *Ein Hymnus an die Göttin Hathor*, 21f., Anhang (ohne Paginierung).

⁵² Bühmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 30; Guglielmi, "Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels", in *Festschrift Westendorf*, 1, 496; vgl. Shirun-Grumach, "Bedeutet 'in der Hand Gottes' Gottesfurcht?", in *Studies Lichtheim*, 2, 847.

⁵³ Ob man wie im AT die Ringkomposition auch zum Einbau von Zusätzen in einen bestehenden Text verwendet hat, ist bislang nicht untersucht; s. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, 70f., 168; vgl. den Versuch von Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke* und die Kritik durch Hermann, *OLZ* 54 (1959), 252–63.

(m) *k³.t* "(körperliche) Arbeit" im 1. Verspaar vor und wird nach 11 weiteren Verspaaren im letzten abschließenden wieder aufgenommen, so daß die Wortwiederholungen den Text einrahmen und die beiden Verspaare deutlich aufeinanderbezogen sind. Das Stichwort *m k³.t* wird noch durch die Alliteration zwischen *m k³.t* und *mkj* betont, die gleichzeitig das Verspaar chiasmatisch verbindet:⁵⁴

Ich lasse dich das Los des Frontsoldaten wissen,
bestehend aus jeglicher Arbeit, die er zu verrichten hat...
Werde Schreiber, es rettet dich vor (körperlicher) Arbeit (*m k³.t*),
es schützt (*mkj*=<*f*>) dich vor all diesem.

1.2.3 Frequenz

Was die Frequenz angeht, so muß die Wiederholung zumindest einmal auftreten, unendliche Wiederholung bildet den Höchstfall. Auffällig ist, daß sehr häufig die Verselbständigung einer im Text (oder Abschnitt) ausgebildeten Wiederholungsnorm am Schluß zum Durchbruch aus dieser Norm führt, d.h. die *Normdurchbrechung* "macht ein Ende" mit der Serie und diese auch bewußt. Da jede Rekurrenz die thematische Progression aufhält, ist die pragmatische Wirkung der Repetition dieselbe wie beim Parallelismus: Sie beinhaltet ein Beharren auf der semantischen Grundinformation. Deshalb verbinden sich längere Frequenzen von Wiederholungen mit dem Gedankenparallelismus. Innerhalb des Wirkungsspektrums solcher Wiederholungen gibt es verschiedene Abstufungen, die von einhämmernder Agitation über Parodie bis zur Monotonie reichen. Eine hohe Frequenzzahl kommt in der für die ägyptische Kultdichtung charakteristischen Litanei vor. Sie beruht auf dem Prinzip der Liste, vor allem der Namensliste.⁵⁵ Bei der Litanei fügt man die variierenden Elemente in einen stereotypen, jeweils wörtlich wiederholten Rahmen ein. Dem Listencharakter trägt häufig die graphische Anordnung Rechnung, in der das rekurrende Element nur einmal und die variierenden Elemente untereinander oder nebeneinander jedes in eigener Zeile geschrieben werden. Repetitionen der Verbalwurzel mit abgeändertem grammatikalischen Morphem finden sich z.B. im "Morgenlied".⁵⁶ Sprüche in magischen Texten können eine hohe Frequenzzahl aufweisen. So wird im ersten der "Sprüche gegen Feinde" ("Das Versiegeln des Mundes von Feinden"), das Wort *htm* "versiegelt sein" 15mal anapho-

⁵⁴ Fischer-Elfert, *GM* 66 (1983), 54; zum hier nicht behandelten *Chiasmus*, einer Figur, die häufig als Abschluß einer Reihe von Parallelismen oder zur Verdeutlichung und syntaktischen Einfassung einer *Antithese* auftritt, Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, II, 171–73; Osing, "Antithese", in *LÄ* I, 325–26 und die Ausführungen von Burkard in diesem Buch. Zu komplizierteren chiasmatischen Verschränkungen z.B. Posener, *Enseignement loyaliste*, 19.

⁵⁵ Assmann, "Litanei", in *LÄ* III, 1063.

⁵⁶ S. Anm. 46.

risch wiederholt.⁵⁷ Aus anderen Kulturen ist bekannt, daß umfangreiche Sequenzen als Konstituenten mündlich tradiierter Lieder häufig sind. Bei den Arbeitsliedern wie in den an Rinder oder Esel gerichteten Drescherliedern haben sie die extratextuelle Funktion, den Rhythmus des Arbeitsprozesses zu unterstützen. Im Drescherlied aus dem Paheri-Grab wird *hwj* viermal wiederholt, am Textende die Norm der Repetition durchbrochen:⁵⁸

Drescht für euch,
drescht für euch, ihr Ochsen,
drescht für euch!
Drescht für euch
das Stroh zum Futter
und das Korn für eure Herren!
Gönnt eurem Herzen keine Ruhe,
man hat es (ja) kühl!

Vor allem in Klage Liedern kommt ein Muster mit dreifacher Repetition vor, das unter dem Namen "Aufforderungsstilform" oder "Zwei-plus-Eins-Schema" bekannt ist. Es besteht aus (negiertem) Imperativ, Wiederholung desselben mit Anrede, Wiederholung des Imperativs:

Verlaß (mich) nicht,
verlaß (mich) nicht, mein guter Vater,
verlaß (mich) nicht!

Außerhalb von Litaneien, Hymnen, magischen Sprüchen und Liedern erscheinen umfangreiche Frequenzen selten. In den "Mühsalen des Soldatenlebens" (pAnastasi III, 5,5ff.) dient die dreifache Wiederholung des anaphorischen Wortes *zħ.t* "Schlag" als "Pathosformel", d.h. sie hat eine affektivisch-vereindringliche Funktion.

1.2.4 Distribution

Bei ihr sind alle bisher genannten Punkte wie Umfang, Position und Frequenz sowie die noch zu behandelnde Ähnlichkeit zu beachten. Die Zusammenstellung ergibt dann das morphologische Repetitionsmuster eines Makro- oder Mikrotexes. Von den zahlreichen Mustern seien nur die erwähnt, die schon in der klassischen Rhetorik hervorgehoben wurden und eine eigene Bezeichnung erhielten: die *Klimax (Gradatio)*,⁵⁹ die sich aus der Mehrfachsetzung des Positionsmusters /_W/W_/ ergibt, die oben er-

⁵⁷ Zum Weiterleben solch hoher Frequenzzahlen in koptischen Zaubertexten s. Erman, ZÄS 33 (1895), 132ff. Zu den Belegen s. Guglielmi, in LÄ VI, 25, 35, Anm. 31, 32 (auch mit *Schwerem Schluß*).

⁵⁸ Guglielmi, *Reden, Rufe und Lieder*, 65-68. In einem MR-Lied aus El-Bersche vermutlich eine fünfmalige, in der Variante des Setau-Grabes eine dreifache.

⁵⁹ Neuerdings wird der Begriff Klimax für Steigerung gebraucht, s. Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 59f.

wähnte Sympleke und die *Antimetabole*⁶⁰ mit Wiederholung von zwei Lexemen in umgekehrter (chiasmischer) Reihenfolge. Bei diesem Muster spielt neben der morphologischen auch die syntaktische Äquivalenz eine entscheidende Rolle.

Zwar gehören Wortwiederholungen bei uneinheitlicher Position und mangelnder semantischer Kohärenz streng genommen nicht hierher, sind aber in Ägypten als textgliederndes Muster bekannt. Da man Verse nach dem Assoziationsprinzip gleichsam von Wort zu Wort baut – ohne daß die wiederholten Wörter Leitwortfunktion hätten – sei für dieses Phänomen die Bezeichnung *Wortassoziationskette*⁶¹ vorgeschlagen, anstatt der von S. Herrmann verwendeten *Stichwortdisposition*⁶² oder der *Stichwortanordnung*,⁶³ die ich auf Leitwörter beschränken möchte.⁶⁴ Sie ist auch mit der Ringkomposition oder *inclusio* verbunden.

1.2.5 Ähnlichkeit/Similarität

Bisher wurde fast durchweg die totale morphologische Äquivalenz (= Identität) vorausgesetzt. Ist die Gleichheit der wiederholten Morpheme gelockert, so werden die Wörter nicht mehr nach der Position, sondern nach der Art der Gleichsetzung unterschieden. Die Lockerung kann sowohl den Wortkörper als auch die Wortbedeutung betreffen. Bislang wurden dergleichen Phänomene in der Ägyptologie unter den Bezeichnungen Paronomasie und Wortspiel abgehandelt.

1.2.5.1 Variation bei Identität der Wurzel

Es ist überaus häufig, daß man die Verbalwurzel in verschiedener Weise bei semantischer Affinität variiert. Es lassen sich folgende Muster unterscheiden: 1. das Polyphton (*polys* = viel, *ptosis* = Kasus), d.h. das gleiche Wort wird innerhalb desselben Satzes (Periode) in verschiedenen Flexions-

⁶⁰ Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 708–13: "IB, um zu leben/lebe nicht, um zu essen!" Marx "Kommunistisches Manifest": "Die in ihr (scil.: der bürgerlichen Gesellschaft) arbeiten, erwerben nicht und die in ihr erwerben, arbeiten nicht". Vgl. Sethe, *Die Einsetzung des Veziars*, 24, 13.: *jmj snd=k snd.tw n=k* "Schaffe Furcht vor dir, damit man sich vor dir fürchtet!" (ohne syntaktische Äquivalenz).

⁶¹ Zur Gedankenassoziation in Liebesliedern und Jenseitswünschen s. Herrmann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 144; ders., *Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, 109f. Ob es sich bei ihr um eine bewußte oder unbewußte Aneinanderreihung handelt, ist manchmal nicht auszumachen. Zur Stichwortassoziation im Ptahhotep äußert Fecht, *Der Habgierige und die Maat*, 47, den Verdacht, daß "äußerliche Anklänge die Reihenfolge (der Maximen) bestimmt haben"; Gardiner, *Admonitions*, 8 mit n. 5 (fünf Gruppen in den Adm.).

⁶² Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*, 32f.; Fecht, in *HdO* I,1,2, 27; "Stichwortassoziationen", s. ders., *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"*, 156f.

⁶³ Herrmann, *OLZ* 54 (1959), 254, 269.

⁶⁴ Z.B. Fecht, *MDAIK* 47 (1991), 115f. *zp nfr* in Vers 1 und 7; s. unten Anm. 79.

formen verwendet, 2. die gleiche Wurzel erscheint in verschiedenen Wortableitungsmustern als *m*-Bildung, *Figura etymologica*, Kausativ und Reduplikation.⁶⁵ Der poetische Reiz solcher Strukturen liegt im Wechselspiel zwischen dem Wiedererkennen des schon Bekannten und seiner unerwarteten Variation. Aus der Lockerung der Flexionsform beim *Polyptoton* resultiert eine belebende Wirkung. Ursprünglich auf die flexivischen Veränderungen am Nomen eingeschränkt,⁶⁶ werden nun sowohl nominale wie verbale Veränderungen als nominales oder verbales *Polyptoton* bezeichnet.⁶⁷ Der Unterschied zur *Paronomasie* ist gering; mein Vorschlag wäre, die Veränderungen von Nomen, einschließlich Partizip und Infinitiv sowie am Eigenschaftsverbund, unter *Polyptoton* zu subsumieren, die anderen Erscheinungen unter *Paronomasie*. Ein nominales *Polyptoton* von *wr* "der Große" und *hwd* "der Reiche", dem ein verbales folgt, relativiert in Bauer B1, 88 (119) ff. eine bereits in B1, 53 (84) getroffene Aussage:⁶⁸

Größter der Großen, Reichster der Reichen,
welcher (nur) für seine Großen ein Großer ist
und für seine Reichen ein Reicher.

In Bauer B1, 303 (334) ff. werden Wiederholungen von *m^{3c}.t* und Wiederholungsveränderungen von *nfr* "gut sein" verwendet:⁶⁹

jrj m^{3c}.t n nb m^{3c}.t
ntj wn m^{3c}.t n.t m^{3c}.t=f...
nfr nfr.t nfr rf (Zusatz B 2,72: *nfr.tj*)
Tue die Maat für den Herrn der Maat,
dessen Maat die Maat beinhaltet...
Gut ist das Gute (eben) des Guten (Zusatz: weil es <allein> gut ist).

Man verwendet das *Polyptoton*, um effiziente, einprägsame Wendungen zu Sprüchen oder "Reimen" (Merkversen) zu formen z.B.:⁷⁰

⁶⁵ Selten, s. Reduplikation (*ndnd* und *nd*) auf der Antef-Steile BM 581, Z. 26, Lichteim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 111(19), Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 61-63.

⁶⁶ Z.B. Homo homini lupi, Das Beste vom Besten. In Biographien z.B. (Straßburg 344, Fegu) *jnk qn m-m qn.w, jnk sjn m-m sjn.w* "Ich bin der Tapferste der Tapferen, ich bin der Schnellste der Schnellen", s. Lichteim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 35f. mit Anm. 1. *3h.t r 3h.w jrj.t r jrj* "Strahlender als die Strahlenden, Weingöttin über den Wein", vgl. Sternberg-El Hotabi, *Ein Hymnus an die Göttin Hathor*, 21, 119: "Berauscher als Rauschtrank" (ein Verbum *jrj* ist m.W. nicht belegt).

⁶⁷ Pielt, *Textwissenschaft und Textanalyse*, 215f.

⁶⁸ In Klammer die neue Zählung nach Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*. Vgl. Merikare (P 44): *wr wr wr.w=f wr.w* "Groß ist der Große, dessen Große groß sind"; anders Quack, *Studien zur Lehre für Merikare*, 30f., der das hieratisch eindeutige *wr* in *sr* emendieren will.

⁶⁹ Fecht, "Bauerngeschichte", in *LÄ I*, 641.

⁷⁰ Posener, *Enseignement loyaliste*, §14 (vorletzte Zeile); auch als Formel auf Grabsteinen, die mit "Es ist nur ein Hauch des Mundes" beginnen, Vernus, *RdE* 28 (1976), 139ff.; vgl. auch die spätzeitliche Formel *wnn jr r jr.w n=f*, s. de Meulenaere, *BIFAO* 63

ʒh n jrr r jrrw n=f

(Denn) es ist nützlicher für den, der es tut, als für den, dem es getan wird.

Gleiche Wurzel in verschiedenen Wortableitungsmustern erscheint als Verszeilenanfang (*m*-Bildung und Verb *swr*) im Lied von der Trinkstätte:⁷¹

Eine Trinkstätte (*mswr*) ist gezimmert,
 der Himmel ist ausgespannt nach Süden;
 eine Trinkstätte (*mswr*) ist gezimmert,
 der Himmel ist ausgespannt nach Norden.
 Es mögen trinken (*swr*) die Schiffer des Königs NN...

Ein Sonderfall des Polypotons ist die *Figura etymologica*, die Verbindung zweier Wörter desselben Stammes zu ausdruckssteigerter Bezeichnung eines Begriffes. In der Regel handelt es sich um ein intransitives Verb mit stammverwandtem Nomen als innerem (Akkusativ-)Objekt, dem Komplementsinfinitiv:⁷² z.B. *nh nh.t* "ein Leben leben", *qd qd.t* "einen Schlaf schlafen".⁷³ Solche Figuren finden sich in den Pyr. und der klassischen Literatur lediglich in einem Satz oder Verspaar, z.B. verbunden mit zwei Paronomasien in Pyr. § 350b-c:

Nicht ist N ein Sterben gestorben, (*n mwt.n js N mwt.t*)
 verklärt ist er im Lichtland geworden,
 dauernd ist er im "Dauerland".

Beliebt ist das Stilmittel, das den Infinitiv nicht als inneres Objekt, sondern als Adverbiale mit *m* gebraucht; man könnte es, weil es tautologisch ist, ebenfalls unter der *Figura etymologica* oder Polypoton klassifizieren. Auch es wirkt ausdruckssteigernd, in den *Miscellanies* tritt es häufig auch in negierender Verwendung auf ("überhaupt", "gar nicht"):⁷⁴

(1965), 33ff.; vgl. ders., "Réflexions sur une maxime", in *Festschrift Westendorf*, 555-59 zu *n jr(t) js pw jr(t) n tm(w) jr(w)*; der Ableitung von *ʒd* "wütend sein" und *snq* "fürchten" in der "Einsetzung des Viziers", Sethe, *Die Einsetzung des Viziers*, 24f., s. Anm. 60.

⁷¹ Sethe, *ZAS* 64 (1929), 2f.

⁷² Fecht, in *HdO* 1,1,2, 41; Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 220, Anm. 6; Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte*, § 472; bei Schenkel, *Tübinger Einführung*, 224f. unter adverbialer Gebrauch des Verbums aufgenommen; bei Grapow, *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe*, Reg. 117f. unter "Paronomasie".

⁷³ Es wäre zu untersuchen, ob die Figur wie im Lateinischen eine prägnante oder pejorative Bedeutung hat wie z.B. *agere acta* "Unnützes tun, leeres Stroh dreschen", *dicere dicta* "Witzworte sagen", s. Menge, *Repetitorium*, § 29 b; z.B. *qd qd.t* "ein (verbotenes) Schläfchen machen", Guglielmi, *Reden, Rufe und Lieder*, 90; *bzj bz.t* im pAnastasi I, 26, 3f., s. Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift*, 227, der eine euphemisierende Umschreibung für "Dahinstolpern" vermutet. pWestcar 5, 4: *hnj hnt* "ein Hin- und Hergerudere rudern". Das gehäufte Vorkommen im Totenbrief an den Sarg der Ihtai s. Frandsen, "The Letter to Ikhtay's Coffin: O. Louvre Inv. No. 698", in *Village Voices*, 40 (HO I, pl. 80, rto 13, 22; vso 1,7,18) ist wegen der Textlücken nicht zu bestimmen. S. *mh mh.t* James, *Hekanakhte Papers*, 14, 40 (Hekanakhte Brief I, vso 16).

⁷⁴ Caminos, *Late Egyptian Miscellanies*, 260, 261, 309, 428, 498; Wentz, *Late Rameside Letters*, 44 (LRL 23,10); Pyr. §§ 1264ff.; *nqr m nqr* s. Shore, *JEA* 76 (1990), 164-66.

'h' m 'h' nb "überhaupt warten (warten mit irgendeinem Warten)" (pAnastasi V 22,3); nn m nnj.t nb "(überhaupt) nachlassen" (pLansing vso 11); 'm m 'm "wissen im Wissen" (pAnastasi V, 21,7),

nw m nwy.t nfr.<t> "sich um jemanden sehr kümmern" (= sich sorgen mit schöner Sorgfalt) (oDeM 126,8); šzp m šzp nfr "mit einem schönen Empfang empfangen" (pNeschons 3,14; LRL 23,10)

Wenn das Nomen als Subjekt fungiert,⁷⁵ kann die – ebenfalls tautologisch verwendete – Figur auch Mikrotexte gliedern, z.B. in Sinuhe B 149–51:

Wegen seiner Angelegenheiten floh der Fliehende;
mein Zeugnis (aber) ist in der Residenz.
Wegen des Hungers schlich der Schleichende,
ich (aber) gebe Brot dem Nachbarn.

Die *Paronomasie* ("Wortumbildung")⁷⁶ führt zu einer semantischen Verschiebung. Bei ihr stellt man gleich- oder ähnlichlautende Wörter gleicher Wurzel von verschiedener oder entgegengesetzter Bedeutung zusammen.

In der Ägyptologie wird sie häufig als "Alliteration" oder "Wortspiel" bezeichnet, weil sie oft kaum vom polysemen Wortspiel zu unterscheiden ist, z.B. in Pyr. § 681e:⁷⁷

tb.n Hr.w r^s=f m tb.w=f

Mit seinen Sohlen hat Horus ihr (der Schlange) Maul zerschmettert.

Eines der bekanntesten Beispiele stellt das "Lob des Hörens" im Epilog des Ptahhotep dar. Die etwa 20 Verszeilen umfassende Abhandlung benutzt ständig Ableitungsformen von *šdm* "hören".⁷⁸ Da sie die Thematik des Textes bestimmen, kann man *šdm* auch als *Leitwort* (*Leitmotiv*, *Schlüsselwort*) bezeichnen.⁷⁹ Die in der religiösen Literatur ungemein beliebten Ableitungen von *hpr* "werden" erscheinen als Stilfigur eines Satzes und einer Mikrostruktur⁸⁰ wie im Monolog des Urgottes im pBremner-Rhind 26,21–22; 28,20–21.⁸¹

⁷⁵ Chacheperrreseneb rto 5: n dd dd dd dd.tj.fj "Nicht soll einer sprechen, der schon (einmal) gesprochen hat, sondern einer soll sprechen, der (erst) zum Sprechen kommt. Ein anderer soll herausfinden, was zu sagen ist", s. Anm. 41; Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 380. Häufig in der Pije-Inschrift: Z. 5, 9, 23, 24, 32, 80, 85, 86, 99.

⁷⁶ Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 38, z.B. Der Rheinstrom ist worden zu einem Peinstrom, die Klöster sind ausgenommene Nester, die Bistümer sind verwandelt in Wüsttümer (Wallenstein); Fecht, in *HdO* I,1,2, 40–42; Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 220–23; Derchain-Urtel, in *Mélanges Gutbub*, 55–61.

⁷⁷ Roquet, *BIFAO* 78 (1978), 477f.

⁷⁸ Prisse (Devaud) 534–563; Fecht, *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit'*, 125ff.; vgl. Sisobek (pRamesseum I), B ii, 15, Barns, *Five Ramesseum Papyri*, pl. 3; Assmann, *Ma'at*, 75f., mit šnj "beschwören" gebildetes verbales Polyptoton in Pyr. §§ 230–34 (Spr. 230); Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 223; CT VI, 324.

⁷⁹ Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 23, z.B. 1.Joh. 4,7–12; Fohrer, *Exegese des Alten Testaments*, 69.

⁸⁰ Kombiniert mit Alliteration von *h* und Ableitungen von *h'* "erscheinen" in der Obeliskenschrift der Hatschepsut, Urk. IV, 361; Buchberger, *Transformation und*

1.2.5.2 Phonetische Identität (der Konsonanten) und semantische Differenz: das Wortspiel

Im Unterschied zu unserem Sprachgebrauch ist das Wortspiel kein geistreiches oder heiteres Spiel, sondern bekundet und begründet durch Klangähnlichkeit Wesensähnlichkeit.⁸² Der ähnliche oder gleiche Klang von Wörtern, sei es auch nur der im Konsonantenbau, suggeriert einen Zusammenhang in der Sache. Vom expliziten Wortspiel ist das implizite (immanente) zu unterscheiden, das auf der Doppeldeutigkeit eines Ausdrucks beruht. Die vom AR an bis in die griech.-röm. Zeit hinein bezeugte Funktion des Wortspiels als das Instrument, mit dem man die kultische und götterweltliche Ebene aufeinander bezieht, soll hier nicht dargestellt werden.⁸³ Doch ist es, wenn es als *explanans* auftritt und den Gegenständen der Realwelt einen neuen Sinn verleiht, zumeist an feste Wendungen gebunden wie etwa die Namensformel: "in (diesem) deinem Namen", "Gott NN sprach...und so entstand...", "so entstand sein Name als..." oder "Gott NN sprach...man sagt zu ihm bis zum heutigen Tag".⁸⁴ Bei expliziten Wortspielen bilden nicht nur einzelne Wörter, sondern auch Wortgruppen, in abgewandelter Reihenfolge wiedergegebene Wörter und inhibierende Aussagen die Bezugswörter. Neben dieser vorwiegend theologischen Funktion, der einer Ätiologie, läßt es sich auch sprachwissenschaftlich als Versuch einer Etymologie und Etymologisation begreifen.⁸⁵

Seit dem AR dringt das Wortspiel auch in profane Texte ein, zunächst im durchaus ernst gemeinten "Spiel" mit Personennamen,⁸⁶ im MR tauchen verstärkt implizite Wortspiele auch als "Sprechende Namen" auf. Explizite und implizite Wortspiele finden sich im Bauern,⁸⁷ später auch zu Berufsbezeichnungen⁸⁸ und Toponymen; sie bilden ein Motiv schwankhafter Episoden im "Streit des Horus und Seth" und der "Einnahme von Joppe". In

Transformat, 524.

⁸¹ Faulkner, *JEA* 23 (1937), 181ff.; ders., *JEA* 24 (1938), 41–53; vgl. 33, 2; Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"*, 95f.; Pyr. § 1587; Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 189, Nr. 74, 8–10; 252, Nr. 112, 1–2.

⁸² Sander-Hansen, *AcOr* 20 (1946), 1–22; Morenz, "Wortspiele in Ägypten", in *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, 328–42; Schott, *Mythe und Mythenbildung*, 59ff.; Guglielmi, in *Festschrift Westendorf*, 1, 491–506; dies., "Wortspiel", in *LÄ VI*, 1287–91.

⁸³ S. Assmann, *Theologie und Frömmigkeit*, 102–16; Malaise, "Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne", in *Le Mythe. Son langage et son message*, 97–112.

⁸⁴ Gelegentlich wird die Entstehung der Götter, Menschen und des Kultbedarfs durch Emanation, Aktion und Auspruch des Schöpfergottes lediglich mit *m* "als" eingeleitet, s. "Menschen" (*rmj*) als "Tränen" (*rmj.t*), Guglielmi, *CdE* 55 (1980), 82ff.; Mathieu, "Les hommes de larmes", in *Hommages à François Daumas*, 2, 499–509.

⁸⁵ Junge, in *Festschrift Westendorf*, 1, 267, 271.

⁸⁶ Guglielmi, in *LÄ VI*, 1288, mit Anm. 21.

⁸⁷ Foster, *BES* 10 (1989–90), 61–76; Parkinson, *JEA* 78 (1992), 170, Anm. 40; zu pWestcar s. Eyre, *JEA* 78 (1992), 280–81.

⁸⁸ Vgl. Satzinger, *JEA* 59 (1973), 227–28.

großem Umfang erscheinen spöttische Wortspiele in der Berufssatire des MR und NR sowie verwandter Gattungen; ungeklärt ist der witzähnliche Gebrauch in Wenamun 2,46.⁸⁹ Die literarische Funktion läßt sich kaum auf die einer Stilfigur einengen, sondern besitzt die Formkraft unseres Reimes. Es kann kürzere oder längere Abschnitte und neben der Versgliederung ganze Texte wie das ramessidische Gedicht auf den Streitwagen konstituieren.⁹⁰ Das Wortspiel mit Blumenamen und das Zahlenwortspiel dienen als Textklammer (*inclusio*).⁹¹ Ähnlich wie die Akrostichie in Alphabetschriften legt das *Zahlenwortspiel* in Amunshymnen und im Liebeslied die Textfolge fest.

2 POSITIONSFIGUREN

Bislang hat man sich darauf beschränkt, die syntaktische Position von Textsegmenten unter grammatikalischen Gesichtspunkten zu beschreiben. Der stilistische Wert von *Prolepsis* (*Anticipatio* "Vorwegnahme") des Subjekts oder Objekts,⁹² von *Parenthese* ("Einschiebung"), *Hysteron proteron* und *Hyperbaton* wurde bislang kaum untersucht. Lediglich die Akrostichie, die in Ägypten als crossword auftritt, wurde beachtet.

3 FIGUREN DER ABKÜRZUNG (*PER DETRACTIONEM*)

Ellipse,⁹³ *apokoinou-Konstruktion*,⁹⁴ *Zeugma* ("Fessel")⁹⁵ und *Asyndeton* sind nur gelegentlich Gegenstand stilistischer Untersuchungen.⁹⁶ Eine besondere Form stellt die *Implizite Disjunktion* dar,⁹⁷ eine Abkürzung, die

⁸⁹ Meltzer, *JSSEA* 17 (1987), 86–88; Bauer, *OLZ* 28 (1925), 571–72; Bordreuil, *Semitica* 17 (1967), 29–36.

⁹⁰ Nach Schulman, *JSSEA* 16 (1986), 19–35; 39–49 handelt es sich nicht um das königliche Gefährt, sondern um das des Amun.

⁹¹ van de Walle, *CdE* 60 (1985), 371–78.

⁹² Guglielmi, in *LÄ VI*, 27 mit Anm. 63; Hintze, *Untersuchungen*, 281ff.; Westendorf, *Grammatik der medizinischen Texte*, § 480.

⁹³ Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 129–46; Hintze, *Untersuchungen*, 149ff., 306ff.; Grapow, *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe*, Register 112; ders., *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte*, 29f.; Fischer-Elfert, *GM* 66 (1983), 54.

⁹⁴ Spezialfall des "komplikationslosen" Zeugma, s. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 792–95; teilweise Ellipse von einem oder mehreren Gliedern einer grammatisch koordinierten Einheit, z.B. *Vicit pudorem libido, timorem audacia, rationem amentia* ("Besiegt hat die Gier die Scham, die Dreistigkeit die Angst, der Unverstand die Vernunft"), Cicero pro Cluentio VI, 15; Schenkel, *JEA* 52 (1966), 53–58.

⁹⁵ Nur in Form des "komplikationslosen", kongruenten Zeugma, s. Fischer-Elfert, *GM* 66 (1983), 57: "Komm, daß ich dir seinen Marsch nach Syrien schildere./ seinen Marsch über die Hügel". Es ist als Form des Parallelismus membrorum unter der Bezeichnung "Ballast-Variante" bekannt; s. Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 36f.

⁹⁶ Guglielmi, in *LÄ VI*, 27. Das stilistisch interessantere, inkongruente Zeugma, bei dem das Verbum auf zwei Objekte oder Subjekte bezogen ist, aber nur zu einem paßt, ist bislang nicht beobachtet worden.

⁹⁷ Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 146f.; Westendorf, *Grammatik der medizini-*

vielleicht aus der schreib-ökonomischen Praxis, insbesondere Schreibungen in gespaltener Kolumne, hervorgegangen ist. Bei ihr erscheint die wörtliche Aussage der beiden Satzpaare unlogisch, das jeweils nicht angeführte Glied ist jedoch einzubeziehen, so in Pyr. § 2017b-c:

Du rufst das oberägyptische Landesheiligtum;
zu dir kommt das unterägyptische Landesheiligtum in Verehrung.

4 FIGUREN DER HÄUFUNG (QUANTITÄTSFIGUREN)⁹⁸

Die Figuren der Amplifikation sind wegen des extensiven Gebrauchs von Parallelismen sehr häufig. Wenn ein Thema durch zergliedernde Aufspaltung in seine Teile dargestellt wird, bezeichnet man dies als Prinzip der Distribution (*zergliedernde Amplifikation*,⁹⁹ *Diärese*). Wo polare Ausdrücke eine Totalität beschreiben, spricht man von *Merismos* ("Teilung") oder *Polare Ausdruck*.¹⁰⁰ Wegen der binären Struktur ägyptischen Denkens ist er zwar sehr häufig,¹⁰¹ gehört aber weniger zur poetischen Sondersprache als zur allgemeinen Begriffswelt,¹⁰² z.B. "Himmel und Erde" = Welt, "der stromab- und stromaufwärts" = jedermann oder in gewählter Sprache "(die Verkündigung an die) Fische im Strom – Vögel im Himmel" = Tierwelt.¹⁰³

Wenn das Thema durch Hinzufügung ständig neuer Details behandelt wird, liegt das Prinzip der *Kumulation* (*häufende Amplifikation*, *Accumulatio*, *congeries*)¹⁰⁴ vor. Eine besondere Form der Aufzählung ist die *Prädikation* ("Preisen"),¹⁰⁵ bei der durch Epitheta, Relativsätze oder Partizipien die Eigenschaften einer Person oder Sache beschrieben werden. Sie ist in Aretalogie, Hymnus und Eulogie ungemein verbreitet. Neben dem "Nominalstil" gibt es auch einen "Verbalstil" der Prädikation,¹⁰⁶ eine negative

schen Texte, § 476 (pEbers 2, Zauberspruch): "Ich bin ins Feuer eingetreten, ich bin aus dem Wasser herausgekommen".

⁹⁸ Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 44–49; Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, §§ 665–87. In der Ägyptologie wurden sie bislang nicht systematisch untersucht, einzelne sind unter gattungsstilistischen Kriterien behandelt.

⁹⁹ Fischer-Elfert, *GM* 66 (1983), 57. Z.B. Amenemope 1.Iff.: "Beginn der Lehre für das Leben./ der Unterweisung für das Heil./ aller Vorschriften für den Umgang mit Alten./ der Regel für (den Umgang mit) Hofleute(n)...". s. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 237.

¹⁰⁰ Die Stilfigur gehört gleichzeitig zur Metonymie. Guglielmi, in *LÄ* VI, 30: *nt.t jw.t* "alles" (das Seiende und das Nichtseiende).

¹⁰¹ Massart, "L'emploi en égyptien de deux termes opposés pour exprimer la totalité", in *Mélanges André Robert*, 38–46; Krašovec, *Merismus*; Auffret, *Hymnes d'Égypte et d'Israël*, 25–32.

¹⁰² Russmann, "Totalität", in *LÄ* VI, 639–41.

¹⁰³ Assmann, *SAK* 8 (1980), 7; ist gleichzeitig eine Synekdoche ("durch Andeutung Bezeichnetes", *Pars pro toto*) oder Metonymie.

¹⁰⁴ Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, II, 357–60.

¹⁰⁵ Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 58f.; Guglielmi, in *LÄ* VI, 28, Anm. 73.

¹⁰⁶ Zu gattungstypischen Verbalformen s. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 66f. (Koordination von *sdm=f* und *sdm.n=f*, jedoch keine grammatische Subor-

Umkehrung und einen parodistischen Gebrauch.¹⁰⁷ Eine weitere Form bildet die *Beispielreihe*, die eng mit dem Parallelismus membrorum zusammenhängt.¹⁰⁸ Sie stellt eine Anhäufung gleichwertiger, aber ungleichartiger Unterbegriffe dar, die oft zusammenhangslos oder locker anmuten, z.B. wird der Trost, den das Aussprechen des Gottesnamens Amun spendet, durch Vergleiche amplifiziert:¹⁰⁹

Wie lieblich ist es, deinen Namen auszusprechen,
er ist wie der Geschmack des Lebens,
er ist wie der Geschmack von Brot für ein Kind,
(wie) ein Gewand für den Nackten,
wie der Duft eines Blütenzweiges zur Zeit der Sommerhitze.

Eine Beispielreihe mit Schlußpointe oder Höchstwert bildet die oder das *Priamel* (prae-ambulus "Vorausgehendes").¹¹⁰ Da die Bezeichnung auch für die einfache Beispielreihe verwendet wird, spricht man, wenn im letzten Glied ein alle vorhergenannten Werte übersteigernder Höchstwert erscheint, von *Wertepriamel*.¹¹¹ Der *Zahlenspruch*, eine spezielle Form der Häufung mit steigernder Wirkung, ist im MR einmal ansatzweise in der Biographie des Sarenput I. belegt:¹¹²

Ich wurde zum Zweiten von Zweien, zum Dritten von Dreien in jenem Land.
Im Demotischen ist er im Lied auf den verkommenen Harfner (Kol. IV, Z.4) enthalten:¹¹³

Und er trinkt den Wein von Zweien, (ißt) das Fleisch von Dreien
– die Nahrung von Fünfen! – wenn man zusammenzählt.

dination), z.B. "Er geht auf im Lichtland des Himmels/ und hat die beiden Länder erleuchtet mit Gold"; 81f., 91f.

¹⁰⁷ Urk. VI, 1–2; "Namensprotokoll" in Bauer B 1, 65–68 (96–99); pAnastasi I, 2, 3–7, Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift*, 27–30 (ironisch).

¹⁰⁸ Guglielmi, in *Festschrift Fecht*, 173f., z. B. 1. und 3. Lied des Lebensmüden (Z. 86–103, 130–142), Anchscheschonqi V, 1–13.

¹⁰⁹ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Nr. 147; mit Normdurchbrechung am Schluß, aber ohne inhaltliche Spannungsauflösung oder Steigerung, die der Priamel vorbehalten ist, s. Guglielmi, in *Festschrift Fecht*, 172–74.

¹¹⁰ Guglielmi, in *Festschrift Fecht*, 172–79. Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 61f., s. auch die Fragereihen mit anaphorischem *jn-jw*, s. Anm. 40.

¹¹¹ Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 61f. locus classicus: Paulus I.Kor. 13,1. Zwischen Priamel und Zahlenspruch (in absteigender Folge) steht das Dêr-el-Bahri-Grafito (DB 54): "Nützlicher ist Amun-Re, der König der Götter, als Millionen von (gewöhnlichen) Soldaten, mehr (*mh*) als Hunderttausende von Reiterei, (mehr) als Zehntausend von Jungmannschaften (*ǧšm.w*)"; Sadek, *GM* 71 (1984), 70; vgl. das Gedicht der Kadesch-Schlacht s. Anm. 145.

¹¹² Guglielmi, in *Festschrift Fecht*, 179, Anm. 42f.; Buchberger, *Transformation und Transformat*, 376; Urk. VII, 3,9.

¹¹³ Thissen, *Der verkommene Harfenspieler*, 52, 75 ("während sie verblüfft sind").

5 TROPEN

Im Unterschied zu den rhetorischen Figuren, bei denen es um die Stellung der Wörter im Satz und die Gestaltung der gesamten Ausdrucksweise geht, liegt bei den *Tropen* ("Wendungen" = *verba translata, übertragene Ausdrücke, bildliche Ausdrücke*) eine Vertauschung einzelner Begriffe oder Vorstellungen in der Wortbedeutung vor.¹¹⁴ Bei den semantischen Einheiten, die gegen andere austauschbar sind, ist das Substituens (*verbum translatum*) und das Substituendum (*verbum proprium*) zu unterscheiden. So bildet im Satz: "Der König ist ein Löwe" "Löwe" das Substituens, während das Substituendum soviel wie "mächtiger Kämpfer" meint. Die Einordnung der Tropen erfolgt in der Regel nach *Habitualisierungs-* oder *Geläufigkeitsgraden*. Wird der Tropus nicht mehr als solcher wahrgenommen, ist er "konventionalisiert", "lexikalisiert" oder "tot"; er dient dann nicht mehr dem Redeschmuck, sondern ist eine Bezeichnungsnotwendigkeit. Das andere Extrem liegt in der "Kühnheit" und "Obskurität". Dazwischen liegen alle möglichen Habitualisierungsgrade, die in einer toten Sprache wegen unserer mangelnden Sprachkompetenz oft schwierig zu bestimmen sind. Der Tropus verlangt nicht nur eine interpretatorische Leistung, sondern trägt auch zur Ästhetizität von Texten bei, indem er Gedankenkonstellationen prägnant verdichtet. Seine bewußte Anwendung ist in ägyptischen Texten weit verbreitet, aber unterschiedlich über die Gattungen verteilt. Bildhaftigkeit und Anschaulichkeit gelten als Hauptmerkmal ägyptischen Stils.¹¹⁵

5.1 Metapher

Nach der Kurzdefinition ist die *Metapher* ("Übertragung") ein Wort in einem Kontext, durch den es so determiniert wird, daß es etwas anderes meint, als es bedeutet.¹¹⁶ Da man vom Idealfall, bei dem der Interpret über eine annähernd gleiche Menge von Präsuppositionen wie der Kommunikationspartner verfügt, weit entfernt ist, kann man den Geläufigkeitsgrad und das *Verbum proprium* oft nur annähernd bestimmen. Nahmetaphern wie "Stab des Alters",¹¹⁷ "Vater der Waise", "guter Hirt" oder "Ämter in der Nekropole" (= fiktive Ämter)¹¹⁸ stehen kühne oder Fernmetaphern gegenüber, wie z.B. *hn bnj n mrw.t* "eine süße geliebte Pflanze", *ht šps* "ein kost-

¹¹⁴ Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 70f.

¹¹⁵ Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*.

¹¹⁶ Auf die umfangreiche Literatur zu ihrer Genetik, Paradigmatik (z.B. "belebt"–"unbelebt"), Kombinatorik und Grammatik kann hier nicht eingegangen werden, s. die Übersicht bei Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 79–90.

¹¹⁷ Blumenthal, "Ptahhotep und der 'Stab des Alters'", in *Festschrift Fecht*, 84–97, schon lexikalisiert.

¹¹⁸ Fischer, *Dendera in the Third Millennium B.C.*, 145 (i).

bares Holz" (gemacht von Gott),¹¹⁹ "Gärtner der Gemeinheit",¹²⁰ "Finsternis" (= Gottesferne) oder "Untiefe" (*mw mdw.t* = Verhängnis, das von der fremden Frau ausgeht).¹²¹ Da die Metapher das dichterischste aller Stilmittel ist, reicht ihre Skala vom intellektuellen Vergleich über geistreich bildertes Sprechen bis zur tiefen Durchdringung und letzten Wesenserfassung. Sie erscheint in unterschiedlichen grammatischen Formen (Nominal-, Verbal- und mit prädikativem *m* gebildete Metapher)¹²² und ist besonders in Biographien von der 1. Zwischenzeit bis zur Spätzeit, in der Bauerngeschichte, in Lebenslehren und in der Gebetslyrik vertreten.¹²³ Schimpfwörter bilden einen Sonderfall der metaphorischen Sprache.¹²⁴

5.2 Vergleich

Während Metaphern suggestive Direktfügungen sind, meint *Vergleich* (*similitudo, comparatio*)¹²⁵ und Gleichnis eine bildhafte Wendung, bei der das tertium comparationis durch eine syntaktische Fügung (so ... wie, ähneln, u. ä.) verdeutlicht wird. Charakteristisch für ihn ist das Nebeneinander der Werte in einfacher Grundvorstellung und sinnlicher Bildhaftigkeit, ferner die Knappheit der Skizzierung im Gegensatz zum breiter ausgeführten Gleichnis und zur Parabel. Er dient zur Erhöhung der Glaubwürdigkeit und zur Steigerung der poetischen Kraft. Obwohl genaue Untersuchungen darüber fehlen, scheint in propagandistischer Literatur wie der Berufssatire, in ramessidischen Königsinschriften und Liebesliedern ("Ritter-Travestie", Beschreibungslid) der Vergleich vorzuherrschen. Textgliedernd verwendet man ihn in den Liedern des Lebensmüden. In sprichwörtlichen Redensarten und aphoristischen Sentenzen erhöht er die Anschaulichkeit. *Überbietende Vergleiche* (zumeist mit *r* "mehr als") und *Vergleichshyperbeln* können eine pathetische, diskriminierende oder komische Wirkung hervorrufen.¹²⁶ Gattungsspezifisch sind überbietende Vergleiche für die Berufscharakteri-

¹¹⁹ Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 43f. mit Anm. 9.

¹²⁰ Bauer B 1, 263 (294).

¹²¹ pAnii 3, 13ff.; wahrscheinlich bilden *mdw.t* und *m d(w)3.t* "in der Unterwelt" ein Wortspiel, s. Eyre, *JEA* 78 (1992), 280–81. Zum Gebrauch in Ritualtexten s. die poetischen Metaphern für "Bier" "Leibeserquickender" (*ntf-h'w*) und "das Wunder, das den Durst vertreibt" in Edfou IV, 105, 14; 106, 2; Guglielmi, *Die Göttin Mr.t*, 267f.; s. Parkinson, *JEA* 78 (1992), 173, zu Bauer B 1, 165–67 (196–98).

¹²² Gardiner, *JEA* 37 (1951), 29–31.

¹²³ Untersuchungen über die Verteilung auf die verschiedenen Gattungen fehlen bislang, s. Brunner, in Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, IV.

¹²⁴ Faust, *IF* 74 (1969), 54–125; Störk, "Schimpfwörter", in *LÄ* V, 634–37, "Hungerleider" (*hqr*), "Strolch" (*jjj*), "Anus" (*r.t*).

¹²⁵ Guglielmi, "Vergleich", in *LÄ* VI, 986–89; Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*; Brunner, *Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf*, 58.

¹²⁶ Guglielmi, *ZÄS* 112 (1985), 139ff.; s. oben DB 54, Anm. 110; Buchberger, *Transformation und Transformat*, 421: "Er (Ramses III.) hat Hunderttausende wie Heuschrecken betrachtet".

stiken und die ihnen nahestehenden Schülerermahnungen, wie das sog. "Ergehens- oder Verdammisurteil" ("Er ist übler dran als...").¹²⁷ Als "Better-Sayings" finden sie sich in der gnomischen Literatur, oft auch als Abschluß eines Kapitels.¹²⁸ Wenn auch die Auswahl des zum Vergleich herangezogenen Materials unbegrenzt ist, scheinen solche aus Tierwelt, Landwirtschaft und Schiffahrt zu überwiegen. Dennoch müssen die Eigenmächtigkeit und Assoziationskraft in jedem Einzelfall neu bestimmt werden.

"Bild" dient als Oberbegriff zu Metapher und Gleichnis;¹²⁹ während das *Bildwort* (*Bildspruch*, *bildliche Sentenz*) nicht in einem geschilderten Geschehen besteht wie beim Gleichnis, sondern in einer Sentenz oder einem Sprichwort.¹³⁰

5.3 Metonymie

Im Unterschied zur Metapher wird bei der *Metonymie* ("Mit- oder Nachbenennung") das *verbum proprium* durch ein anderes ersetzt, das zu ihm in realer Beziehung steht, z.B. Gefäß für Inhalt:¹³¹

Übergehe nicht den Fremden mit dem Bierkrug,
verdopple ihn vor deinen Brüdern.

Land oder Ort für die Bewohner:¹³²

Jedes Fremdland ist doch in Furcht vor ihm.
Städte (und) Gaue (sind) in Wehgeschrei;
alle zusammen (sind) im Unglück.

¹²⁷ Guglielmi, "Berufssatiren in der Tradition des Cheti", in *Festschrift Thausing*, 48, Anm. 16.

¹²⁸ Z.B. Amenemope Kap. 6: "Besser ist Armut in der Hand Gottes als Schätze im Vorratshaus, besser sind Brote bei fröhlichem Herzen als Reichtum mit Kummer"; s. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 242; in demotischen Texten, s. Lichtheim, "Demotic Proverbs", in *Festschrift Lüdeckens*, 129-31.

¹²⁹ Brunner, "Bildliche Ausdrücke und Übertragungen", in *LÄ I*, 805-11.

¹³⁰ Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 67. Bildwort, Gleichnis (Parabel) als erweiterter und fortgesetzter Vergleich und Allegorie – eine Gruppierung von Metaphern, bei der Zug um Zug ein bestimmtes Geschehen mit einem andern identifiziert wird – gehören bereits zu den literarischen Gattungen.

¹³¹ Amenemope 26,11f., s. pAnastasi IV,12,1. Bei zahlreichen Bierbezeichnungen in Späzeitexten ist zu vermuten, daß es sich um Metonyme handelt, weil aus den gleichen Konsonanten bestehende "Bierkrug"-Bezeichnungen existieren, s. Guglielmi, in *Festschrift Winter*, 116.

¹³² Adm. 15,1, Buchberger, *Transformation und Transformat*, 363f.; Chachepereseneb rto 10, *ibid.*, 565. Zur schmähenden Metonymie "Feind (*hrw*) von Achen-Jati" oder "der Frevler" (*p3 sbj*) für Echnaton, s. *ibid.*, 555. Die Einordnung der Bezeichnung "Weißes Mädchen" (*t3 šrj.t hq.t*) für Memphis (*jnbw hq*) ist schwierig, da im Text nur von *Mn-nfr* die Rede ist. Es kann sowohl eine Metonymie (wegen *jnbw hq*) oder Metapher "weißes Mädchen" (versus *t3 jbw.t n Mn-nfr* "die Alte von Memphis") sein, daneben liegt eine Personifikation vor, pSallier IV vso 2,4, *ibid.*, 549f.

Die Abgrenzung zwischen der Metonymie und der *Synekdoche*, bei der mit der Bezeichnung eines Teiles das Ganze angesprochen (*Pars pro toto*)¹³³ oder bei der das Generelle für das Besondere (den Teil) (*Totum pro parte*) gesetzt wird, ist oft schwierig.¹³⁴

Das *Abstractum pro concreto* ist verhältnismäßig selten und vor allem in den Lebenslehren bezeugt:¹³⁵

Die Bosheit (d.h. der Böse) (zwar) rafft Schätze zusammen,
(doch) nie hat das Vergehen (d.h. der Übeltäter) seine Sache (glücklich)
gelandet.

Das *Concretum pro abstracto* erscheint ungemein häufig in Form von Ausdrücken für Körperteile und Organe, die für ihre Funktion und Dynamis, d.h. für abstrakte Begriffe verwendet werden, wobei die meisten lexikalisiert sein dürften, so "Herz" für "Verstand", "Willen", "Zunge" für "Rede", "Sprache",¹³⁶ "Arm" für "Tatkraft" oder – weniger habitualisiert – "Hand Gottes" je nach sprachlichem Kontext "Gottesnähe" oder "Zugriff Gottes" (= Gottesschreck),¹³⁷ "Bücherkiste" für "Wissender", "Gelehrter".¹³⁸ In der 13. Maxime des Ptahhotep bildet z.B. "Vorzimmer" eine Metonymie, während "Meßschnur" ein *Concretum pro abstracto* für "richtige Norm" darstellt.¹³⁹

Das Vorzimmer richtet sich nach der Regel,
jegliches Verhalten entspricht der Meßschnur.

Bei der *Personifikation* (*Prosopoeie*) werden leblose Wesen und abstrakte Begriffe als handelnde Personen dargestellt, z. T. ist sie aus *Abstractum pro concreto* hervorgegangen, z.B. der "Reichtum" im 7. Kap. des Amenemope oder der "Tod" als Räuber.¹⁴⁰ Die *Hypostase* ist kaum von der Personifikation unterschieden; in der Religionswissenschaft und Exegese bildet sie

¹³³ Z.B. "Palette" für "Schreibwerkzeug" in pLansing 2,2: 8,8; pAnastasi I, 13,1.

¹³⁴ Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 76f., wenn Teil und Ganzes unter dem Aspekt der Quantität gesehen werden, spricht man von *Synekdoche*, s. von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, 913; z.B. 77 und 777 für "sehr (unbegrenzt) viele", "Gleichgewicht des Universums", s. Goyon, "Nombre et univers: réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique", in *La magie in Egitto*, 57–76, 65f.; vgl. lat. *sescenti* (600) für "sehr viele"; Assmann, *SAK* 8 (1980), 7.

¹³⁵ Ptahhotep 5. Maxime (Dévaud Z. 92f.), Fecht, *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep*, 33.

¹³⁶ Z.B. "Die Zunge Seiner Majestät schüchtert Nubien ein" in pKahun I, 7–8.

¹³⁷ Shirun-Grumach, in *Studies Lichtheim*, 2, 836–52; zur Beachtung des kontextuellen Sems, s. *ibid.*, 845.

¹³⁸ Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 233, Amunnacht Vers 26.

¹³⁹ Z. 227f. (Dévaud), Fecht, "Cruces Interpretum in der Lehre des Ptahhotep", in *Hommages à François Daumas*, 1, 236.

¹⁴⁰ Guglielmi, "Personifikation", in *LÄ* IV, 979; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 3, 63, Stele der Taimhotep; vgl. Baines, *Fecundity Figures*, 6–18.

ein halbselbständiges Wesen, das eine Wirksamkeit oder Eigenschaft einer Gottheit personifiziert.¹⁴¹

5.4 Hyperbel

Bei der *Hyperbel* ("Übermaß") ersetzt man einen dem Gegenstand angemessenen durch einen übertreibenden Ausdruck, der in vergrößerndem oder verkleinerndem Sinn (*Meiosis*) gebraucht werden kann.¹⁴² Der Gegenstand wird dadurch aus seinen lebensweltlichen Zügen herausgelöst und in eine imaginäre Vorstellungswelt versetzt. Die Stilwerte der Hyperbel sind Intensivierung des Gemütsgehalts und größere Anschaulichkeit; sie ist für pathetische Effekte sowohl im Bereich der Dichtung als auch der propagandistischen Zweckliteratur besonders geeignet.¹⁴³

Ganz Oberägypten stirbt vor Hunger;
jedermann ißt seine Kinder.

Sie bildet auch eine Lieblingsfigur der komischen Dichtung; die Satire lebt geradezu von ihrer sinnlichen Suggestionskraft, so heißt es etwa vom liederlichen Schüler im pAnastasi IV 11, 8–12,5:¹⁴⁴

Du gehst von Gasse zu Gasse:
es stinkt nach Bier, wo immer du dich herumtreibst.
Das Bier läßt (dich) aufhören, ein Mensch (vernünftig) zu sein,
es läßt deine Seele herumflattern.

Oft drückt sie sich in Zahlen und Zahlenverhältnissen aus, so im Poème der Kadeschschlacht:¹⁴⁵

So rufe ich, weil ich fand, daß mir Amun nützlicher ist,
als Millionen von Soldaten, Hunderttausende von Wagenkämpfern,
als Zehntausend Mann von Brüdern und Söhnen,
die einmütig zusammenhalten.

5.5 Figuren der Umschreibung und Verschleierung

Bei den zu den Tropen gehörenden Figuren der *Periphrase* wird die unmittelbare Bezeichnung durch eine umschreibende ersetzt, die in der Regel zur

¹⁴¹ Bühmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 71; bekanntestes Beispiel ist "die Weisheit" in Spr. 8, 22–31, Sir. 24, 1–22.

¹⁴² Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 76f.; Guglielmi, in *LÄ VI*, 30; s. oben Vergleichshyperbel.

¹⁴³ James, *Hekanakhte Papers*, 35 (Mo'alla IV, 15–18); Buchberger, *Transformation und Transformat*, 421: "Er (Ramses III.) hat Hunderttausende wie Heuschrecken betrachtet".

¹⁴⁴ S. auch das Gedicht auf den verkommenen Harfner III, 17: "Er ist schneller als eine Fliege am Blute, als ein Geier, der Aas gesehen hat", Thissen, *Der verkommene Harfenspieler*, 73.

¹⁴⁵ Kitchen, "The basic literary forms and formulations of ancient instructional writings in Egypt and Western Asia", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 236–82, 41f.; Fecht, *SAK 11* (1984), 296; s. die Variante DB 54, oben Anm. 111.

Amplifikation des Textes führt. Die Gründe dafür sind zahlreich: Vermeidung von Tabuwörtern, die durch Euphemismen ausgedrückt werden, von Wiederholungen (z.B. Synonymie "weibliches Wesen" statt "Frau") und von alltäglichen Wörtern, die durch *Preziösitäten* ersetzt werden, z.B. *jmj.w p.t* "Himmelsbewohner" oder *p3j.t hnn.t* "Das, was auf- und niederfliegt" für "Vögel".¹⁴⁶

Die *Antonomasie* ("anstelle des Namens") ist ein Sonderfall der Periphrase bzw. Metonymie, der in zwei Formen verwirklicht wird: als Substitution eines bekannten (mythologischen, historischen) Eigennamens durch ein charakteristisches Merkmal seines Trägers (der Galiläer = Jesus, der Barde von Avon = Shakespeare) oder als Substitution eines Appellativs durch den Eigennamen eines hervorragenden Repräsentanten (ein zweiter Paris, ein zeitgenössischer Maecenas, Aphrodite für "Anmut").¹⁴⁷ Im zweiten Fall wird der Eigenname verallgemeinert (sog. Vossianische Antonomasie). Beide Arten setzen historisches und mythologisches Wissen voraus. Als Form höfischer Rhetorik ist die zweite Art bekannt, bei der der Eigenname Gottes als Appellativ verwendet wird. In dieser "metaphorischen" Verwendung von Gottheiten mit spezieller Funktion bezeichnen sich Privatleute als Neper, Tait, Mesechenet, Chnum oder "Thot im Gericht" oder Könige werden als Chnum, Bastet, Sachmet und "Du unser Ptah" gepriesen.¹⁴⁸ Der erste Fall ist bislang nur als Ersetzung des verschwiegenen Gottesnamens durch ein Epitheton, zumeist der Herkunftsbezeichnung, beobachtet worden.¹⁴⁹

Die *Personen-Umschreibung* ist eine Sonderform der Periphrase. Als Ersatz der 1. oder 2. Person wird eine bestimmte Wendung wie *b3k jm* "dein Diener" (= ich), *sn=k jm* "dieser dein Bruder" (= ich) als "Höflichkeitsform" oder auch *hm=j* "Meine Majestät" verwendet.¹⁵⁰ Dem alttestamentlichen *Passivum divinum* vergleichbar ist die Meidung des Königs-

¹⁴⁶ Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 71f.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 73–75; Bühlmann–Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 84f.; Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 753f.

¹⁴⁸ Assmann, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", in *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 36, Anm. 122; z.B. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I*, 269: "Ich (Anchtifi) war ein Apis, Besitzer von <Stieren?>, eine Seschat-Hor, Besitzerin von Kühen, ein Nepri, Besitzer von oberägyptischer Gerste, eine Tait, Besitzerin von Kleidern"; vom König s. Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I*, 95, 99–102; Loyalistische Lehre §§ 2. 5, s. Posener, *Enseignement loyaliste*, 28, 77; Assmann, *SAK* 8 (1980), 7, Anm. 22; Baines, "Context of Fate", in *Studies Shore*, 50 n. 6

¹⁴⁹ Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, 204 (30) *wr pr m jh.t* "Großer, der aus der Kuh hervorkam" = Amun-Re Harachte; 330 mit n. 70; "Sohn der Nut" = Seth; *nb ntr.w* "Herr der Götter" = Amun, Louvre C 200, Z. 2, s. Vernus, *RdE* 38 (1987), 163–67.

¹⁵⁰ Bühlmann–Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 86; im AT "dein Knecht" (ich); Sinuhe B 217; Drioton, *RdE* 11 (1957), 39–42; Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I*, 339; Frandsen, *JARCE* 15 (1978), 26 (*sn=k jm*).

namens durch Gebrauch eines dem Passiv ähnelnden "unpersönlichen" *tw* oder *twtw* "man", jedoch geht im Ägyptischen stets die eindeutige Bezeichnung voraus.¹⁵¹

Eine eigene Figur des Ägyptischen, die entsprechend ihrer textuellen Ausdehnung zwischen Metonymie, *concretum pro abstracto* und Periphrase einzuordnen ist, bildet der *Einbau grammatischer Fremdkörper*, häufig in der Form eines Imperativs, in den Text, wo er als Substantiv – zumeist mit *m* angeschlossen – und wie ein Schlagwort behandelt wird. Deshalb möchte ich sie *stilistische Substantivierung* oder *lexikalisiertes Syntagma* nennen, z.B. "Jener Tag des 'Komm (*mj*)!'" für den Tag des Todes oder des Jenseitsgerichts.¹⁵² Die beiden Imperative *zj-h³q* "eile-erbeute!" stehen für den nicht seltenen Ausdruck "leichte, mühelose Beute, Eilebeute",¹⁵³ *h³j=j jn.tw n=j* "Steige ich herab, so bringt man es mir" für "Allgemeingut" in Adm. 6,9:¹⁵⁴ "Das Korn (*nh.t*) Ägyptens ist öffentliches Eigentum", ähnlich in Adm. 6,12 *pr-h³f* "geh heraus, daß er hereinkomme" (oder: "er geht aus und ein")¹⁵⁵ für "öffentliche Stätte".¹⁵⁶ Der "Wechselsatz" *hpr=f jtj=f* "Sobald er Gestalt gewinnt, erobert er schon"¹⁵⁷ steht für "geborener Eroberer", *iw(w)=f-³f* "Er-kommt-und-er-wird-groß" für eine imposante Erscheinung oder Autorität in der Biographie des Upuautaa und Semti¹⁵⁸ oder *s³3=f-jrj=f* "Er versteht, indem er schon handelt" für "einer, der denk- und handlungsfähig ist".

Bei dem zum Umkreis des Sprachtabus gehörenden *Euphemismus* (*euphemeo* "gut reden", "Glückverheißendes sprechen") werden anstößige und

¹⁵¹ Grapow, *Wie die Alten Ägypter sich anredeten*, III, 15; Shirun-Grumach, "Sinuhe R 24 – Wer rief?", in *Festschrift Westendorf*, 1, 623–26; "Man (König) war in Achet-Aton", s. Murnane–Van Siclen III, *Boundary Stelae of Akhenaten*, 19 (X), 36; 86 (A), 100; pd'Orbiney 12, 3; 14, 6; 15, 2: "der (Ort), in dem man (*twtw* = König) sich befand", auch mit "Falke auf der Standarte" determiniert.

¹⁵² Guglielmi, in *Festschrift Westendorf*, 1, 503–5.

¹⁵³ Morenz, "Eilebeute", in *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, 395–403.

¹⁵⁴ Ähnlich Adm. 10,3: "Der Speicher des Königs ist für jedermann ein "Komme-ich, so-bringt-man-es-mir". Nach Gardiner, *Admonitions*, 49, "common property", "dirt cheap"; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 155: "I go-get-it".

¹⁵⁵ So Gardiner, *Admonitions*, 51, der "gedrängt voll" übersetzt; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, 1, 155: "invaded".

¹⁵⁶ Quirke, *RdE* 39 (1988), 97: "Alas the *hnr.t wr* is as an open house; the rabble come and go in the the Great Domains"; Wb I, 528,7: "Ort, wo man geht und kommt"; Urk. IV, 387.

¹⁵⁷ Buchberger, *Transformation und Transformat*, 452, auch fem. Form; Blumenthal, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I*, 224.

¹⁵⁸ Buchberger, *Transformation und Transformat*, 374; Lichtheim, *Ancient Egyptian Autobiographies*, 76, Nr. 31 (Leiden V, 4): "The king gave to me as to one who makes growth; I was born as one who understands and acts"; 96, Nr. 41; vgl. auch *sh^m jrj=f* "Machthaber"; s. auch den Einbau der wörtlichen Rede: "Erhöre mein Anliegen als (*m*, d.h. nach dem Grundsatz) 'der-Diener-spricht-zum-Herrn', (ich bin) ein Diener deines Tempels", Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, 290, Anm. 37 (Stele des Vizekönigs Zj).

unheilbringende Wörter durch harmlose oder sogar durch Wörter entgegengesetzter Bedeutung (Luzifer "Lichtbringer" für Teufel) substituiert oder die Wortgestalt verändert (z.B. *par bleu* statt *pour Dieu*).¹⁵⁹ Euphemismen betreffen zumeist die Bereiche Tod, Sexualität, Ausscheidung und allgemein Gefährliches (Krankheit, Gewalttat, Illegales) oder auch Sonder-sprachen wie die der Jagd mit ihren Tabuwörtern. Von den zahlreichen Belegen für "tot", "sterben" "Sarg",¹⁶⁰ "Phallus", "Koitus" oder "Kot" sind die meisten lexikalisiert (z.B. *hnn* "Hakke" = Phallus; "Krokodilserde" = Krokodilskot, *hṯp-k3* "Ka-Befriedigung" = Kot), ebenso die Deck- oder Tarnnamen (etwa für "Krokodil" oder "Schlange"); formelhaft dürften die Wendungen, "die dort sind" oder "die auf ihrer Seite liegen" für "Tote" sein.¹⁶¹ Wörter entgegengesetzter Bedeutung (*Antiphrasis*)¹⁶² sind *hzm n* "Reinigung" = "Menstruation", *bw* "Reinigung" = "Unreinheit"¹⁶³ oder *hṯj pr-3* "Feind des Pharaos" für "Pharao".¹⁶⁴ Zum erotischen Bereich gehören z.B. *jwḥ* "Fleisch" für Vulva,¹⁶⁵ *q* "eintreten" für "außerehelichen Verkehr haben"¹⁶⁶ oder *rdj jwn n qnj* "die Farbe des Schoßes gewähren" für "koitieren",¹⁶⁷ *z3b z3.w* "die Vogelteiche durchziehen" für "sich (erotischen) Vergnügungen hingeben".¹⁶⁸ Bedrohliches wird abgemildert, z.B. *jwṯ/jjṯ* "das, was kommt" für "Mißgeschick",¹⁶⁹ *hn* "Wort" für "Anklage",¹⁷⁰ *jb.t, nk.t* "Sache, etwas", *db3w* "Entgelt, Ausgleich" für "Bakschisch"¹⁷¹ oder *w3h mdw* "Vorwürfe machen".¹⁷² Eine Veränderung der Lautgestalt durch Metathesis liegt bei *nr* für den (magischen) "Namen" *rn*,¹⁷³ bei "jenem Tag des 'Komm!'" wohl eher eine Substitution durch Wortspiel¹⁷⁴ vor.

¹⁵⁹ Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 87f.; Opelt, "Euphemismus", in *RAC* 6 (1966), 947–64; Loprieno, "Sprachtabu", in *LÄ* V, 1211–14; Frandsen, "Tabu", in *LÄ* VI, 135–42. Die Einwände von Buchberger, *GM* 66 (1983), 36–38, an der Bezeichnung sind zwar prinzipiell zutreffend, doch lassen sich die meisten tropischen Substitutionen und Periphrasen unter verschiedenen Erscheinungen einordnen.

¹⁶⁰ Grapow, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, 18f.

¹⁶¹ Belege s. Guglielmi, in *LÄ* VI, 40, Anm. 105; zu *p3 nj jm* s. Guglielmi, *ZÄS* 112 (1985), 141.

¹⁶² Als Wortfigur wird der Gegensinn durch den unmittelbaren Kontext bestimmt, sehr häufig in ironischer Verwendung, s. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, § 585; von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, 38, z.B. "nettes Früchtchen".

¹⁶³ Blumenthal, "Die 'Reinheit' des Grabschänders", in *Festschrift Derchain*, 52ff.

¹⁶⁴ Posener, *ZÄS* 96 (1969), 30ff.; Quack, *RdE* 40 (1989), 197–98.

¹⁶⁵ Buchberger, *SAK* 18 (1991), 71 (oMichaelides 17); Westendorf, *Papyrus Edwin Smith*, 69, vgl. Jansen-Winkeln, *VA* 5 (1989), 203–4.

¹⁶⁶ Buchberger, *SAK* 18 (1991), 66f. (pLeiden I 371 vso 19, 38).

¹⁶⁷ pAnastasi I, 25,4; Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift*, 212.

¹⁶⁸ Jansen-Winkeln, *Biographien der 22. und 23. Dynastie*, I, 202 (25).

¹⁶⁹ Brunner, *ZÄS* 91 (1964), 137–38.

¹⁷⁰ Kruchten, *Djehoutymose*, 222.

¹⁷¹ Vernus, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, 245–48.

¹⁷² Wentz, *Late Ramesside Letters*, 80, 81.

¹⁷³ Posener, *RdE* 16 (1964), 214; weitere Beispiele: Loprieno, in *LÄ* V, 1211–14.

¹⁷⁴ Guglielmi, in *Festschrift Westendorf*, I, 503–5.

Das *Adynaton* ("Unmögliches") kommt als eine Form des hyperbolischen Sprechens und als Darstellungslizenz über Wahrscheinlichkeitserwägungen hinaus in der Poetik vor,¹⁷⁵ zumeist in emphatisch aneinandergereihten Parallelismen. Nach Wilpert ist es eine (paradoxe) Periphrase, die den Begriff "niemals" durch eine Naturunmöglichkeit konkretisiert.¹⁷⁶ Der bislang einzig bekannte Beleg, in dem die nicht mehr zählbare Vielheit und das niemals eintretende Ereignis, der Sankt-Nimmerleins-Tag (statt des einfachen "niemals"), erscheint, stammt aus der Amarnazeit, vermutlich, weil man sich dort um eine unkonventionelle Sprache bemühte:¹⁷⁷

Gib ihm sehr viele Jubiläumssfeste in friedlichen Jahren.
 Gib (sie) ihm mit der Liebe deines Herzens,
 so viel Sandkörner am Ufer sind
 und so viel Schuppen an den Fischen im Fluß,
 so viel Haare am Vieh.
 Laß ihn hier sein,
 bis der Ibis (?) schwarz wird und der Rabe(?) weiß,¹⁷⁸
 bis die Berge aufstehen, zu gehen,
 bis das Wasser stromauf fließt.

Verwandt in ihrer Thematik sind Texte wie oDeM1066, die jedoch der magischen Sphäre angehören. In oDeM 1066 wird geschildert, wie die Natur aus den Fugen gerät, "in der Nacht, als Re gebissen wird".¹⁷⁹ Der magischen Sphäre noch verhaftet, aber zum säkularisierten Kontext höfischer Rhetorik gehörend sind solche adynatonähnlichen Wendungen wie die auf der Kubanstele (Z.17f., 21f.), wo die Allmacht des Königs im Kontext des Brunnenbaus durch die Naturunmöglichkeit des bergauffließenden Wassers beschrieben wird:¹⁸⁰

Wenn du zum Wasser sagtest:
 "Komm auf den Berg!",
 kommt die Flut schnell heraus nach deinem Spruch....
 Wenn du selbst zu deinem Vater Hapi, dem Vater der Götter, sprächest:
 "Laß das Wasser auf die Berge fließen!",
 so würde er alles tun, was du gesagt hast.

Die *Litotes* ("Schlichtheit") ist der Tropus des verneinten Gegenteils, bei der untertreibend weniger gesagt wird als wirklich gemeint ist.¹⁸¹ Sie gehört

¹⁷⁵ Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 139–41; im Rahmen der Beratungsrede gilt sie als zu meidender, die Glaubwürdigkeit gefährdender Stoff.

¹⁷⁶ von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, 8.

¹⁷⁷ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 225, Nr. 95, Vers 40–48; ders., *Zeit und Ewigkeit*, 11f.; Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, 9, 2–9.

¹⁷⁸ Beide Vogelnamen, *nḥn.t* (Wb II, 312,7) und *snfrw* (Wb IV, 163,15), sind Hapax legomena.

¹⁷⁹ "Das Land fällt in Finsternis, Scherben laufen (*p3q.wt hr 3mt*), Steine sprechen (*jnr.w hr mdt*), Berge wandern (*dw.w hr swtwt*)".

¹⁸⁰ Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 494, Nr. 237; KRI II 356–57.

¹⁸¹ Guglielmi, in *Festschrift Fecht*, 167–72, z.B. "nicht übel" = "sehr gut".

zur uneigentlichen Sprechweise. Die Sonderform der doppelten Verneinung, die eine starke Bejahung ausdrückt, ist unschwer auszumachen, da es sich zumeist um die mit *n(n)*, *tm*, *bw*, *bn* oder *hm* "nicht wissen" zusammengesetzten Ausdrücke handelt, so z.B.:¹⁸²

bw hm(.n)=f n=f dw³w p³ th³ t³š=f

Wohl weiß, was ihm bevorsteht, der der seine Grenze verletzt.

Schwieriger erkennbar ist sie, wenn sie lediglich das Gegenteil des Gemeinten verneint, wie es etwa bei den mit Negation und *šrr* gebildeten Phrasen oder Wendungen wie "nicht...ohne", "nicht...frei" der Fall ist, so vermeidet Ptahhotep Z.640 (pPrisse 19,7) das pathetische "groß ist" und ersetzt es durch:

Nicht gering wird sein, was ich auf Erden getan habe.

Petosiris (inscr. 81, Z.20f.) benutzt überdies das logisch überflüssige Negativverb *tm*:¹⁸³

Keiner ist frei davon, daß er nicht berechnet würde.
(= Jeder wird berechnet.)

Distanziertheit und Ironie klingen in der Antwort des Bürgermeisters von Theben auf die unverfrorene Rede des Nekropolenarbeiters im pAbbott 6,8–9 an:

Denn es ist keine kleine Rede (*hr bn md.t šrjt jwn?*) (= Es ist eine schwerwiegende Anschuldigung), die dieser Bürgermeister gesagt hat.

Unter *Amphibolie* (*amphibállo* "herumwerfen", *Ambiguität*) versteht man die Zwei- oder Mehrdeutigkeit eines Wortes, einer Wortgruppe oder eines Satzes.¹⁸⁴ Sie läßt die "Wahl zwischen zwei Sinnen". Ihr Status ist ohne Wissen um die Intentionen des Verfassers nicht zu ermitteln; sie kann einen stilistischen Fehler darstellen oder dem Decorum untergeordnet sein. Sie wird erst durch den Kontext oder die Paraphrase aufgelöst. Im weiteren Sinne des Begriffes verwendet, bildet Amphibolie die Grundlage jeder Hermeneutik, insofern alle Deutung unterstellt, daß der Text auch als uneigentlich zu verstehen sei.¹⁸⁵ Als Stilmittel benutzt, ermöglicht sie das Spiel zwischen Bedeutungen – wie im Sophismus, Wortspiel oder im Witz. Die klassische Rhetorik kennt diese Verwendung vor allem in Form der obszönen Amphibolie. In der Antike ist sie auch in der Orakelsprache nicht selten.¹⁸⁶ Während sie in der Rhetorik wegen ihrer Obskurität auch als Ver-

¹⁸² Israel-Stele Z. 12; KRI IV 15f.

¹⁸³ Lefebvre, *Tombeau de Petosiris*, I, 54; vgl. lat. impedire ne.

¹⁸⁴ Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 436–44.

¹⁸⁵ Zur Reflexion über die Zwei- und Mehrdeutigkeit sprachlicher Elemente seit Platon über Chomsky ("Flying planes can be dangerous") bis zur Semiotik, s. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 437–44.

¹⁸⁶ Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, I, 436–44; Bühlmann-

stoß gegen die Klarheit gewertet wird, betrachtet man sie in der Ägyptologie seit Fecht¹⁸⁷ als ingenüoses Spiel mit einem vorder- und hintergründigen Sinn. Dabei bietet die Textoberfläche die "harmlosere", der decodierte Text die bedrohliche, esoterische und eindeutig sexuelle Lesart. Die Schwierigkeiten bei der Interpretation von Amphibolien verdeutlicht die Diskussion um die 5. und 19. Maxime des Ptahhotep. So wurde von Assmann die Beziehung zur Todesschwelle, an der der Habgierige scheitert, während die Maat sie überdauert, als der eindeutige Textsinn bestimmt, nach der älteren Deutung von Fecht hingegen wäre der Hinweis auf das Totengericht (*ḥꜥ.w* "Schätze" und "Lebenszeit", *mnj* "landen" und "sterben") der eigentlich verborgene und vordergründig liefe die Argumentation auf "Unrecht Gut gedeiht nicht gut" hinaus. Eindeutige Amphibolien sind in der erotischen Dichtung belegt, so z.B. in pHarris 500 A, Nr.7:¹⁸⁸

Das Landhaus (*bḥn*) der Geliebten-
der Eingang (*rꜥ*) ist in der Mitte ihres Hauses (*pr*) -,
die Türflügel sind offen, der Riegel(?) (*qfꜥ*, *kfꜥ*?) herausgezogen,
die Geliebte ist zornig.

Ach würde ich zum Pförtner eingesetzt...

Ungenügendes Verständnis für den Doppelsinn macht in der Anti-Episode von "Horus und Seth" 5,4-6,2 die Komik aus. Isis überlistet den Fährmann, indem sie vom *jꜥw.t* "Vieh" spricht, aber das "Amt" für ihren Sohn Horus meint.¹⁸⁹ Auch der vermutlich auf einem Wort- oder Sinnspiel mit "Schatten des Sonnenschirms" (*srp.t* "Lotosblatt") und "Schatten des Pharao" beruhende "Witz" in Wenamun 2, 45f. deutet auf eine Amphibolie hin.¹⁹⁰

Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 88f.; z.B. der Orakelspruch für Kroisos. Zu Beispielen in der Demotischen Chronik s. Johnson-Ritner, "Multiple Meaning and Ambiguity in the 'Demotic Chronicle'", in *Studies Lichtheim*, 1, 494-506; die Doppeldeutigkeit beruht dort vor allem auf impliziten Wortspielen. Zur Amphibolie im Bauern s. Parkinson, *JEA* 78 (1992), 173, der die Nähe zur Ironie betont.

¹⁸⁷ Fecht, *Der Habgierige und die Maat*; Assmann, *Ma'at*, 93; zuvor wurde der Begriff von Brunner, *Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duaf*, 53f., 57, auf die vor allem witzigen und "todesbefallenen" Zweideutigkeiten der Berufscharakteristiken im Cheti angewendet, bei denen jedoch wegen der schlechten Textüberlieferung zumeist nicht festzustellen ist, ob sie absichtlich formuliert oder ob sie lediglich Abschriftfehler sind. Eine sichere Amphibolie scheint mir im Satz der Schuster-Charakteristik vorzuliegen: "Ihm ist wohl, wenn es einem unter Leichen (= Tierhäuten) wohl ist, / was er beißt, ist Leder" (= er hat nur Leder zu essen; = er hält die Riemen der Sandalen beim Duchziehen durch die Sohle mit den Zähnen fest).

¹⁸⁸ Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 14; "Tür" = Vulva, Fecht, *MDAIK* 19 (1963), 76. *srp r rwrw.t* "Die Höhle (= Vagina) erreichen"; Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 68, Nr. 40.

¹⁸⁹ Vgl. auch das Wortspiel in der "Einnahme von Joppe" mit "*wn.t*-Keule", die der Fürst von Joppe zu sehen wünscht, und *wn* "betrügen", bzw. der wörtlichen Bedeutung "Räuberin"; s. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, 82f.

¹⁹⁰ Zu den verschiedenen Deutungen s. Meltzer, *JSSEA* 17 (1987), 86-88, u.a. s. oben Anm. 88.

Wenn der Sachverhalt bewußt verschleiert beschrieben und dem Leser ausdrücklich zur Entschleierung vorgelegt wird, spricht man vom *Rätsel*.¹⁹¹

Die *Paradoxie* (*para doxan* "wider die Erwartung") setzt auf effektvolle Art zwei Größen in eine verblüffende, scheinbar widersinnige Beziehung, um einen mehr oder weniger verborgenen Sachverhalt ins Licht zu rücken.¹⁹² Die Pointe liegt im logischen Kurzscluß, der ebenso wie beim "Witz" auf der grundsätzlichen Mehrdeutigkeit eines Textes, der linguistischen Ambiguität, basiert. In der schönen Literatur ist ein Paradoxon im Begrüßungslied der Königskinder in Sinuhe (B 269ff.) enthalten – nach dem bekannten Wortspiel auf Sinuhes Namens:¹⁹³

Gib uns unsere schöne Festgabe
mit diesem Scheich (*m mḥn*), dem Sohn des Nordwindes (*mḥj.t*),
dem Bogenmann (*pḏ.tj*, Asiat/Beduine), der in Ägypten geboren ist (*msj*
m t3 mrj).

In der demagogischen Rede sorgt es für Verblüffung, etwa der Ausdruck *ddy r nḥm* "der gibt, um zu nehmen" in der Ansprache des Vezirs T3 an die um ihre Rationen besorgten Arbeiter im pTurin 1880 rto 2,20–3,4, die zugleich eine rhetorische Frage ist:¹⁹⁴

Was eure Reden angeht: "Nimm nicht unsere Rationen weg!",
bin ich etwa der Vezir, der (nur) gibt, um zu nehmen?

Die Beschreibung des Toren, seiner extremen Unvernunft und seiner Verdammnis im 4. Kap. des Ptahhotep (Z. 575–82) gipfelt im Paradoxon:

Er lebt, wovon man stirbt,
und sein Brot sind Verbrechen.

Die *Ironie* (*eironeuomai* "sich im Reden verstellen"), *illusio*, *Simulation*, ist eine Stilfigur, die besonders eng mit Spott, Satire und Parodie verbunden ist.¹⁹⁵ Ihre Minimaldefinition "Ironie ist eine Redeform, mit der das Gegenteil von dem ausgesagt wird, was man meint", trifft jedoch vor allem auf ironische Banalitäten zu wie im Deutschen "Du Held" oder im Ägyptischen

¹⁹¹ Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 89. Zur Nähe zum Sinnspiel s. Firchow, *Grundzüge der Stilistik*, 226f. Die literarische Gattung Rätsel ist nicht belegt; zur Verästelung in Liebesliedern, die zugleich kühne Metaphorik darstellt, s. die Interpretation von Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 18f.; 34, Nr. 20: "der rote Fisch" (= das Herz des Jünglings), 73, 289 (Liebesfalle).

¹⁹² Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 93f.; Guglielmi, in *LÄ VI*, 32f.

¹⁹³ Mit Alliteration von *m* und (verwandtem) *p*; von Westendorf, *SAK 5* (1977), 299–303, interpretiert als "in Ägypten (wieder)geboren". Die Figur wird auch benutzt, um Glaubenswahrheiten zu artikulieren und den Widerspruch zwischen Logik und Glauben sowie das Irrationale der numinosen Erfahrung zu entdecken, z.B. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, 65f., 304; ders., *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 78, 89 (w). Zu den paradoxen Sätzen im Plönsinger, die am Ende der Kapitel das zuvor Gesagte relativieren, s. Brunner, *Altägyptische Weisheit*, 297, 494f.

¹⁹⁴ Vernus, *RdE 32* (1980), 121–24; ders., *Affaires et scandales sous les Ramsès*, 89.

¹⁹⁵ Guglielmi, *GM 36* (1979), 69–85.

“große (= großsprecherische, nichtsagende) Worte”.¹⁹⁶ Quintilian kennt die (kurze) Wort-Ironie (Trope) und die Gedanken-Ironie (Schema), d.h. eine in sich geschlossene Rede, deren Stil und Ton dem tatsächlichen Sachverhalt widersprechen. Noch differenzierter ist die Definition der klassischen Rhetorik:¹⁹⁷

Die ironia ist die Benutzung des parteiischen Vokabulars der Gegenpartei im festen Vertrauen darauf, daß das Publikum die Unglaubwürdigkeit dieses Vokabulars erkennt, wodurch dann die Glaubwürdigkeit der eigenen Partei um so mehr sichergestellt wird, so daß die ironischen Wörter im Enderfolg in einem Sinne verstanden werden, der ihrem eigentlichen Sinn entgegengesetzt ist.

Das bekannteste Beispiel ist in Wenamun 2,60 enthalten, wo Wenamun vom Fürsten Tjekerbaal eine ironische Abfuhr auf seinen grandiosen Vorschlag erhält, sich einen Denkstein für das Ereignis seines Besuchs setzen zu lassen: “Das ist (ja) eine großartige mündliche Lehre, die du mir erteilst!”¹⁹⁸ Zur Attitüde ist sie im pAnastasi I geworden, z.B. 11,2f.:¹⁹⁹

Du bist doch ein erfahrener Schreiber an der Spitze seiner Kollegen,
die Lehre aller Bücher ist in dein Herz eingraviert.
Wie glänzend ist deine Zunge, wenn du sprichst,
wenn ein Spruch aus deinem Munde kommt von mehr als drei Deben
(Gewicht).

Schöpferisch ist die Ironie nur, solange sie nicht zur Attitüde wird; ihr Aufspüren erfordert freilich große Sprachkompetenz. Sie hat ihren Platz vor allem in der demagogischen Rede, z.B. im pAbbott 6, 5–7 in der unverfrorenen und persiflierenden Entgegnung des Arbeiters Weserchepesch, der die Worte des Vezirs wiederaufgreift:²⁰⁰

Ja (was angeht) alle Könige samt ihren königlichen Gemahlinnen, den
königlichen Müttern und königlichen Kindern, die in der großen und

¹⁹⁶ Guglielmi, ZÄS 112 (1985), 140, pAnastasi I, 18,3; häufig bei übertriebenen Anreden, z.B. p⁵ hrj “Chef”, als Anrede eines Jungen an einen anderen, Urk. IV, 2001 (Grab des Eje), r⁵ hrj “Chef”, s. Fischer-Elfert, SAK 10 (1983), 154; oder im pAnastasi I “erfahren als Schreiber” (6,8f.) “auserlesener Mahir, tüchtiger, kluger Schreiber etc.”; s. ferner 10, 7.

¹⁹⁷ N. Fox, “Die Bedeutung von ‘Ironie’. Einführung und Zusammenfassung”, in Hass-Mohrlüder, *Die Ironie als literarisches Phänomen*, 22. Zitat aus Lausberg, *Elemente der literarischen Rhetorik*, 78f., § 232.

¹⁹⁸ Da hier mehrfach mit dem unrealistischen Anspruch der Ägypter gegenüber den asiatischen Nachbarn gespielt wird und die – m. E. satirische – Erzählung ausschließlich für ein ägyptisches Publikum (im Auftrag der in Hibis residierenden libyschen Dynastie?) bestimmt ist, bildet sie gleichzeitig einen Beleg für Selbstironie. S. auch Sinuhe B 44, 77f.; Loprieno, *Topos und Mimesis*, 50–56, 66–70.

¹⁹⁹ Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift*, 94,97; s. 17,2; *ibid.*, 149; 26,9f., *ibid.*, 230f.; s. oben Anm. 107.

²⁰⁰ Peet, *Great Tomb-Robberies*, I, 41,44,45; Vernus, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, 33f.

ehrwürdigen Nekropole ruhen, und die, die im Königinnental ("Ort der Schönheit") ruhen, sind unversehrt. Sie sind geschützt und gesichert bis in Ewigkeit. Die vollkommene Fürsorge des Pharaos, ihres Sohnes, bewacht sie und untersucht sie gründlich.

Neben der simulatorischen Ironie, die auf der Strategie der vorgetäuschten Identifikation des Sprechers mit der Haltung des Antipoden beruht, gibt es die *dissimulatorische Ironie*. Sie besteht im Verbergen der eigenen Haltung durch Tiefstapelei; ihr Repräsentant ist der "Ironiker", einer der sich unwissend und unfähig stellt, das Gestalt gewordene "understatement". Typische Ausformungen dissimulierender Strategie sind der Topos der Selbstverkleinerung ("meine Wenigkeit"), der Euphemismus (als tabusierende Ironie), die rhetorische Frage²⁰¹ und die Litotes. Der Topos der Selbstverkleinerung ist in dem exordialen Topos der affektierten Bescheidenheit belegt; seine Widerlegung erfolgt durch das Schreiben selbst, so in pAnastasi 5,3:²⁰²

So schreibe ich dir, um dich zu unterweisen, wie ein Freund,
der den, der größer als er (selbst) ist, zu einem fähigen Schreiber erzieht.

Zu den zahlreichen Abstufen der Ironie nach dem Grad der Aggression gehört der *Sarkasmus*, der mit beißender Schärfe ins Fleisch schneidet,²⁰³ so etwa in Adm. 6,4:

Das Vorratshaus ist leer, und sein Wächter liegt ausgestreckt am Boden.
Welch glücklicher Zustand für mein Herz (*m'r pw n jb=j*)!

Daneben existieren mehrere unrhethorische Ironiebegriffe,²⁰⁴ so die *dramatische Ironie*, die auf der Diskrepanz zwischen einem unwissenden dramatischen Akteur und wissendem Publikum beruht, sie kommt in der Rahmen-erzählung des Bauern²⁰⁵ vor. Bei der in Ägypten bislang nicht nachgewiesenen *tragischen Ironie* sind die Akteure Opfer der "Ironie des Schicksals" (Ödipus, Lear). Als *romantische Ironie* wird das künstlerische Vermögen und Prinzip des Selbstbewußtseins der künstlerischen Tätigkeit bezeichnet.

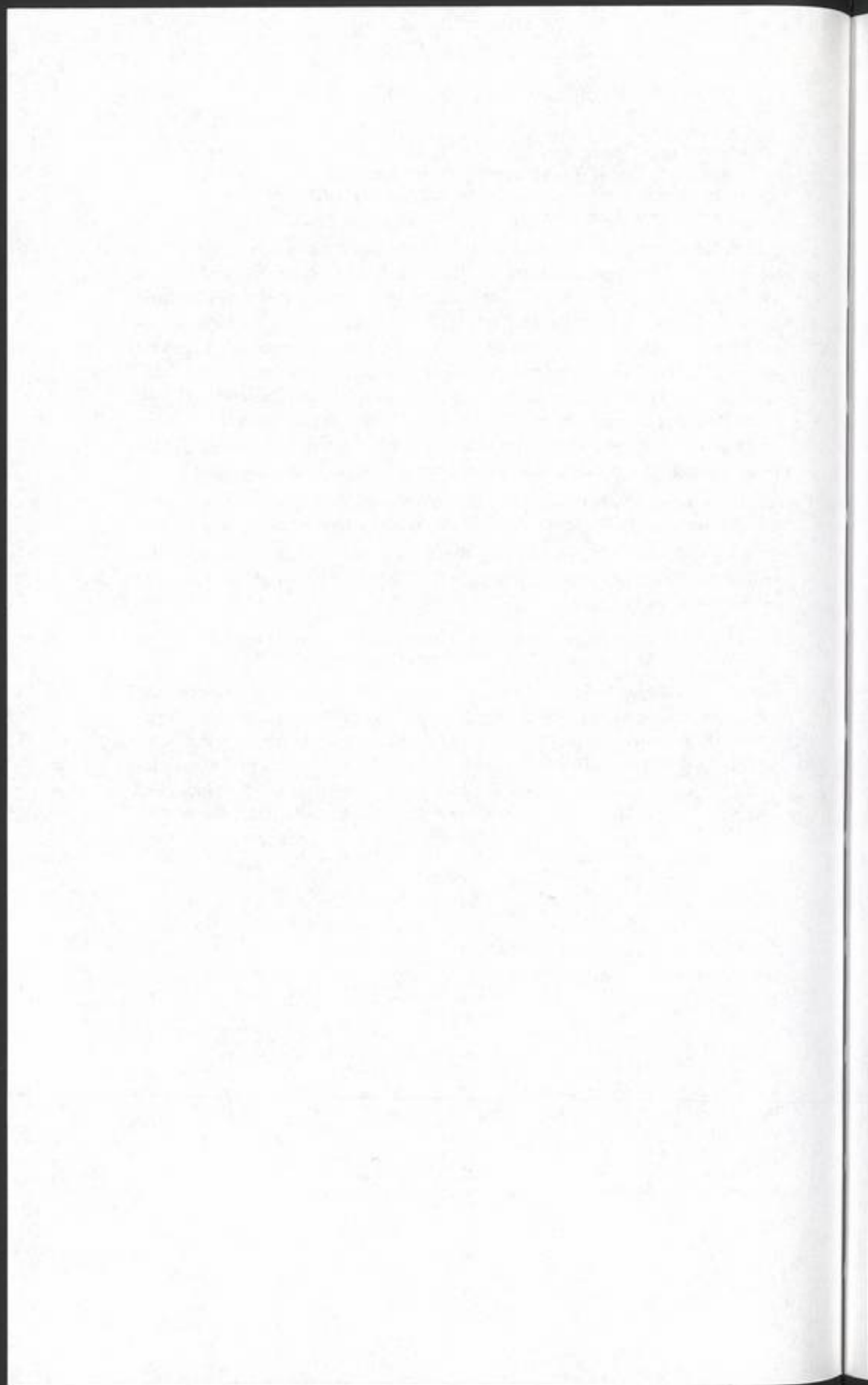
²⁰¹ S. oben Anm. 40; z.B. Bauer B 1, 148–51 (179–82); Adm. 12,13f., Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer"*, 85f.

²⁰² Fischer-Elfert, *Satirische Streitschrift*, 59,61; ähnlich oGardiner 25 s. Guglielmi, ZÄS 112 (1985), 139f., p³ m-dj-j "du, der du im Verhältnis zu mir groß bist".

²⁰³ Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, 96; Bühlmann-Scherer, *Stilfiguren der Bibel*, 92f.; zum Charentismus, der abmildernden Ausdrucksweise, die "harte Dinge in gefälliger Form" sagt, s. Ueding (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, II, 166–68.

²⁰⁴ S. Hass-Mohrlüder, *Die Ironie als literarisches Phänomen*.

²⁰⁵ Parkinson, *JEA* 78 (1992), 175f.; Guglielmi, *GM* 36 (1979), 74f.; vgl. E. Newman Hutchens, in Hass-Mohrlüder, *Die Ironie als literarisches Phänomen*, 51f.



DIE ARBEIT AM TEXT: ALTÄGYPTISCHE LITERATURWERKE AUS PHILOLOGISCHER PERSPEKTIVE

HANS-W. FISCHER-ELFERT

0 VORBEMERKUNG

Die philologische Erschließung eines altägyptischen Literaturwerkes grundsätzlich zu reflektieren, war noch nie zuvor Gegenstand einer eigenständigen Erörterung. Deshalb bietet sie sich im Rahmen eines Handbuchs zur Geschichte und Form der Literatur im Alten Ägypten an. Anhand einiger Beispiele soll exemplarisch demonstriert werden, von welcher materiellen Beschaffenheit die einschlägigen Quellen sind (1), mit welchem Befund und welchen Problemen bei ihrer Bearbeitung zu rechnen ist (2), und darüberhinaus sollen einige Vorschläge zur kritischen Edition der einschlägigen Texte unterbreitet werden (3).

1 DIE MATERIELLE BESCHAFFENHEIT DER LITERATURWERKE UND DER ALTÄGYPTISCHE UMGANG MIT IHNEN

Die Texte liegen nicht in Gestalt von Kodizes oder Büchern, den unseren vergleichbar, vor. Ihre Niederschrift erfolgte auf aneinandergeliebten Papyrusblättern, deren Anzahl von der Länge des Textes abhängen kann. Dabei mußte der verwendete Papyrus nicht jungfräulich bzw. "neu" (*m³wj*) im Sinne von "unbeschriftet" sein, wie dies für magische Handschriften unerlässlich war.¹ Es sind mehrere Palimpsest-, also Zweitbeschriftungen von Papyri bekannt, deren ursprüngliche Beschriftung mehr oder minder gründlich entfernt wurde.² Auch kann die eine Seite des Blattes oder der Rolle mit einem literarischen, die andere mit einem Verwaltungs- oder religiösen

¹ Sauneron, *Kêmi* 20 (1970), 17 n. (r); zu Gegenbeispielen bei literarischen Texten siehe Caminos, "Some comments on the reuse of papyrus", in *Papyrus: Structure and Usage*, 49f.

² Zu derart recycelten Papyri s. die interessanten Beobachtungen von Caminos, in *Papyrus: Structure and Usage*, 43-61. Als Beispiel für ein Palimpsest diene die Berliner Lederrolle P. 3029 aus der 18. Dyn., von deren Erstbeschriftung noch stellenweise Reste erhalten sind.

Text beschriftet sein.³ Diese in unseren Augen disparate Zusammenstellung völlig unterschiedlicher Texte hatte möglicherweise rein ökonomische Gründe, denn Papyrus war im Vergleich zum Ostrakon zumindest ein Preisfaktor⁴ Papyrushandschriften dienten in erster Linie der Niederschrift kompletter Texte und nicht der Fixierung von Exzerpten. Deshalb kann bei fragmentierten Papyri in aller Regel davon ausgegangen werden, daß sie Reste einer ursprünglich kompletten Textkopie darstellen. Papyri bildeten die Grundlage für jeden weiteren Umgang und die Tradierung des jeweils kopierten Textes. Infolge der Gliederung literarischer Werke in Verse, Strophen, Kapitel, Gesänge o. ä.⁵ boten sie die Vorlage für auszugsweise Kopien. Diese Kopien von Teilen eines Werkes wurden dann auf Schreiftafeln oder zumeist auf Ostraka übertragen. Die Reproduktion erfolgte entweder aus dem Gedächtnis oder nach optischer Einsicht in ein vorliegendes Manuskript, und diese geschah zumeist kapitelweise.⁶ Um solche separat bzw. nacheinander kopierten Kapitel in die dem Text entsprechende Reihenfolge zu bringen, bedienten sich die Schreiber häufig eines Tricks. So wurde nach Vollendung eines Kapitels der zumeist rubrizierte Anfang des folgenden Kapitels nach eventuellem Pausenzeichen oder Datierung an das Ende der Niederschrift gesetzt. Auf diese Weise war es ihnen möglich, zu einem anderen Zeitpunkt mit der Reproduktion an der richtigen Stelle fortzufahren. Diese Praxis erlaubt dem modernen Philologen nicht selten die Rekonstruktion von "Trümmertexten", denn diese "Eselsbrücken" können geradezu als Textscharniere bewertet werden.⁷ Eine andere Möglichkeit war, Kapitelanfänge als *incipit*-Verse auf Ostraka in textchronologischer Reihenfolge zu fixieren, die als Gedächtnisstütze dienten.⁸ Auch diese können aus leicht nachvollziehbaren Gründen von unschätzbbarer Hilfe für die philologische Arbeit sein, bieten sie doch ein Gerüst, in das insbesondere

³ Beispiel: pLeningrad 1116A mit Getreideabrechnungen auf der Recto-Seite (H/V), der Lehre für Merikare auf dem Verso (V/H); dazu Caminos, in *Papyrus: Structure and Usage*, 47f. und zur Hs des pCarlsberg 6 mit der Lehre für Merikare s. die gründlichen Beobachtungen von Tait, "Handlist of published Carlsberg Papyri", in *The Carlsberg Papyri I*, 137-40. Siehe auch unter Sektion (2) zu den praktischen Auswirkungen, die eine solche Anordnung für die Rekonstruktion eines literarischen Unikates wie das des pVandier haben kann.

⁴ Hierzu Caminos, in *Papyrus: Structure and Usage*, 52 n. 23; dagegen Janssen, *DE* 9 (1987), 33-35.

⁵ Zu Aufbau und Struktur der Texte siehe die Beiträge von Burkard und Guglielmi in diesem Band.

⁶ Die Rolle des Diktats und daraus resultierend die Existenz von Hörfehlern ist umstritten; siehe Schenkel, *GM* 29 (1978), 119-26. Zur Frage des Pensums eines Schreiber-schülers Fischer-Elfert, *GM* 135 (1993), 32-4.

⁷ van de Walle, *Muséon* 59 (1946), 227ff. Für den Begriff "Trümmertext" siehe Sektion (2).

⁸ Beispiele hierzu bei van de Walle, "Überlieferung (Literarische)", in *LÄ* VI, 828 mit n. 9; dort auch mit Verweis auf die von G. Posener sog. "ostraca numérotés".

fragmentierte Kopien dann eingehängt werden können, wenn auf ihnen zumindest Teile eines Kapitelbeginns oder *incipit* erhalten sind.

Doch zeigen die Ägypter selbst bereits Ansätze einer Philologie. Mit dem bloßen Reproduzieren "in der Schrift vorgefundener"⁹ Texte war es vielfach nicht getan. Es konnte durchaus während oder im Anschluß an die Niederschrift korrigierend eingegriffen werden. Diese Eingriffe betreffen nicht nur Übungen in Kalligraphie und Orthographie über- oder unterhalb einer Textkolumne. Auch in der Vorlage vorgefundene Lücken können sprachlich oder diakritisch markiert werden.¹⁰

Von Ausnahmen abgesehen liegt die Mehrzahl der literarischen Werke aus dem 2. Jahrtausend auf Ostraka vor. Zu den Ausnahmen gehören solche Klassiker wie die Geschichten des Sinuhe, des Schiffbrüchigen, des Beredten Bauern sowie des Papyrus Westcar, die Klagen des Ipuwer/Admonitions, die Lehre des Ptahhotep und die Klagen des Lebensmüden, von denen insgesamt nur sehr wenige resp. keine Teilkopien vorliegen. Überwiegend auf Ostraka erhalten sind uns die Lehren des Cheti, Amenemhets I. für seinen Sohn, die Loyalistische sowie die Lehre eines Mannes für seinen Sohn, wobei für die beiden letzteren Werke durchlaufende Basismanuskripte bislang fehlen. Doch ist dieser Befund zum Teil sicher nur zufällig, und, so darf man hoffen, vorübergehend. – Siehe auch Sektion (2).

In einem Falle haben wir sogar eine hieroglyphische Version eines "Klassikers". So ist etwa die erste Hälfte der Loyalistischen Lehre auf der abydenischen Stele des Sehetepibre aus der Zeit Amenemhets III. überliefert (CG 20538). Hier kann geradezu von einer "Publikation" des Textes gesprochen werden. Diese bot sich aus inhaltlichen Gründen auch an, denn der Ausschnitt repräsentiert eine Aufforderung zur hymnischen Lobpreisung des Königs.

⁹ So lautet ein Bestandteil der Kolophone im Nachspann einer Kopie, mit der der Kopist für die Richtigkeit seiner Abschrift verantwortlich zeichnet (*mj gmy.t m sh*); zu den unterschiedlichen Kolophontypen siehe Parkinson, "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom", in Quirke (ed.), *Middle Kingdom Studies*, 94–6.

¹⁰ Sprachlich in der Form *gm-wš* "leer vorgefunden", diakritisch durch über die entsprechende Stelle gesetztes x zur Markierung fehlenden bzw. aus irgendeinem Grunde ausgefallenen Textes; letztere Korrektur bislang konstant übersehen bzw. nicht erklärt in der Behandlung der Berliner Lederrolle P. 3029 (15) siehe de Buck, "The Building Inscription of the Berlin Leather Roll", in *Studia Aegyptiaca* 1, 49g: "a red cross of uncertain meaning"; in Pap. mag. Harris VII markiert das Kreuz die Position einer ganzen Zeile, die sich in sehr kleiner Schrift unter der Kolumne befindet; weiterer Beleg und Literatur dazu bei Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el-Médineh* 1, Pl. 50 ad Nr. 1218 rt.; Vertauschung zweier Einkonsonantenzeichen kann durch darüberplazierten Bogen markiert werden: pAnastasi I 4,8 (*hswr* statt *shwr*). Zeilenweise durchnummerierte Korrekturen wie auf dem spätptol. pStraßburg 2 sind mir aus literarischen Handschriften unbekannt. Jener Papyrus enthält Sobek-Hymnen; Bucher, *Kēmi* 1 (1928), 46 n. 1.

2 ÜBERLIEFERUNG VERSUS VERFÜGBARKEIT

Bei der Eruiierung des Gesamtbestandes an ägyptischer Literatur¹¹ bzw. der je einzelnen Werkaufnahme und im Vorfeld der jeweiligen Bearbeitung gilt es mindestens vier textexterne Parameter zu berücksichtigen. Diese Parameter sind im einzelnen:

- (a) die altägyptische Überlieferung oder Texttradition;
- (b) die ägyptologische Zugänglichkeit resp. Verfügbarkeit;
- (c) die ägyptologische Nichtzugänglichkeit resp. Nichtverfügbarkeit, und
- (d) die ägyptologische Verfügbarkeit bei fehlender Identifizierbarkeit.

Zu (a) und (b)

Im Unterschied zum herkömmlichen Sprachgebrauch, wonach "uns ägyptische Texte *überliefert*" seien, möchte ich die Bedeutung des Terminus *Überlieferung* auf die inner- bzw. altägyptische Tradition und Zirkulation von Texten reduzieren. Den modernen Interpreten sind diese Werke nicht überliefert. Das würde den Ägyptern eine so nicht vorhanden gewesene Intentionalität unterstellen. Uns sind diese Texte allenfalls *zugänglich* bzw. *verfügbar*, denn die ägyptische Überlieferung deckt sich *nicht* mit ihrer Verfügbarkeit.¹²

Diese Unterscheidung erlaubt nämlich eine genauere Klassifizierung des vorhandenen Quellenmaterials in Bekanntes, Unbekanntes und Nichtidentifizierbares. Dadurch wird die relative Gewichtung der einzelnen Quellengruppen transparenter.

Es darf wohl davon ausgegangen werden, daß die Komposition eines literarischen Textes in keinem Fall seiner einmaligen Lektüre diene, vielmehr sollte diese Lektüre unbegrenzt oft wiederholt werden können. Das hat eine mehr oder minder lang anhaltende Tradierung zur Folge, gekoppelt an eine mehr oder minder umfangreiche Reproduktion in Form von Kopien. Neben der reinen Reproduktion ist aber auch ständig mit redaktionellen Eingriffen zu rechnen.¹³ Werke wie die Lehren des Cheti, Amenemhets I.

¹¹ Eine solche Bestandsaufnahme für die "klassische" Epoche des AR und MR hat Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 91-122 vorgenommen.

¹² Nicht zu verwechseln mit der Feststellung Schenkels, *Stemma der altägyptischen Sonnenlitanei*, 14, wonach die "weitgehende Gleichzeitigkeit von Textgeschichte und Textbezeugung bei einer großen Menge von Texten und die Dichte der Bezeugungen vieler solcher Texte...eine Anwendung des hervorragend entwickelten Instrumentariums der Textkritik" erlaube. Der Anfang der Geschichte vieler literarischer Texte liegt im dunkeln; dazu siehe unten. Des weiteren klammere ich im folgenden die Frage nach der Verfügbarkeit der Werke in pharaonischer Zeit bewußt aus, also die Frage: Wer hatte Zugang zu welchen Texten? Siehe hierzu u. a. Schenkel, *ebd.*, 18, sowie Baines, *JARCE* 27 (1990), 1-23.

¹³ Überhaupt ist mit Assmann, *Re und Amun*, 7-14, in eine "produktive" und eine rein "reproduktive" Phase altägyptischer Arbeit an Texten zu differenzieren. Aber die Untersuchungen Fechts zu den Admonitions (*Der Vorwurf an Gott*) zeigen m. E., daß

für seinen Sohn sowie der Nilhymnus stehen repräsentativ für diesen ägyptischen Umgang mit den Texten. Demgegenüber scheint die Tradition des Lebensmüden, des Beredten Bauern und der Geschichte des Schiffbrüchigen etwa von vergleichsweise kurzer Dauer gewesen zu sein, zumindest hinsichtlich ihrer schriftlichen Überlieferung.¹⁴ Wenn nicht purer Zufall des uns Verfügbaren, dann könnte dies ein Indiz für ihre geschwundene Relevanz für spätere Rezipienten oder mangelnde Konformität mit einem veränderten literarischen *decorum* nach ihrem Entstehungsdatum sprechen.¹⁵

Diese wenigen Beispiele zeigen schon, daß wir es bei der Beschäftigung mit der altägyptischen Literatur einerseits mit singular verfügbaren, aber sicher nicht in dieser Form geplanten und überlieferten Texten zu tun haben können. Auf der anderen Seite aber kennen wir Texte aus dutzend- bis hundertfachen Einzelkopien, deren Zustandekommen sich über einen Zeitraum von mehreren Jahrhunderten erstrecken kann (MR-Ramessidenzeit). Aber auch in diesem Falle gehen Überlieferung und Zugänglichkeit nur begrenzt zusammen, und dies aus folgendem Grunde. Von den bereits genannten Lehren des Cheti, Amenemhets' sowie dem Nilhymnus wird allgemein angenommen, daß sie von einem "Dichter" zur Zeit Amenemhets I. verfaßt worden seien. Diese Annahme stützt sich auf eine Bemerkung im pChester Beatty IV.¹⁶ Der Zeitraum der uns verfügbaren Kopien dieser Texte reicht aber in keinem Fall vor die 18. Dyn. zurück. Entweder sind diese älteren Manuskripte schlicht noch nicht entdeckt, oder die altägyptische Zuweisung ist eine nachträgliche.¹⁷

Sämtliche der bislang genannten Texte¹⁸ liegen uns in Gestalt durchgehender Handschriften vor, die in ihrem ursprünglichen Zustand den vollständigen Wortlaut enthalten haben müssen. Dieser ist durch äußere Einwirkungen zumeist hinsichtlich des absoluten Textbeginns¹⁹ oder -endes²⁰

diese Phasen nicht immer säuberlich voneinander zu trennen sind, denn dort finden sich redaktionell überarbeitete Passagen neben überwiegend reproduziertem Text.

¹⁴ Was ihr Zitiertwerden lange nach ihrer Entstehung nicht ausschließt; hierzu Brunner, "Zitat", in *LÄ VI*, 1415–20.

¹⁵ Siehe auch Parkinson, in *Middle Kingdom Studies, passim*.

¹⁶ Vs. 6, 12; dazu Brunner, *ZÄS* 93 (1966), 29–35.

¹⁷ Im Falle der Lehre des Cheti rechne ich mit einer erst zu Beginn des NR einsetzenden Verschriftung. Der Text liefert in seiner Eröffnung Hinweise auf seinen ursprünglich mündlichen Vortrag (spez. Ic–Ila); Näheres dazu in der in n. 22 angekündigten Arbeit. Für den Nilhymnus rechnet van der Plas, *L'hymne à la crue du Nil*, 1, 187–89, mit einem Kompositionsdatum erst im NR.

¹⁸ Mit Ausnahme der Loyalistischen Lehre und der Lehre eines Mannes für seinen Sohn.

¹⁹ So bei der Geschichte des Schiffbrüchigen, dem Lebensmüden oder den Admonitions. A. O. Bolshakov hat die einzige Hs des Schiffbrüchigen einer erneuten Inspektion unterzogen und dabei festgestellt, daß der uns vorliegende Anfang der Erzählung nicht mit dem Textanfang identisch sein kann; Bolshakov, *JEA* 79 (1993), 254–59.

²⁰ So bei den Admonitions oder den Geschichten des pWestcar. Noch immer in qualitativ nur unzureichenden Kopien liegt das Ende der Lehre des Amenemhet vor, die

zerstört bzw. verloren. Daneben gibt es aber eine Reihe von Texten, zu denen uns keine kompletten Handschriften mehr zur Verfügung stehen, sondern nur partiell angefertigte oder erhaltene Kopien. Dies trifft z. B. auf die Loyalistische Lehre und die Lehre eines Mannes für seinen Sohn zu.²¹ Deren Kopien bezeugen zwar ab einem bestimmten Moment²² eine nahezu ungebrochene Tradierung bis zur Ramessidenzeit, vollständige Handschriften sind jedoch von keiner der beiden Lehren bekanntgeworden. Ich nenne solche Texte bis auf weiteres "Trümmertexte". Die sich hieraus ergebenden Konsequenzen für die Bearbeitung solcher nur in Gestalt von Teilkopien oder zerstörten, ehemals kompletten, Handschriften liegen auf der Hand. Ihre Erschließung erfordert einen zusätzlichen Arbeitsschritt, der sich im Falle der Erzählung des Sinuhe, der Lehre des Ptahhotep, kurz, all jener Texte erübrigt, von denen wir sog. Basismanuskripte besitzen. Derart nur in fragmentierter Form zugängliche Werke erfordern eine der eigentlichen Übersetzung und Kommentierung vorangehende Suche nach überhaupt verfügbaren Quellen. Der Befund solcher Texte läßt sich mit einem Puzzle vergleichen, nur daß niemand bei Beginn der Arbeit sagen könnte, wie groß resp. wie komplett dieses Puzzle nach Heranziehen sämtlicher verfügbarer Textzeugen sein wird. Der immense zeitliche Aufwand zur Wiederherstellung eines derart mangelhaft zugänglichen Textes sei auch nicht verschwiegen.²³

Allerdings arbeitet eine derartige Textrekonstruktion mit einer, so weit ich sehen kann, uneingestanden und nicht problematisierten Prämisse. Bei der Zusammensetzung eines Textpuzzles wird nämlich stillschweigend davon ausgegangen, daß jeder einzelne Textzeuge im Verhältnis zu seinem "Nachbarn" den gleichen text-, literar-, überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Wert habe. Da es sich bei stark fragmentierten Texten nur um Kopien einzelner bzw. partiell erhaltener Kapitel handelt, verbietet sich eine streng textkritisch orientierte Vorgehensweise von selbst. Es wäre unsinnig, ja schlicht unmöglich, Stemmata erstellen zu wollen, da eine der Grundvoraussetzungen textkritischer Arbeit noch nicht einmal erfüllt wird, nämlich die genügende materielle Länge mindestens eines der verfügbaren

unser Verständnis erheblich erschweren.

²¹ Edition der Loyalistischen Lehre: Posener, *Enseignement loyaliste*; die Lehre eines Mannes für seinen Sohn wird demnächst vom Verf. dieser Zeilen in rekonstruierter und kommentierter Fassung vorgelegt werden.

²² Loyalistische Lehre ab der 12. Dyn. (Stele des Sehetepibre, Zt. Amenemhet III), Lehre eines Mannes ab der 18. Dyn. (unpubl. Berliner Papyrus).

²³ Von der ersten Publikation einer Kopie der Loyalistischen Lehre bis zu ihrer integralen Edition durch Posener, *Enseignement loyaliste* vergingen über 100 Jahre. Das gleiche gilt in noch stärkerem Maße für die mit ihr auf das engste zusammenhängende Lehre eines Mannes für seinen Sohn. Das erste Manuskript wurde 1871 durch S. Birch vorgelegt, der Stand der gegenwärtigen Erschließung erlaubt als vorsichtige Einschätzung einen Rahmen von ca. 80–85% des ursprünglichen Wortlauts; siehe auch n. 22.

Textzeugen.²⁴ Zudem kann sich die textuelle Überschneidung an zahlreichen Stellen innerhalb des Textverlaufes auf nur wenige Partien beschränken, was mit der begrenzten Anzahl der Kopien genuin zusammenhängt. Dazwischen wird dann bisweilen mit eventuell vorhandenen "Lückenbüßern" operiert, sofern deren Zugehörigkeit zum Text zwar gesichert, ihr Anschluß resp. Einbettung aber vorläufig nicht herstellbar ist.²⁵ Selbstverständlich verhindert dieser Befund nicht Einsichten in das Zustandekommen bestimmter Fehler, die im Laufe der Tradierung wohl jedes ägyptischen Textes aufgetreten sind. Man braucht keine Stemmata, um einen Lese- bzw. Abschreibfehler von einer Gedächtnisverschiebung auf seiten des Kopisten unterscheiden zu können. Nur ihre textkritische Bewertung als Binde- oder Trennfehler wird dem Philologen dabei versagt bleiben. Diese sollen ja in gebündelter Form der Rekonstruktion von individueller Textgeschichte und Abhängigkeiten der einzelnen Textzeugen untereinander dienen.

Man geht also bei der rein materiellen Rekonstruktion solcher Trümmertexte von der absoluten Gleichrangigkeit der verfügbaren Textzeugen aus, unabhängig von ihrem jeweiligen Umfang oder Schriftträger. Jede einzelne Quelle, und sei sie noch so fragmentiert, ist willkommen. Eine Niederschrift auf Papyrus besagt denn auch zunächst nichts über die Güte der Kopie, im Vergleich zu der Ostrakonhandschriften *a priori* die korrupteren sein müssen.²⁶ Die Qualität der Kopien hängt weniger vom Schriftträger als vom Ausbildungsgrad und der Qualifikation des antiken Kopisten ab. Dennoch muß theoretisch mit der Möglichkeit und bis zu einem gewissen Grade mit der Gefahr gerechnet werden, daß durch diese Art der modernen philologischen Arbeit jegliche Einsicht in die individuelle Textgeschichte verwehrt bleibt. Denn wir können bei mehr oder minder kurzen Abschriften kaum deren Standort resp. den ihrer Vorlagen innerhalb der Texttradition bestimmen. Die dabei praktizierte Textkritik bleibt unweigerlich partikularistisch, weil an Einzelphänomenen orientiert und verhaf-

²⁴ Hierzu Schenkel, *Stemma der altägyptischen Sonnenlitanei*. Deshalb haben auch die Stemmata in Helck, *Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn*, ders., *Prophezeiung des Nfr.tj*, ders., *Lehre des Dw'-Htj* und ders., *Nilhymnus* nur sehr begrenzten Aussagewert.

²⁵ Als Illustration dienen die Kapitel IX–XVIII in der Ausgabe der Lehre eines Mannes für seinen Sohn durch Helck, *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*. Von diesen Kapiteln können IX, XIV–XV und XVIII nach dem damaligen und jetzigen Kenntnisstand als eigenständig abgetrennt werden. Die dazwischenliegenden existieren nur in Trümmern, ihre Anzahl ist geraten und hält der weiteren Rekonstruktion nicht stand. Die Numerierung ist nur für Kap. IX zutreffend. Der Text war wesentlich umfangreicher.

²⁶ Siehe die Überlieferung der Lehre des Cheti. Deren Basismanuskripte pSallier II und pAnastasi VII sind dermaßen korruptiert, im Gegensatz etwa zu der Schreiftafel Louvre 693 aus der 18. Dyn., die den Text zwar nur partiell dokumentiert, aber von einem wesentlich besseren Verständnis ihres Kopisten zeugt, von dem angenommen werden darf, daß er auch die übrigen Kapitel korrekter reproduziert hätte.

tet. Trotz dieser Einschränkungen sehe ich aber bis zum Auftauchen einer integralen Textfassung keine Alternative für dieses Provisorium des philologischen Umgangs mit derartigen Texttrümmern.

Mit Blick auf den derzeitig publizierten Bestand an literarischem Textmaterial dürfte es nicht gelingen, einen weiteren Trümmertext soweit wiederherzustellen, daß eine den Posenerschen vergleichbare Edition das Ergebnis wäre. Neben der bereits besprochenen Loyalistischen Lehre hat Posener auch das bis dato nur aus dem Zitat in der Lehre des Cheti bekannte Büchlein *Kmy.t* allein aus Teilabschriften rekonstruiert.²⁷ Auch von diesem Text existiert bis heute keine einzige durchgehende Handschrift. Allerdings war die Rekonstruktion dieses Textes, der sich als bislang einziger innerhalb des altägyptischen Literaturcorpus durch eine antiquierte graphische Gestaltung auszeichnet, um einiges leichter als die eines Textes mit hieratisch geschriebenen Kopien. Diese *Kmy.t* ist in senkrechten Zeilen geschrieben, die durch Begrenzungslinien voneinander getrennt sind, und außerdem ist der Schriftduktus in Kursivhieroglyphen gehalten.²⁸ Die Wiederherstellung der Loyalistischen Lehre hat Posener im Vergleich zu derjenigen der Lehre eines Mannes für seinen Sohn als ein "jeu d'enfant" bezeichnet, ein *understatement*, das seiner Pionierleistung jedoch nicht den geringsten Abbruch tut.²⁹

Eine andere Form der reduzierten Verfügbarkeit eines ägyptischen Literaturwerkes ist die des *fragmentierten Unikates*. Das bedeutet, es existiert die Kopie eines Textes in beschädigter, mehr oder minder unvollständiger Form, wobei deren Anordnung nicht auf Anhieb erkennbar ist. Es kann nur aufgrund paläographischer, sprachlicher, inhaltlicher und bei Papyri auch materieller Kriterien (wie Faserverlauf) davon ausgegangen werden, daß sämtliche verfügbaren Fragmente Reste eines und desselben Textes darstellen müssen.

Einen solchen Fall bildet der pVandier aus der Mitte des ersten Jahrtausends v.u.Z.³⁰ Plot der Geschichte ist das Giftattentat auf einen historisch nicht faßbaren Pharaon namens Sisobek. Durch den Stellvertretertod des Schreibergenies und Generals Merire scheint der König den Anschlag über-

²⁷ Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh II*, Tafeln 1-25.

²⁸ Die Gründe für diese Anordnung wären noch zu klären, mit dem Hinweis auf das vermeintliche Alter des Textes allein (siehe "Memphitisches Briefformular") ist es nicht getan.

²⁹ Posener, *RdE* 36 (1985), 117: "Au total, la pénurie de longues copies étoffées rend laborieuse la reconstitution de l'Enseignement d'un homme à son fils. En comparaison, celle de l'Enseignement loyaliste, une fois les grands manuscrits retrouvés, a été un jeu d'enfant". Ich werde auf den Stellenwert der Posenerschen Textausgaben in der Sektion (3) im Zusammenhang mit der Frage nach einer kritischen Edition einschlägigen Textmaterials noch zurückkommen.

³⁰ Edition: Posener, *Papyrus Vandier*; zum Rekonstruktionsverfahren ebd., 2-3.

lebt zu haben, der auf das Konto der Hofmagier geht. Diese werden im Verlauf der Geschichte von Merire beim König denunziert und ausgeschaltet.

Es gibt keine weitere Parallelhandschrift zu dieser Erzählung.³¹ Von daher muß es als ein ausgesprochener Glücksfall betrachtet werden, daß auf dem Verso des Papyrus eine größere Anzahl wohlbekannter Totenbuchsprüche fixiert wurde, deren Reihenfolge zumindest teilweise kanonisch ist. Mit ihrer Hilfe war es dem Herausgeber weitgehend möglich, den Text der Recto-Seite in seine ursprüngliche Anordnung zu bringen.³² Dieses anonyme Totenbuch war vielleicht sogar der Grund für den Erhalt der Handschrift. Da der Text des Verso vor dem des Recto endet, konnten alle verbliebenen, nur einseitig beschrifteten Fragmente mit Resten der Erzählung in der Nähe ihres Endes plaziert werden.

Die Komposition dieser Erzählung kann nach Ausweis ihrer Grammatik nur unwesentlich älter als die uns vorliegende Niederschrift sein.³³ Sie scheint aber bereits in einer längeren innerägyptischen Überlieferung zu stehen, wie das Fragment auf pDeir el-Medineh 39 nahelegt, das den gleichen Protagonisten Merire auf der Seite von Göttern, diesmal im Kampf gegen einen Falken, zeigt. Es ist daher wahrscheinlich, daß wir es bei beiden Papyri nur mit Ausschnitten aus einem größeren Erzählzyklus zu tun haben, dessen Überlieferungszeitraum mindestens von der Ramessidenzeit bis ins 6. Jhd. reicht.³⁴ Da der pVandier zumindest ein äußerst despektierliches Bild von der Figur des Pharaos bietet, der hinsichtlich seiner Entscheidungen Sklave seiner Hofchargen ist, kann mit der Zirkulation dieses und ähnlicher Texte³⁵ in einer Art literarischem *underground* gerechnet werden. Diese verdeckte Zirkulation könnte dann aufgrund ihrer Gefährlichkeit auch zu verminderter schriftlicher, dafür aber umso stärkerer mündlicher Reproduktion geführt haben.

Die gewaltige zeitliche Differenz zwischen der ersten Bezeugung des Helden Merire in der Ramessidenzeit (pDeir el-Medineh 39) und dem pVandier dokumentiert aber noch ein anderes wichtiges Faktum. Denn in Anbetracht ihrer spezifischen Textgrammatiken – dort: literarisches Neu-

³¹ F. Kammerzell hat vorgeschlagen, das kleine demotische Fragment bei Tait, *Papyri from Tebtunis in Egyptian and Greek*, 37ff. als Übersetzung einer älteren Vorlage ähnlich dem pVandier zu betrachten: Kammerzell, *GM* 127 (1992), 53–61.

³² Wenn auch nicht nur auf diesem Wege; siehe die Details bei Posener, *Papyrus Vandier*, 2–3 und 7f. Weitere wichtige Aspekte des reinen technischen *procedere* wie Beobachtung des Faserverlaufes bei Papyri bleiben hier unberücksichtigt, zumal sie nicht selten von Restauratoren durchgeführt werden und weniger von Philologen.

³³ Shisha-Halevy, *JAOS* 109 (1989), 421–35.

³⁴ Posener, *Papyrus Vandier*, 17f.

³⁵ Dazu würde ich unbedingt auch die Erzählung vom Pharaos Pepi und seinem General Sisene rechnen, deren Reste Posener, *RdE* 11 (1957), 119–37 vorgelegt hat. J. van Dijk hat eine sehr interessante, mythologisierende Deutung dieser Erzählung vorgeschlagen: van Dijk, "The Nocturnal Wanderings of King Neferkare", in *Hommages à Jean Leclant*, 4, 387–93.

ägyptisch, hier: Frühdemotisch – scheint sich der Zyklus um Merire in einem ständigen Produktionsprozeß im Sinne von Neuschöpfungen befunden zu haben. Eben wegen ihrer Grammatik kann die Version des pVandier nicht als bloße Reproduktion oder gar Übersetzung³⁶ einer älteren Vorlage klassifiziert werden. Dies verdeutlicht die ungeheure Kreativität der literarischen Erzählkunst zwischen dem späten NR und den Perserzeiten.

In diesem Zusammenhang mögen auch die beiden Schakale erwähnt werden, die als Protagonisten einer Erzählung, Fabel oder Allegorie spätestens in der Ramessidenzeit greifbar werden. Reste dreier Zeile auf einem Ostrakon aus Deir el-Medineh³⁷ schildern eine sexuelle Episode dieser Tiere in der Nacht. Der Herausgeber des Fragmentes, G. Posener, hat bereits auf die im demotischen Mythos vom Sonnenaug (16,14–29) inkorporierte Fabel von den zwei Schakalen, die einem zornigen Löwen begegnen, hingewiesen, wie auch auf eine mögliche bildliche Wiedergabe auf einer Kalksteinscherbe.³⁸ Allerdings, und dies spricht für die Eigenständigkeit der jeweiligen Texte, deckt sich der Wortlaut des ramessidischen Fragmentes an keiner Stelle mit dem des demotischen Mythos. Es ist also damit zu rechnen, daß die ramessidische Erzählung nichts mit der Allegorie innerhalb des Mythos zu tun, vielmehr einen völlig anderen Hintergrund hat. Die Gemeinsamkeit hinsichtlich des Motives "Zwei Schakale" bleibt davon jedoch unberührt.

Mit dem pVandier ungefähr vergleichbar ist der Befund des erst kürzlich edierten pBrooklyn 47.218.135 durch R. Jasnow.³⁹ Es handelt sich um die bislang späteste Lebenslehre in hieratischer Schrift, deren Kopie aus dem 4. Jh. v.u.Z. datiert. Bei diesem Papyrus ist die Rückseite unbeschriftet, so daß die Platzierung zahlreicher kleiner Fragmente noch aussteht. Das Rekonstruierte umfaßt aber auch so immerhin sechs Kolumnen, wodurch Inhalt sowie ungefähre Stellenwert des Textes innerhalb der Tradition altägyptischer Weisheit recht genau bestimmt werden können.⁴⁰

Aufgrund seiner Grammatik, Orthographie und Lexik kann der Zeitpunkt der Niederschrift dieser Lehre nicht allzu weit von ihrem Kompositionsdatum entfernt sein. Dazu kommt, daß auch der König Apries namentlich genannt wird, was einen *terminus post quem* liefert. Das bedeutet, die zeitliche Distanz zwischen der Komposition und ihrer Niederschrift im 4. Jhd. v.u.Z. ist ähnlich anzusetzen wie beim pVandier. Dies mag mit ein

³⁶ Wofür rein gar nichts spricht.

³⁷ Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el-Médineh II*, pl. 48/A = oDeM 1598 I, 1–3.

³⁸ Vandier d'Abbadie, *Catalogue des ostraca figurées de Deir el-Médineh*, pl. xxix = no. 2218.

³⁹ Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text*; siehe dort speziell 1–6.

⁴⁰ Dazu Jasnow, *A Late Period Hieratic Wisdom Text*, 36ff., welche Leistung, neben der grundlegenden der Identifizierung und Platzierung einzelner Fragmente, ich in der Rezension durch Quack, *WdO* 24 (1993), 5–19, nicht gebührend gewürdigt finde.

Grund für seine einmalige Verfügbarkeit sein, eben als Unikat. Auf der anderen Seite ist die Distanz zu der nächstälteren hieratisch geschriebenen Lehre des Amenemope (25.–26. Dyn.; pBM 10474)⁴¹ in etwa gleich groß wie zu der frühesten in demotischer Schrift und Sprache geschriebenen Lehre des Anchescheschonqi (späte Ptol.-Zt.; pBM 10508).

Zu (c): ägyptologische Nichtzugänglichkeit

Schreiten wir von den gut bezeugten über die Trümmertexte und Unikate weiter zu den (noch) nicht verfügbaren, deren ehemalige Existenz wir nur aus Zitaten oder Anspielungen kennen.

Ich erwähne hier nur drei Texte, deren historische Existenz im einzelnen innerhalb der Ägyptologie nicht unumstritten ist. Gemeint sind die *Lehre des Imhotep, die *Prophezeiung der Residenz sowie die *Rechtfertigungsschrift *Htj*'s I.

Das Harfnerlied aus dem Hause des Königs Antef (pHarris 500, 6,6–7)⁴² verweist auf die vielzitierten "Worte" (*mdwt*) des Imhotep und des Hordef. Wenn wir von dem zweiten "Autoren" inzwischen erkleckliche Reste von dessen Lehre kennen,⁴³ dann ist *a priori* nicht auszuschließen, daß eines Tages auch "Worte" des Imhotep auftauchen. Genausowenig ist anzunehmen, daß sich in dem Enkomium "antiker" Literaten in pChester Beatty IV vs. 3,5–7 historische und fiktive Persönlichkeiten vereint finden, auch wenn Ptahemdjehuti und Kairsu z. B. nicht eindeutig mit uns zugänglichen Quellen in Verbindung gebracht werden können. Hier klaffen eventuell altägyptische Überlieferung und ägyptologische Verfügbarkeit bzw. Identifizierbarkeit auseinander. Denn möglicherweise besitzen wir Exzerpte aus der Imhotep-Lehre, können sie aber mangels Titel und Texteröffnung noch nicht identifizieren. Dann läge Parameter (d) vor (siehe unten). Warum aber sollte ausgerechnet Imhotep nur mündlich tradiert worden sein, ein Blick auf ihn repräsentierende Bronzen (Typ des *homo legens*) belehrt uns doch eines besseren.⁴⁴ Außerdem wird im pChester Beatty IV just das "Denkmal" per "Schrift" als das einzig die Zeiten überdauernde herausgestellt. Schließlich ist das Grab Imhoteps trotz intensiver Suche auch noch nicht gefunden,⁴⁵ an dessen Existenz wohl niemand zweifelt.

⁴¹ Siehe aber das bereits aus der 22. Dyn. stammende oKairo 1840, dessen Transkription durch J. Černý von Peterson, *Studia Aegyptiaca* 1 (Budapest, 1974), 323–27 ediert worden ist.

⁴² Dazu z. B. Fox, *Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, 345ff.

⁴³ Entdeckt wurde sie bekanntlich erst 1940 durch Brunner-Traut, *ZAS* 76 (1940), 3–9; siehe die letzte Synopse des Textes in Helck, *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*, 1–24. In seiner Quellenliste ist noch Černý-Gardiner, *Hieratic Ostraca I*, pl. Cl 4 nachzutragen.

⁴⁴ Pace Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 121. Zur eventuellen Nichtidentifizierbarkeit von Sprüchen Imhoteps Posener, "Literature", in *The Legacy of Egypt*, 225f.

⁴⁵ Speziell zu diesen drei "Autoren" Imhotep, Kairsu/Kaires(u) und Ptahemdjehuti

In der Lehre für Merikare werden eventuell zwei Texte erwähnt (E 71) resp. zitiert (E 108–110), von denen wir bislang keine weiteren identifizierbaren Relikte kennen. E 71 nennt eine *sr n hnw* "Prophezeiung der Residenz", die "die Herrschaft des 'Hauses des *Htj*' zu legitimieren bemüht war".⁴⁶ E 108–110 spricht von einer Anordnung "Chetis als Lehrer (*sb³.w*)" oder "Chetis in einer Lehre (*sb³[y]t*)", worauf zwei Verse daraus zitiert werden.⁴⁷ Die Passagen Admonitions 7,1–7 und 10,6–12 stammen nach Fecht aus jener Prophezeiung Chetis und datieren etwa aus der Zeit 2180–2130. Diese Schrift bilde einen literarischen Vorläufer der unter Amenemhet I. verfaßten Prophezeiung des Neferti. Die Diskussion ist noch im Gange und kann hier nicht im Detail analysiert werden.

Zuguterletzt seien hier noch die von Fecht für die 1. Zwzt. erschlossenen "Belehrungen des Ba" angeführt, von denen er Spuren in Texten wie dem Lebensmüden und der Lehre für Merikare wiedergefunden zu haben meint und "die wahrscheinlich als Dialoge gestaltet waren".⁴⁸

Aus derartigen Andeutungen bis hin zu regelrechten Zitaten dürfte erhellen, daß der Bestand an altägyptischer Literatur im Sinne politischer Texte zumindest umfangreicher gewesen sein muß als bislang tatsächlich bekannt, was nicht verwunderlich wäre.

Zu (d): Verfügbarkeit bei mangelnder Identifizierbarkeit

Es existieren in den Museen und Sammlungen immer noch zahllose Textfragmente, die sich vorläufig jeder Zuordnung zu einem schon bekannten Text oder einer einwandfreien Identifizierung entziehen. Aber auch einschlägige Publikationen enthalten viel Unbekanntes. Ein Blick in den *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el-Médineh* von G. Posener, die *Ostraca ieratici* von J. López oder die *Hieratic Ostraca I* von J. Černý und A. H. Gardiner genügt. Davon mögen einige Fragmente in

siehe jetzt auch Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 120f. Ich halte es für nicht ausgeschlossen, daß die Gruppierung der literarischen Weisen zu insgesamt acht Personen geradezu intentional als "literarische Achtheit" am Vorbild einer ebenfalls paarweise gegliederten Achtheit von Urgöttern ausgerichtet ist. Diese Achtheit kann nur die hermapolitische gewesen sein, mit Thot als dem Patron von Schrift und Schreiber an ihrer Spitze. Damit wäre dann ihr Schöpferaspekt hervorgehoben im Sinne von "Urvätern" der ägyptischen Literatur überhaupt. Vgl. hierzu Assmann, "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte?", in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 39ff., und ders., in *Stein und Zeit*, 305ff., der die Nähe dieser Achtheit zur Schöpfungszeit schon betont hat.

⁴⁶ Fecht, *Der Vorwurf an Gott*, 183; dagegen Quack, *Lehre für Merikare*, 87f., durch dessen unnötige Konjekturen *sr<.t>* allenfalls "der angenommene Titel der Schrift" entfele, nicht aber die Schrift als solche; weiteres hierzu in meiner Rezension in *LingAeg*.

⁴⁷ Parkinson, in *Middle Kingdom Studies*, 121, setzt diese "Lehre" mit der "Prophezeiung" gleich, was aber mit Fechts Ausführungen nicht übereinstimmt: In der Prophezeiung ist nicht Cheti selbst der Sprecher, in der Lehre dagegen sehr wohl; siehe Fecht, *Der Vorwurf an Gott*, 175; ders., *MDAIK* 47 (1991), 126.

⁴⁸ Fecht, *MDAIK* 47 (1991), 126.

bereits bekannte Texte nachträglich einzuordnen sein, sobald ihr Anschluß (*join* in der Fachsprache) gelingt.⁴⁹ Mitunter ist bei hinreichend erhaltenem Umfang relativ sicher feststellbar, zu welcher Gattung das jeweilige Fragment gehört.⁵⁰ Typische Wörter, Wendungen und grammatische Konstruktionen können zum Indikator von Gattungszugehörigkeit werden.

Bisweilen wird aber solch ein Anschluß durch schlicht falsche Transkription der jeweiligen Handschrift verhindert oder verzögert resp. eine Identifizierung schlicht übersehen, obwohl der Text wohlbekannt ist.⁵¹

3 ZUR KRITISCHEN EDITION LITERARISCHER TEXTE

Nach knapp 150 Jahren der Beschäftigung mit der altägyptischen Literatur sollte man meinen, alle großen und lange bekannten Werke lägen in philologisch zuverlässiger Weise vor, so daß sie auch im akademischen Unterricht mühelos herangezogen werden könnten. Dem ist nicht so. Zwar ist auf dem Gebiet sehr viel geleistet worden, und stellvertretend für vorbildliche und z.T. kommentierte Editionen mögen die Arbeiten von A.H. Gardiner,⁵² G. Posener⁵³ und R. A. Caminos⁵⁴ stehen, wozu sich erst jüngst auch R. B. Parkinson mit seiner neue Standards setzenden Synopse des Beredten Bauern gesellt hat.⁵⁵ Diese Arbeit versucht auch zum erstenmal eine Stemmatisierung der vorhandenen Handschriften. Ferner liefert sie bislang unpubli-

⁴⁹ Posener, "La littérature égyptienne", in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, vol. 3, 4, hat die Prognose gewagt, daß die meisten der zukünftig als neu identifizierbaren Texte den Genres "Lehre" resp. "Erzählung" angehören dürften, da sie die beliebtesten der Ägypter gewesen zu sein scheinen.

⁵⁰ So kann beispielsweise das oPetrie 76 mit Resten von vier Zeilen eindeutig der Gattung *sb'y.t* "Lehre" zugewiesen werden, jedoch fügt es sich in keine der heute bekannten ein; Publ. Černý-Gardiner, *Hieratic Ostraca I*, pl. xi, 4. Eine Bearbeitung lohnenswerter Fragmente, die zu solchen bislang nicht identifizierbaren Werken gehören, bereitet Verf. vor.

⁵¹ Einige Beispiele: Quack, *GM 115* (1990), 83-84 (Hss. aus der Lehre des Cheti und der Lehre für Merikare); Fischer-Elfert, *Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Textzusammenstellung*, 2 (pAnastasi I 2,1-2: oMich. 103, nicht identifiziert bei Goedicke-Wente, *Ostraka Michaelides*, pl. xciv); ebensowenig Neferti 49-51 auf oMich. 95 = pl. xxiv bei Goedicke-Wente; Ident. G. Posener bei Barta *MDAIK 27* (1971), 35 n. 3., siehe auch unter 3. Es versteht sich beinahe von selbst, daß fehlerhafte Transkriptionen und dadurch verpaßte Verknüpfungen mit anderen Texten nicht nur die literarischen Texte im engeren Sinne betreffen sondern z.B. auch religiös-magische; dazu Fischer-Elfert, *Corpus magischer Papyri aus deutschen Sammlungen* (in Vorbereitung).

⁵² Z. B. Gardiner, *The Library of A. Chester Beatty: The Chester Beatty Papyrus I; Chester Beatty Gift. Hieratic Papyri in the British Museum, III series und Late-Egyptian Miscellanies*.

⁵³ Z. B. Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh II und Enseignement loyaliste*.

⁵⁴ Z. B. Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script und Tale of Woe*.

⁵⁵ Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*.

ziertes Textmaterial und begründet eine neue Zeilennummerierung.⁵⁶ Der Text der Erzählung des Sinuhe liegt jetzt in einer neuen und alle verfügbaren Handschriften verwendenden Ausgabe durch R. Koch vor.⁵⁷ Was aussteht, ist eine aktualisierte Gesamtbearbeitung.

Auch die Lehre des Amenemope bedürfte dringend einer neuen Edition in Form von Photos und Transkription. Eine solche der Lehre des Anii ist jetzt von J. F. Quack präsentiert worden.⁵⁸

Insbesondere die Edition völlig neuen Materials in Form von Bruchstücken erfordert einen guten Überblick über die vordemotische Literatur, eine langjährige Vertrautheit mit der hieratischen Schrift, aber auch dem ägyptischen Vokabular. Überblickt man den Posenerschen *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires* von seinem 1. bis zu seinem 3. Band, dann dokumentiert sich dessen Erfahrung bei der Transkription hieratischer Quellen von Heft zu Heft deutlicher.⁵⁹ Der reine Umfang des Nichttranskribierten wird ständig geringer, bis auch häufig die kleinsten Spuren noch gelesen werden. Das gleiche gilt in bezug auf literarische Quellen für die Edition des *Tale of Woe* und der *Literary Fragments in the Hieratic Script* durch R. A. Caminos mit zum Teil bis dato unbekanntenen Texten.

Diese zuletzt genannten Editionen zeichnen sich durch eine nur schwerlich zu übertreffende Exaktheit aus. Sie sollten für alle zukünftigen Bemühungen auf diesem Gebiet zum Maßstab genommen, vorschnelle Publikationen mit unzuverlässigen Faksimiles und/oder Transkriptionen tunlichst vermieden werden.

Bei der Herausgabe eines mehrfach bezeugten Werkes empfiehlt sich das synoptische Verfahren unter Parallelisierung sämtlicher verfügbaren Textzeugen. Jede einzelne Quelle wird *in extenso* reproduziert und variierende Lesungen verschwinden nicht in unübersichtlichen kritischen Apparaten.⁶⁰ Es sollte der Schriftrichtung des Originals unbedingt Rechnung getragen werden,⁶¹ die Transkription aus dem Hieratischen sich unter ande-

⁵⁶ Die Aufsätze des gleichen Autors in *RdE* 42 (1991), 171–81 und *JEA* 78 (1992), 163–78 widmen sich der Datierung der Textkomposition und den dabei verwendeten Gattungen und Stilmitteln. Sie lassen die Reichhaltigkeit seiner noch unpublizierten Dissertation über den gleichen Text erahnen.

⁵⁷ Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*.

⁵⁸ Quack, *Die Lehren des Anii*.

⁵⁹ Selbst G. Posener war in seiner Anfangszeit nicht vor kleineren Fehlern gefeit; siehe oDeM 1030, 5: statt *jmj* "gib!" ist *mr* "krank" zu lesen.

⁶⁰ Dazu auch Schenkel, "Texttradierung, -kritik", in *LÄ* VI, 461 (B.). Auch E. Hornung ist im Laufe seiner Editionen von Unterweltbüchern des NR zu einer synoptischen Darstellung zurückgekehrt; vgl. Hornung, *Das Amduat*, 1, ix f. (Basisversion Amenophis II. mit Variantenapparat) mit ders., *Texte zum Amduat I–III*, vii.

⁶¹ Im Gegensatz etwa zu den von Helck vorgelegten Heften der *KÄT*. Siehe wieder Hornung, *Texte zum Amduat I–III*, VII: Bei Unterweltbüchern mitunter nicht streng durchführbar.

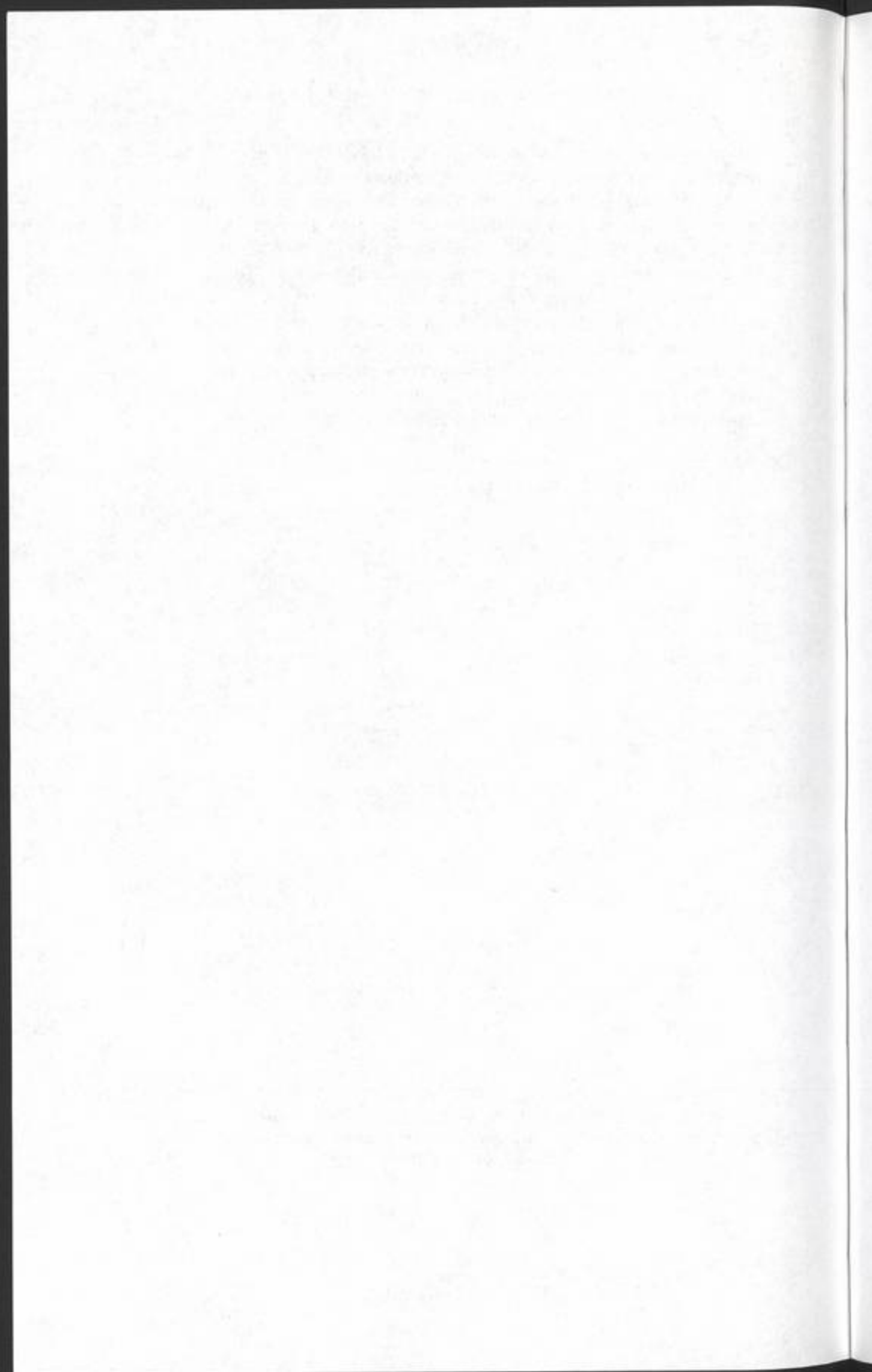
rem an die von A. H. Gardiner⁶² aufgestellten Regeln halten, Lücken und Beschädigungen so exakt wie möglich markiert werden.⁶³

Abschließend bleibt mir nur an die von G. Posener zur *tâche prioritaire de la recherche* erhobene Aufgabe der ägyptologischen Philologie zu erinnern, die noch in den Museen magazinierten Quellen zu edieren, denn schließlich dürfte jede wirklich neue Quelle altbekannte Texte in einem anderen Licht erscheinen lassen. Es ist sicher nicht notwendig, jedes Fragment zur Lehre des Amenemhet, zu der des Cheti oder dem Nilhymnus zu publizieren, solange es keine verständnisfördernden Varianten zu bieten hat, denn "seuls des documents importants méritent d'être publiés isolément. En règle générale, il est préférable de procéder à des groupages, de constituer des ensembles, de publier des recueils".⁶⁴

⁶² Gardiner, *JEA* 15 (1929), 48–55.

⁶³ Vorbildlich in diesem Punkte wieder Caminos, *Literary Fragments in the Hieratic Script* und *A Tale of Woe* sowie ders. in zahlreichen weiteren Handschrifteneditionen.

⁶⁴ Posener, "Tâche prioritaire", in *Acts of the First International Congress of Egyptology*, 522.



LINGUISTIC VARIETY AND EGYPTIAN LITERATURE

ANTONIO LOPRIENO

The concept of "diglossia" is usually meant to cover a set of linguistic phenomena,¹ but it also plays, as we shall see, a fundamental role in the nature and development of the Egyptian *literary* sphere. In Ancient Egypt, language not only provided the signifiers and signified which represent the tools of literary discourse, but also encountered the latter in a dynamic, and sometimes conflictual *différance*.² The domain of Egyptian literature revolved around the gradual emergence of various forms of diglossia: the use of linguistic registers isolates and distinguishes literature from other forms of written expression, and at the same time it limits and distorts our perception of Egypt's linguistic diachrony.³ For this reason, our strategy for approaching phenomena of language variety in Ancient Egypt, rather than relying solely on linguistic observations, will be interwoven with a study of the broader Egyptian cultural "architext" mediated by the analysis of literary discourse.

Under the label "diglossia," linguists since Ferguson's seminal article⁴ refer to a variety of inter- and intralinguistic phenomena connected with the presence of a plurality of linguistic codes within a language community. Modern consensus among linguists seems to establish an opposition between *bilingualism* and *diglossia* and ascribes to the latter a set of features which distinguish it from the former at three levels: diglossia is *socially*

¹ Their application to the textual evidence from Ancient Egypt is discussed in the contribution by Vernus, "Langue littéraire et diglossie."

² For an introduction to the scope of this Derridean term see Gras, "Deconstruction," in *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 277-82.

³ The Egyptological debate on the role of linguistic registers in the diachronic evolution moves between the poles represented by Junge, "Sprachstufen und Sprachgeschichte," in *ZDMG* Supplement 6 (1985), 17-34, who emphasizes their relevance, and Jansen-Winkeln, *WZKM* 85 (1995), 85-115, who sees a situation of "diglossia" between (broadly speaking) written and spoken language from the Middle Kingdom to Dyn. XVIII replaced by one of "bilingualism" between two written codes from the Ramesside era to the Late Period.

⁴ Ferguson, *Word* 15 (1959), 325-40.

different from bilingualism in that it affects an entire linguistic community, such as a nation or a society, rather than individual speakers or writers; diglossia also differs from bilingualism at the *cultural* level, since it triggers a linguistically founded hierarchy of cultural spheres (for example written vs. oral, official vs. colloquial, religious vs. profane) which breaks a society's linguistic cohesion; thirdly, diglossia operates at the level of the linguistic *code*, implying the simultaneous presence of many registers of the same language, whereas bilingualism describes the coexistence of linguistic codes regardless of their genetic or typological relationships.⁵

It is hardly worth mentioning that all literate (and even non-literate) societies⁶ display a certain degree of diglossia, and the sociolinguistic study of any period of antiquity can easily establish the presence of a comparable degree of linguistic complexity to the one found in the modern world:⁷ the records of most civilizations of the Ancient Near East are transmitted in many languages,⁸ and recent studies on literacy and power in the ancient world have shown that plurilingualism, rather than linguistic homogeneity, was the rule in Hellenistic societies.⁹ But what makes the Egyptian case unique is that its long history of diglossic phenomena is rooted in a cultural environment profoundly committed to the myth of cultural and social cohesion.¹⁰ The linguistic reality of Ancient Egypt saw a constant renewal of diglossic and digraphic breaks which modified the country's cultural landscape without infringing on its ideological compactness. It is as if what we might call the institutional presence of Duality in the foundational myth of unified Egypt¹¹ originating from the conflict of Horus and Seth (*rh.wj* "the Two Companions")¹¹ and consisting of Upper and Lower Egypt (*t3.wj* "the Two Lands") provided the background for the recognition that behind the myth of one Egyptian language (called *r3 nj km.t* in the Middle Kingdom

⁵ The linguistic bibliography on diglossia is enormous: see Fernandez, *Diglossia: a Comprehensive Bibliography, 1960-1990*.

⁶ On the role of "writing" as the most powerful foundational element in the development of society one should refer mainly to the work of J. Goody, especially *The Logic of Writing and the Organization of Society*.

⁷ See Campanile, Cardona and Lazzeroni (eds.), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*; Bowman-Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World*, 1-16, esp. 11.

⁸ At the beginning of the Bronze Age, the case of Ebla is paradigmatic: Cagni (ed.), *Il bilinguismo a Ebla*; at the end of the Iron Age, the evidence from Persia is particularly eloquent: Lewis, "The Persepolis Tablets: speech, seal and script," in *Literacy and Power in the Ancient World*, 17-32.

⁹ For example Thompson, "Literacy and power in Ptolemaic Egypt," in *Literacy and Power in the Ancient World*, 67-83; MacMullen, "Provincial languages in the Roman Empire," *AJPh* 87 (1966), 1-17; Neumann-Untermann, *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*.

¹⁰ Assmann, *Ma'at*, esp. 237-52.

¹¹ Pyr. 128b.

and *md.t km.t* from Dyn. XIX)¹² lay the reality of a dialogue between Two Languages. It is to the historical conditions of the interface between Two Languages that my interest is going to be directed in the following pages.

Before starting, we need to take a step back. Many contributions in this volume demonstrate that dramatic changes in the study of Egyptian literature have occurred in recent decades, related primarily to the assessment of the presence or absence of autonomous literary discourse. In the classical Egyptological approach, there was a prevailing assumption of a *lack* of correspondence between our modern understanding of literature, based on the use of fiction, and the role Egyptologists posited for literature in Ancient Egypt. To put it very broadly, literary texts (with few exceptions) were considered to have a functional setting and to be generally linked to the presentation of the political and educational views of the court and its highest officials—to be, in other words, forms of official or semiofficial propaganda.¹³ In the late Sixties and then more virulently in the Seventies,¹⁴ the autonomy of literary discourse as opposed to the *Sitz im Leben* of functional texts has turned into a major scholarly concern. This more modern approach identifies Egyptian literature as a group of texts in which features of later literary traditions (such as a certain degree of self-referentiality or the obedience to aesthetic canons or genres) are not only detected by the modern reader, but also explicitly shared by the ancient writer and his audience. This approach, regardless of the different interpretative stances adopted by scholars, is methodologically rooted in structural poetics, or better in various forms of *text theory*, but has hardly ever been accompanied by a study of the *language* of literature as opposed to non-fictional discourse. This is a point of some importance, as will be shown later.

In this same volume, however, one can also observe the signs of a "reflux," not quite in the sense of a return to the view of Egypt as a pre-literary society, but rather in the sense that by suggesting a taxonomy of literary texts based on criteria established by modern literary criticism (especially the concept of *fictionality*, but also other venues such as *intertextuality* or *reception*), Egyptologists may have gone too far. Borrowing a term from the sociologist N. Luhmann, Assmann now prefers to classify most of Egypt's literary texts as *cultural texts*, i.e., texts which convey a societal self-thematization aimed to be learnt rather than an individual self-presentation meant to be challenged. In this perspective, Egyptian literary texts (with few exceptions such as love poetry or harpers' songs, where the text is often presented as a *šmḥ-jb* "entertainment") are never disconnected

¹² See Sin. B 31–32 *nfr tw ḥn'=j sdm=k rš nj km.t* "You are well-off with me: you will hear the Egyptian language" vs. Wen. 2,77 *jn mn w' jm=tn jw=f sdm md.t-km.t* "Isn't there anyone among you who understands Egyptian?"

¹³ *Pars pro toto* see Posener, *Littérature et politique*.

¹⁴ Assmann, *OLZ* 69 (1974), 117–26.

from a functional horizon, but act as educational instruments of socially stored Egyptian knowledge. Here, I would like to point to a few fundamental historical differences underlying the emergence of literary discourse in Greece, Rome, and the European Middle Ages, and move from there to the observation of the same phenomenon in Egypt.

What is the cultural background against which the emergence of literature can be observed? In the case of Greece or Rome, the background seems to be the *lack* of an established written culture: the prevailing form of cultural transmission before Homer or Livius Andronicus is *orality*.¹⁵ Archaic Latin, for example, is only known from epigraphic sources, whose use is conceptually and practically restricted to a relatively narrow set of textual forms: funerary inscriptions, laws, dedications. What is equally important, the language of these epigraphic texts displays archaic linguistic features that disappear when the same language emerges as the vehicle of literary communication.¹⁶ The case of Etruscan, a language which in the VI-V cent. BCE was most prominent in Central and Northern Italy but probably never developed a literary tradition in the narrower sense, could also be mentioned in this context—and it is probably symptomatic for the later history of a non-literary language that in 408 CE, when Alaric, king of the Goths, threatened to destroy Rome, some Etruscan priests went to the emperor and offered to *recite* Etruscan incantations to protect the city against the Barbarians.¹⁷ In the European Middle Ages, on the other hand, the condition for the emergence of what we call “national” literatures is precisely the birth of the concept of “nation” from the *break* of the unifying force of the Roman Empire, of the Christian Church, and of Latin as the language of “writing” in its global sense.¹⁸ Dante and the other authors of early Italian literature wrote both in Latin and in vulgar, but their awareness of the centrifugal power of literature and of its newly created linguistic vehicle is shown by the fact that they kept the textual spheres in which these two registers were used carefully separated. In other words, they explicitly sanctioned the existence of “diglossia.”

The crucial point here is that the emergence of literature coincides with the fixation of a particular register of written language. In Egypt, the situa-

¹⁵ West, *Classical Quarterly* 23 (1973), 179–92, esp. 180–81 on the emergence of different poetic traditions in the literate period following the “Dark Age.” See also Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Here, the reference to Havelock is only meant to address his assessment of the parallel emergence of writing and of literary discourse, not to his ethnocentric overemphasis on the role of *alphabetic* writing in the formation of a literary culture, for which see Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 259–64.

¹⁶ See the discussion by Palmer, *The Latin Language*, Chapter III.

¹⁷ G. and L. Bonfante, *The Etruscan Language*, 47.

¹⁸ See the analysis of the historical and sociological interface between literacy and literature during the Middle Ages by Martin, *The History and Power of Writing*, 116–81.

tion is apparently different, but after closer scrutiny it reveals a similar development of literary discourse. Egyptian literature emerges against the background of an already established written culture, and does not stem—as in Greece or Rome—from the original cultural break between orality and literacy.¹⁹ Moreover, unlike in medieval Europe, literature in Ancient Egypt does not opt for a more popular register of language: it does not represent the triumph of productive vulgar over scholastic Latin, but partakes of the language of official texts. Exactly as in the two situations described above, however, the emergence of literature is accompanied also in Egypt by a break in the linguistic landscape. It is the break echoed in the words of Mentuwereser, an official under Sesostri I (1971–1928 BCE), who writes in his autobiography: *jnk mdw r r-^c srjw.w šwy m ḏd p³w* “I am one who speaks after the official manner, free of saying *p³s*,” i.e., whose language refrains from the use of the definite article, not because the definite article was at that time a particularly innovative linguistic feature²⁰ (its use is already witnessed by the captions describing the workers’ speech in tombs dating two centuries earlier as well as in the correspondence of the slightly older Hekanakhte), but precisely because it was not part of the “official” language (*r-^c srjw.w*).

This “official language” is ideologically sustained by the new ruling class which emerged from the troubles of the First Intermediate Period; it is the language in which, at about the same time, the first narrative and instructional texts are composed. This emerging “fictional literature” is conveyed by a typologically fluid set of texts, which display a rapid historical tendency to invade broader segments of written discourse. In the Middle Kingdom, literature consists of tales or instructions or a combination of the two genres; it is still a very restricted textual domain,²¹ signaled by *social diglossia*, a literature in which the dichotomy implied by our modern understanding of literature as an outcome of the distinction between a *referential* vs. a *metaphorical* use of language²² appears preceded by a discrimination between *episodic* (*zp*) vs. *systematic* (*r³, mdw, ṯz.w*) discourse, literature being a subset of the latter.²³

¹⁹ See the contrastive analysis between the role of literacy in Egypt vs. Greece by Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 163–95 vs. 259–92.

²⁰ The latest discussion of the differences between the more conservative colloquial Middle Egyptian (labeled “late Old Egyptian”) and the more innovative formal language (“classical Middle Egyptian”) is offered by Allen, *LingAeg* 4 (1994), 1–12.

²¹ See the insightful remarks by Parkinson, *Voices from Ancient Egypt*, 25–27.

²² See Sacks (ed.), *On Metaphor*; Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 64–86.

²³ For the semantic and pragmatic opposition between these two forms of language see for example the use of formulae such as *swḏ³-jb pw r-ntt ḏd.n b³k-jm...* “This is a message to the following effect: I said...” (pKahun 32,11) or *ky zp rdj.hr=k ḥmsj=s hr z³tw* “Another case: you should let her sit on the ground” (pKahun 6,15) for episodic

In the following two centuries—probably together with the expansion of the reading audience from the upper class “officials” (*srjw.w*) to the upper middle class “bourgeois” (*nds.w*)²⁴—literature adopts other textual spheres. The Tales of Wonder of pWestcar are *not* written any more in the official language free of *p³*'s, but rather in the direct linguistic heir of the correspondence of Heqanakhte or of the administrative texts of Illahun. From a situation founded on *social* diglossia exemplified by hypercorrections (such as the use of the archaic negative particle *3/w*²⁵ or of the deictic *pn* as article in order to avoid the un-official *p³* in the Eloquent Peasant, a literary text of late Dyn. XII²⁶), we are now rapidly approaching a situation of *cultural* diglossia between poetic and referential discourse²⁷—a situation which will accompany Egypt for the next thousand years.

There can be little doubt that at least some of the Middle Kingdom literary texts I referred to in the preceding sections do possess the feature of “fictionality” which, to varying degrees, identifies the universe of literary, and especially of narrative, discourse.²⁸ Devices such as the use of colophons (*fw=f pw m htp* “And so it comes to an end”), the pseudepigraphic frame into which narrative (pWestcar) as well as instructional texts (Ptahhotep) may be placed, aim at creating a *différance* between the text itself and its setting, the same feature that allows these texts to be identified as unique and collected in contemporary private libraries, such as the so-called “Ramesseum library,” a group of narrative and instructional texts found in a chest in a reused late Middle Kingdom tomb under the Ramesseum, a funerary temple of Dyn. XIX.

This awareness of the societal “architext” is precisely what characterizes these texts as mimetic discourse,²⁹ as opposed to the referential information found in a royal decree or on a funerary stela. While this filter—and here we must concur with Assmann's objections to the recent search for an Egyptian literature in the modern sense—does not completely neutralize the original *Sitz im Leben* of literary texts as expressions of a codified set of official expectations, it certainly allows the use of language to be recognized as the milestone of individual and authorial assertiveness. No text the-

texts vs. *tz.w n.w md.t nfr.t* “The phrases of perfect speech” (Ptahhotep 42) or *sh.w md.wt qdf tz.w* “The collection of speeches and gathering of phrases” (Khakheperre'seneb 1) of literary discourse.

²⁴ The prototypical hero of the “Tales of Wonder” of pWestcar is the “bourgeois Djedi”: see Loprieno, *EVO* 14–15 (1991–92), 14–15 and elsewhere in this volume.

²⁵ See Kammerzell, *LingAeg* 3 (1993), 29–31.

²⁶ See Vernus, “La date du *Paysan éloquent*,” in *Studies Lichtheim*, 2, 1033–47.

²⁷ This dichotomy is based on Jakobson, “Linguistics and Poetics,” in Sebeok (ed.), *Style in Language*, 350–77.

²⁸ See Riffaterre, *Fictional Truth*.

²⁹ See Martínez-Bonati, *Fictive Discourse and the Structures of Literature*; Gebauer-Wulf, *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*, esp. 41–89, 372–438.

matizes this point better than the Shipwrecked Sailor, both in his counsels to the prince³⁰ and in his reaction to the serpent.³¹ This filter between the contextual *Sitz im Leben* and the literary text itself as expressed, for example, by a narrative frame, is more common in the texts of the Middle Kingdom than in the literature of later periods. The reason for this difference seems to be that Middle Kingdom fictional texts feel a particular need to identify the literary creation because it otherwise shares the same formal conventions (especially in terms of language) with other texts of official writing, whereas in the cultural form of diglossia characteristic for the New Kingdom the choice of language register is one of the main features discriminating between different cultural spheres.³²

A similar analysis applies to the concept of "propaganda," addressed in this volume in the contributions by Simpson and Parkinson. In Middle Kingdom Egypt, as we just saw, the literary audience is identified by a specific social and linguistic awareness, but there are no formal boundaries separating fiction from other spheres of writing: neither the *support* of the text, since an epigraphic monument such the stela of Sehetepibre is deemed suitable for a loyalist wisdom text (*sbꜣy.t*),³³ nor the textual *genre*, since autobiography—as demonstrated in the article by Gnirs—can be found both in the mimetic frame of the attribution to Sinuhe and in the functional context of the tomb,³⁴ nor the textual *form*, since motifs in the tradition of the *Königsnovelle* may occur both within the context of the "crowning inscriptions" of Thutmosis III and as (pseudo)autobiographic narrative in tomb inscriptions.³⁵ *Propaganda*, therefore, becomes coextensive with *publication*. The channels of distribution of literature were not any more subject to control than those governing the diffusion of written culture altogether.³⁶

This intellectual horizon seems to hold true from the Middle Kingdom to the Amarna crisis, which is perhaps the last historical setting in which Egyptian culture, by making the King the author of a literary hymn, tries to

³⁰ *jw rꜣ nj zj nḥm=f sw jw mdw=f dj=f tꜣm n=f ḥr* "A man's word saves him; his speech causes that he be dealt with benevolently," 17–19.

³¹ *jw mdw=k n=j nn wj ḥr sꜣm st jw=j m-bꜣḥ=k ḥm.n.j wj* "You talk to me, but I am not listening; I am in front of you, but I have lost myself," 73–76.

³² *Pars pro toto* see Goldwasser, "On the choice of registers. Studies on the grammar of Papyrus Anastasi I," in *Studies Lichtheim*, 1, 200–40.

³³ Posener, *L'Enseignement loyaliste*.

³⁴ See Assmann, "Schrift, Tod und Identität: das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten," in *Schrift und Gedächtnis*, 64–93.

³⁵ As in the case of Weser (TT 131): Helck, "Die Berufung des Vezirs *Wsr*," in *Festschrift Grapow*, 107–17; Dziobek, *Die Gräber des Vezirs User-Amun*, 73–75 and Table 81.

³⁶ For these see Baines, *JARCE* 27 (1990), 1–23.

maintain "literature" as an integral part of official discourse.³⁷ In Rameside Egypt, the situation changes dramatically. Literary texts in what has now become the "classical" language continue to be copied and transmitted, but the promotion to the sphere of literature of the category of *entertainment*—a promotion which, as we saw, was inaugurated at the very end of the Middle Kingdom, around 1700 BCE, by those *Tales of Wonder* which had rejected the "official" understanding of literature based upon social diglossia—opens the way to new forms of written expression. Ultimately rooted at the linguistic level in the gradual divorce between official and unofficial language, and at the historical level in the challenge represented by Egypt's encounter with the Foreigner during the Second Intermediate Period and the Hyksos-rule (1700–1550 BCE), this new *cultural diglossia* is typical from the end of Dyn. XVIII down to the end of the Third Intermediate Period (1300–650 BCE). Now, Egyptian culture displays two explicit signals of separation between official and literary discourse: the first concerns the *transmission* of the classics of the past in Ramesside schools, the other is related to the birth of a different linguistic *vehicle* for contemporary literature, namely Late Egyptian.³⁸

Ramesside Egypt knows two forms of literature. The first is the literature of the Middle Kingdom now transmitted in schools, therefore promoted to the level of "classical" literary culture: in the eyes of the New Kingdom reader, the Middle Kingdom authors have become *memorable*. Proofs of this attitude can be found in the creation of a myth of literary figures of the past, with Kheti as their prototype, documented for example by pChester Beatty IV or by the Fragment Daressy. While in their own time the authors of classical literary works had been nameless vehicles of societal knowledge, they have now become the named paradigms of authorship.³⁹ Through the promotion of these texts to the level of classics, Ramesside audiences make them only then truly *literary* compositions. But a society which selects classical knowledge is one in which there is a form of dialectics between received and produced culture; where there are *scriptores classici*, there are also *scriptores proletarii*.⁴⁰ And indeed, Ramesside Egypt experiences an incredible expansion of its literary scope. This new literature is the product of cultural diglossia: it does not use the language of

³⁷ For the role played by Amarna hymns in the development of religious poetry in Egypt see Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit*, 246–49.

³⁸ Assmann, "Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte," in *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, 484–99; Baines, "Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past," in *Who Needs the Past?*, 131–49.

³⁹ See Loprieno, "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory," in *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century*.

⁴⁰ See Weinsheimer, *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory*, 135–42.

the classics, but a completely new linguistic register, which it shares not with the other genres of official discourse, but with the sphere of the *perishable*. The social diglossia between *official* and *unofficial* has been replaced by a cultural diglossia between *perishable* and *imperishable*. From now on, there are two literary paradigms: the traditional culture of classical literature and of texts in *égyptien de tradition*—the name given to the classical language when used in postclassical times⁴¹—and proletarian literature in Late Egyptian, which is a true literature of entertainment.

Until the first part of the New Kingdom, literature had been a fluid subset of texts within the larger body of written culture. From Dyn. XIX onward, one can observe the development of literary genres out of textual categories which in earlier times were still part of official discourse. In the case of first person narrative, autobiography appears to have exhausted its functional context and has acquired explicit features of fiction—one need only think of the intertextually powerful *incipit* of the autobiography of Samut called Kiki: *zj pw wnn.w N rn=f* "Once upon a time there was a man whose name was...", which echoes the Eloquent Peasant, or the role of the dream in providing a context for the owner's personal piety.⁴² This promotion to the literary sphere of previously situation-bound genres is also evident in hymnic literature: after an early (First Intermediate Period and Middle Kingdom) epigraphic prehistory rooted once more in the funerary cult,⁴³ hymns to the gods become a literary phenomenon in the New Kingdom. As Assmann points out in this volume, the only apparent Middle Kingdom literary exception, the Hymn to the Nile, is not a "true" hymn rooted in the cultic sphere, but rather the referral to the Nile-god of a hymnic imagery derived from royal or pious loyalist literature. At the same time, "entertainment literature" (*shmh-jb*) is enriched by new genres such as love poetry and harpers' songs, in which the pseudographic functional setting ("King Antef's tomb")⁴⁴ can be compared to the narrative frame of Middle Kingdom tales or instructions.

But it is in the traditional literary genres that this tendency to create a specific literary (i.e., non-official) horizon appears most evidently. First of all, as shown by Wenamun and the Tale of Woe, the domain of literature is extended to pragmatic textual genres such as the administrative report or the letter. Moreover, while Middle Kingdom tales and instructions are often

⁴¹ Since Vernus, "Deux particularités de l'égyptien de tradition: *nty iw* + Présent I; *wnn.f hr sdm* narratif," in *L'Égyptologie en 1979*, 81–89.

⁴² See Vernus, *RdE* 30 (1978), 115–92 and similarly Assmann, *RdE* 30 (1978), 22–50.

⁴³ In examples such as CG 20281: "Hail to you, Ptah, Lord of Memphis! I have come to you that I may worship you: I am your son who truly does not forget his duties in your festivals": Sethe, *Lesestücke*, 62.23–63.1.

⁴⁴ Assmann, "Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer: Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder," in *Fragen an die altägyptische Literatur*, 55–84.

framed as a pseudo-autobiography (Sinuhe), as a pseudepigraphic recovery (Ptahhotep, Kagemni, Neferty, pWestcar), or as a narrative architext (for example the Shipwrecked Sailor or the Eloquent Peasant), Late Egyptian tales and instructions do not need any more this link to the purported *Sitz im Leben*. It is obvious, therefore, that the Middle Kingdom author was much more bound to cultural conventions than the author of a Late Egyptian text, whose work is not exposed to the same cultural filters and is, therefore, closer to the concept of a literature-free-from-propaganda.

Thus, the two phases in the emergence of Egyptian literature appear connected with the development of two forms of diglossia: a social diglossia between official and unofficial spheres for Middle Kingdom literature in classical Egyptian, a cultural diglossia between Classical and Late Egyptian for Ramesside literature. This diglossia is maintained until the first millennium BCE: the last text of the entertainment literature in Late Egyptian, the tale of Merire and King Sisobek (pVandier), is known to us through a copy from the VI-V century BCE. During this period, Late Egyptian has of course progressively departed from its roots in the spoken language and established a literary tradition in its own right: together with evolved syntactic structures, pVandier witnesses the presence of features of archaism.⁴⁵

By the end of the Third Intermediate Period, a new cultural change affects Egypt's linguistic and literary landscape; once more, this change is signaled by the emergence of two seemingly unrelated, but in fact closely interdependent diglossic phenomena:

(1) The drift between *égyptien de tradition* and later Egyptian requires now an act of translation, or better of "interpretation" of the past and its adaptation to the cultural needs of the present: in the Ritual for Repelling Evil, this procedure is labeled *wh^c*,⁴⁶ the same term used throughout Egyptian civilization to refer to a broad spectrum of philological competencies such as the decoding of foreign languages (*wh^c mdw.w n.w h³s.wt nb*),⁴⁷ the unraveling of (literary) discourse (*wh^c tzzt* or *wh^c md.t*),⁴⁸ and more generally the exegetic proficiency (*wh^c jtn.w m gn.wt mj jrj sn* "someone who can explain the difficult passages in the annals like the one who composed them").⁴⁹ In the Late Period, therefore, the practice of translating

⁴⁵ Posener, *Papyrus Vandier*, 12-15; Shisha-Halevy, *JAOS* 109 (1989), 421-35.

⁴⁶ See Roccati, "Übersetzung," in *LÄ* VI, 833-38.

⁴⁷ CG 20765: see *ibid.*, 834.

⁴⁸ For example Leiden V 4 *srjw wh^c tzzw* or Sehetepibre* 7 *srjw wh^c tzz.t* "an official who can unravel phrases" (Sethe, *Lesestücke*, 73.2 and 69.21 respectively). For *wh^c md.t* see Posener, *Enseignement loyaliste*, § 2.8 *wh^c md.t nn snm* "Interpret the text without altering it."

⁴⁹ pAnastasi I 1,7: Fischer-Elfert, *Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar*, 17, 21.

an older text into later Egyptian (until the IV century in Hieratic script,⁵⁰ then, in the Ptolemaic and Roman periods, in Demotic⁵¹) and *vice versa*⁵² becomes an integral component of written culture.

(2) The cultural sphere of the "perishable" is now conveyed by a more evolved form of later Egyptian, i.e., Demotic.⁵³ In this case, however, a relatively minor linguistic evolution is accompanied by a much more crucial *graphic* change: from a one-to-one rendition of the hieroglyphic text, the cursive script moves to a completely different philosophy of writing, one based on the simplified version of sign groups, which we call Demotic. Diglossia is thus now accompanied by digraphia.⁵⁴

Following the short taxonomy given in the introduction to this article, I would label this third type of Egyptian diglossia, which follows the *social* diglossia of Middle Kingdom literature and the ensuing *cultural* diglossia of the New Kingdom, a diglossia of the linguistic *code*. Especially in the social context of a highly restricted access to knowledge,⁵⁵ writing is one of the most important forms of the organization of society,⁵⁶ and it is not by

⁵⁰ Early examples are the Third Intermediate Period school text of pBM 10298: Caminos, *JEA* 54 (1968), 114–20, the double version (Middle and Late Egyptian) of the title of the Instructions of Ani on the wooden tablet Berlin 13592: Quack, *Die Lehren des Ani*, 11, probably from Dyn. XXV–XXVI, and the translation of the *Ritual for Repelling Evil* of pBM 10252: Schott, *Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen* = Urk. VI, 63–143 (IV century BCE).

⁵¹ E.g., the astronomical text of pCarlsberg I: Neugebauer–Parker, *Egyptian Astrological Texts*, vol. 1, 38–87; or the funerary rituals of pRhind (Edinburgh 908 + 540 and 909): Möller, *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburgh*.

⁵² As in the royal decrees, e.g. the Rosetta Stone, or in contemporary hieroglyphic–Demotic private stelae.


⁵³ For the main linguistic differences as well as the transitional features between Late Egyptian and Demotic see Verns, *RdE* 41 (1990), 153–208. It is important to stress that, once again, Demotic is a "written," not a "spoken" variety of the language, witness the relative lack of Greek lexical borrowings, in spite of the fact that at the latest in Roman times—as clearly documented by Coptic—a considerable vocabulary of Greek origin must have been present in the spoken use of Egyptian: see Ray, "Literacy and language in Egypt in the Late and Persian Periods," in *Literacy and Power in the Ancient World*, 51–66; Tait, "Demotic literature and Egyptian society," in *Life in a Multi-Cultural Society*, 303–10.



⁵⁴ The term "Digraphie" is applied by Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 171 to refer to the break between monumental hieroglyphs and the cursive scripts in general, including Hieratic. However, because of the difference in the iconic content as well as in the functional uses of the sign between Hieratic and Demotic, I would argue that Hieratic does not yet break away from the "grammatology" underlying the use of hieroglyphs.

⁵⁵ pAnastasi I 11,5–6 *prw-md3.t h3p.w nn hfy=f* "The library is mysterious and cannot be investigated": Fischer-Elfert, *Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar*, 94.

⁵⁶ In Goody's sense, see *The Logic of Writing and the Organization of Society*, 87–126; see also Bowman–Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World*, 1–16. On the difference in the schooling of scribes between the Pharaonic and the Late period see

chance that in deconstructionist criticism it is the concept of *écriture* which is metonymically applied to other domains of culture. Hieratic is not structurally, but only aesthetically—as it were—different from hieroglyphs. Demotic, on the other hand, abandons the iconic immediacy of the hieroglyphic or hieratic pictogram in favor of a more arbitrary relation between the sign and its value. This final divorce between monumental and cursive writing will eventually affect the former's sphere as well: if the manual style frees itself from its pictographic origins and becomes iconically more neuter, hieroglyphs, for their part, rediscover the encyclopaedic potential of the pictographic sign: in Ptolemaic Egyptian, two of the basic conventions of hieroglyphic writing are challenged:

(a) the values ascribed to a certain number of hieroglyphs is expanded on the basis of their iconic or phonetic associations: for example, the sign of the scarab , which in the classical system only functioned as logogram *hpr* "scarab" or, via rebus, as triconsonantal phonogram *hpr* (most typically in *hpr* "to become"), acquired a variety of other values derived from shifting the focus to the depicted entity (for example *t3* "earth") or to its phonetic inventory (for example *h* or *hp*, which represent the acrophonic value [x] or the contemporary consonantal skeleton of the word *hpr* as [xopə] respectively);⁵⁷

(b) the set of hieroglyphic signs is dramatically increased by manipulating the system at the level of the iconic implications of the sign itself: for example, a winged scarab carrying the sun disk (a sign unknown in the classical set) and surmounting the pictogram of the horizon , acquires the reading *prj m 3h.t* "who comes out of the horizon," a predicate of the sun god, whose morning manifestation Khepri is traditionally written with the sign  *hpr*. In other words: new contents are developed out of old forms, but also new forms out of old contents.

While it does not affect literature until the Ptolemaic period—the wisdom text on pBrooklyn 47.218.135 and the tale of Merire and King Sisobek are still written in Hieratic well after Demotic had emerged as *sh n 3.t* "administrative script" first in Lower Egypt (during the VII cent. BCE), and about a century later in Upper Egypt—the switch to Demotic marks nonetheless the end of Egyptian classicism and its replacement by a *canonical* model of reception: past and present are not any more in dialectic exchange, but belong rather to different institutions of Egyptian society characterized by diglossia and digraphia; when the present tries to canonize

Tassier, "Greek and Demotic school-exercises," in *Life in a Multi-Cultural Society*, 311–15.

⁵⁷ See *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, vol. 2 (Montpellier, 1988), 389.

cultural memory, the result is archaism.⁵⁸ Interestingly enough, the end of the reception of classical authors is contemporaneous with the end of proletarian literature in Late Egyptian, of which pVandier is the last witness. When literature resumes its productive course in Ptolemaic times, this time in Demotic, it is founded on different forms of diglossia: within Egyptian culture itself, it is not any more a dialectic between Middle and Late Egyptian, between *classici* and *proletarii*, but one between the hieroglyphic "divine script" (*zh³ n mdw.w-ntr*) of the religious sphere and the Demotic "administrative script" (*sh š^c.t*) of worldly discourse;⁵⁹ at the intercultural level, it is not any longer an interface between past and present texts, but one between inherited old genres (tale and wisdom) and new forms of Hellenistic literature: the philosophical dialogue, the epic cycle, the oracle. In this way, Egypt becomes the privileged arena for the more general cultural feature of the Hellenistic world, namely the bilingualism between the languages of the Near East and Greek, between Egypt and Alexandria ἢ πρὸς Αἰγύπτω.

A striking aspect of this simultaneous presence of diglossia and bilingualism in Hellenistic Egypt (between *égyptien de tradition* and Demotic on the one hand, between Egyptian and Greek on the other) is the break of one of the strongest ties which had previously characterized Egyptian culture, namely the tie between Egyptian *language* and Egyptian *writing*.⁶⁰ Unlike syllabic cuneiform, which lost very soon its Sumerian specificity and, through a variety of adjustments, was applied to a number of Near Eastern languages of the Bronze and Iron Age (Akkadian, Hittite, Hurrian, Ugaritic, Elamite, Old Persian),⁶¹ or even unlike alphabetic Aramaic, Greek, Latin, or Arabic scripts, which were later adopted for the indication of unrelated languages, Egyptian writing was never used before this "axial" cultural break⁶² for the notation of other languages, in spite of the cultural awareness of the linguistic variety of the world⁶³ or the existence in the

⁵⁸ Brunner, *Saeculum* 21 (1970), 151-61; Manuelian, *Living in the Past*, 408-10. The ideological consequences of the canonization of cultural memory during the Late Period are studied by Assmann, "Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität," in *Studies Iversen*, 9-25.

⁵⁹ These two concepts are used, for example, to refer to the hieroglyphic vs. Demotic version of the same royal decree in the Rosetta Stone: Quirke-Andrews, *The Rosetta Stone*, 14-15, 22.

⁶⁰ See also Roccati, "Writing Egyptian: scripts and speeches at the end of Pharaonic civilization," in *Life in a Multi-Cultural Society*, 291-94.

⁶¹ See von Soden, *Einführung in die Altorientalistik*, 30-36.

⁶² "Axial" not in Jaspers' sense of a definite epoch in the first part of the first millennium BCE, but rather in the sense of a temporally variable, but functionally major turning point within a specific civilization: see Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, 289-92.

⁶³ For example in the Great Hymn to the Aten 8-9: "Languages are distinguished into speeches, and also their (i.e. humans') character; their skins are different, because

New Kingdom of sporadic phrases in Cretan,⁶⁴ Semitic,⁶⁵ or *qhq*.⁶⁶ These instances, however, fulfill practical (for example magical) needs and do not yet witness a cultural thematization of the break between graphic and linguistic domain. In the Late Period, on the contrary, examples of the emancipation of Egyptian writing from its linguistic code(s) become ubiquitous: Egyptian can be used side by side with another language, for instance Aramaic,⁶⁷ on funerary stelae; both varieties of the Meroitic script derive from an Egyptian model; Demotic can be used to write an Aramaic text (such as pAmherst, probably stemming from the Phoenician cultic context); a few religious texts are written in Demotic script but in classical Egyptian grammar.⁶⁸ Through the break of the traditional unity of language and writing, the past is not perceived as the source of classical models for the present, but, in order to be actualized, needs a process of "decoding" (*wh*⁵). This is the same exegetic process which, when symmetrically aimed at recovering the past, allows the Ptolemaic intellectual who composed the text of the Rosetta Stone to reinterpret the contemporary *wynn* "Ionians," i.e., Greeks, as the ancestral *h³w-nbw* "foreigners from Mediterranean islands,"⁶⁹ thus providing a powerful example of the difference between the archaism of the Late Period, which eludes the historical break precisely because it perceives it, and the classicism of the Late Bronze and Iron ages, which thematizes the death of the past precisely because the latter is culturally very much alive.

In the subsequent history of Egypt, the three phenomena of diglossia we have been considering above will be followed by at least two other forms of interlinguistic dialogue: the contact between Coptic and Greek in the period of christianization of the country, and between Coptic and Arabic in the centuries after the conquest by 'Amr ibn al-'As in 641 CE. But rather than *diglossia* in the sense of coexistence of a variety of registers of the same linguistic reality, these periods document a cultural *bilingualism*. It seems to me that the main contribution which the Egyptian case can offer to the study of diglossia as a whole is the observation that in all three periods of literary creativity, diglossia does not concern the opposition between a

you differentiate foreign peoples." For the historically changing Egyptian attitude to foreign languages see Donadoni, *Vicino Oriente* 3 (1980), 1-14.

⁶⁴ See the writing board BM 5647 or two spells in pMed. London 11,4-6: Helck, *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.*, 100-5.

⁶⁵ For example pAnastasi I, 23,5: Fischer-Elfert, *Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar*, 197-99.

⁶⁶ pTurin 54030: see Roccati, "Übersetzung," in *LÄ* VI, 833-8.

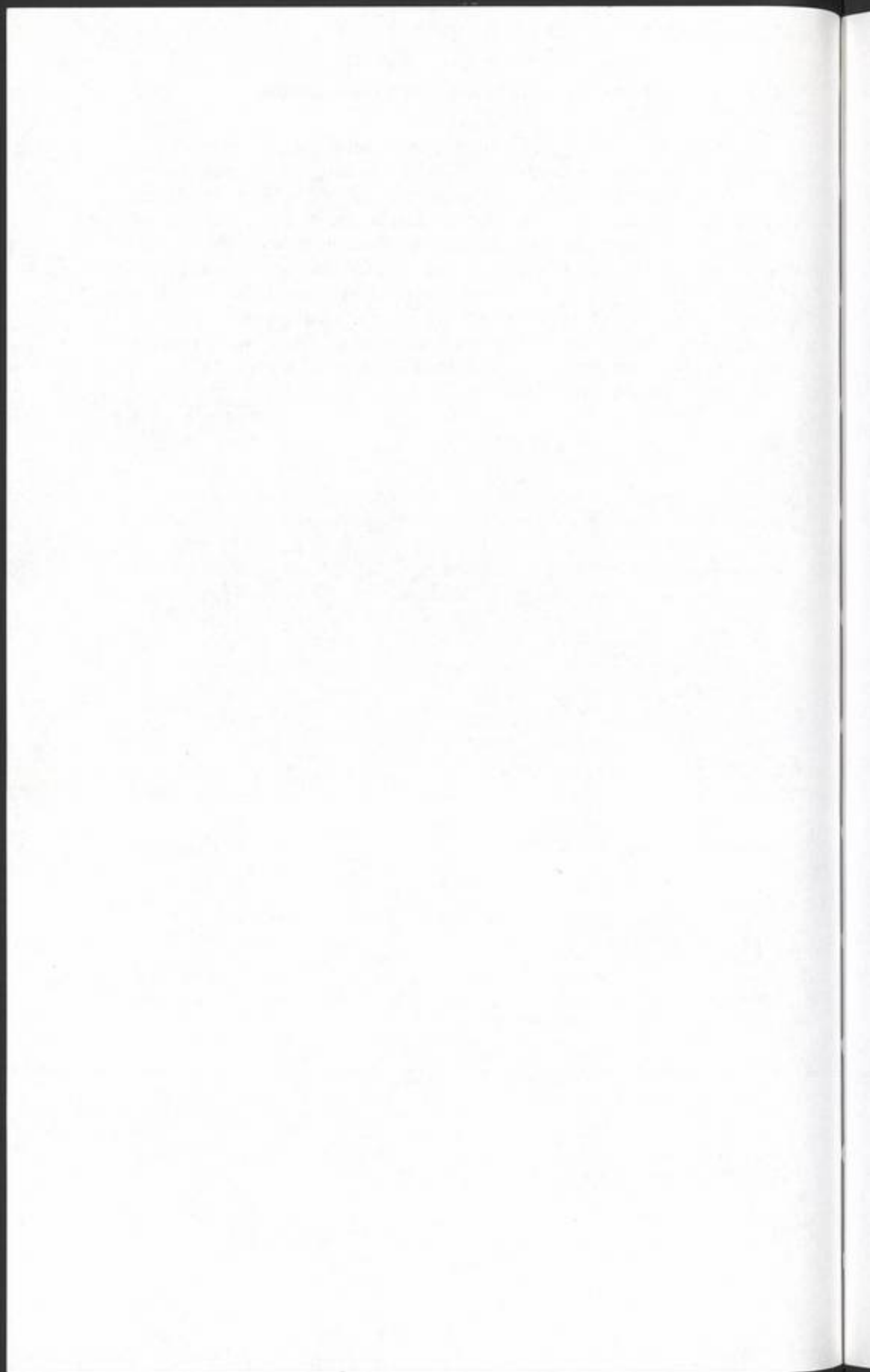
⁶⁷ For a vivid example see Vittmann, *WZKM* 83 (1993), 233-46, bes. 238-46: "Zur ägyptisch-aramäischen Stele KAI 267 (Berlin 7707)."

⁶⁸ Smith, *Enchoria* 7 (1977), 115-49; id., "New Middle Egyptian Texts in the Demotic Script," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, 2, 491-95.

⁶⁹ See Bóny, *GM* 145 (1995), 45-58.

spoken and a *written* register of the language, but in fact, as far as we can judge, between two *written* linguistic realities.⁷⁰ There was of course, at any given time, a spoken Egyptian, or probably even many spoken vernaculars with different phonetic conventions or lexical choices. But this type of opposition between linguistic registers, what we might call *dialectal* diglossia, was never thematized as an issue of cultural relevance. Through the study of diglossia, Egypt emerges as a civilization founded upon writing—both “writing” in its basic sense and “Writing” as cultural *écriture*. And it is a sign of our times that the study of one of the most ancient human cultures can provide hermeneutic ties with the categories of modern, and even postmodern, intellectual debate.

⁷⁰ See Loprieno, “Sprechen,” in *LÄ* V, 1214–19.



THE LANGUAGE OF LITERATURE: ON GRAMMAR AND TEXTURE¹

MARK COLLIER

1 INTRODUCTION

Whilst a reasonable understanding of Middle Egyptian grammar has been developed below the level of the sentence, grammar above the sentence level (what might be termed the grammar of texture) remains a relatively unexplored area.² Yet it is the deployment of clauses within connected segments of text which is of more direct relevance for the study of literature as practised in the other chapters of this volume. In this paper I would like to make a limited contribution to the grammar of texture in Middle Egyptian through the consideration of the linguistic deployment of plot, temporality, and cohesion between clauses.³ This requires, in my view, a hermeneutic approach sensitive to its own temporality and situatedness.⁴

2 EMPLOTMENT (MUTHOS)

Cohesion across clauses is perhaps most open to study in monologue, where the presence of the lone voice offers the opportunity, often seized in literature, for the unfolding of sizeable sections of thematically coherent

¹ The subject of this paper stands at the fringe of a number of different disciplines and it might be useful for me to note the works which that have been most influential to me in writing this paper: Ricoeur, *Time and Narrative*, Fleischmann, *Tense and Narrativity*, Langacker, *Cognitive Grammar*, Halliday, *Functional Grammar*, Halliday-Hasan, *Cohesion in English*. From within Egyptology, the work I have found most useful and relevant to the topic discussed here is Junge, "Emphasis" and Sentential Meaning.

² With the notable exceptions of studies such as Hintze, *Untersuchungen* and Callender, "Discourse and sentence structure in Egyptian", in *Crossroad*, 71-89.

³ I shall restrict myself to the level of the clause and to properties immanent within language use. Despite its relevance, I shall not deal here with the relationship between language and its artful poet in literature, still less with the question of the author, nor with the problem of genre.

⁴ This opens up the question of the cultural other within grammar, but I cannot consider this problem here.

text.⁵ Perhaps the two most obvious examples of monologue are description and narrative.⁶ Both readily display one of the major features of the deployment of language in text: *muthos* or *emplotment*.⁷

Emplotment concerns the organization of events in text: it is the operation that draws a configuration out of simple succession and which transforms a succession of events into an integrated whole (which Ricoeur terms a "successive whole" or "whole succession"). Emplotment thus mediates between the individual events/incidents of a "story" and the whole "story"; that is, it draws out a meaningful story from events, which are thus not simply enumerated in serial order, but organized into an intelligible whole—a wholeness revealed in the story's capacity to be followed.⁸

Configuration is thus primary over simple succession, though this is not to say that the temporality of syntagmatic order is not important. Emplotment thus has a fundamentally dynamic character as a configuring operation—Ricoeur prefers to speak of emplotment, not plot, ordering (in the sense of bringing to order), not structuring. Moreover, emplotment is fundamentally interpretative, requiring a hermeneutic approach: there is a move back and forth between the overall story and the unfolding of events in which the understanding of the whole is influenced by the understanding

⁵ Dialogue, on the other hand, with its co-existence of voices, tends to be more fissured and fragmented, not least in its orientation and responsiveness to the stance of the other. Dialogue can still display emplotment, of course, but this is not as thematically uniform as in monologue. Dialogue brings more to the fore another major feature of language use: disposition (*ethos*), with its concern for influence and responsibility as reflected, for example, in the grammar of the focus of contrast and specification.

⁶ Of course, description and narrative are not free from the co-existence of voices in dialogue: the interlocutor is only withdrawn from the stage of language, not altogether absent, and remains as audience and interpreter whether as character or listener/reader. However, typically dialogic features are a more marginal feature of the grammar of description and narration.

⁷ I base my account here on Ricoeur, *Time and Narrative*. Ricoeur uses "narrative" in a broad sense, effectively synonymous with "emplotment" within his ambitious project concerned with the temporal character of human experience indicated by the slogan: "time becomes human time to the extent that it is organized after the manner of a narrative; narrative, in turn, is meaningful to the extent that it portrays the features of temporal experience" (vol. 1, p. 3). Here I am concerned with the far more limited context of the relationship between time and narrative (in Ricoeur's sense) in the grammar of the clause. In making this shift, I have altered Ricoeur's vocabulary to match the linguistic vocabulary adopted here—thus I speak of "clause" and "text", where Ricoeur speaks of "event" and "story". This is not an innocuous move, but is necessary for the coherence of the topic under discussion.

⁸ This finds its place within Ricoeur's threefold conception of mimesis: Mimesis-1: prefiguration—the grounding of configuration within a preunderstanding of the world of action, its symbolic resources and temporal character (vol. 1, p. 54); Mimesis-2, configuration as discussed here; Mimesis-3: refiguration—the intersection of the world of the text and the world of the reader (p. 70).

of the individual events, whilst the understanding of these events is influenced by the understanding of the whole.

In mediating between individual events and the "story" as a whole, emplotment reflects two separate temporal dimensions:

(I) the *episodic* dimension: the story as being made up of events, which are separated into units, and which are drawn down the time line (and hence have a chronology), reflecting the irreversible order of existence.

(II) the *configurational* dimension proper: the gathering together of the events into the whole.⁹ Configuration is not necessarily chronological (rather it reveals certain basic features of conceptualization); however, it is important to note that although configuration is not chronological, it is still necessarily temporal in itself.

These two features interweave dialectically: temporality is "shaped" in language—it is shaped into episodes and configured into a successive-whole—although two opposite extremes of temporal expression may be distinguished. At one extreme, the plot of a text seems more obviously to reflect the episodic dimension, with the plot moving from episode to episode in a more or less iconic manner:

(1) After the exchange between the snake and the sailor, the story returns to the narrative plot line (Sh.S. 154–57):

^h.n dpt -tf il.t ml srt.n=f hnt
^h.n =l šm.kw rd.n(=l) -wl hr ht k̄z
 sl̄z.n=l ntw m-hnw=s
^h.n =l šm.kw r smit=st
 gm.n=l -sw rh -st

Then *that boat* came just as he had foretold earlier.

Then I went and I placed myself in a high tree,
 and I recognised the ones who were in it.

Then I went to report it
 and I found he already knew it.¹⁰

However, even in this example the feature of configuration is present, not least in the organization of these episodes into three major segments announced by ^h.n. This reflects a greater degree of coherence within these sections, but as (3) below indicates, this must not simply be conflated with the "logic" and temporality of events, but reflects the dialectic between the episodic and the configurating dimension of emplotment (the presence of separated episodes gathered together into a successive-whole).

⁹ Configuration thus brings a sense of shape to a text, not least the "sense of ending".

¹⁰ The translations in this paper are not freely idiomatic but are intended to reflect something of the organization of expression in the Egyptian original.

At the other pole, the plot may more obviously reflect the configurational dimension, where the coherence and temporality of the plot seems to lie more in the organization and presentation within language,¹¹ rather than in the temporality of the particular episodes:¹²

(2) Amenemhet I tells of his own ethical behaviour, which contrasts with the disloyalty displayed by members of his entourage (Mill. 1, 6–7):

iw d.n=i n šwšw šhpr.n=i nmh^o
d.n=i ph lwty -n=f mi nty wn^o

I gave to the poor, I raised the orphan,
 and I made the one who had not end up like the one who had.

In this example, there is scarcely the temporal unfolding of one event after the other, but rather the fleshing out of a description whose coherence lies within the topic of ethical behaviour.

Of course, (1) still displays a configurational wholeness beyond its mere chain of successive clauses and (2) still has a strong episodic dimension and organization (as well as an obvious temporality within its own configuration); the dialectic between the episodic and configurational dimension of emplotment remains, as the following example shows clearly:

(3) After asserting his own authority (through his own presence), Nemty-nakhte acts (Peas. R11.2–5):¹³

h^c.n tš.n=f iššt nt isr wšd r=f
h^c.n šg.n=f hr t=f -nbt im=s
nhm š(w)=f s^ck r spšt=f
wn.insh^ty -pn hr rmyt šw wrt
n mr n(y) lryt r=f

Then he took a stick of fresh tamarisk to him.
 Then he beat him upon all his body with it,
 took his donkeys and drove (them) into his domain.
 So this peasant began to cry heavily,
 because of the ill which had been done to him.

¹¹ Similarly Halliday, *Functional Grammar*, 239–40 distinguishes between the content (the experiential or ideational component) and the role (the interpersonal component) of language and so temporal sequence can either lie in the succession of events ("thesis") or in the organization of discourse ("argument" in the rhetorical sense). Sweetser, *From Etymology to Pragmatics* distinguishes between the "content" and "epistemic" dimensions of language use and also adds in a third dimension—that of the speech act.

¹² The temporality of episode is "held in balance", as it were. The cohesive effect of the reiteration of the *šqm.n(=f)* forms is also important, cf. section 4 below. The relevance of the particular stance taken in narration and description is discussed briefly in section 3 below.

¹³ The numbering follows Parkinson, *The Tale of the Eloquent Peasant*.

Arguably, in "logical" or event-based terms, the seizing of the donkeys constitutes a more distinctive point of separation in the flow of events than the separation between taking up the stick and beating the peasant. However, there is, of course, no "mistake" or "error" in the particular linguistic expression of the narration. The separation of the two components of the beating gives dramatic effect and constitutes the highlight of this section of the text with the seizure of the donkeys treated as a further element of the punishment section. Here the temporality, tempo and grammar of narration differs considerably from the temporality and tempo of the events narrated, stretching out the physical punishment over two clauses with their contributory profiles of the punishment, whilst compressing the seizing of the goods into elliptical coordinate clauses.

With Ricoeur, then, emplotment/plot should not be reduced to the mere story line or schema/summary of plot. Emplotment deals not simply with a succession of segments external to one another, but with an extended duration between a beginning and an ending, the interpretation of which has a fundamentally hermeneutic quality to it—one must move back and forth between an overall interpretation of the text-segment and the unfolding of its extent, a movement which does not end in a fixed structuring.

The importance of this hermeneutic conception of emplotment is clearly brought out by Junge's remarks on the following example:¹⁴

(4) After his victory with the champion of Retenu, Sinuhe reaps his reward (Sin. B142-46):¹⁵

(a)	<i>hk³ -pn 'mmwnnšl</i>	<i>rd.n=f -wl r hpt=f</i>
	<i>'h^c.n</i>	<i>ln.n=l ht=f</i>
		<i>h³k.n=l mmmnt=f</i>
(b)	<i>k³t.n=f lrt-st r=l</i>	<i>lr.n=l -st r=f</i>
	Then this ruler NN	took me in his arms
	Then	I carried off his (the enemy's) goods
	and	seized his cattle.
	What he had meant to do to me	
		I did to him.

This example provides a series of predicative *sdm.n=f*s of different mutual reference: *rdj.n=f* reflects the time of the story, the perspective from which it is related or the action as being "perfect"; altogether, the statement is the final one in a series of utterances relating the actions of the flight and those accompanying it. With the *'h^c.n*-sentence the story and its time is pushed one step forward, but the syntagmatically parallel *ln.n=l* and *h³k.n=l* don't specify whether the "seizing of cattle" (*h³k*) took place "after" the carrying off" (*lnj*) or at the same time. If at the same time, "continuative" *h³k.n=l* either simply repeats the absolute

¹⁴ Junge, "Emphasis" and Sentential Meaning, 49-51. The translation is Junge's.

¹⁵ This example is discussed in more detail below in section 5.

temporal/aspectual setting *in.n=i* has already given or describes—less probable here but nonetheless possible—the “seizing of herds” just as a specification of the “carrying of goods”. Again, the predicate (*ir.n=i*) of (4b) may be understood either as summarizing what he said before about “doing” (or, what he will say in the following), thus within its verbal content embracing the entire phase of time of the events related in the preceding passage and what happened in it; or it may be understood as an additional statement: “carrying off”, “plundering” and “doing”, which the defeated opponent might otherwise have thought of doing first. Naturally, I am not showing how unreliable the forms in (4) are—they are quite easy to get along with; I am trying to demonstrate that there is no simple rule for the *consecutio temporum* of a chain of equal verbal forms but that their mutual relationship regarding tense or aspect may be rather intricate.

In grammatical terms, this is as fair a description of a hermeneutics of temporality within a segment of text as one could wish—Junge outlines nicely the resistance to an immutable, atemporal and “objective”¹⁶ structure, a resistance announced by the mimetic folds of emplotment, not least in the invocation of the presence of the reader in the following of the story.

As Junge notes, this indeterminacy is not particularly problematic—it is easy enough to cope with the grammar of the text and indeed it is easy enough to take a stance on one particular interpretation or other, as long as one recognises that there is a fundamental supplementarity, in the Derridean sense, to be sought in the dynamics of emplotment (the apparently superfluous supplement which threatens to replace). One must simply be sensitive to what is at issue.

3 COHESION: EXTENSION AND ELABORATION

Within emplotment, the linguistic expression of cohesion clearly plays a major role.¹⁷ An important feature of cohesion is what Halliday and Hasan term “conjunction”, where a following clause specifically signals that it is to be interpreted in relation to a preceding clause.¹⁸ This concerns a whole area of grammar which shades from grammatically expressed subordination (for example, adjunction), through apposition and coordination out into the relationships between grammatically independent clauses. The conjunctive

¹⁶ Objective in the sense of standing outside a subject's—here the reader's—involvement.

¹⁷ On cohesion, see particularly Halliday-Hasan, *Cohesion in English* and Halliday, *Functional Grammar*, chapters 7 and 9. Cohesion can find grammatical or lexical expression (Halliday, along with a number of other linguists such as Langacker does not distinguish radically between lexicon and grammar), but I shall concentrate on grammatical cohesion here.

¹⁸ Cf. Halliday-Hasan, *Cohesion in English*, 226–7.

relationship is a conceptual one drawing on basic features of human conceptualization and categorization.¹⁹

In Middle Egyptian texts the relationship between clauses is often difficult to study because of the limited use of lexical expressions to indicate conjunction²⁰ and because the written script gives few clues as to "punctuation" and to prosodic relations between clauses:

(5) Sinuhe describes the land of Yaa (Sin. B81-85):

iw *d3b(w) im=f hn^c i3rrt^o*
wr -n=f irp r mw^o
3 bit=f 33 b3k=f^o
dkr -nb hr ht=f^o
iw *it im hn^c bdt*
nn qrw mmmt -nbt^o

- There were figs there together with grapes;
 there was more wine than water;
 its honey was great and its oil abundant;
 and every fruit was on its trees.
- There was barley there together with emmer
 there was no limit of any kind of cattle.

The first segment begins with a location sentence marked by *iw* and ends with another location sentence without such a marker. The consensus of grammarians is that the lack of a marker such as *iw* with the location sentence in such a context is a grammatical indicator of conjunction in the sense used here (grammatically coordinate in 5) and seems to extend the section beginning with *iw*. Yet the two location sentences frame two verse-pointed lines of characterization sentences, constructions which ordinarily display no observable mark of participating in coordination (unless material is shared between conjuncts). It thus seems almost inevitable that the examples of the characterization sentence should also be seen as bound within the conjunctive texture of this passage (perhaps even as "coordinate"), even though there is no formal mark of this status for these particular constructions.

Given this problem, and following Halliday and Hasan, it may well serve to concentrate on linguistically marked cohesion (where the presence or absence of certain elements marks cohesion). The most important example of this in Middle Egyptian comes from the range of constructions (the verbal *sdm(=f)/sdm.n(=f)*, the subject-first constructions and the location sentence) which regularly occur in chains of clauses, where the first

¹⁹ Cf. Halliday, *Functional Grammar*, 225: conjunctive relations are "not reducible to elementary relations of a non-linguistic kind".

²⁰ Rather, other means are used. In a number of places below, I shall note how temporality contributes to the establishment of conjunctive relations.

clause is marked by an auxiliary/initial particle but the remaining clauses are not and simply follow on from this first clause.²¹

Following Halliday, it is useful to classify the link between two clauses as that between an initiating clause and an expansion clause. The two principal features of expansion which Halliday notes are *extension* and *elaboration*.²² In line with the discussion of emplotment above, these are to be seen as dynamic configurations and not as structures.

Extension. The expanding clause adds onto the initiating clause and follows it within the temporality of emplotment (it "extends" it):

(6) The beginning of a new section on aspects of Amenemhet I's kingship (Mill. 2,10):

lw h3b.n=i r 3bw
*hs.n=i r idhw*²³

I travelled to Elephantine
and I returned to the Delta.

²¹ The focus on clause-chains after auxiliaries means that I shall be particularly concerned with what is ordinarily classed as "coordination". However, given the broad scope of conjunction as a general feature of the texture of language, I shall also include examples of the relations between initial main clauses and examples of adjunction in the discussion. Of course, coordination and adjunction have a grammar of their own; however, I shall not deal with this here, concentrating instead simply on the cohesive relation of "conjunction".

²² A third class is "enhancement": the enhancing clause embellishes the initiating clause, qualifying it with circumstantial features of time, place, cause, condition and the like. However, I shall not concentrate on this form of conjunction here (for some discussion see section 5 below). All three manners of expansion have a prototypical grammaticalized correlate: extension-coordination; elaboration-apposition; enhancement-adjunction (indicating perhaps that apposition may need reconsideration in relation to clause grammar).

²³ More fully: (1*) The beginning of a new section on aspects of Amenemhet I's kingship (Mill. 2,10-11):

<i>lw h3b.n=i r 3bw</i>	<i>hs.n=i r idhw</i> ^o
<i>'h'.kw hr drw t3</i>	<i>m3.n=i k3b=f</i> ^o
I travelled to Elephantine	and I returned to the Delta;
I stood on the boundaries of the land	and I saw its interior.

Here two conceptually linked clauses are included together within the same verse-line (travelling to Elephantine and returning to the Delta on the one hand and standing at the limits of the land and seeing its interior on the other). The two verses are "balanced" within the same basic theme and distinguish between the "dynamism" of travelling to the limits and the "staticity" of surveying from the limits of the kingdom. The interweaving interpretive tensions of temporality in this example reveal rather well the role of Ricoeur's threefold mimesis (pre-understanding of action, configuration and refiguration in reading) in shaping time within emplotment and the successive-whole of texture.

Of course, the temporality of extension is that of emplotment itself with its dialectic of the episodic and configurational temporal dimensions and can, at its extremes, either mimic the passage of events as in 6) above²⁴ or can unfold within the temporality and presentation within language:

(7) = (2) Amenemhet I tells of his own ethical behaviour, which will contrast with the disloyalty within his entourage (Mill. 1,6-7):

lw d.n=l n šwšw šhpr.n=l nmh°
d.n=l ph lwty -n=f mi nty wn°

I gave to the poor, I raised the orphan,
 and I made the one who had not end up like the one who had.

Elaboration. The initiating clause provides a general "heading" which is then elaborated in the expansion clause(s):

(8) Senwosret III describes the weakness of the Nubians (Les. 84, 8-11):²⁵

lw mš.n=l -st
nn m lms
hšk.n=l hm(w)t=sn
ln.n=l hr(w)=sn
pr r hnm(w)t=sn hw kš(w)=sn
whš it=sn rd sdt im

I have seen it
 it is not untrue:
 I plundered their women,
 I brought away their dependents,
 went to their wells, drove off their cattle,
 cut down their crops and set fire to them.

Here the following sections on the plundering raid elaborate the initial statement that the king is able to authenticate his statements from his own experience. The relations within the section from *hšk.n=l* to *rd sdt im* are of extension. In terms of the strict temporality of events, the elaboration clauses are neither prior nor successive to the king's viewing, but are contained within the temporal scope of the view (a form of whole-part arrangement).

²⁴ Such a usage with *lw* is common in self-presentation inscriptions where the past events (the combination of ethical behaviour and achievement in royal service) are linguistically "commemorated" in self-presentation: cf. Collier, *LingAeg* 4 (1994), section 6 for a brief discussion. The extensive relation between initial main clauses marked by auxiliaries scarcely needs exemplifying.

²⁵ Of course, this is not from a "literary" text in the narrower sense (where *lw sdm.n(=f)* is rather rare, outside of instruction texts and direct speech). It is, however, a rather clear example. For an example from a standard "literary" text with the verbal *sdm.n(=f)* after *mk*, see example (15) below.

Since this is a feature which has received little discussion within Egyptological literature, an example indicating elaboration between independent main clauses may be useful:

(9) Ikhnofret describes the work he undertook at Abydos (Les. 71, 7-11):

lw *hrp.n=l k3t m nsm(t)*
lw *ms.n=l snfy*
lw *shkr.n=l snbt nb 3bdw m hsbd hn'...*
 db3.n=l nfr m h'w=f

I directed the work on the *nsm*-bark:
 I constructed a cabin;
 I decorated the breast of the lord of Abydos with lapis and....,
 and I clothed the god in his regalia.

This can be read as comprising an initiating clause (marked by *lw*) presenting the heading which is then elaborated in two sections both marked with *lw*. The second elaborating section is itself initiated by a clause marked by *lw* and then extended by an unmarked clause.²⁶

Extension and elaboration are not to be taken as discrete and mutually exclusive. An example reflecting the interpretative tension underlying the division between extension and elaboration is

(10) Merikare's father is discussing the Asiatics (Merikare 96-97):

lw d.n=l h(w) -st t3-mhw
 h3k.n=l hrw=sn
 nhm.n=l mmnt=sn
 r-bwyt 3mw r kmt

I had the delta strike at them,
 I plundered their dependants,
 I took off their cattle,
 until the Asiatics loathed Egypt.

It is not clear whether the initiating clause is here extended or elaborated, not least because of the general tendency for an initiating initial main clause to supply something of a "heading" for a passage, a useful entrance into a passage which is then extended or elaborated. In temporal terms, the initiating clause might be read as an initial episode extended by further episodes reflecting the same theme, or as a whole to which the following clauses form the parts, depending on the interpretation adopted.

²⁶ This is not to deny other possibilities of reading, for example reading (9) as a simple listing of *lw*-clauses (perhaps as successive events), or the separation of the last *lw* section from the first two (the shift from the boat to the image of the god both coheres within the work on the *nsm*-bark and strives for a separation as a distinct topic).

Extension and elaboration need also to be considered briefly in relation to the dialectic between emplotment and event, in relation to different kinds of discourse, and in relation to lexical cohesion.

There is a dialectic between emplotment and event displayed through the temporal dimensions of episode and configuration. For example, it is noticeable that the episodic, linear dimension more readily comes to the fore when a series of events are construed as being of brief occurrence and the most obvious imagery is of a string of events, whereas the configurational dimension comes more readily to the fore, when the first event can be construed with a degree of "volume" or "breadth", which opens up the spatial imagery of a whole and its parts (although this must be compatible with other aspects of the event). A detailed study of event-types in relation to emplotment and cohesion might well be revealing, especially in relation to the differences between activities, accomplishments and achievements.

There is also a relationship with different kinds of discourse, here exemplified by narration and description.²⁷ Both narrative and description share the property discussed here: sequentiality and cohesion, where a sequence of linked events is presented in language and ordered in some manner or other. Narrative, however, is more tied to the mimesis of events and its temporality and thus has a strong preference for an iconic sequence: where the order of narrative units parallels the order of events.²⁸ It is no surprise, therefore, that clause sequences initiated by 'h'.n in narrative tend to favour a reading of extension with a privileging of the episodic temporal dimension. In contrast, description is less directly tied to the mimesis of events and this more readily offers the space for readings favouring elaboration and the configurational temporal dimension.

Finally, although I do not intend to discuss the matter in detail, lexical cohesion is just as important for the coherence of text:

(11) The state of the residence at the time of the death of Amenemhet I is described (Sin. R8-11):²⁹

iw hnw m sgr
 ib(w) m gmw^o
 rwty wrty htmw^o
 šnyt m tp hr m²st^o
 p't m lm(w)^o

²⁷ I shall not attempt a characterization of narration and description here, other than to note that, in the sense I intend them here, they are exemplified by the use of 'h'.n and iw respectively. On the grammar of these two auxiliaries see Collier, *LingAeg* 4 (1994), section 4.

²⁸ See e.g. Fleischmann, *Tense and Narrativity*, 131-35.

²⁹ On this passage as whole, cf. Greig, "The *sdm=f* and *sdm.n=f* in the Story of Sinuhe", in *Studies Lichtheim*, 1, 274-75 and Assmann, "Parallelismus membrorum", in *LÄ* IV, 903-5.

The residence was in silence,
 hearts were in mourning;
 the great gates were closed;
 the entourage were with head on knee,
 and people were in mourning.

In the first two clauses an overall statement of mourning is made and the populace of the residence are gathered together and referred to as a whole. The mourners are characterized metaphorically by place (*hnw*) and metonymically by the Egyptian notion of the core of human being (*ib*) reflecting a movement of lexical cohesion from the outer to the inner. Moreover, there is a powerful evocation of centrality—the residence as the centre of the kingdom and the heart as the centre of human life.

4 CONSECUTIO TEMPORUM

Within the intricacy of the expression of temporality, there is one further issue connected with the main plot line which has been barely touched upon so far—the problem of the consecutio temporum of a string of *like* verb-forms. In terms of the main plot line in description and narrative, the problem concerns the advancement of the time frame through the repetition of members of the same tense paradigm³⁰ in a sequence of clauses.³¹ This feature of texture is particularly common in narrative discourse:

(12) = (1) After the exchange between the snake and the sailor, the story returns to the narrative plot line (Sh.S. 154–57):

h^c.n *dpt -tf il.t ml srt.n=f hnt*
h^c.n =*l šm.kw rd.n(=l) -wl hr ht k³*
 si³.n=l ntw m-hnw=s
h^c.n =*l šm.kw r smit=st*
 gm.n=l -sw rhj -st

Then *that boat* came just as he had foretold earlier.
 Then I went and I placed myself in a high tree,
 and I recognised the ones who were in it.
 Then I went to report it
 and I found he already knew it.

Although there is a clear movement through time in this segment of text (indeed between each clause), this is not actually announced in the tense

³⁰ That is to say the deployment of paradigmatic tense resources within the syntagmatic textual context. The reference to the system of tense is necessary as evidenced in the next example, where the *sdm.n(=f)* of transitive verbs and the stative of verbs of motion must clearly be treated in a similar manner, as usual.

³¹ I shall not consider here the problems of time-tense sequencing in second tenses raised by the work of Vermus, *GM* 43 (1981), 73–88, Junge, "Emphasis" and Sentential Meaning and Depuydt, *Conjunction, Contiguity, Contingency*.

forms used (*sdm.n(=f)* and stative). These tenses are not timed relative to the previous clause, but in relation to the temporal standpoint of the text as a whole; here they are past/ complete forms,³² reflecting the typical stance of narrative, whether fictional or not, where the time of narration is understood to be prior to that of the voice of narration itself with its implied "sense of ending" and "the successive-whole" central to the emplotment, telling, and authority of narrative discourse. Thus the time and the voice of narration remain present in the very tense structure of narrative.³³

The movement through time comes rather from the temporality of texture, particularly the temporality of emplotment: within the hermeneutics of the successive-whole of emplotment, the texture is not that of a series of discrete episodes, but the syntagmatic arrangement of tense and episode within the temporality of emplotment itself (in the full sense of the role of the threefold mimesis—the pre-understanding of action, configuration, and reading—and the interweaving of the dimensions of the episodic and configurational temporal dimensions noted by Ricoeur). Once understood within this hermeneutic framework, the issue of *consecutio temporum* can be stated briefly: the timing of the *consecutio temporum* of a string of like verb-forms comes from the particular place of insertion within a text and its contribution to the successive-whole of emplotment within a broader understanding of the intricacies of the linguistic expression of temporality (albeit with a preference for iconic sequence). The particular tense form is placed at a particular point within the succession of the text, but is interpreted in relation to the successive-whole of the text (which includes, of course, its co(n)text, its grammar, and the stance of the author/narrator).

A further issue concerns coherence within texture. It is well known that tense-switching³⁴ and the deployment of foreground-background tenses (the heterogeneous use of tense) is a significant feature for the signalling of localized fissure in texts, whereas the repetition of tense-forms is a significant feature for the signalling of coherence within text (the homogenous use of tense), indeed a feature of cohesion through reiteration. This textual function of the successive deployment of verbal *sdm.n(=f)*'s and statives should not be ignored.

5 TWO EXAMPLES IN DETAIL: SIN. B 142-146 AND SH.S. 1-11

To conclude this paper, I would like to discuss a couple of examples in more detail; I shall not refer to all the interpretative and supplementary

³² Since it is not necessary to the issue at hand, I shall not discuss the problem of tense and aspect in Middle Egyptian here.

³³ The relationship between the authority/authorship of voice and tense is a topic which merits a detailed study.

³⁴ Within the main plot-line, one might note the use of noun + *sdm(=f)* and the narrative infinitive in the Story of Sinuhe to mark the beginning of a new section of text.

tensions which lurk in these examples, but concentrate on drawing out the main features discussed in this paper. The first example was quoted earlier as (4), with two further clauses included here, as a means of orientating the discussion through Junge's remarks on the linguistic expression of temporality displayed in this passage:

(13) After his victory with the champion of Retenu, Sinuhe reaps his reward (Sin. B 142–46):

a	<i>hk3-pn 'mmwnnšl</i>	<i>rd.n=f -wl r hpt=f</i>
b	<i>'h'.n</i>	<i>ln.n=i ht=f</i>
c		<i>h3k.n=i mmnt=f</i>
d	<i>k3t.n=f irt-st r=i</i>	<i>lr.n=i -st r=f</i>
e		<i>lt.n=i ntt m l3m=f</i>
f		<i>kf.n=i 'f3y=f</i>

This ruler NN	took me in his arms.
Then	I brought away his (the enemy's) goods, and I plundered his cattle.
What he had planned to do to me,	I did that to him: I seized what was in his tent, and I stripped his camp.

There is perhaps now a consensus that Middle Egyptian literature invokes some form of artful unit of compositional organisation whether this be meaning-based or prosodically-based, particularly in terms of the widely recognized phenomenon of the pairing of composition lines (*parallelismus membrorum*) in Egyptian literary composition.³⁵ There is perhaps also a consensus that "literary Middle Egyptian" is an idiom whose grammar is expressed within the general shaping of these compositional media. It is thus to be expected that there should be some observable interaction between verse-pairing and grammar. One well-known feature is the tendency for a considerable degree of thematic coherence within a verse-pair. This compositional feature brings with it the possibility of rupture, fissuring the line-pair from the wider co-text, by urging the reader to look more readily within than without.³⁶ Sometimes, this is seized upon in various ways, for example to switch scene or topic, or to move between background and foreground. However, this rupture can also be held at bay, notably through

³⁵ See conveniently Assmann, in *LÄ* IV, 900–10. Here I use the term "verse-pairing" in a neutral manner.

³⁶ This has been taken to an extreme by Foster in his notion of a "thought-couplet": "a pair of verse lines which form an independent unit of thought, syntax and rhetoric" (Foster, *Thought Couplets and Clause Sequences*, 5) introduced by "an independent clause" (Foster, *Thought Couplets in the 'Tale of Sinuhe'*, 69), where even grammar is taken to abide strictly by the notion of rupture announced by the greater thematic coherence within a line-pair than without. Contrast the account of Sh.S. 1–11 below.

coherence in emplotment (particularly as manifested in grammar), so that the line-pair is bound firmly within the local concordance of the plot (e.g. within the main plot line).

It is thus noticeable that in example (13) d stands in the middle of, and is thereby framed by, the four clauses devoted to the appropriation of the victim's goods (b, c, e, f), splitting them into two sets of two clauses.³⁷ Equally, the resulting separation of the account of appropriation into the two sets of clauses is itself thematically coherent—the first two display the general vocabulary of plunder (cf. example 8 above for similar wordings), whereas the second pair more particularly concern the victim's camp.

As Junge noted, d could either summarise the account of appropriation in the previous or following clauses or form an additional statement within the account of appropriation. Given the strong parallelism and flow within the other four clauses, I prefer to see d as a parenthetical clause³⁸ which evokes all four clauses of the appropriation in its content (i.e. both what comes before and what comes after). Moreover, this parenthetical clause is perhaps not accidentally placed at this point but provides, intra-textually, a connection with the earlier statement of the victim's own intent:

(14) Among the reported intentions of the champion of Retenu (Sin. B112):

k³.n=f h³k mnmnt=l
He intended to plunder my cattle.

It is surely significant that the very expressions of this earlier clause are split between, and run over, the boundary between c and d (announced in c and taken up in d), thereby helping to bind over the fissure opened up by the shift between the narration of appropriation and the comment harking back to the victim's earlier intention which takes place at the boundary between the two verse-pairs. Furthermore, as noted earlier, the particular placement of a clause within a text is important; here the parenthetical insertion of the commentary clause (rather than say at the beginning of the passage) leaves the narration of Sinuhe's seizing of the booty to follow directly on from the previous section ending with Ammunenshi embracing Sinuhe with 'h^c.n moving the text on.

³⁷ I shall keep to the terminology of the clause, rather than taking a stand on the particular mode of composition. Notice that the frame remains, whether treated as "thought-couplets" (Foster, *Thought Couplets in the Tale of Sinuhe*, 50, his verses 308–13) or as metrical lines (Fecht "Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe-Romans", in *Festschrift Westendorf*, 1, 467).

³⁸ By harking back to the victim's earlier intentions, the clause steps outside the main narrative line at this point (it is a "comment" on the main narrative). The parenthetical clause encapsulates the other clauses, but, by its parenthetical placement within the other clauses, disrupts the ordinary general-specific order of elaboration (although there is still the elaborative sense of "in other words").

Again following Junge, there is an interpretative tension between taking the four clauses narrating Sinuhe's appropriation of his booty as a section of simple extension and taking the first clause as a more general heading elaborated by the following three. This is evoked by the general lexical content of *ht* "things, possessions" and by the general manner in which an initiating clause often provides the heading for expansion. Still, perhaps the passage is more simply taken as one of extension with a gesture towards the tendency for the initiating clause to supply a "heading" (a stepping-off point) for the various forms of expansion. As already noted, the account is broken down into two parts (each a verse-pair), solidified by the parenthetical insertion of the commentary clause, into a section drawing on a general vocabulary of appropriation and a section more specifically about the camp.

As discussed earlier in relation to Junge's observations, a precise chronological ordering of the narration of Sinuhe seizing his booty is resisted by the dialectic between the temporal dimensions of episode and configuration within emplotment—the organization and linear presentation of the narration is as much concerned with thematic coherence as chronology and interacts with the mode of composition.³⁹

An even more complex example, which illustrates amply the points discussed above, comes from the opening section of the Story of the Shipwrecked Sailor and has been the subject of a number of recent studies which have enhanced our understanding of the passage:⁴⁰

(15) Sh.S. 1–11

a	<i>dd.in šmsw ikr</i> ⁴¹
b	<i>wḏ³ ib=k ḥ³ty-^c</i>
c	<i>mk ph.n=n ḥnw</i>
d	<i>šsp ḥrpw ḥ(w) mnit</i>
e	<i>ḥ³t rd.t r t³</i>
f	<i>rd ḥknw dw³-ntr</i>
g	<i>s -nb ḥr ḥpt snw=f</i>
h	<i>iswt=n ḥi.t 'ḏ.t</i>
i	<i>nn ḥnw n mš^c=n</i>
j	<i>ph.n=n phwy w³w³t</i>

³⁹ Indeed, one might say that though the verb-forms are tensed and temporal in sequence, they are not "timed" in the sense of specific or "calendrical" time measurement.

⁴⁰ Notably: Burkard, *SAK* 10 (1983), 79–118 and id., *Die Geschichte des Schiffbrüchigen*; Foster, *SAK* 15 (1988), 69–109; Junge, "Emphasis" and Sentential Meaning. The quoted passage forms a whole section in the extant copy and is followed directly by a rubric introducing the sailor's advice to the captain.

⁴¹ *dd.in* has been taken as either a *sdm.in(=f)* form (e.g. Junge, "Emphasis" and Sentential Meaning, 110: *sdm.in(=f)* is a "marked" narrative form through which "it is brought to consciousness...that the story-teller himself is 'narrated'") or as an infinitive followed by *in* (e.g. Baines, *JEA* 76 [1990], 58), whereby the "oral context" is introduced in "a notation characteristic of written contexts" thus seeming to announce "that the text is a written composition whose subject is a speech".

k		<i>sn.n=n snmt</i>
l	<i>mk -rf</i>	<i>-n ll.n m htp</i>
m		<i>i³=n ph=n -sw</i>

Anyway, the astute attendant said:

Take heart, captain.

Look, we have (at least) reached home:

the mallet has been taken, the mooring post struck,
and the prow-rope placed upon land;
praise has been given, god thanked,
and everyone is embracing his fellow;

our crew has (at least) returned safely,
without loss to our expedition,
we reached the ends of Wawat
and passed Senmut.

Look, about this, we, have returned in contentment;
our land, we have reached it.

According to the contemporary understanding of Middle Egyptian grammar all of the section between the two occurrences of the initial particle *mk* (c-k) should be linked in some way, since the various grammatical patterns exhibited are known to be preceded regularly in such contexts by some form of introductory expression (typically initial particle or auxiliary) when used as self-standing initial main clauses. This seems to accord well with the conceptual integrity of this section of the text leading out from the initial statement of the return through its physical manifestation, onto the behaviour of the crew, through to the statement of the safe arrival, having returned from certain destinations. Indeed, the clause/verse-pairs following the initiating clause *mk ph.n=n hnw* display on the one hand a chiasmic organisation, thematising in turn: the physical perspective of home, the human perspective of joy, the perspective of safety, and finally the physical perspective of the destinations reached (notice the role of *ph* at the beginning and end of the section); on the other hand, there is a clear conceptual movement (both spatial and temporal) from the centre ("home" and "now") at the beginning of the passage to the margin ("there" and "then") at its end. There is no necessity for such conceptual connections to be expressed grammatically, but it is, nonetheless, interesting that our current understanding of Middle Egyptian grammar informs us of exactly these connections.

In my view, therefore, grammar announces a particularly marked coherence between c-k which any interpretation should take account into account.⁴² This section breaks down into two major segments introduced by

⁴² The grammatical division of this passage generally follows the perceptive account in Junge, "Emphasis" and Sentential Meaning, 109-12 (example E79), cf. also 36. I differ from Junge in understanding *ph.n=n* in c as the ordinary verbal *sdm.n(=f)* form,

(initiated by) the verbal *sdm.n(=f)* form *ph.n=n* and the stative subject-first construction *lswt=n il.t*, reflecting the well-known opposition between the *sdm.n(=f)* of transitive verbs and the use of the stative in the subject-first construction for verbs of motion:

c	<i>mk</i>	<i>ph.n=n hnw</i>
h		<i>lswt=n il.t 'd.t</i>

Look, we have (at least) reached land;
our crew has (at least) returned safely.

The segment initiated by *lswt=n il.t* thus serves as well to extend the segment initiated by *mk ph.n=n hnw*. It is perhaps not insignificant that *lswt=n il.t 'd.t* stands at the mid-point of the whole passage (the seventh of the twelve clauses of the sailor's speech).

The first section initiated by *ph.n=n hnw* is elaborated by the following clauses, elaborating in two segments the themes of the physicality of the return (the theme of reaching the residence) and the response to the safe arrival. The elaboration moves through the temporality associated with *mk ph.n=n hnw* (understood in the wider sense of the experiential range of action and response evoked by the action structure of human trajectory, action-profile, and physical landmark), beginning with the presence of its own completion (as reflected in the English perfect: "we have reached the residence") and then, by elaboration, ranging away into its past (manifested in mooring the ship) and returning to its present (manifested in joy and thanks). Furthermore, there is the contrast between the suffix conjugation passive *sdm(w)(=f)* forms and the subject-first constructions with stative and *hr* + infinitive, reflecting the particular profiling of the various events

often misleadingly termed the circumstantial or, worse still, the adverbial *sdm.n(=f)*, rather than as the nominal *sdm.n(=f)* in a second tense, as Junge takes it. A full discussion of these alternative analyses would be out of place here, but a few remarks defending my own view may be apposite.

I prefer to see *ph.n=n hnw* as the compositional partner of *lswt=n il.t*, which is patently a non-second tense form, with *lswt=n il.t* extending *ph.n=n hnw*. The grammatical parallel between the ordinary verbal *sdm.n(=f)* of transitive verbs and the subject-first construction with stative of verbs of motion is widely acknowledged, following Polotsky, "Egyptian tenses" (of course, this is not in itself decisive, since one might wish to argue that *ph.n=n hnw* is in a second tense construction extended by *lswt=n il.t* or even that *lswt=n il.t* is the vedette of the second tense). Furthermore, as noted in the main text (and brought out particularly clearly in the expression and profile of the action in each clause), both verbs and their clauses stand at the fore of, and as salient within ("rhematic"), what is said (what is attended to in language), not least in terms of the plot-line of the passage. I have attempted to bring this out in my translation by the use of "at least" in c and h. Both initiating clauses are expanded, but as far as I can see, the difference lies in the form of expansion: c is elaborated, h is enhanced, not in the status of the initiating clause. For an oblique argument for the verbal status of the *sdm.n(=f)* here, cf. Depuydt, *Conjunction, Contiguity, Contingency*, 172-73.

as having brief (passive *sdm(w)(=f)*) or lasting (stative and *hr* + infinitive) effect.⁴³ However, as noted by Junge,⁴⁴ from the narrower point of view of the action itself, the resultative sense of the stative also provides a temporal closure to the action of physical return at the centre of the elaboration, whereas the *hr* + infinitive construction ends the elaboration with an open return to the present. The temporality of the elaboration is that "contained within" that of the initiating clause as emplotted linguistically (a form of "whole-part" arrangement).⁴⁵

The second segment is initiated by *lswt=n ll.t 'd.t*. Here the themes of return and safety (and, later in the summary, satisfaction) are lexically separated and then *enhanced* by the following clauses, wherein the goal of the expedition, or at least the reaching of its limits, fits into this context as a source for satisfaction and achievement rather than simply as a possible hindrance to safety. The temporality of the enhancement clauses read easily in relation to the initiating clause, with the "relative past" "taxi" reading of the two *sdm.n(=f)*'s in j and k.⁴⁶

The two initiating clauses thus clearly stand as headings for their respective sections—the arrival itself and the safe return. Furthermore, in their very expression, the mode of their expansion is licensed, as revealed in the structure of the events in terms of action-chains, seen from the perspective of the initiator of the action, and A(utonomy)/D(ependency) asymmetry, seen from the perspective of the "centre" of the event—the "theme".⁴⁷ In terms of action chains, both clauses are orientated around the

⁴³ In particular, the difference between the use of the passive *sdm(w)(=f)* and the stative with passive sense in the first pair seems to be that the mallet being taken and the mooring post struck only briefly affect the subject in terms of the action depicted (the mallet and the mooring-post respectively), whereas the rope being placed on land clearly has a more enduring effect (a more tangible result) on the rope.

⁴⁴ "Emphasis" and Sentential Meaning, 110–11.

⁴⁵ As Junge, "Emphasis" and Sentential Meaning, 111 notes, there is also a sense of anteriority which can be read in the passive *sdm(w)(=f)* forms. This comes from the interaction of the episodic and configurational dimensions in elaboration (in terms of the understanding of action and the bringing together into successive whole) if *ph.n=n hnw* is read without "breadth" as the culmination point of reaching the residence (for example, if it is treated as an achievement rather than an accomplishment).

⁴⁶ I suspect that there is a considerable degree of irony in the sailor's speech, drawing on the literary appropriation of the topic, much favoured in autobiographies and expedition graffiti/stelae, of the successful expedition. Taken intertextually, the point is, of course, what is omitted here from the standard repertoire (i.e. bringing back the commodity/resource sought after). This leaves a double-edged meaning to successfully returning home: satisfaction ("at least") but also dissimulation, cf. the shorter OED definition 4 for "irony": "The use of language with one meaning for a privileged audience (i.e. the reader-listener, MC) and another for those addressed or concerned (i.e. the captain, MC)".

⁴⁷ For the role of these two conceptions of event in grammar, see Langacker, *Cognitive Grammar* 283–93: action structure correlates with the grammar manifested in nominative-accusative case (with subjects of both transitive and intransitive verbs treated

same trajector "we", embracing the presence of a collaborative human interest, and a similar eventive predicator, "reach" and "return", thus showing topical coherence—the passage is about "our arrival"—and coherence of action-perspective across the two clauses, despite the foray into elaboration and enhancement and despite the necessary word order difference between *ph.n=n* and *lswt=n li.t*. Within the two clauses, the landmark *hnw* and the adjunct *d.t* stand at the end and serve to centre the contrast of the expansion between the elaboration of "reaching *the residence*" and the enhancement of "returning *safely*".⁴⁸

In terms of A/D asymmetry, *hnw* and *lswt=n* are the themes of the two clauses linked around "reaching the residence/home" and "our crew returning", providing a topical coherence of theme which is directly manifested in the structure and word order of the clauses summarising this section l–m (see below). The expansion to both sections also centres on this thematic core of the expression of the events in the initiating clauses. In *mk ph.n=n hnw*, the thematic core is "reaching the residence/ home" with its sense of orientation around the arrival at the centre/the inner ("the residence of the king" or "home", whichever *hnw* refers to), of "landing at home" (the temporality of our arrival). In *lswt=n li.t* the thematic core of "our crew returning" orientates the profile around what "we" have been through (the temporality behind our arrival). The motion of *lswt=n li.t* orientates a view from outer to inner with its non-lexically expressed landmark—from somewhere or other, which is later taken up and expressed in the enhancement through *ph.n=n phwy w³w³t sn.n=n snmt* (which is thereby announced as temporally anterior). Clearly, this also brings with it an organization of centre-periphery between the two sections, both in temporal terms and in terms of the journey itself, as expressed in their respective expansions: the first section concerns reaching the centre, whereas the second section concerns the safe return from the periphery (the limits of the expedition, which also serve as the limits of the passage of the text as well).

It is precisely this segmentation into two major sections which is summarised in the final two clauses of the "chapter":⁴⁹

alike), and A/D asymmetry with the grammar manifested in ergative-absolutive case (with the objects of transitive verbs and the subjects of intransitive verbs treated alike), although both strands are manifested in grammar together. "Theme" is used in a number of grammatical traditions to refer to the participant critically involved in an event, the entity affected by the predicate, rather than in the sense of theme-rheme.

⁴⁸ Cf. the discussion of the flow of information in Givón, *Syntax*, 258–61. "The residence/home" and "safely" represent the "focus of new information" in each clause ("focus" in the sense of "core" and not "emphasis").

⁴⁹ This also serves to explain the unusual topicality of *t³=n*. From the point of view of the safe return, it is the response and feelings of the participants (*-n* "we") which is a central organizing motif, whereas from the point of view of reaching home, the constellation of physical belonging and centre (*hnw* and *t³*) forms a central organizing motif (cf. the discussion of the A/D asymmetry of the two initiating clauses of the main passage

l *mk -rf* *-n li.n m htp*
 m *t³=n ph=n -sw*

Look, about this, we, have returned in contentment;
 our land, we have reached it.

The summary displays the common feature of "framing", here giving a mirrored presentation beginning with the safe return (cf. h) and ending with reaching land (cf. c); *t³*, of course, has the same connotations of "home" and "centre" as *hnw*, although not so lexically focused.⁵⁰ The importance of the "frame" is indicated by the fact that the entire section c-m begins and ends with a clause organized around the verb *ph*.

The particular organization and layout of the text also has its own temporality and this can be considered in relation to the compositional feature of verse-pairing. Once again, there is clearly a tighter cohesion between the elements of a pair, as noted by Burkard.⁵¹ Thus, the elaboration flows from the physicality of landing (d-e) through to the emotion of thanks and happiness (f-g), each contained within a verse-pair, whilst the section of safety breaks down into two verse-pairs, one on safety without loss (h-i) and the other on the goals achieved (j-k). This both takes the passage to the limit of the account of the expedition (ending at k) and also, of course, takes the expedition to its furthest spatial limit from "home" (reflected in the lexical repetition and contrast between *ph.n=n hnw* and *ph.n=n phwy*). This forms a suitable point for the closure of the passage and the turn to the summary and the completion of the frame. In the last pair, the summary is placed outside the immediate texture of the preceding passage by the deployment of the initial particle *mk* (particles and auxiliaries are suitable, but not mandatory, indicators of a thematic break in a text), whilst the presence of *-rf* serves to bind the clause explicitly within the overall passage (*-rf* is here a cohesive particle meaning "related to it", where "it" is the previous segment of text).

Within the "flow" of the text, the episode of giving thanks for, and rejoicing over, the return home also provides a suitable bridge to the second major segment beginning at h which deals with satisfaction with the safe return. As Burkard notes, *lswt=n li.t 'd.t* serves to clarify (enhance) the praise in f-g (it brings with it aspects of causality and reason: "because").

above). As noted by Burkard, the two themes of satisfaction and return can be also seen in relation to particular verse-pairs organized in the text. The verse-pair b-c begins with the theme of satisfaction and then initiates the lengthy section on the return. This pairing of satisfaction and return is of course then paralleled in the summary pair l-m.

⁵⁰ Indeed it is notable that *htp* is also more general than *'d* (though not, of course, in a simple inclusive sense). This reflects lexically the summarising function of this pair drawing not only on the main theme initiated by c and h, but also on the expansions of these two segments.

⁵¹ Burkard, *Die Geschichte des Schiffbrüchigen*, 45-48.

This highlights the dialectic between the temporal dimensions of configuration and episode in emplotment (representationally, this is mimicked, in so far as it can be by such a structuring, by the interplay between indentation and lineation given in 15 above): *lswt=n il.t 'd.t* both extends the entire segment initiated by *mk ph.n=n hnw* (placed at the mid-way point of the entire chapter) but also finds its immediate co-text in relation to the previous verse-pair (f-g).⁵²

The role of verse-pairing is thus clear. However, the pregnancy of rupture announced by this compositional pairing is not allowed to fissure the coherence of the passage (nor its grammatical expression!). The clearest case is between the pairs d-e and f-g, where there is a clear shift from the physicality of reaching home to the human reaction to it. The resistance to fissure is provided by its depth within the texture of elaboration, standing as it does at the centre of the elaboration of reaching home, and by the direct grammatical parallelism between the two verse-pairs (each comprised of two passive *sdm(w)=(f)*'s and a subject-first construction). At the same time, the shift to human interests itself presents the ground for the transition to the second major theme of safety and satisfaction (beginning at h) gliding over a potentially significant fissure. The passage from h-i to j-k offers the clearest opportunity for the fissure to break through, but here it is resisted by intra-textual parallel with the cohesion within the previous elaboration section which suggests forestalling such a fore-closure and the cohesive feature of enhancement discussed above which allows a ready interpretation of the statement of reaching certain destinations as supporting the theme of satisfaction under discussion.

Finally, as Burkard notes, the whole passage is composed in a mirror-framing format: the theme of return and satisfaction b-c is revisited in l-m; d-e and j-k are antithetic: landing (centre) versus limit (periphery); and f-g describe the thanks and joy on return which is clarified h-i. Much of this has already been discussed.⁵³

6 CONCLUSION

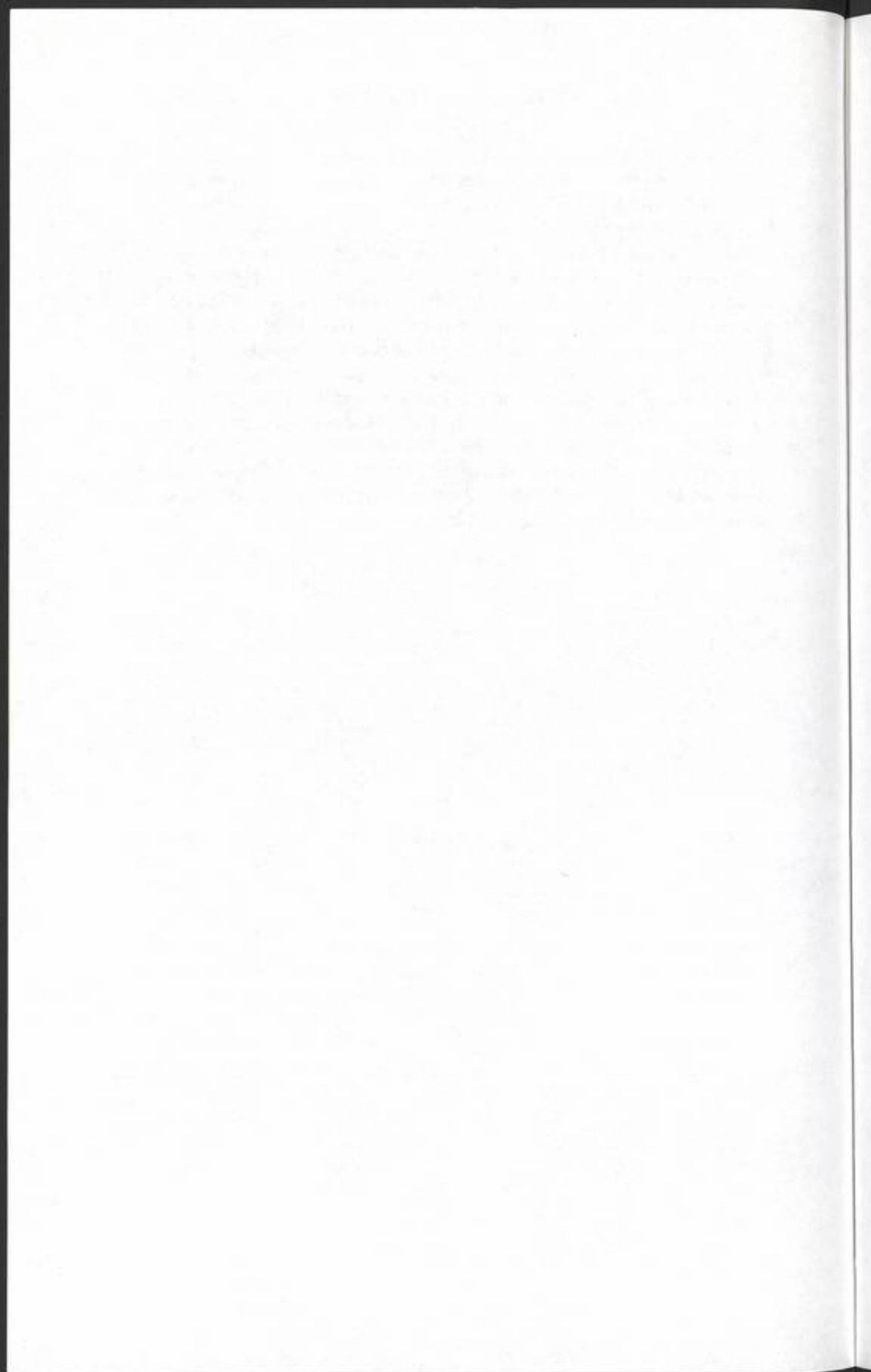
In this paper, I have been concerned with the interpretation of time and tense within texts, concentrating on the intricacy of time reference within the main foregrounded plot-line through the interplay of the episodic and

⁵² This brings with it temporal effects. On the one hand, *lswt=n il.t 'd.t* is balanced with *mk ph.n=k hnw* and on the other hand is treated as a source of motive for the crew's joy (with its sense of anteriority).

⁵³ Of course, this does not exhaust the possibilities of reading. For example, Burkard has also noted the breakdown of the entire passage into three strophes of four verses apiece (b-e, f-i and j-m). There is no reason, of course, why reading cannot work against the grain of grammar (as well as with it), but perhaps the resistance of grammar renders this the least stable of the readings noted here.

configurational temporal dimensions of emplotment and the conjunctive cohesive relations of extension and elaboration (there are a number of connected issues which I have not dealt with here—general issues such as background-foreground, tense-taxis, and certain particular aspects of grammar such as adjunction and second tenses). In discussing a couple of examples in more depth, I hope to have demonstrated the importance of the hermeneutic approach adopted here and its reach into grammar. The texture revealed is not that of a structured map but of a successive-whole with its own temporality, a texture, nonetheless, of considerable subtlety.

I suggest that such a dynamic and interpretational approach, centred on the presence of the human subject as producer and interpreter of language (of our languages and of theirs), offers the prospect of the much needed closing of the gap between the theoretical accounts of grammarians and the sensitivity of reading required for the proper understanding of Ancient Egyptian literature (and indeed Ancient Egyptian texts in general), a glimpse, perhaps, of a "poetics of grammar".



LANGUE LITTÉRAIRE ET DIGLOSSIE

PASCAL VERNUS

La langue égyptienne de la civilisation pharaonique est une langue morte, et par conséquent, nous n'avons pas accès direct aux productions orales. On aurait hésité à énoncer une telle évidence, si la nécessité de la rappeler ne s'imposait à la lecture de certains travaux.

LE VERNACULAIRE

Cela posé, les documents dont la langue est proche du vernaculaire ne manquent pas. Ce sont avant tout les documents profanes (par opposition à "sacralisés", voir *infra*) produits par les nécessités de la vie quotidienne:

- (a) lettres privées (y compris les lettres aux morts).
- (b) documents de la pratique administrative et judiciaire.

Bien entendu, à l'intérieur de la documentation ainsi définie, le rapport entre la langue utilisée et le vernaculaire varie. Parfois, le *sermo quotidianus* émerge manifestement. C'est ainsi qu'on a relevé dans les dépositions arrachées aux inculpés au cours des instructions judiciaires menées contre les pilleurs de tombe des expressions qui paraissent bel et bien être argotiques:

Quelques hommes ont trouvé un "gagne-pain". Allons, à toi d'en profiter (*lit.* manger) avec eux! (pBM 10052 rto 1, 9)

Ce qui est rendu ici par "gagne-pain", en égyptien $\text{šp-n}^{\text{c}}\text{q}$ "un (moyen) de recevoir du pain", désigne clairement des fragments d'argent arrachés aux tombes des membres de la famille royale. De même, pour "profiter, prendre part à", l'inculpé utilise le verbe qui signifie littéralement "manger", selon une métaphore qui a des échos dans d'autres argots. Pour illustrer le *sermo quotidianus*, voici encore un passage d'une lettre au mort, où le style décousu trahit les productions brutes de l'expression orale spontanée:

Qu'ai-je fait contre toi pour que ce qui m'ait été fait, ce soit que tu aies mis la main sur moi, alors que je n'ai pas commis de faute contre toi. Depuis que j'ai été ton époux jusqu'à maintenant, qu'ai-je fait contre toi

que j'ai dissimulé? Quoi donc contre toi ai-je dissimulé? Ce que tu as provoqué, c'est que je te mette en accusation? (pLeyde I 371).

Gardons-nous, bien entendu, d'une trop grande naïveté. Les documents "profanes" donnent au *sermo quotidianus* un accès qui n'est pas nécessairement tout à fait immédiat, car le fait même de les consigner par écrit en déforme les productions originales. Même si les dépositions des truands laissent passer quelques mots d'argot, comme nous l'avons vu, elles portent aussi, néanmoins, la marque des reformulations effectuées par les greffiers chargés de les enregistrer pour le procès verbal. Quant au style épistolaire, et plus encore quant au style administratif, ils comportent inévitablement un cortège de formulations, de tournures ou de mots étrangers aux expressions spontanées de la vie quotidienne. Cela posé, demeure une masse documentaire reflétant, ou, à tout le moins, fortement influencée par le vernaculaire.

LANGUE "LITTERAIRE" (OU "LITTERALE")

Par là elle s'oppose à une masse encore plus importante quantitativement, celle des documents à finalité immédiatement idéologique, c'est-à-dire ceux écrits, en fonction des croyances, soit pour assurer la destinée terrestre et/ou *post mortem* de l'individu, soit pour exprimer la vision totalisatrice dans lequel prend place la société égyptienne grâce à un appareil mythico-rituel dont le pharaon est la clef de voûte. Dans cette catégorie entrent les autobiographies et les textes funéraires et magiques, d'une part, et d'autre part, la documentation religieuse et les productions écrites secrétées par la doctrine monarchique. Cette documentation est très souvent fixée sur supports monumentaux en écriture hiéroglyphique, dans des versions "sacralisées", c'est-à-dire pourvues d'une forme (langue, écriture, disposition) et d'un support susceptibles de les pérenniser comme prolongements de la création. Mais, parallèlement, elle est aussi conservée sur papyrus, rouleaux de cuirs, tablettes, en vue d'utilisation "sur le terrain", ou pour archivage disponible à la consultation ou en attente d'actualisation monumentale. La langue utilisée dans cette documentation, par delà son inévitable variété, se distingue très nettement du vernaculaire par deux caractéristiques fondamentales:

(1) La pensée égyptienne, comme d'autres pensées antiques, donne à la Première Fois, au moment de la création et de la mise en place du monde, le statut d'un parangon auquel se référer constamment. D'où, dans les productions explicitement idéologiques, le poids de la tradition, réelle ou fictive, puisque c'est elle qui fait le lien entre le présent et *in illo tempore* de la Première Fois. D'où, d'un point de vue linguistique, une large ouverture de ces productions aux traits archaïques ou archaïsants. Cette prégnance du passé comme modèle tend à accroître l'écart entre la langue de ces productions et le *sermo quotidianus*. Encore que cette évolution ne soit pas toujours linéaire: ainsi, le vernaculaire s'infilte-t-il dans les textes idéologi-

ques aux moments où s'affaiblit le rayonnement des centres dispensateurs de la culture traditionnelle (Deuxième et Troisième Périodes Intermédiaires), et aussi quand de nouvelles idées entraînent de nouvelles formulations. Ainsi, par exemple, durant la Période amarnienne pour rendre compte des innovations de l'hérésie, et à l'Epoque Ramesside, sous l'influence, d'une part de la nouvelle éthique, qui bouleverse la conception des rapports entre l'individu et la divinité, et, d'autre part, dans le traitement par la propagande monarchique des questions d'actualité, en particulier des guerres (*inter alia* les inscriptions royales de Séthi I, Ramsès II, Merneptah, Ramsès III). Inversement, d'autres périodes (règnes de Thoutmosis III et d'Hatchepsout, Epoque Saïte, et, plus sporadiquement, la XXV^e dynastie) sont marquées par un purisme archaïsant qui tente de purger les textes idéologiques de toute scorie du vernaculaire pour imiter les plus fidèlement possible les états anciens de l'égyptien, jusqu'à utiliser certaines productions, comme les œuvres littéraires ou les autobiographies non seulement comme mines à citations pour truffer un texte, mais même comme modèles servilement copiés. Tel est le cas, par exemple des autobiographies de dignitaires saïtes comme celle d'Ibi.¹ Il est significatif que comptent parmi leurs modèles les textes de certaines autobiographies de Siout, au demeurant élaborées de manière littéraire. En effet, ces textes figurent, par ailleurs, parmi les fragments de l'Onomasticon de Tebtunys, c'est-à-dire une encyclopédie de la culture égyptienne; autrement dit, ils étaient considérés comme des classiques à imiter, voire à plagier.

Ainsi, "l'égyptien de tradition" fluctue-t-il en fonction des modèles qu'il se donne, et aussi en fonction de la culture de ceux qui l'élaborent; car le choix même de ces modèles dépend de leur connaissance de la langue, et de leur conscience de la norme. Au-delà de ces variations, l'imitation de la langue ancienne aboutit à l'avènement d'une situation diglossique (voir *infra*), quand l'écart entre cette langue et le vernaculaire est tel que la maîtrise du second n'assure plus la compréhension de la première.

(2) Les documents explicitement idéologiques visent un résultat concret: il ne s'agit pas seulement de dire une vision individuelle ou collective du monde, mais aussi de la faire advenir performativement,² par la vertu du

¹ Voir Manuelian, *Living in the Past*, Part II.

² Performatif a deux acceptions: (a) Au sens propre, "performatif" (mieux: "performatif explicite") s'applique à certains énoncés particuliers qui ont, en raison de leur structure grammaticale et lexicale, mais aussi en raison du contexte, la propriété de réaliser une action par le seul fait de l'énoncer. Exemple: la formule "j'ouvre la séance", quand elle est prononcée, au moment voulu, par celui que les conventions sociales investissent du droit d'ouvrir la séance, a pour effet d'ouvrir une séance. (b) Au sens large, "performatif" désigne la force "illocutoire" des énoncés, le fait qu'ils peuvent conduire à l'accomplissement d'action. Ici, j'emploie l'adverbe "performativement" pour décrire une croyance fondamentale de la pensée pharaonique, croyance selon laquelle la langue égyptienne, quand est encodée par l'écriture hiéroglyphique dans un appareil formel approprié (sup-

texte et de l'image, et de la pérenniser en l'érigant au rang d'élément de la création, en un mot de la sacraliser. Or, pour avoir les meilleures chances d'obtenir ce résultat, la forme doit être soignée. Pour dire efficacement, il faut bien dire, en parachevant (*smnh*) ce qui est dit, et d'autant plus que dire le monde, c'est tout simplement le penser en faisant apparaître à travers les mots et les phrases qui le décrivent l'infini réseau d'analogies et d'affinités qui unit entre eux chacun de ses composants. En conséquence, ces documents idéologiques sont écrits dans une langue dominée par des impératifs que nous qualifierions d'"esthétiques", mais qui, pour les égyptiens, ne seraient rien de moins que philosophiques. C'est-à-dire que la forme même du message est l'objet d'un travail conscient, de nature aussi bien prosodique (distiques composés de phrases de sens parallèle, matrices rythmiques) que "stylistique" (choix des tournures et constructions ainsi que du vocabulaire, allitérations, tropes, surcodages, etc.).

En raison de ces deux propriétés, la langue des documents "idéologiques" est une langue assujettie à des normes fort contraignantes par rapport au vernaculaire. Elle est épurée, soignée, sophistiquée, recherchée, voire artificielle quand le lien ombilical est totalement rompu non seulement avec la langue contemporaine, mais aussi avec l'idéologie dominante (textes des temples de l'Époque gréco-romaine), ce qui incite certains à la qualifier de "langue littéraire". On peut penser aussi à une dénomination comme "langue littérale", en s'inspirant, *mutatis mutandis*, de la notion d'"arabe littéral".³

LANGUE DE LA LITTÉRATURE

Qu'en est-il alors des œuvres qu'on voudrait qualifier de proprement "littéraires"? Pour les égyptiens, appartiennent à la catégorie des belles-lettres (*md.wt nfr.(w)t*) non seulement les productions que nous rangerions spontanément dans cette catégorie, comme la poésie lyrique, les lamentations, les maximes, les contes et romans, voire les sagesses, mais aussi celles dont l'intérêt esthétique pour les égyptiens finit par occulter une finalité originelle qui n'avait rien de littéraire. Ainsi, des textes de l'idéologie pharaonique, comme la stèle de Kamès, qu'un scribe recopia sur une tablette pour avoir été séduit par ses beautés, ou encore le Poème de Qadesh, que certains scribes ont honoré d'une copie sur papyrus – et déshonoré par l'affligeante incompetence avec laquelle ils l'ont réalisée. Toutefois, dans cette transposition d'un support mural au papyrus se manifestent des signes indiquant

port, disposition, etc.), est apte à convoquer l'essence même de ce qu'elle énonce, et ainsi à le rendre effectif.

³ Défini comme la langue employée "pour la fixation écrite de la pensée ou dans les discours, les conférences tendant à revêtir une forme littéraire", par Blachère, *Grammaire de l'arabe classique*, 11. J'insiste bien sur le caractère très lâche de l'analogie.

qu'elle était perçue comme un changement de finalité: elle s'accompagne, en effet de tentative de souligner les unités prodosodiques (points de versification), et de modifications linguistiques, par exemple la substitution, en certains passages, à l'auxiliaire d'énoncé *hr*, de l'auxiliaire d'énoncé *k3*, jugé plus "littéraire" (au sens étroit!), c'est-à-dire plus "langue des belles-lettres"! Des hymnes divins peuvent semblablement être élus (Hymne au Nil). Jusqu'à des lettres administratives, fictives ou authentiques, qui passent dans les recueils de morceaux choisis destinés à former le goût et à affiner l'habileté des futurs lettrés (*Late Egyptian Miscellanies*). Dans ces conditions, la définition d'une langue de la littérature est une entreprise fort complexe. On retiendra les points suivants :

(1) La langue de la littérature n'est pas totalement affranchie de l'oralité. Non seulement certains textes se sont transmis oralement avant d'être fixés par écrit, mais encore, les œuvres littéraires sont très souvent appréciées, non par une lecture silencieuse, mais en étant psalmodiées en public, que ce soit dans un cercle d'amis ou dans une classe d'apprentis scribes. Si la langue de la littérature s'oppose au *sermo quotidianus*, c'est donc moins par son mode d'énonciation que par les impératifs esthétiques auxquelles elle est soumise, et qui sont les mêmes que ceux qui prévalent dans la langue des productions idéologiques (*supra*).

(2) Encore l'opposition entre langue de la littérature et *sermo quotidianus* est-elle variable selon les époques.

(a) Au Moyen Empire, cette opposition est une *opposition de registre*. La norme qui prévaut dans la langue de la littérature et celle des productions idéologiques exclut certaines innovations du *sermo quotidianus* (en particulier l'article défini, ou, à tout le moins, l'évolution vers une fonction d'article défini de la série $p^3/t^3/n^3$), mais accueille nombre de constructions inconnues dans l'usage commun. Bien entendu, certaines de ces innovations parviennent à s'infiltrer progressivement. Ainsi, l'emploi de sujet+*hr*+infinitif avec la valeur d'un présent générique apparaît dans *Le conte de l'oasien*, dans *Les mots de Khâkheperrêseneb* et dans les *Lamentations d'Ipouér*. Le papyrus Westcar, copié à la fin de la Deuxième Période Intermédiaire, marque probablement une large ouverture de la langue de la littérature écrite au *sermo quotidianus* (*inter alia*, l'emploi du déictique/article masculin p^3 pour le neutre, ainsi $p^3 dd$ "ce qu'on dit" en 8, 13).

(b) Au Nouvel Empire, la situation se complique. D'une part, les œuvres anciennes, y compris les textes littéraires de la première moitié de la XVIII^e dynastie, sont constituées en classiques livrés à la jouissance des lettrés mais aussi à l'étude des écoliers. L'incroyable médiocrité des copies scolaires, et l'apparition des premières traductions (*infra*, pour *l'Enseignement d'Any*) montrent que dès l'Époque Ramesside, la langue de ces classiques

n'est plus guère accessible à travers la seule maîtrise de la langue contemporaine. Voici donc que s'instaure une situation de *diglossie (infra)* entre langue de la littérature classique et vernaculaire. D'autre part, pour la langue des œuvres littéraires composées à partir de la XIX^e dynastie, la différence avec le *sermo quotidianus* est surtout une différence de *registre*. Entre autres, la première, par delà ses variétés, possède un inventaire beaucoup plus fourni de constructions verbales, parce que subsistent encore beaucoup de celles du moyen égyptien. Au demeurant, il n'est pas rare de voir coexister formes et tournures récentes et formes et tournures classiques dans la même œuvre. La macrosyntaxe de la narration a bien plus de souplesse et de ressources que dans le vernaculaire où le séquentiel *jw.f-hr-stp* tend à monopoliser la fonction continuative. Comme on s'y attend, la grammaire des œuvres proprement littéraires, composées à partir de la XIX^e dynastie, tout en déployant plus ou moins largement les structures fondamentales du néo-égyptien, demeure en général, et à l'exception du *Récit d'Ounamon*, peu ouverte aux traits évolutifs. En revanche, ces œuvres partagent souvent un stock lexical important de termes récents ou encore empruntés aux langues étrangères, particulièrement sémitiques. Cas exemplaires: celui de l'*Enseignement d'Aménemopé*, dont le vocabulaire accueille bon nombre de lexèmes qui ne sont attestés, par ailleurs, qu'à partir de l'Époque ramesside avancée. L'écart entre vernaculaire et langue littéraire varie – cela va de soi – selon les œuvres: à la limite, le *Récit d'Ounamon* suit de si près le vernaculaire des documents de la pratique que certains se sont demandés s'il ne s'agissait pas d'un authentique rapport administratif. Inversement, la *Lettre d'Ourmai* (pPouschkine 127) qui date de la même époque, provient du même lieu, et probablement du même scriptorium, n'utilise pas le conjonctif! L'écart varie aussi selon les modes d'énonciation: elle tend à s'accroître dans la narration et à se restreindre dans le discours.

(c) A la Basse Époque, l'utilisation dans les œuvres littéraires du démotique – langue originellement vernaculaire – a provoqué l'abandon des anciennes formes prosodiques, en particulier le distique. La langue de la littérature se ressourçait donc dans le vernaculaire. En revanche, le fait que le démotique soit promu comme langue de la littérature lui vaut parfois d'être écrit, non plus dans sa cursive d'origine, mais en hiératique (pVandier, pBrooklyn 47.218.135).

VARIABILITE LINGUISTIQUE ET DIGLOSSIE

A Variabilité fonctionnelle

La variabilité linguistique, à l'intérieur d'un même ensemble, loin d'être toujours le résultat de la transmission et de la critique textuelle (*infra*), peut être intrinsèque à la composition même d'une œuvre, ou d'un ensemble

documentaire. Au niveau le plus élémentaire, cette variabilité se manifeste dans les différences, souvent observables et, de fait, observées, entre registre du discours et de la narration. Elle tient aussi à la pesanteur des genres. En effet, quand un même ensemble subsume des genres différents, à cette différence de genre correspond une différence linguistique. Ainsi, dans une tombe de l'Ancien Empire, les dialogues reproduits dans les scènes montrent, même si c'est de manière plus conventionnelle que réaliste, des traits propres au *sermo quotidianus*, qui les opposent à la langue soutenue de l'autobiographie et de l'appel aux vivants gravés dans le même monument. De manière analogue, dans sa version "sacralisée", l'énoncé d'un texte juridique se distingue par sa langue bien plus évoluée du commentaire idéologique qui l'accompagne.⁴ Alors que les structures narratives du récit d'Ounamon proprement dit sont celles du vernaculaire (voir ci-dessus), celles utilisées dans une stèle dont le texte est cité dans la même œuvre reflètent l'usage littéraire. Ou encore, dans une inscription de Taharqa, l'hymne invoquant Amon, rédigé dans une langue mimétique du moyen égyptien, contraste avec la supplique que le pharaon présente au dieu, laquelle est fortement influencée par le vernaculaire parce qu'elle participe de la thématique de la piété personnelle, née au Nouvel Empire, et aussi parce qu'elle aborde des questions d'actualité.⁵ Souvent, cette différence linguistique est surcodée, c'est-à-dire qu'elle est consciemment utilisée comme procédé stylistique et investie d'une signification particulière. Par exemple, les propos du pharaon Kamès, ou encore les récits mythologiques mettant en scènes les dieux (par exemple pTurin 1993) s'opposent, par leur tendance classique, respectivement aux courtoises mises en garde des courtisans apeurés, et aux formulations évoquant les ennemis que le magicien combat.

B Variabilité due à la critique textuelle

La compréhension de ce difficile problème requiert d'abord la mise en évidence de deux tendances contradictoires dans la transmission des textes.

(1) Une première tendance préconise le respect scrupuleux des textes au cours de leur transmission, parce qu'ils véhiculent la tradition dont on a vu qu'elle était érigée en héritière ou médiatrice de la parole des dieux. Cette tendance est plus souvent proclamée que respectée. Toutefois, on possède, à l'Époque Saïte ou même encore à l'Époque gréco-romaine, des versions à peu près inchangées de textes religieux comme les *Textes des Pyramides*, compilés au moins deux millénaires auparavant.

(2) Selon une seconde tendance, la transmission des textes s'opère de manière critique. Cette critique se caractérise surtout par des efforts pour

⁴ Inscriptions de *S3-mwt* surnommé *Kyky*: voir Vernus, *RdE* 30 (1978), 137-42.

⁵ Vernus, *BIFAO* 75 (1975), 59-66.

éclaircir les difficultés du texte, efforts qui se manifestent très souvent par des modifications d'ordre linguistique.

(a) *Modernisation*: on substitue à un terme archaïque ou rare un mot plus commun. Ainsi, la version de Sinohe connue par l'ostracon de l'Ashmolean remplace par *ym* "mer", le très recherché *nw* (B 209); la version des *Textes des Sarcophages* (CT VI 105b) de Pyr. 829c remplace par *nḥm* "protéger", l'obsolète *ḥwj*. Bien entendu, les modifications peuvent toucher aussi la grammaire. Ainsi, les versions thébaines de la formule 162 des *Textes des Sarcophages* (CT II 394a) remplacent-elles *js ḥpy stḥ* "selon le droit d'Apis et Setekh", avec un emploi obsolète de la particule enclitique *js* pour marquer la comparaison, par *mj ḥpy stḥ* "comme Apis et Setekh", où on recourt à la banale préposition *mj*. Ainsi, à la leçon *mdw.k ḥft wšd.f tw* "tu parleras aussitôt qu'il t'aura interrogé" de la version de l'Enseignement de Ptahhotep connue par le papyrus Prisse (P 129), une seconde version, visiblement dominée par l'effort pour rendre la première plus accessible, quitte à l'affadir, substitue *mdw.k jw wšd.n.f tw* "tu parleras quand il t'aura interrogé" (L2), où *ḥft wšd.f tw*, jugé trop difficile, est remplacée par *jw wšd.n.f tw*, avec *jw* donnant une fonction adverbiale au *sdm.n.f*, ce qui est un trait qui n'apparaît guère avant la langue administrative du Moyen Empire avancé.

Ainsi, l'énoncé prophétique *mwt.f n mzh, mwt.f n ḥfḥw* du Calendrier de jours fastes et néfastes est-il modernisé par l'utilisation de l'article à valeur générique quand il est inséré dans un conte du Nouvel Empire, d'où *mwt.f n p³ msh m-r³-pw p³ ḥfḥw* (pHarris 500 vso 4, 4 = LES, p. 1).⁶

Ces efforts de modernisation ne sont souvent que partiellement menés à bien. Aussi, au lieu de renforcer l'homogénéité linguistique des textes, ils tendent plutôt à l'affaiblir.

(b) *Intrusions*: la critique textuelle, loin de se limiter à des substitutions, opère aussi souvent par interpolation. On introduit dans un texte des additions, des compléments, des paraphrases, des gloses. Comme ces interpolations sont en général postérieures au texte, elles participent souvent d'un état de langue différent de l'état de langue originel. Ainsi, à la Basse Époque, il arrive fréquemment qu'un rituel composé dans un état ancien ou en égyptien de tradition comporte des notices techniques et des modes d'emploi écrits dans une langue reflétant le vernaculaire.

(c) *(Re)création*: en faisant fond sur les textes transmis par la tradition, la critique textuelle peut aussi écrire des textes nouveaux, adaptés à l'évolution des croyances de l'idéologie dans une langue qui imite les états anciens de l'égyptien (ancien et moyen égyptien), tout en s'en nourrissant, parce que ces états sont censés représenter la langue de la Première Foie, et, par

⁶ Voir Gunn, *JEA* 41 (1955), 92.

là, conférer aux textes une plus grande efficacité sacralisante. On appelle "égyptien de tradition", ces langues dont l'unité réside essentiellement dans l'intention mimétique, cette intention étant plus ou moins couronnée de succès selon la culture et la compétence de ceux qui la manifestent. En fait, "l'égyptien de tradition" montre bien souvent une variabilité provoquée par l'intrusion indue de mots et de constructions appartenant à la langue contemporaine. Soit ce décret d'Apriès à Memphis, écrit sur le modèle des décrets d'exemption de l'Ancien Empire.⁷ L'intention mimétique apparaît clairement dans la syntaxe et l'emploi d'expressions typiques comme *hwj mkj* "exempter", *h̄tm r-gs nsw ds.f* "sceller au près du roi en personne", *nfr-n hwj sdb m htp-ntr pn* "afin qu'aucune servitude ne grève l'offrande divine en question" (avec la négation *nfr-n!*). Hélas, cette belle unité est tristement battue en brèche par l'irruption de *ntt r-qr-n w pn* "qui sont à côté de ce territoire en question", avec la préposition *r-qr-n*, typique de l'égyptien de la deuxième phase, puisqu'elle est attestée, *inter alia*, dans le récit d'Ounamon et dans la Stèle de l'Apanage.

C Le phénomène de diglossie

On a eu déjà l'occasion de faire allusion à ce phénomène. Il convient à présent de le bien définir. Le prégnance de la tradition dans l'idéologie égyptienne donne aux états de langue considérés comme les plus anciens, ancien égyptien et moyen égyptien, le statut prestigieux de langue de la Première Foie. Ce prestige est renforcé quand, à l'Époque Ramesside, les grandes œuvres littéraires du Moyen Empire sont érigés en "classiques" (*supra*). En conséquence, les lettrés se devaient de maîtriser ces états de langue, non seulement pour pouvoir utiliser les textes religieux ou littéraires où ils se manifestaient, mais encore pour être capables de donner aux nouveaux textes qu'ils composaient la caution formelle de l'égyptien de tradition. Avec le temps l'écart entre l'ancien et le moyen égyptien, et/ou l'égyptien de tradition, d'une part, et, d'autre part, la langue contemporaine (dans toutes ses variétés, du vernaculaire à la langue des belles-lettres) s'accrut tant que la maîtrise de celle-ci ne permettait plus la compréhension de ceux-là. Dès lors, à un moment qui, historiquement, correspond *grosso modo* à l'Époque Ramesside, et typologiquement au passage de la première phase à la deuxième phase dans l'évolution de la langue égyptienne, s'instaura une situation de diglossie, limitée à la culture des lettrés, et, au fur et à mesure de l'évolution, de plus en plus particulièrement des spécialistes de la science sacerdotale. Ce qui prouve la réalité de cette situation de diglossie, ce sont les bilingues qui nous sont parvenus, c'est-à-dire des documents où un même contenu est exprimé tout à la fois dans un état ancien de l'égyptien ou mimétique d'un état ancien, et dans une langue reflétant la

⁷ Gunn, *ASAE* 27 (1927), 211-37.

langue contemporaine. Les principaux témoignages de cette situation diglossique sont les suivants :

(a) Un exercice scolaire juxtaposant des phrases en moyen égyptien, et leur traduction ou adaptation en néo-égyptien (pBM 10298).

(b) Le titre de l'Enseignement d'Any, qui est originellement écrit dans la langue littéraire de la XVIII^e dynastie, laquelle est une variété d'égyptien classique, accompagné, syntagme pour syntagme, par sa traduction en néo-égyptien (Tablette Berlin 13592 (8934)).

(c) Un texte astronomique en moyen égyptien (en hiératique), connu, par ailleurs, par des versions monumentales hiéroglyphiques (cénotaphe de Séthi I, tombe de Ramsès IV), est accompagné de sa traduction en démotique, phrase pour phrase (pCarlsberg 1).

(d) Une des versions du Rituel de repousser l'agressif, écrit en "égyptien de tradition" en hiératique est accompagnée de sa traduction juxtalinéaire en néo-égyptien évolué, en hiératique aussi (pBM 10252).

(e) Deux papyrus funéraires de l'Epoque romaine comportent des rituels funéraires en égyptien de tradition (en hiératique) suivis, à chaque page, de leurs traductions en démotique (pRhind = Edinbourg 908 et 909).

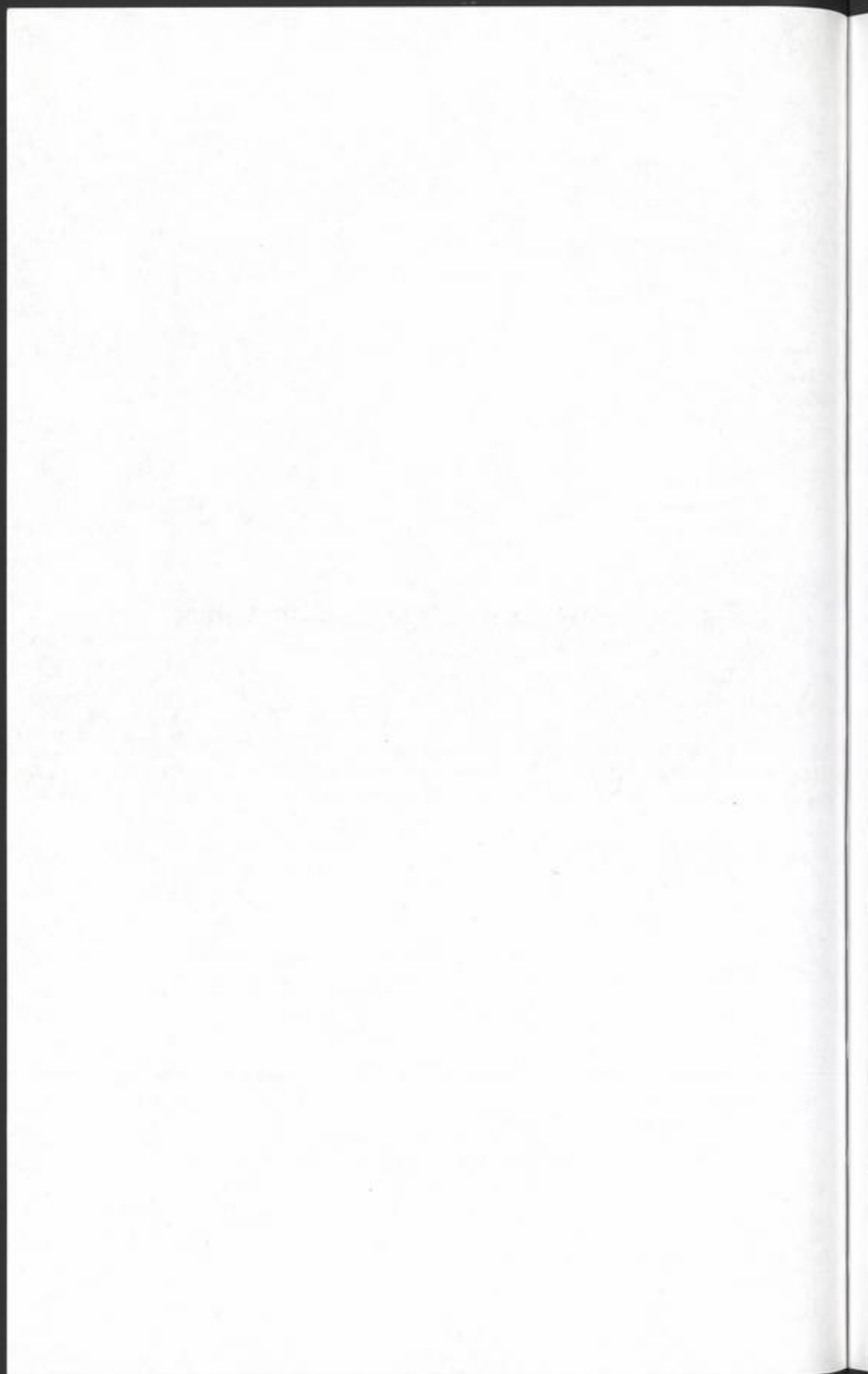
(f) Plusieurs décrets de l'Epoque ptolémaïque font suivre la version hiéroglyphique en égyptien de tradition d'une version en démotique et d'une version en grec. Le plus célèbre n'est autre que celui conservé sur la pierre de Rosette.

(g) Plusieurs stèles de particuliers de l'Epoque gréco-romaine, associées à une version hiéroglyphique en égyptien de tradition, une traduction, ou, à tout le moins une adaptation, en démotique.

(h) L'onomasticon de Tebtunys est glosé par des traductions en démotique et en vieux copte.

Outre ces bilingues, on possède aussi des textes ou des citations qui sont des traductions en langue récente de textes ou citations connus, par ailleurs, dans un état ancien de l'égyptien. Ainsi, *La sagesse d'Ankh-sheshanq*, en démotique, comporte-t-elle une traduction de l'*Enseignement d'Hordjedef*.

PART SIX:
ANCIENT EGYPT AND LATER LITERARY RECEPTION



ANCIENT EGYPTIAN SURVIVALS IN COPTIC LITERATURE: AN OVERVIEW

HEIKE BEHLMER

INTRODUCTION

To write a summary about the *survivals* of Ancient Egypt in any aspect of post-Pharaonic culture is at best a risky endeavor indeed. The subject—even if narrowed down to the literary field—requires the accumulation of a vast amount of the most dispersed data in order to separate the truly Egyptian motifs from borrowings from Judeo-Christian writings or other cultures of the Ancient Near East. At the same time, it has been fraught, both in the past and in recent times, with not little ideological baggage. Apologeticism has taken a varied course which we will not endeavor to follow in all its meanderings, as we will not discuss here pre-Egyptological attitudes towards Egypt and its legacy,¹ just point out a few strains apparent after modern scholarship became interested in the problem. As in the 18th century philosophers of the Enlightenment could use Gnostic and Manichaeic dualistic concepts² for their own attack on established religion, thus in the 19th century freethinkers might quarry Egypt and other pagan cultures with the purpose to discredit the uniqueness of Christianity.³ Strictly Egyptological apologetics could consist in sometimes uncritical

¹ An excellent introduction is Donadoni, "Egypt over the Centuries," in *Egypt from Myth to Egyptology*, 11–103. Donadoni, *ibid.*, 103 and, in the same volume, p. 106, Curto reaffirm the opinion whereby the dividing line between pre-Egyptology and Egyptology is marked by Napoleon's Egyptian Expedition. Syndram, "Das Erbe der Pharaonen. Zur Ikonographie Ägyptens in Europa," in *Europa und der Orient*, 18–57 traces Egypt's reception through the different periods of European history with an emphasis on art history. "Egyptomania" is treated extensively by Humbert, *BSFE* 110 (1987), 48–77. Cf. also the works cited in the references to Humbert's article.

² For modern attitudes towards Gnosticism see Smith, "Afterword: The Modern Relevance of Gnosticism," in *The Nag Hammadi Library in English*, 532–49.

³ An enlightening example in this direction is Graves, *The World's Sixteen Crucified Saviours; or Christianity before Christ*, who searches for antecessors to Jesus Christ in a wide range of figures from ancient fertility gods to "holy men" such as Apollonius of Tyana.

enumerations of Pharaonic religious contents supposed to have reemerged under a thin Christian varnish from one side,⁴ and refutations from the other, with Zandee's 1960 book *Death as an Enemy* being foremost in ascribing almost all motifs until then claimed to be Pharaonic to a Judeo-Christian or even Iranian ancestry. In general though there has been quite a wide consensus about the Pharaonic antecedents of a number of motifs especially in the fields of burial customs and conceptions of the Hereafter; the dispute has focused earlier in this century on whether these contributions were in any way essential to the new faith, to put it in the words of one of the representatives of the structural superiority of Christianity from the 1930s, the problem of "giving" and "receiving,"⁵ i.e. whether Egypt was giving more to Christianity or receiving more from "that which is peculiar to Christianity."⁶ The survivals for which a consensus was established,⁷ e.g. the river of fire, the heavenly ferryman, the avengers of the Netherworld, and the guardians of its gates, and others for which the consensus was less general, such as Maria lactans and Isis with the Horus child,⁸ the figure of the archangel Michael in his relationship to the Egyptian Thoth,⁹ were taken mainly from apocryphal literature and thus easily relegated to the sphere of "popular religion" where they found company in the relics of the old religion preserved in magical texts.¹⁰

⁴ E.g. Budge, *Coptic Apocrypha*, lxi-lxxii. See the discussion of the older literature in Zandee, *Death as an Enemy*, 303-7.

⁵ Hallock, "Christianity and the Old Egyptian Religion," in *Egyptian Religion*, 10.

⁶ *Ibid.*, 16. The dispute behind this discussion is alluded to in the preceding phrase: "all the writings of the *religionsgeschichtliche Schule* to the contrary." The essential newness of Christianity is strongly defended in the contemporary works of Karl Prümm, e.g. his *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*.

⁷ See e.g. Lanczkowski, *ZRGG* 8 (1956), 14-32.

⁸ Paterson Corrington, *HTR* 82 (1989), 393-420 argues, citing Tran Tam Tinh, *Isis lactans*, 43, that the iconographical connection lies more in the image of the infant king being manifested by his divine mother, than in the imagery of the suckling child. Furthermore, she notes a tendency for the Virgin Mother, in early Christianity, to be detached from actual maternity, and for the feeding of the "milk of salvation" to be transferred to the "male" Christ.

⁹ Cf. Hammerschmidt, *Ostkirchliche Studien* 6 (1957), 233-50.

¹⁰ "Popular religion" was a sphere where the elements that contaminated the pure theological constructions, the supposed property of the intellectual few, could be conveniently deposited. For the use of the "two-tiered model" of religion, which originated with Hume's *Natural History of Religion*, i.e. the pure monotheism of elites versus the basically polytheistic practices of the masses from whom access to education was withheld, to explain the proliferation, in Late Antiquity, of saints' and martyrs' shrines and cults see Brown, *Cult of the Saints*, 12-22. A similar fate was reserved for the affirmation of the so-called "oriental cults," such as the Egyptian Isis and Sarapis, beginning with the Late Republic which were traditionally presumed to appeal to the uneducated, to outcasts or the demi-monde, cf. now Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, 1-7.

From the 1970s on, in the wake of then recent research in the *Ecole des Annales*,¹¹ the study of the survival of the Pharaonic past took a new turn.¹² Several books and articles, whose interest is concentrated mostly on monastic and hagiographical literature, begin to share certain catch-words, such as continuity, mentality (or attitudes), and predisposition. Paradigmatic are Krause's research on the influence of the Egyptian mentality on the evolution of gnosticism¹³ and Horn's 1983 study on "continuity in tradition," in which he adduces certain religious predispositions as motives for the success Christianity attained in Egypt: Christ enters into Pharaoh's traditional role as central religious figure when, under Roman rule, the latter is no longer able to maintain the world order in a way perceived as positive by the Egyptian faithful.¹⁴ Both studies were fruit of an intense preoccupation with the phenomenon of syncretism in Hellenistic and Late Antique Egypt.¹⁵ Research continues along these lines, as does the opposition between those who sustain that "a Christianity...is inevitably...an expression of the region and population in which it takes form," a perspective in which "Egyptian Christianity...becomes essentially, Christianized Egyptian

¹¹ For the evolution inside the Annales school, from an emphasis on economic and social history towards the "histoire des mentalités" and on to the most recent turn towards the "new cultural history" see e.g. Hunt, "Introduction: History, Culture and Text," in *The New Cultural History*, 1-9.

¹² The dependence on the "histoire des mentalités," as represented, e.g., by Philippe Ariès' *L'homme devant la mort*, is explicitly admitted by Baumeister, *ZKG* 88 (1977), 145 with notes 1-3. The turn research took does not seem quite as new, if one considers Adolf von Harnack's statement that "das Christentum paßte sich—mehr vielleicht als sonst irgendwo (abgesehen vom Griechischen)—an gewisse Hauptstimmungen der alten ägyptischen nationalen Religion (Totenwesen und lebhaften Sinn für das Jenseits, Moralismus, Sicherung des Lebens durch Zaubersprüche) an" (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 726). The model of an originally pure new religion somewhat contaminated by the creeds of the peoples it conquers is however different from the modern search for religious and sociological patterns in the communal consciousness that would influence the acceptance and affirmation of the former.

¹³ Krause, "Christlich-agnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum," in *Gnosis and Gnosticism*, 47-65. See also id., "Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten," in *Ägypten: Dauer und Wandel*, 119-20.

¹⁴ Horn, "Kontinuität im Übergang," in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 53-73. From a different angle, phenomena of continuity in the figure of Christ are evaluated by Bonnel and Tobin, "Christ and Osiris: A Comparative Study," in *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, 1-29, who postulate structural similarities between the Christ and the Osiris myths.

¹⁵ Witness to the progress made in syncretism research in the 1970s are the numerous publications originating in the Interdisciplinary Research Group domiciled at the University of Göttingen from 1970-81, cf. Junge, *Ein Jahrzehnt Erforschung orientalischer Religionen*, 104-15. See also Pearson (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*, esp. the theoretical contributions by Geo Widengren and Raimundo Panikkar.

religion"¹⁶ and those who would see most survival research as an salvage action by Egyptologists loath to see the object of their studies disappear without further impact.¹⁷

Very recently, one study has had an unforeseen echo, and we mention it here because of its general impact on survival research, not because it particularly concerns itself with Coptic Egypt: Martin Bernal's *Black Athena*,¹⁸ which has tried to show the indebtedness of a vast number of aspects of Greek civilization in the wider sense to Ancient Egypt. The idea that Western civilization sprang from Egypt is not new. It passes from the high esteem in which the "wisdom of Egypt" was held in Hellenic and Hellenistic intellectual milieus through the rediscovery of the Hermetic writings in the Renaissance to the Rosicrucians and the Egyptian rites of the freemasons¹⁹ (Bernal's "Ancient Model") and is replaced by his "Aryan Model,"²⁰ which minimizes extra-European influences on the formation of classical civilization. Achievements of the ancient civilization had also been repeatedly claimed by African writers²¹ for their continent. New was the enormous public attention, as compared to his predecessors, Bernal's work received in the wake of recent socio-political changes in the North American continent, which forced wider circles of traditional scholars to enter the discussion.²² With the recent attempts to dislodge Egypt from its traditional

¹⁶ Frankfurter, *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 25.

¹⁷ Wipszycka, *JJP* 22 (1992), 100. The most decidedly negative judgment may have been expressed by Adams, *Nubia. Corridor to Africa*, 435. Lamenting the destruction wrought on the physical remains of the Ancient Near Eastern civilizations, he comments: "Unlike any of their predecessors, the new, evangelical faiths had no need to appropriate or to preserve the ideological symbols of the past. Architectural, iconographic, and literary remains alike were discarded".

¹⁸ Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*; Vol. 2. *The Archaeological and Documentary Evidence*, with two more volumes to follow.

¹⁹ See now Syndram, *Ägypten-Faszinationen*, esp. 20-26 (Grundzüge der Ägyptenrezeption bis zum Frühklassizismus) and 271-76 (Freimaurer und Rosenkreuzer). Bongioanni and Grazi, *Torino, l'Egitto e l'Oriente fra storia e leggenda*, 15-55 treat the influence of the varying attitudes towards Egypt in early modern Europe on the formation of one of the world's foremost collections of Egyptian antiquities.

²⁰ It has been argued though that the "Aryan model" in terms of a feeling of superiority already arises in Greece after the defeat of the Persians, cf. Morris, "Daidalos and Kadmos: Classicism and Orientalism," in *The Challenge of Black Athena*, 50-51.

²¹ Prominently in the writings of Cheikh Anta Diop, e.g. in his *Origine des anciens Egyptiens*, and those of M. Bilolo, most explicitly in his *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Egypte antique*, 1-26. For the earlier history of the question see Herzog, *Paideuma* 20 (1974), 200-12.

²² Exemplary in its balanced evaluation is Trigger, *Current Anthropology* 33 (1992), 121-23. See also the various essays in "The Challenge of Black Athena" (cf. note 20). *Arethusa* continues to provide a forum for the discussion of Bernal's work, see Hall, *Arethusa* 25 (1992), 181-201 and Bernal's response *ibid.*, 203-14, Keita, *Arethusa* 26 (1993), 295-314 with its various responses.

place in the history of the Mediterranean and to claim it for Black Africa in the limelight, one must not overlook the ongoing intellectual discussion about the survival of Pharaonic culture inside Egypt itself. There have been repeated effort, among the Copts, to claim many or all aspects of Pharaonic civilization,²³ as their own intellectual and cultural heritage, with the traditional point of departure in Echnaton's Aton religion, which is seen as a precursor of later Christian monotheism.²⁴ Among Muslims, the picture has been more varied: The combination of pagan contents and pictorial representation led to various waves of iconoclasm during the Early and High Middle Ages, whereas from the Late Medieval period on, attempts to revalue the Pharaonic past can be noticed.²⁵ In the late 19th and 20th centuries, the dialectic opposition between an emphasis on Arab unity and "Pharaonism"²⁶ was resolved in favor of the former, the latter however still had some impact on the formation of a new Egyptian national consciousness.²⁷

In this historical introduction, we have not even started to touch upon general methodological considerations, in the sphere of research on motifs²⁸ and survivals on the one hand, and the definition and delimitation of Coptic literature on the other. For our purposes, we will follow Krause²⁹ in his

²³ To quote just two examples from the acts of a recent congress of Coptic studies: Helal, "La continuité de l'institution matrimoniale depuis les débuts de l'histoire égyptienne jusqu'à nos jours chez les Coptes," in *Actes du IV^e Congrès Copte, Louvain-la-Neuve 5-10 septembre 1988*, 2, 154-62, and, with a more scholarly use of the sources, Shoucri, *ibid.*, 178-84. This tendency finds an echo in Neo-Coptic Art as well, see e.g. Meinardus, *GM* 98 (1987), 61-66.

²⁴ Exemplified in the title of a recent study on this subject, Kolta, *Von Echnaton zu Jesus*.

²⁵ Haarmann, "Das pharaonische Ägypten bei islamischen Autoren des Mittelalters," in *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance*, 29-58 and in this volume. A reevaluation of the figure of Pharaoh was problematic, since his picture—as the oppressor and tyrant *per definitionem*—had entered Islam through the eyes of the Old Testament. Thus, "Pharaoh" could be used by modern fundamentalists to denigrate political opponents in Egypt's government, cf. Kepel, *Le prophète et pharaon*, 183-212.

²⁶ Pharaonism is essentially both a Muslim and a Christian phenomenon, cf. Carter, *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, 95-102. On p. 96 Carter observes that some 19th century European Egyptologists seem at least partly responsible for introducing the Copts to the notion that they were the direct descendants of the Pharaonic civilization.

²⁷ Roemer, "Der Islam und das Erbe der Pharaonen," in *Ägypten: Dauer und Wandel*, 123-29. Cf. also Coury, *JARCE* 29 (1992), 191-200 for the background of the decline of Pharaonism in the 1930s; see also Haarmann, "Medieval Muslim perceptions of Pharaonic Egypt" in this volume.

²⁸ For a definition of the term "motif" as used in literary criticism see e.g. Frenzel, *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung*, 29-35.

²⁹ Krause, "Die Disziplin Koptologie," in *The Future of Coptic Studies*, 7-8 and *id.*, "Koptische Literatur," in *LÄ* III, 694-6. See also the general introductions by Orlandi, *Omèlie copte*, 5-24 and *id.*, "Coptic Literature," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 51-91. We will not deal here with the continuous line that connects Pharaonic mathematical and medical literature with Coptic treatises on these subjects, see Krause, "Kopti-

definition of Coptic literature and consider both original writings and translations from the Greek, subscribing to the view that having undertaken a translation is important *per se*. And since most of the pertinent scholarship passed by the methodological problem of "survivals,"³⁰ this overview must do likewise. There is hardly any text written or preserved in Coptic which has not been scoured for Pharaonic survivals, and in the following summary we will roughly trace the attention devoted to the individual texts and motifs.

APOCRYPHA³¹

The Old Testament pseudepigrapha have been examined for Egyptian motifs with a view also towards establishing their milieu of origin, which in some cases is still under discussion.³² This holds true especially for the apocalyptic genre, and the "Apocalypticists" as representing a distinct countercurrent to official Judaism—which emphasizes the observance of the Law even if the straight path in the History of Salvation is disturbed by actual political experience—may have made explicit recourse to the products of a religious culture seen by orthodoxy in distinct antithesis to its own models. The opposition of Faith vs. Knowledge, the adoption of the Egyptian bidimensionality of time, the concept of a Salvation which has already been realized on an eschatological level and which only needs to be revealed to mankind, by a mediator modelled on Pharaoh's role.³³ Borrowings have been identified not only on a conceptual level, but for single topoi as well, such as the West as a place of reception for the Dead in the Book of

sche Literatur," in *LÄ* III, 717–18 and, for Coptic medicine, Westendorf, *Erwachen der Heilkunst*, 269–73.

³⁰ With the exception of the considerations on "survivals" and survival research—in Coptic Egypt—advanced by Säve-Söderbergh, "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism," in *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, 72–73 (with opportunity, motive, and similarity as basic requirements for the acceptance of cultural elements) and Krause, in *Ägypten: Dauer und Wandel*, 116–17; id., *ZÄS* 100 (1974), 114–15 adduces the survival question as one of the reasons why Coptology should be taught together with Egyptology or at least in close connection with the latter.

³¹ We will use the term "apocryphal texts" here to denote both the New Testament apocrypha and the Old Testament pseudepigrapha. The Old Testament apocrypha (in Protestant terminology) were only removed from the Coptic canon at the beginning of this century. We will not treat here the route Egyptian thought, especially Egyptian wisdom, may have found into the Judeo-Christian tradition via the Old Testament proper. For the briefest of surveys of this question we refer to Quack, *Lehren des Ani*, 210–11. Shupak, *Where Can Wisdom Be Found?*, incorporates literature up to 1990. For a possible dependence of early Egyptian monasticism on the indigenous wisdom tradition see below "Hagiographical and monastic writings."

³² Lebram, "Apokalyptik/Apokalypsen II. AT," in *TRE* 3 (1978), 192–202.

³³ Loprieno, *Rivista Biblica* 34 (1986), 205–32, esp. 220–32. Both this study and id., *Henoah* 3 (1981), 289–320 have been undeservedly ignored by subsequent scholarship.

Watchers from *I Enoch*³⁴ or the promulgation of a solar calendar in the Astronomical Book.³⁵ Not only has the apocalyptic genre itself many debts towards Egyptian religion,³⁶ the Coptic tradition seems to have effected an ulterior selection. A number of texts preserved in Coptic show both traces of Christian reworking and influences by Egyptian religious conceptions, such as the 3rd century *Apocalypse of Elijah*,³⁷ whose female martyr Tabitha has been interpreted as a combination between an "Isiac healing goddess" and the Old Testament figure of Pharaoh's daughter.³⁸ The *Apocalypse of Elijah* has been integrated into the Egyptian apocalyptic tradition by equating the functions and powers of the text's "saints" with those of Pharaoh and the decline of the earth resulting from their departure/absence with Egypt's condition without a new king, as described e.g. in the *Oracle of the Potter*.³⁹ Among the New Testament apocrypha texts preserved entirely—or partly—in Coptic,⁴⁰ "Joseph the Carpenter"⁴¹ is one text that has attracted major attention from survival seekers, who have been particularly struck

³⁴ Loprieno, *Henoch* 3 (1981), 308. In Coptic the Enochian pentateuch is preserved only in a fragment of the Epistle of Enoch, cf. Donadoni, *Acta Orientalia* 25 (1960), 197–202. More may have been lost, since Greek Enoch was known in Egypt, cf. Aranda Perez, "Apocryphal Literature," in *Coptic Encyclopedia* 1 (1991), 162.

³⁵ Loprieno, *Henoch* 3 (1981), 314–17; differently however the same author, *Rivista Biblica* 34 (1986), 228–29.

³⁶ Bergman, "Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt," in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, 58–60, points out the possible contribution, to the genesis of the apocalyptic genre, of Egyptian iconography.

³⁷ Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2, 625–26 (XXI, 2: Schneemelcher, "Apokalypse des Elias"). The most recent study is Frankfurter, *Elijah in Upper Egypt*, who dedicates the entire part II of his book (pp. 157–238) to the lines of continuity between the Egyptian apocalyptic tradition and the *Apocalypse of Elijah*.

³⁸ Frankfurter, *JTS* 41 (1990), 25.

³⁹ Frankfurter, *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 29. The evolution of Egyptian prophecies from political (*Neferty*: legitimation of the new king) to apocalyptic (*Asclepius*: role of the king taken over by the creator god) and their influence on Jewish and Christian eschatological apocalypses are discussed by Koenen, "Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought," in *Codex Manichaicus Coloniensis*, 314–21. Similarly Smith, "Wisdom and Apocalyptic," in *Religious Syncretism in Antiquity*, 131–56, who characterizes apocalypticism as "wisdom lacking a royal patron" (p. 149), traces the line from proto-apocalyptic elements and situations in Egyptian literature to literary apocalypses (with the next step being Christian eschatology) which become possible only when prophecy and propaganda are dissociated from a specific king, i.e. when native kingship fails.

⁴⁰ See Krause, in *LÄ* III, 697–707 and Aranda Perez, in *Coptic Encyclopedia* 1 (1991), 161–69.

⁴¹ This text originated probably around 400 in Egypt and is a discourse Jesus held before the disciples, on Joseph's life and death, cf. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 1, 383–84 (XI: Wolfgang A. Bienert, "Jesu Verwandtschaft"). Cf. also Aranda Perez, "Joseph the Carpenter," in *Coptic Encyclopedia* 5 (1991), 1371–74, who does not accept the similarities claimed to exist between Joseph's death and burial and the Osiris myth (*ibid.*, 1373).

by the instant mummification of Joseph's body through Jesus's word only.⁴² Ancient Egyptian elements have also been identified in the *Book of the Resurrection of Jesus Christ, by Bartholomew the Apostle*,⁴³ the *Apocalypse of Peter* (river of fire the deceased must cross),⁴⁴ and the 4th/5th century *Apocalypse of Paul*, which is acquainted both with the *Apocalypse of Elijah* and the *Apocalypse of Peter* (*ApocPaul* 43: Michael's intercession preserves the fertility of the earth).⁴⁵ As far as the apocryphal Acts of the Apostles are concerned, common to the compilation of legends preserved in Coptic, or dependent upon it, in Ethiopic or Arabic, which consists of translations into Coptic from Greek, or in original Coptic adaptations, is the desire of the translators and adapters to confer local Egyptian color to their text.⁴⁶ One passage in the *Acta Pauli et Andreae*, in which Andrew parts the sea waters with a cup of sweet water, thus enabling Paul to return from Hell, has attracted particular attention from survival seekers, who have linked this motif to Egyptian magical texts, or to the cult of Sarapis.⁴⁷

FUNERARY INSCRIPTIONS

Funerary inscriptions continue the Egyptian tradition of the "Appeal to the Living," asking the passerby to weep for the deceased, to commemorate him and to say a prayer for him, and threatening those who might want to destroy the inscription.⁴⁸

⁴² Morenz, *Geschichte von Joseph*, 22–23; Krause, "Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen," in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, 89. Cf. however Giamberardini, *San Giuseppe*, 21–22 for a different outlook. Morenz later on retracted part of his enthusiastic opinion about the Egyptian background of "Joseph the Carpenter," in his *Ägyptische Religion*, 270 n. 116, warning the reader about the "Übertreibungen..., die ich mir selbst in meiner Promotionsschrift 'Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann', 1951, zuschulden kommen ließ."

⁴³ Budge, *Coptic Apocrypha*, lxi–lxxii. For a balanced discussion of this question see Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 1, 425 (XII, 4: Scheidweiler and Schneemelcher, "Bartholomäusevangelium"). For the Coptic texts ascribed to Bartholomew and their relationship to the apocryphal *Gospel of Bartholomew* cf. *ibid.*, 437–40.

⁴⁴ Early 2nd. cent., Egypt, cf. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2, 566; 569 (XIX, 2: C. D. G. Müller, "Die Offenbarung des Petrus"). Egyptian local color is also conferred by the mention, in the Ethiopic text, of animal cults, cf. *ibid.*, 573.

⁴⁵ Frankfurter, *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 30.

⁴⁶ Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2, 383–84 (XVII: Aurelio de Santos Otero, "Jüngere Apostelakten"). For characteristic examples see *ibid.*, 404–5; 406–7; 413; 430–31.

⁴⁷ *Ibid.*, 405–6. De Santos Otero does not subscribe to either of these hypotheses, but he concedes that since the motif of the parting of the waters seems to be particularly widespread in Egypt, it could point towards an Egyptian origin of the text.

⁴⁸ Krause, in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, 88, 91.

GNOSTIC LITERATURE

Even those writers who deny substantial conceptual borrowings see Egyptian influences in the more popular Gnostic writings such as the *Pistis Sophia*, consisting mainly of eschatological and cosmological motifs:⁴⁹ the bark of the sun and the moon, other figures of Egyptian divinities, Amente as personification of Hell, the primeval abyss (Nun), from which Sophia emerges, who then forms the sky by arching her body like the Egyptian goddess Nut, the creation of mankind through the tears of the Archons.⁵⁰ Egyptian local color, in this case symbolic creatures such as the phoenix or the bull, in the *Treatise without a Title on the Origin of the World* (NHC II,5) led the editor to suppose, together with the peculiar mixture of Late Antique religious influences discernible in the text, that it was composed in Alexandria (late 3rd/early 4th century).⁵¹ One route by which Egyptian theological conceptions could have entered the Gnostic cosmogony is through the early tractate *Eugnostos* (NHC III,3 and V,1) which has demonstrably been influenced by Egyptian *Urzeit* patterns and itself had an impact on later Gnostic texts, such as the *Sophia of Jesus Christ* (NHC III,4).⁵² Finally, the Egyptian mentality with its attachment to tradition and syncretistic way of thinking would have been responsible for a change discernible in the Gnostic concept of salvation. Salvation would no longer be achieved only through knowledge, but also through sacraments (influenced by the Egyptian emphasis on ritual).⁵³ This concept is particularly noticeable in the *Pistis Sophia* and the *Books of Jeû*.

HAGIOGRAPHICAL AND MONASTIC LITERATURE

One of the main exponents of survival research in this field is Theofried Baumeister, who taking as examples the Coptic descriptions of the Netherworld and the Ascent of the Soul, stresses that while many of the individual motifs can be traced back to Old or New Testament imagery or Jewish apocalypticism,⁵⁴ the uniquely Egyptian character lies in the selection and adaptation of material which might itself spring from a Judeo-Christian

⁴⁹ Malaise, "Isisme et Gnosticisme," in *Gnosticisme et monde hellénistique*, 47-48. Kákosy, "Gnosis und ägyptische Religion," in *Le Origini dello Gnosticismo*, 240-46.

⁵⁰ Creation of man from the tears of the gods appears e.g. in *Coffin Texts* Spell 331, see Assmann, in *LÄ V*, 679.

⁵¹ Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XXII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926 (1)*, and *P. Oxy. I, 654, 655, 13* (H.-G. Bethge).

⁵² Parrott, *Novum Testamentum* 29 (1987), 73-93.

⁵³ Krause, in *Gnosis and Gnosticism*, 47-65; id., in *Ägypten: Dauer und Wandel*, 119-20.

⁵⁴ Cf. Zandee, *Death as an Enemy*, 302-32. See also above "Apocrypha" for the postulated dependence of the Jewish apocalypticists on Egyptian religious models.

background.⁵⁵ He sees two points of contact between a general Egyptian mentality and the mentality of early Egyptian monasticism: (a) the Egyptian preoccupation with the preservation of the completeness of life and the dangers that would or could subvert man's efforts to achieve it can also be glimpsed in the hermit's or coenobitic monk's strife and the emphasis, in Coptic martyrdoms, on the physical intactness of the martyr⁵⁶ and (b) the practical everyday wisdom of the instructions are echoed in monastic literature (Pachomius, *Apophthegmata*) and Greco-Roman wisdom texts such as the *Teachings of Silvanus*, a Christian wisdom text and the only non-Gnostic text to be included in Codex VII of the Nag Hammadi Library. Recently, points of contact between the *Teachings of Silvanus* and the letters of St. Anthony, and their common "background in the wisdom literature of Hellenized Egypt" have been pointed out.⁵⁷ Both Texts are viewed in the tradition of Jewish wisdom literature, Greek collections of sentences (the *Sententiae Menandri* and the *Sentences of Sextus*),⁵⁸ and late Egyptian wisdom texts, esp. *plnsinger* and the *Instruction of Ankhsheshonqy*.⁵⁹ The link between *Silvanus* and monastic wisdom is strengthened by a sapiential passage included in both the *Teachings* and an Arabic text (with a Coptic original) ascribed to St. Anthony, whose pessimism and the restraint in social relations it advocates seem to put it in the tradition of older wisdom literature.⁶⁰ Still other survivals have been attributed to the strength of the Egyptian moral and sapiential tradition: in a fragmentary apophthegm, whose moral privileges the disciple's wish to avert a bad reputation from his master over the virtue of obedience, reminiscences of *Ptahhotep* 145–60 are seen,⁶¹ the obligation laid upon a young man in the *Teachings of Ani* to

⁵⁵ Baumeister, *Martyr Invictus*, 80–86.

⁵⁶ Baumeister, *ZKG* 88 (1977), 159–60 and id., *Martyr Invictus*, 73–80; 179. An emphasis on physical integrity as a condition for life in the Hereafter has also been identified in Shenutes's fragment *De passione et resurrectione*, cf. Morenz, *MIO* 1 (1953), 250–55; Baumeister, *Martyr Invictus*, 84–86; Krause, in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, 90. See however van der Vliet, "Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur," in *Begegnung von Heidentum und Christentum*, 125 who rather than echoes of Pharaonic conceptions, sees in this fragment reflections of the 4th/5th cent. monastic debate on the resurrection.

⁵⁷ Rubenson, *Letters of St. Antony*, 49; Zandee, "Die Lehren des Silvanus," in *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honor of Alexander Böhlig*, 145.

⁵⁸ It is important for this purpose that early Coptic translations exist for both texts: Hagedorn and Weber, *ZPE* 3 (1968), 15–50 and NHC XII, 1 (*Sentences of Sextus*); cf. Wisse, "NHC XII, 1," in *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, 289–327.

⁵⁹ Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature*, 184–96. The international character of wisdom literature is pointed out by Kloppenborg, *The Formation of Q*, 263; 287–89.

⁶⁰ Funk, *ZÄS* 103 (1976), 8–21.

⁶¹ Brunner, *ZÄS* 86 (1961), 145–47. Other traditions in the *Apophthegmata* are discussed by Kaiser, "Literarische Traditionen in den Apophthegmata Patrum," in *Probleme der koptischen Literatur*, 131–36 (the intercession of the Apa brings about the long-

honor his mother because of the months in her womb and the years of her nursing him⁶² resurfaces, preserving its literary elaboration, in the Coptic *Martyrdom of Victor*,⁶³ and a passage from the *Historia Monachorum in Aegypto* shows similar structure and contents with the Ancient Egyptian autobiography, in particular the so-called "negative confession" (declaration of innocence).⁶⁴ Some moral precepts of the Instructions, e.g. the *Wisdom of Amen-em-ope*, are reflected in the description of the perfect majordomo (ⲡⲓⲛⲓ) of a Pachomian monastery.⁶⁵ A form-critical comparison between the pseudepigraphical "testaments," the dying speech of a person with his (spiritual) legacy, a genre which proliferated in Hellenistic Judaism,⁶⁶ and the Egyptian Instructions has led to the conclusion that the development of the genre may have been stimulated by the latter. The testament form continues to be used in Christian writings from Egypt, such as the *Life of* (Pachomius' successor) *Theodore* and the dying speech of St. Anthony from his *Vita*.⁶⁷ To return to the Coptic martyr cult: the strong link between the cult of a martyr—which should be universal—and a certain geographical locality is seen as the continuity of the local cults of the Egyptian Late Period which gave the faithful a concrete point in space and time where he could approach the divinity.⁶⁸ The martyrdoms of the "Coptic consensus"⁶⁹ serve the purpose to establish a particular locality for the cult of the martyr and present thus analogies to the cult aetiologies of Pharaonic temples, especially of the Greco-Roman Period.⁷⁰ The cult-aetiological interests of

awaited inundation; the Apa uses the metaphor of the excessive bending of a bow to underline the necessity for some detention even in the ascetic life; he temporarily resurrects a deceased to establish the truth for the living, and he may use a crocodile as a means of transportation—for the latter two motifs Kaiser supposes a transmission via Hellenistic narrative literature). See also id., *ZÄS* 92 (1966), 102–5 (imagery of the ferryman).

⁶² Ani B 20, 18–19; see now Quack, *Lehren des Ani*, 110–11 with the commentary 176–77.

⁶³ Horn, *Untersuchungen zu Frömmigkeit und Literatur des christlichen Ägypten*, 215–19. The similarity is much more striking than in the Coranic parallel adduced by Quack, *Lehren des Ani*, 219–20.

⁶⁴ Brunner, *ZÄS* 99 (1973), 88–94. For a similar example from a Greek papyrus see Merkelbach, "Altägyptische Vorstellungen in christlichen Texten aus Ägypten," in *Mélanges Etienne Bernard*, 339–40.

⁶⁵ Lefort, *Muséon* 40 (1927), 65–74.

⁶⁶ For the testaments preserved entirely or partly in Coptic see Aranda Perez, in *Coptic Encyclopedia* 1, 163–64.

⁶⁷ von Nordheim, *Die Lehre der Alten. II*, 108–42 and 147 (for the Christian parallels).

⁶⁸ Baumeister, *Martyr Invictus*, 172–74.

⁶⁹ For a succinct description of the elements which constitute a legend of the "Coptic consensus" see Schenkel, *Kultmythos und Märtyrerlegende*, 11–13.

⁷⁰ Horn, in *ZDMG Supplement* 6, 70–2. *Ibid.*, 68–70, Horn points out another sign of durability: the traditional political division of the country in nomes, which is reduced, in the Ptolemaic period, to mere cultic significance, survives in the organisation of the

the legends of the "Coptic consensus" have been observed in particular, to continue the legitimation of the local cult of Horus in the Myth of the Winged Sun-Disk in the Horus temple of Edfu and the multiple annihilation of the god's enemies to find a positive re-interpretation in their already mentioned emphasis on physical integrity.⁷¹

HERMETISM

A comprehensive overview of everything in Hermetic literature that has been reasonably claimed to have Egyptian antecedents, can be found in Jan Zandee's contribution to a recent volume of essays in Dutch entitled *Hermetic gnosis throughout the centuries*.⁷² To cite some of the most important: the Egyptian origin of the title "Trismegistos," discussed and accepted by various scholars,⁷³ and the *dramatis personae* of the *Hermetica*,⁷⁴ the Hermetic conception of the destruction of Egypt in the *Asclepius* and its relationship to Late Period Oracles,⁷⁵ the magical vivification of statues,⁷⁶ the androgynous creator god and, in Iversen's words, "the basic principles underlying the Egyptian and the Hermetic descriptions of the critical stages of the process of creation,"⁷⁷ the division of the zodiac into 36 decans of 10 degrees each.⁷⁸ Many of these elements originate in the two Hermetic treatises—*Asclepius (Perfect Discourse)* and *The Discourse on the Eighth*

Egyptian church. The episcopal sees remain located in the ancient nome capitals even when other administrative centers become more important, and the metropolitan organisation, prevalent in other parts of the Roman Empire, does not take hold in Egypt.

⁷¹ Schenkel, *Kultmythos und Märtyrerlegende*, 121–32.

⁷² Zandee, "Het Hermetisme en het Oude Egypte," in *De Hermetische Gnosis*, 96–174. More synthetic contributions are offered by Mahé, *Hermès*, esp. vol. 2, 68–113; 278–308, and Fowden, *Egyptian Hermes*. Another recent study intends to reclaim the allegedly neglected Egyptian roots of Hermetism: Thomas McAllister Scott's 1987 Harvard dissertation *Egyptian Elements in Hermetic Literature*, is however overly didactical and ingenuous as compared to other scholarship of the 1980s, such as Mahé's and Fowden's, and could have profited from Egyptological advice.

⁷³ Thus Quaegebeur, "Thot-Hermès, le dieu le plus grand!," in *Hommages à François Daumas*, 2, 525–44; Daumas, in *Gnosticisme et monde hellénistique*, 7–10; Fowden, *Egyptian Hermes*, 26–27. Interesting in this context is a series of articles by Couroyer, *Revue Biblique* 94 (1987), 574–603; 95 (1988), 70–91, 195–210, in which he has tried to show that the "God" of the Egyptian sages, from the *Instruction of Amenemope* to the tomb of Petosiris, is in fact Thoth.

⁷⁴ Fowden, *Egyptian Hermes*, 32–34.

⁷⁵ *Ibid.*, 38–44; cf. also Koenen, "Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought," in *Codex Manichaicus Coloniensis*, 314–21.

⁷⁶ Derchain, *RHR* 161 (1962), 175–98. Derchain further discusses the divine kingship of Pharaoh and the general conception of ritual. For the sun as creator god see also Iversen, *Egyptian and Hermetic Doctrine*, 53.

⁷⁷ Iversen, *Egyptian and Hermetic Doctrine*, 50–52, here p. 50.

⁷⁸ Fowden, *Egyptian Hermes*, 67–68.

and the Ninth (*The Ogdoad Reveals the Ennead*)—to have been included in Codex VI of the Nag Hammadi Library and thus to have been translated into Coptic. As motives for this selection, their Egyptian local color has been adduced, apart from their representative character and their wide diffusion,⁷⁹ making especially of the prophecy, in the *Asclepius*, of the gods that will abandon Egypt a manifestation of Egyptian nationalism. A wide-reaching dependency of the philosophical Hermetica on the Egyptian genre of Instructions has been postulated, but the reception has not been unanimously favorable.⁸⁰ Outside the Nag Hammadi texts, specific Egyptian influences have been detected in the XVIth Hermetic tractate (ch. 2), where Asclepius' warning that the Egyptian original of the text would lose its power and efficacy if translated into Greek, is taken to preserve both Egyptian conceptions about the effectiveness of ritual and a certain explicit link to its national heritage.⁸¹ The IIIrd tractate, the *ἱερός λόγος*, shows, in its cosmogony, a close relationship with Egyptian cosmogonic conceptions: pairs of primeval gods appear, similar to those of the Hermopolitan cosmogony, the emerging of light from chaos is described in terms similar to the *iw nrsr*, the Egyptian conception of the primeval hill is conciliated with Hellenistic astrological notions.⁸²

MAGICAL TEXTS

It has long been recognized that Greco-Roman magic in Egypt has some deep roots in Pharaonic practices.⁸³ Coptic and Greek magical texts—never a real stepchild of the respective philologies, thanks to the *Papyri Graecae Magicae* and Kropp's edition of Coptic magical texts—have now become much more accessible by two handsome volumes of translations, edited by Betz (*The Greek Magical Papyri in Translation*) and Meyer and Smith (*Ancient Christian Magic*) respectively. In both volumes, the Egyptian background is made available to the reader, in the translation of the Greek Magical Papyri by a number of textual notes by one of the foremost experts on Ancient Egyptian magic, Robert K. Ritner, and in *Ancient Christian Magic* in the introductions to the thematic chapters which subdivide the corpus of Coptic magical texts into "healing spells," "protective spells," "sexual spells," "curses" and "spells with a variety of other applications." The use

⁷⁹ *Ibid.*, 7.

⁸⁰ Mahé, *Hermès*, 2, 278–308; cf. Fowden, *Egyptian Hermes*, 68–74.

⁸¹ Podemann Sørensen, "Ancient Egyptian Religious Thought and the XVIth Hermetic Tractate," in *Religion of the Ancient Egyptians*, 41–57.

⁸² *Id.*, "The Egyptian Background of the *ἱερός λόγος* (CH III)," *Apocryphon Severini*, esp. 224–25. Marginal for our purpose is Gwyn Griffiths, "Possible Egyptian Elements in Tractate XIII of the Corpus Hermeticum," in *Festschrift Winter*, 97–102, who links the concept of rebirth in this text to the mystery religions.

⁸³ See e.g. Fowden, *Egyptian Hermes*, 65–68.

of "historiolae" (magical precedents)⁸⁴ in healing spells, the "threatening" of the deity by the magician or user⁸⁵ in sexual spells or curses, the declaration that the speaker actually "is" a god⁸⁶ in protective spells⁸⁷ or curses, the Coptic (and Islamic) practice of "breaking a pot,"⁸⁸ to name some of the prominent examples, are all seen to have antecedents in pharaonic magic.⁸⁹

MANICHAEIC WRITINGS

Various influences of Egyptian prophecies on Manichaean apocalypticism have been pointed out:⁹⁰ the length of the final conflagration is given as 1468 years, i.e. one full Sothis period plus seven years; the evil "city by the sea" whose destruction is predicted was originally meant to be Alexandria (thus in the Egyptian *Oracle of the Potter* and the *Apocalypse of Elijah*), and was transferred to fit the Mesopotamian situation; finally, the wish of the survivors that their ancestors might be revived to see their present joy is supposed to have its origin in a similar expression in the *Oracle of the Lamb*. The first of these proposed debts of Manichaean apocalyptic literature is also suggested by McBride,⁹¹ who argues that Egyptians were predisposed to accept Manichaean missionary activities by similarities in three aspects: 1. the so-called "negative confession" and its parallels in the Manichaean psalms; 2. Egyptian apocalyptic conceptions about a "fulfilled cycle of time" based on astronomical observations (the Sothis cycle) and 3.

⁸⁴ Meyer and Smith, *Ancient Christian Magic*, 80.

⁸⁵ *Ibid.*, 107–8, 185.

⁸⁶ *Ibid.*, 150, 185. A number of Egyptian deities appear in the Coptic magical texts, Amun, Thoth, Isis and Osiris (with allusions to the Isis-Osiris-Horus-mythology), with the most numerous being Horus and Bes, a fact that reflects on the popularity of the two gods in the Late Period. For the figure of "Horus on the Crocodiles" and its survival in St. George and the Dragon, the Physiologus, and "Christ on the Crocodiles" as depicted in Byzantine gems and amulets see Ritner, "Horus on the Crocodiles," in *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, 114.

⁸⁷ Protective spells are particularly likely to reflect native Egyptian traditions in their demonology, cf. Meyer and Smith, *Ancient Christian Magic*, 107–9.

⁸⁸ *Ibid.*, 184, Ritner points out that some Egyptian cursing practices may not be direct survivals, but could have taken the way through the Bible (cf. Jer 19, 1–11 for the practice in question). Elsewhere Ritner mentions other practices with native tradition, such as the consumption of sanctified fluids, cf. Ritner, in *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, 107 and *Mechanics*, 110. "Healing water" was a staple of Coptic shrines, cf. Baumeister, *Martyr Invictus*, 65–69. For a mention in the *Apocalypse of Elijah* see Frankfurter, *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 31. Ritner, *Mechanics*, 60 also cites "protection through encircling."

⁸⁹ A good summary of the problem is also given by Thissen, in *Festschrift Derchain*, 293–94.

⁹⁰ Koenen, in *Codex Manichaicus Coloniensis*, 321–26. Koenen also discusses a few minor metaphors and their possible Egyptian origin.

⁹¹ McBride, *JSSEA* 18 (1988), 80–98.

Egyptian "heliolatry" which would predispose towards Manichaean heliocentric ideas. His distinction⁹² between a more conservative Upper Egypt, however, to which the "mythical" parts of Manichaeism would have appealed, and the Greco-Roman intelligentsia of the Delta which would have been fascinated by the "philosophical" system, does not seem convincing in view of the continuous vitality of Greco-Egyptian intellectual life in Upper Egypt⁹³ all through the 6th century. A more tenuous link between Egyptian literature of pessimism and Manichaean pessimism has been recently postulated by Leo Depuydt,⁹⁴ departing from the identity of two sentences in the *Dispute of a Man with his Ba* and a newly discovered Syriac fragment of Manichaean literature.⁹⁵

OUTLOOK

Promising studies to have appeared—it is to be hoped—before the publication of the present volume are Jacques van der Vliet's thesis on Coptic demonology which will put this vast subject matter in the context of the latest research on Late Antique mentality, and Lucia Langener's Münster dissertation on "Isis lactans" and "Maria lactans."⁹⁶ Another study in preparation at the same center of coptological learning promises to treat funerary stelae, a genre whose archeological context was often poorly documented,⁹⁷ and yet another on "The Descent of Christ into Hell in Coptic

⁹² As expressed also in *JSSEA* 19 (1989), 89–111.

⁹³ Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 55–69; Fowden, *Egyptian Hermes*, 161–78. The evidence of the Hermetica, as does that of the Nag Hammadi Library, strengthens the link between Alexandria and the Hellenized cities of the Nile Valley. If we follow Orlandi, "Coptic Literature," in *The Roots of Egyptian Christianity*, 59 that the translation of the Bible into Coptic may not have been done in Alexandria, but in other cultural centers such as Assiut or Hermopolis, another sign of intellectual life in Upper Egypt is evident. Cf. moreover Wipszycka, *JJP* 22 (1992), 126–28, who emphasizes the similarities between Alexandrian and Upper Egyptian Christianities over any theological differences.

⁹⁴ Depuydt, *CdE* 68 (1993), 301–15.

⁹⁵ The sentence in question, "To whom shall I speak today?" is however not unique to Egyptian literature (*pace* Depuydt, *CdE* 68 [1993], 302), but reappears in pRam. II vs. ii, 4, cf. Barns, *Five Ramesseum Papyri*, 14 (I owe this reference to the kindness of Richard Parkinson). Interestingly enough, the question is presented introduced by "A/the wise man said" in the context of other utterances characterized as quotations, but it is impossible to decide whether the author of pRam. II quotes the *Dispute* or whether the question has become a commonplace of Egyptian literature.

⁹⁶ As last announced in *Informationsblatt der deutschsprachigen Ägyptologie* 47,1 (Febr. 1994), 39. Cf. also above with note 8.

⁹⁷ *Ibid.*: Sofia Schaten, *Untersuchungen zu den koptischen Grabsteinen*. Iconographic survivals on funerary stelae, such as the *ankh*-sign (*crux ansata*) have been variously discussed, e.g. by Bresciani, "Dall'Egitto ellenistico all'Egitto cristiano: l'eredità," in *XXVIII corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, 21–30; Kamel, *Catalogue général des antiquités du Musée Copte No 1–253: Coptic Funerary Stelae*, 13–16: Ancient Egyptian Influences.

Texts"⁹⁸ may reopen the discussion on the variety of motifs ascribed to the Egyptian religious tradition in the Coptic Apocrypha, in particular the *Apocryphon of Bartholomew*. New impulses have already been given to the study of Late Antique funerary art in one among the numerous interesting contributions to a truly sophisticated product of "multiculturalism":⁹⁹ Thelma K. Thomas' approach of linking papyrological evidence on the production of sepulchral art from Herakleopolis Magna and Oxyrrhynchus to the actual funerary reliefs, returns to these pieces part of their *Sitz im Leben*, and one wishes for more studies on the question of patronage in Coptic art. From a methodological viewpoint one cannot pass by Ritner's astute and entertaining criticism, in the same volume, of preconceptions on cultural interaction in Hellenistic Egypt.¹⁰⁰ The study of the links between Egyptian wisdom literature and Coptic monasticism should profit from Wolfgang Brunsch's new translation of the Coptic *Apophthegmata Patrum*.¹⁰¹ Yet another field, the survival and afterlife of one of the main constituents of Pharaonic culture, the hieroglyphic script, will receive new attention in Heinz-Josef Thissen's projected reedition of Horapollon's *Hieroglyphica*.¹⁰² Despite a century-long history of treasure-hunting and archaeological excavations, Egypt may still yield surprising finds, as has happened recently with a tapestry showing motifs from a Dionysiac initiation rite, from the same funeral context as a silk with evangelical scenes.¹⁰³ Finds such as this shed a different light on how Egypt—pagan and Christian—assumed the language of Hellenism then common to the Mediterranean world.

⁹⁸ By van den Berg-Onstwedder, announced in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egitologia*, 2, 48.

⁹⁹ Thomas, "Greek or Coptic?," in *Life in a Multi-Cultural Society*, 317–22.

¹⁰⁰ Ritner, "Implicit models of cross-cultural interaction," in *Life in a Multi-Cultural Society*, 283–90. Ritner has once again built a bridge between Pharaonic and Greco-Roman Egypt in his forthcoming "Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context," in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 2.18.5, 3333–79. In the same volume which has appeared after the manuscript for the present contribution had been consigned, cf. also Pernigotti, "La magia copta: I testi," 3685–3730; Brashear, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928–1994)," esp. 3470–73 and Kákosy, "Religion im römischen Ägypten," esp. 3023–48. See also Ritner's remark in *Mechanics*, 244–45 n. 1124 on the "common use of older Egyptian sources by bilingual Egyptian scribes".

¹⁰¹ According to the *Informationsblatt der deutschsprachigen Ägyptologie* 47,1 (Febr. 1994), 70, the manuscript of the translation is completed.

¹⁰² See now his "Horapollinis Hieroglyphika Prolegomena," in *Festschrift Winter*, 255–63. For the general problem of the end of hieroglyphic writing see Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, chs. 7–8, esp. 235–36 and 267–68; Sternberg-el-Hotabi, *CdE* 69 (1994), 218–48. The author gains a fresh outlook on the problem by studying a traditionally rather neglected genre of Egyptian inscriptions: the so-called "Cippi of Horus".

¹⁰³ Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 52–53; Willers, *Museum Helveticum* 49 (1992), 141–51.

SUMMARY

The "durability of Egypt"¹⁰⁴ becomes manifest in the preservation and continuous adaptation of several strands of Pharaonic literature. The king's role as guarantor of the country's well-being in Egyptian apocalypticism is transferred to the creator in a Hermetic text (the *Asclepius*) or the saints in a Christian apocalypse (*Elijah*). The Late Egyptian wisdom tradition is merged with related Hellenistic currents—on a Greek or Jewish¹⁰⁵ background—and reemerges in the sapiential writings of the first monks and possibly, in the philosophical Hermetica. A peculiar characteristic of Late Egyptian religious literature, the cult-aetiological interests of the temple inscriptions of the Greco-Roman period, survive in the local orientation of Coptic martyr legends and the organization of the Egyptian church. Deficiencies in the eschatological and cosmological systems of Christianity and Gnosticism can be filled from the elaborate Egyptian descriptions of *Urzeit* and the Netherworld. Generally speaking, a tendency by authors or revisors of Egyptian (including Alexandrian) origin to confer local color to their texts can be noted.¹⁰⁶

The main vehicle though, through which Roman and Byzantine Egypt expresses itself, is the language of Christian Hellenism, that fusion between Christian religion and classical education which constitutes the core of Byzantine culture and whose effects were so far-reaching that it took the revolutions of this century, or rather of the last decades, to seriously endanger this union. It manifests itself, in Egypt, in the visual arts, architecture, painting and sculpture, and the "Coptic" fabrics with their inexhaustible fund of scenes from classical mythology, but also in the Greek literature of the "Wandering Poets" of the 4th–6th century such as Nonnos or Cyrus of Panopolis,¹⁰⁷ a majority of whom came from the Hellenized towns of Upper Egypt. Older scholarship had taken these poets in quest of patrons to be pagan, but it has been shown that they catered to Christian audiences, and that some of them were Christians. Beginning with the 4th century, Christianity had incorporated both the ideals of Greek education and Neoplatonism, which continued to be taught at the Academy at Alexandria, by Christians, such as John Philoponus (*490),¹⁰⁸ mentor of that Dioscorus of

¹⁰⁴ The title of chapter 1 in Fowden's *Egyptian Hermes*.

¹⁰⁵ For the interchange between Egyptian and Hebrew wisdom literature see Williams, in *TRE* 1 (1977), 492–505, esp. 497–500; 4. Literarische Einflüsse; id., *JAOS* 101 (1981), 1–19.

¹⁰⁶ This holds true also in the case of some Hellenistic novels, cf. Gwyn Griffiths, *Atlantis and Egypt with Other Selected Essays*, 68–91 (originally published in *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, 1, 409–37).

¹⁰⁷ On Nonnos see e.g. Bowersock, *Hellenism*, 41–47; on Cyrus *ibid.*, 63–65. For a general background see Cameron, *Yale Classical Studies* 27 (1982), 217–89.

¹⁰⁸ See e.g. Wilson, *Scholars of Byzantium*, 42–49.

Aphrodito who, uniting in his person the Greek poet and the Coptic lawyer,¹⁰⁹ demonstrates the heights of synthesis Hellenistic and Christian culture was about to reach shortly before the Arab invasion.

Into this perspective falls a recent attack, by Ewa Wipszycka, on traditional concepts about an Egyptian nationalism—supposedly directed against the Byzantine rule—as a formative force of the Byzantine period.¹¹⁰ She argues very convincingly that too frequently, manifestations of local patriotism have been mistaken as manifestations of nationalism and that religious divisions did not necessarily correspond with ethnical groups. In the course of her argumentation, she also dismisses most points made for Egyptian survivals, with the exception only of Gnostic and Hermetic literature, which were however themselves condemned by the Egyptian orthodoxy and did not leave traces.¹¹¹ At the time orthodoxy was established, from the second half of the fourth century onwards, however, the Egyptian tradition had already become part of Hellenistic—and Christian—culture, had transformed it and had been even more transformed by it.¹¹² As Jacques Le Goff put it when explaining why he rejects the notion of decadence, “history is a matter of transformation and memory, memory of a past which continues to live and change as one society succeeds another.”¹¹³

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Following the categories of texts of the preceding overview, this bibliography tries to list the main contributions to survival research. In addition to this, the final two paragraphs contain studies on subjects which have been frequently scrutinized for Pharaonic survivals.

General

Behlmer-Loprieno, Heike. “Weiterleben von Motiven,” in *LÄ* VI, 1204–9.

Böhlig, Alexander. “Aegypten,” in *RAC* I (1950), 128–38, esp. § G: Heidnische Einflüsse im Christentum.

Doresse, Jean. *Des hiéroglyphes à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 7 (Istanbul, 1960).

¹⁰⁹ MacCoull, *Dioscorus of Aphrodito*, esp. 147–59.

¹¹⁰ Wipszycka, *JJP* 22 (1992), 83–128. This is not the first popular preconception about Byzantine Egypt Wipszycka has demolished with finesse, cf. her discussion of the existence of a Coptic elite in *Aegyptus* 68 (1988), 159–64 and her attack on the traditional view of Egyptian monasticism as a largely rural phenomenon in *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 1–44.

¹¹¹ *JJP* 22 (1992), 100–3.

¹¹² Bowersock, *Hellenism*, 27, 43, 55–59.

¹¹³ Le Goff, *The Medieval Imagination*, 11.

- Hallock, Frank Hudson. "Christianity and the Old Egyptian Religion," in Samuel A. B. Mercer (ed.), *Egyptian Religion*. Vol. 2 (New York, 1934), 6-17.
- Hammerschmidt, Ernst. "Altägyptische Elemente im koptischen Christentum," *Ostkirchliche Studien* 6 (1957), 233-50.
- Hölbl, Günther. "Ägyptische Religionen im Römischen Reich," in *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik, Frankfurt am Main, 16. Dezember 1983 bis 11. März 1984* (Frankfurt, 1983), 98-110.
- Horn, Jürgen. "Kontinuität im Übergang. Ein Beitrag zum Problembereich 'Pharaonisches' vs. 'Christliches' Ägypten," in Wolfgang Röllig (ed.), *XXII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 25. März 1983 in Tübingen. Ausgewählte Vorträge*. ZDMG Supplement VI (Stuttgart, 1985), 53-73.
- Janssen, Jozef M. A. Review of Jean Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix*. *BiOr* 18 (1961), 134-35.
- Kákósy, László. "Das Ende des Heidentums in Ägypten," in Peter Nagel (ed.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten. Referate der V. Koptologischen Arbeitskonferenz 25.-27. Mai 1983*. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1984/48 (Halle, 1984), 61-76.
- . "Survivals of Ancient Egypt. Religion. Other Domains of Culture. Egyptian Influence on Gnosticism and Hermetism (A Brief of Survey)," in *Studia in Honorem L. Föti*. *Studia Aegyptiaca* 12 (Budapest, 1989), 263-87.
- . "Survivals of Ancient Egyptian Gods in Coptic and Islamic Egypt," in Włodzimirz Godlewski (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1984* (Warsaw, 1990), 175-77.
- Krause, Martin. "Ägypten II. (literaturgeschichtlich)," in *RAC Suppl.* I, 2 (1983), 23-26.
- . "Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten," in *Ägypten: Dauer und Wandel. Symposium anlässlich des 75jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982*. DAI Sonderschrift 18 (Mainz, 1985), 115-22.
- Lanczkowski, Günter. "Beeinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen," *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 8 (1956), 14-32.
- Leipoldt, Johannes. "Frühes Christentum im Orient," in *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*. HdO I, 8, 2, Leiden/Köln 1961, 17-42; 2. Ägypten.
- Morenz, Siegfried. "Ägypten III. Ägypten und die Bibel"; "Ägypten IV. Im christlichen Altertum," in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 1 (1957), 117-24.
- . "Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit," in *Koptische Kunst. Christentum am Nil 3. Mai bis 15. August 1963 in Villa Hügel, Essen* (Essen, 1963), 54-59.
- Scholz, Piotr. "Die Kontinuität des Altägyptischen in der Ikonizität und Theologie des orientalischen Christentums," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. 2 (Torino, 1993), 471-77.
- van der Vliet, Jacques. "Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur," in *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*. Riggisberger Berichte 1 (Riggisberg, 1993), 99-130.
- Wipszycka, Ewa. "Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?," *JJP* 22 (1992), 83-128.
- Zandee, Jan. "Traditions pharaoniques et influences extérieures dans les légendes coptes," *CdE* 46 (1971), 211-19.
- . Review of Jean Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix*. *OLZ* 57 (1962), 21-27.

Apocrypha

Budge, Ernest Alfred Wallis. *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1913), lxi-lxxii: Egyptian Mythology in Coptic Writings.

Burmester, O.H.E. "Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha," *Orientalia* 7 (1938), 355-67.

de Meulenaere, Herman. Review of Siegfried Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*. *BiOr* 10 (1953), 182-84.

Frankfurter, David. "The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic *Apocalypse of Elijah*," *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 25-47.

———. *Elijah in Upper Egypt* (Minneapolis, 1992).

———. "Tabitha in the *Apocalypse of Elijah*," *JTS* 41 (1990), 13-25.

Giamberardini, Gabriele. *San Giuseppe nella tradizione copta*. *Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca* (Cairo, 1966).

Lefort, Louis Théophile. "A propos de 'L'Histoire de Joseph le Charpentier'," *Muséon* 66 (1953), 201-23.

Morenz, Siegfried. *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*. TU 56 (Berlin, 1951).

Piankoff, Alexandre. "La descente aux enfers dans les textes égyptiens et dans les apocryphes coptes," *BSAC* 7 (1941), 33-46.

Vycichl, Werner. "Der Feuerstrom im Jenseits. Eine Jenseitsvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedanischen Aegypten," *Archiv für Aegyptische Archäologie* 1 (1938), 263-64.

Zandee, Jan. "De Descensus ad inferos bij de Kopten," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 9 (1954-55), 158-74.

Funerary Inscriptions

Badawy, Alexandre. "La persistance de l'idéologie et du formulaire païens dans les épitaphes coptes," *BSAC* 10 (1944), 1-26.

Krause, Martin. "Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen," in *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums 26.-30. September 1978 in Trier*. *Aegyptiaca Treverensia* 2 (Mainz, 1983), 85-92.

Gnosticism

Beltz, Walter. "Ägyptische Prädispositionen für die Gnosis," *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 5 (1983), 71-88.

Bleeker, Claas Jouco. "The Egyptian Background of Gnosticism," in Ugo Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (Leiden, 1967), 229-37.

Glazer, Brian. "The Goddess with a Fiery Breath: The Egyptian Derivation of a Gnostic Mythologoumenon," *Novum Testamentum* 33 (1991), 92-94.

Kákósy, László. "Gnosis und ägyptische Religion," in Ugo Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (Leiden, 1967), 238-47.

Krause, Martin. "Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum," in Martin Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd-8th 1979)*. *Nag Hammadi Studies* 17 (Leiden, 1981), 47-65.

- Malaise, Michel. "Isisme et Gnosticisme," in Julien Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27 (Louvain-la-Neuve, 1982), 47-60.
- Parrott, Douglas M. "Gnosticism and the Ancient Egyptian Religion," *Novum Testamentum* 29 (1987), 73-93.
- Säve-Söderbergh, Torgny. "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism," in Bernard Barc (éd.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section "Etudes" 1 (Québec-Louvain, 1981), 71-85.

Hagiographical and Monastic Literature

- Baumeister, Theofried. *Martyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*. Forschungen zur Volkskunde 46 (Münster, 1972), 73-86; II, 3. Ägyptisch-vorchristliche Vorstellungen im christlichen Totenkult und in der Martyrerverehrung.
- . "Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des ägyptischen Mönchtums," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 88 (1977), 145-60.
- Brunner, Hellmut. "Eine altägyptische Idealbiographie in christlichem Gewande," *ZÄS* 99 (1973), 88-94.
- . "Ptahhotep bei den koptischen Mönchen," *ZÄS* 86 (1961), 145-47.
- Brunner-Traut, Emma. "Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens," in *Studien zu den altägyptischen Lebenslehren*. OBO 28 (Fribourg-Göttingen, 1979), 173-216.
- Funk, Wolf-Peter. "Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit," *ZÄS* 103 (1976), 8-21.
- Kaiser, Martin. "Agathon und Amenemope," *ZÄS* 92 (1966), 102-5.
- . "Literarische Traditionen in den Apophthegmata Patrum," in Peter Nagel (ed.), *Probleme der koptischen Literatur*. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1968/1 (Halle, 1968), 125-44.
- Lefort, Louis Théophile. "S. Pachôme et Amen-em-ope," *Muséon* 40 (1927), 65-74.
- Lichtheim, Miriam. *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*. OBO 52 (Fribourg-Göttingen, 1983), 184-96; 7. Summary and Outlook.
- Merkelbach, Reinhold. "Altägyptische Vorstellungen in christlichen Texten aus Ägypten," in Nicole Fick and Jean-Claude Carrière (éds.), *Mélanges Etienne Bernard*. Annales littéraires de l'Université de Besançon 444 (Paris, 1991), 337-42.
- Morenz, Siegfried. "Altägyptischer und hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute," *MIO* 1 (1953), 250-55.
- Müller, C. Detlef G. Review of Wolfgang Schenkel, *Kultmythos und Märtyrerlegende*. *Oriens Christianus* 63 (1979), 221-24.
- Quaegerbeur, Jan. "Les saints égyptiens préchrétiens," *OLP* 8 (1977), 129-43.
- Quecke, Hans. "'Ich habe nichts hinzugefügt und nicht weggenommen'. Zur Wahrheitsbetuerung in den koptischen Martyrien," in Jan Assmann, Erika Feucht and Reinhard Grieshammer (eds.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an E. Otto* (Wiesbaden, 1977), 400-16.
- Rubenson, Samuel. *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 24 (Lund, 1990).

Schenkel, Wolfgang. *Kultmythos und Märtyrerlegende. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*. GÖF IV/5 (Wiesbaden, 1977).

Zandee, Jan. "Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche," in Martin Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. NHS 3 (Leiden, 1972), 144-55.

Hermetism

Daumas, François. "Le fonds égyptien de l'Hermétisme," in Julien Ries (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27 (Louvain-la-Neuve, 1982), 3-25.

Derchain, Philippe. "L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum," *RHR* 161-162 (1962), 175-98.

Fowden, Garth. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Princeton, 1993) (original publication Cambridge, 1986).

Iversen, Erik. *Egyptian and Hermetic Doctrine*. Opuscula Graecolatina (Supplementa Musei Tusculani) 27 (Copenhagen, 1984).

Kákósy, László. "Hermes and Egypt," in Alan B. Lloyd (ed.), *Pharaonic Religion and Society* (London, 1992), 258-61.

Krause, Martin. "Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asklepios," in Wolfgang Voigt (ed.), *XVII. Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge, Teil 1*. ZDMG Supplement 1 (Wiesbaden, 1969), 48-57.

Mahé, Jean-Pierre. *Hermès en Haute-Egypte*, 2 vols. (Québec, 1978-82), esp. vol. I, 33-38; vol. II, 68-113; 278-308 and 449-57.

Podemann Sørensen, Jørgen. "The Egyptian Background of the *ιερός λόγος* (CH III), in Per Bilde, Helge Kjær Nielsen and Jørgen Podemann Sørensen (eds.), *Apocryphon Severini Presented to Søren Giversen* (Aarhus, 1993), 215-25.

—. "Ancient Egyptian Religious Thought and the XVIth Hermetic Tractate," in G. Englund (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*. Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas 20 (Uppsala, 1989), 41-57.

Quaeghebeur, Jan. "Thot-Hermès, le dieu le plus grand!," in *Hommages à François Daumas*, vol. 2 (Montpellier, 1986), 525-44.

Scott, Thomas McAlister. *Egyptian Elements in Hermetic Literature* (Harvard Theol. Diss. 1987).

Zandee, Jan. "Het Hermetisme en het Oude Egypte," in Gilles Quispel (ed.), *De Hermetische Gnosis in de Loop der Eeuwen* (Baarn, 1992), 96-174.

Magical Texts

Beltz, Walter. "Zur Morphologie koptischer Zaubertexte," in Włodzimierz Godlewski (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1984* (Warsaw, 1990), 55-57.

Betz, Hans-Dieter (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago-London, 1986).

Erman, Adolf. "Heidnisches bei den Kopten," *ZÄS* 33 (1895), 47-51.

Kákósy, László. "Remarks on the Interpretation of a Coptic Magical Text," in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (Budapest, 1961), 325-28 [reprinted in *Selected Papers (1956-73)*. *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest, 1981), 15-18].

- Meyer, Marvin and Richard Smith (eds.). *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power* (San Francisco, 1994).
- Ritner, Robert K. "Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt," in William Kelly Simpson (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale Egyptological Studies 3, New Haven 1989, 103-16.
- . *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. SAOC 54 (Chicago, 1993).
- Thissen, Heinz-Josef. "Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri," in Ursula Verhoeven and Erhart Graefe (eds.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*. OLA 39 (Leuven, 1991), 293-302.
- Wessetzky, Wilhelm (Vilmos). "Die Wirkung des Altägyptischen in einem koptischen Zauberspruch," in *Studia Aegyptiaca VI. Vilmos Wessetzky, Ausgewählte Schriften (1937-1979)* (Budapest, 1981), 31-35.

Manichaeism

- Depuydt, Leo. "'Wisdom Made a Weapon': On Manichaeism in Egypt," *CdE* 68 (1993), 301-15.
- Koenen, Ludwig. "Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought," in Luigi Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del simposio internazionale*. Studi e ricerche 4 (Cosenza, 1986), 285-332.
- McBride, Daniel. "Egyptian Manichaeism," *JSSEA* 18 (1988), 80-98.

Angelology and Demonology

- Behlmer-Loprieno, Heike. "Zu einigen koptischen Dämonen," *GM* 82 (1984), 7-23.
- Brunner-Traut, Emma. "Altägyptische und mittelalterlich-christliche Vorstellungen von Himmel und Hölle, Gericht und Auferstehung," in *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos* (Darmstadt, 1981), 55-98.
- Gwyn Griffiths, John. "Egyptian Influences on Athanasius," in *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von Wolfhart Westendorf* (Göttingen, 1984), 1023-37.
- . "A Note on Monasticism and Nationalism in the Egypt of Athanasius," in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Papers Presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1975*. *Studia Patristica* 16 = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 129 (Berlin, 1985), 24-28.
- Kákósy, László. "Der Gott Bes in einer koptischen Legende," in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 14 (Budapest, 1966), 185-96 [reprinted in *Selected Papers (1956-73)*. *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest, 1981), 119-30].
- . "Problems of the Thoth-Cult in Roman Egypt," in *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (Budapest, 1963), 123-28 [reprinted in *Selected Papers (1956-73)*. *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest, 1981), 41-46.
- Lanczkowski, Günter. "Thoth und Michael," *MDAIK* 14 (1956), 117-27.
- . "Thoth und Michael. Über das Fortleben der mit Hermopolis verbundenen religiösen Vorstellungen in der Gestalt des Erzengels Michael," in Günther Roeder (ed.), *Hermopolis 1929-1939*. Pelizaeus-Museum zu Hildesheim, Wissenschaftliche Veröffentlichung 4 (Hildesheim, 1959), 141-43.
- Müller, C. Detlef G. *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten* (Wiesbaden, 1959), 88-102: Die Vorbilder der koptischen Vorstellungen über die Engel und ihr Weiterwirken. A. Das alte Ägypten.
- . "Geister (Dämonen): C. IV. Volksglaube," in *RAC* 9 (1976), 761-97.

Zandee, Jan. *Death as an Enemy*. Studies in the History of Religions (Supplements to *Numeren*) 5 (Leiden, 1960), 302-42: Punishment in the Hereafter According to the Coptic Texts.

Nile

Bonneau, Danielle. *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*. Etudes et Commentaires LII (Paris, 1964), 420-43: VI. La christianisation du culte de la crue du Nil.

—. "Continuité et discontinuité nationale dans la terminologie religieuse du Nil," in Nicole Fick and Jean-Claude Carrière (eds.), *Mélanges Etienne Bernand*. Annales littéraires de l'Université de Besançon 444 (Paris, 1991), 23-35.

Coquin, René-Georges. "Les origines de l'Epiphanie en Egypte," in *Noël-Epiphanie. Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge* (Paris, 1967), 139-70.

Hermann, Alfred. "Der Nil und die Christen," *JAC* 2 (1959), 30-69.

Manfredi, Manfredo. "Inno cristiano al Nilo," in *Papyri Greek & Egyptian Edited by Various Hands in Honour of Eric Gardner Turner on the Occasion of His Seventieth Birthday (P. Turner)*. Graeco-Roman Memoirs 68 (London, 1981), 49-62.

IMAGES OF EGYPT IN GREEK HISTORIOGRAPHY¹

STANLEY M. BURSTEIN

Contact with Egypt is one of the most persistent themes in Greek history. Although relations between Greece and Egypt are attested as early as the mid-second millennium BC, continuous ties began in the early first millennium BC. Homer's allusions to Egypt as a remote country of great wealth, power, and wisdom, located near a mysterious river, provide evidence of the first stages of that contact.² With Psamtek I's recruitment of Greek mercenaries in the mid-seventh century BC for his revolt against his Assyrian overlords, however, close ties with Egypt became a normal part of Greek life and remained so until the end of antiquity.

This long and intense Greek encounter with the rich and diverse civilization of Egypt resulted in the creation of an extensive historical literature devoted to the description of Egypt, the analysis of its culture, and the reconstruction of its history.³ The decipherment of hieroglyphics by Jean-François Champollion in 1822 and the consequent progress of modern Egyptology inevitably reduced the importance of the classical accounts of Egypt as sources for the study of Egyptian history. Greek Egyptological literature remains, however, of great value for understanding the response of Greek intellectuals to the Greek encounter with Egypt.

EGYPT IN GREEK HISTORIOGRAPHY

The bulk of Greek Egyptological literature is lost so that its full extent is easily underestimated. Only four full scale Greek accounts of Egypt survive: those contained in the second book of Herodotus' *History of the Per-*

¹ Research for this paper was made possible by a grant from the National Endowment for the Humanities.

² Cf. Gilbert, *CdE* 14 (1939), 47-61 for a survey of the relevant passages.

³ The fullest treatment of Greek writing on Egypt is Froidfond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*. Useful brief introductions are Donadoni, *Belfagor* 2 (1947), 203-8; Hartog, *Annales ESC* 41 (1986), 953-67; and Zecchini, "Linee di egittografia antica," in *Egitto e storia antica dall'Ellenismo all'età araba: bilancio di un confronto*, 703-13.

sian Wars, the first book of Diodorus' *Library of History*, the seventeenth book of Strabo's *Geography*, and Plutarch's monograph *On Isis and Osiris*. A clearer idea of the scope and variety of Greek Egyptology as a whole can be obtained from the standard collections of the fragments of the lost works on Egypt. So, the section on Egypt in the standard collection of the fragments of the Greek historians, Felix Jacoby's great *Die Fragmente der griechischen Historiker*, includes 57 entries⁴ while Theodore Hoepfner's still indispensable collection of the classical references to Egyptian religion fills five volumes of closely printed text.⁵ Put simply, references to Egypt and its culture occur in the works of almost every surviving classical author.

Almost as remarkable as the extent of Greek writing on Egypt is the fact that Greek fascination with Egypt remained constant and dynamic throughout the whole of antiquity. Unlike the situation with regard to other non-Greek peoples with whom Greeks came in contact, interest in Egypt did not end with the loss of Egyptian independence. Nor was the classical image of Egypt frozen at the time of the composition of the standard Greek ethnography of the country,⁶ since there never was any single "definitive" Greek account of Egypt. On the contrary, new works on Egypt continued to be written in Greek and new perspectives on its culture and history continued to appear almost up to the eve of the Arab conquest of Egypt in 642 AD.

Just as striking as the volume of Greek writing on Egypt and the persistence of Greek interest in its culture, however, is the marginal position occupied by Egypt in Greek accounts of universal history. The reason for this anomalous situation is clear. For Greek historians the guiding thread of general history was the succession of Asian empires—Assyria, Media, and Persia—and their conflict with and ultimate defeat by Europe. In that story Egypt played only a minor part, appearing only when it came into contact with one or another of the world empires.⁷ The result of this marginality of Egypt in Greek historiography is most obvious in the self-contained character of Greek accounts of Egypt. These typically take the form either of ethnographic monographs devoted to Egypt alone, or extended digressions in universal histories that are introduced at the point at which Egypt encounters one of the canonical world empires.

Equally important, the historical marginality of Egypt affected the development of the Greek image of Egypt and its history. The effect was threefold. First, Greek historians did not place the narrative of Egyptian history at the center of their accounts of Egypt, but instead included it only

⁴ Jacoby, *FGrH*, 3C, 608a–665.

⁵ Hoepfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, 5 vols.

⁶ For this tendency in Greek ethnography see Dihle, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 190 (1964), 15–23.

⁷ Cf. Momigliano, "The Origins of Universal History," in *On Pagans, Jews, and Christians*, 42–43.

as one of several discrete topics, such as the geography, ethnography, and marvels of Egypt. Second, Egyptian history was treated essentially as a chronicle of the deeds of great kings, with little effort made to organize the account in terms of major historical themes. Third and most important, the treatment of Egyptian history was strongly Hellenocentric, in that the establishment of the great antiquity of Egypt as compared to Greece and the identification of supposed connections between Egypt and Greece were major concerns of the authors of *Aigyptiaka*. These characteristics are already present in the Greek account of Egypt that set the pattern for all later classical treatments, that contained in the second book of Herodotus' *History of the Persian War*.⁸

HERODOTUS AND HECATAEUS

A well-known *cliché* holds that familiarity breeds contempt. Herodotus' Egyptian *logos* has been essential reading for classicists and Egyptologists since the Renaissance. Not surprisingly, an enormous scholarly literature has grown up concerning the Egyptian *logos* and its problems.⁹ As a result, its merits are well known. Herodotus was an honest and reasonably accurate observer of conditions in Persian Egypt and recorder of the traditions current in the fifth century concerning the last century of independence, although he too readily ascribed to all Egyptians on insufficient evidence practices actually limited to particular areas or social classes, and he probably was misled by or misunderstood the statements of his informants as well.¹⁰ Equally well known are the deficiencies of Herodotus' account.

Alan B. Lloyd, the most knowledgeable student of the Egyptian *logos*, accurately summed up current scholarly opinion when he observed that Herodotus' second book, despite its genuine merits, "presents a view of Egypt's past which shows no genuine understanding of Egyptian history. Everything has been uncomprehendingly customized for Greek consumption and cast unequivocally into a Greek mold."¹¹ Of the basic validity of this harsh view of Herodotus' account of Egypt there can be no doubt. Support

⁸ Cf. Murray, *Classical Quarterly*, N.S. 22 (1972), 200-13.

⁹ Scholarship on the Egyptian *logos* since the nineteenth century is surveyed in Frochauer, "Herodots Ägyptenlogos im Spiegel der Forschung: Vorläufige Bemerkungen und Beobachtungen," in *Referate gehalten anlässlich des III. gesamtösterreichischen Althistorikertreffens 1987 in Innsbruck*, 58-64. The most recent treatment of the significance of Egypt in Herodotus' life is to be found in the monograph of Brown, *The Ancient World* 18 (1988), 3-28, 67-108. The results of Egyptological research on the Egyptian *logos* are summarized in Lloyd, *Herodotus. Book II*.

¹⁰ This assessment has been generally accepted since the publication of Spiegelberg, *The Credibility of Herodotus' Account of Egypt*. For a recent critique of this assessment see Armayor, *JARCE* 15 (1978), 58-73; and id., *Herodotus' Autopsy of the Fayoum*.

¹¹ Lloyd, *Historia* 37 (1988), 52.

for it is to be found in the pervasively Greek veneer of Herodotus' Egypt: his regular use of Greek instead of Egyptian names for places and gods, Greek designations for Egyptian monuments, flora and fauna, and a tendency to judge Egyptian customs as deviations from a Greek norm. These all too familiar aspects of Herodotus' Egyptian *logos* have tended to obscure Herodotus' distinctive contribution to the formation of the Greek Egyptological tradition: his recognition of the "otherness" of Egypt as a country of marvels where all norms are reversed and his placing that "otherness" at the center of his account. The significance of his innovation becomes clear when Herodotus' work is compared with that of his most important predecessor, the late sixth century BC geographer and mythographer, Hecataeus of Miletus, who authored the first Greek description of Egypt.

Although only meagre fragments survive of Hecataeus' two works, the *Periodos Ges* and the *Genealogiai*, and Herodotus only mentions Hecataeus once in the Egyptian *logos*, Herodotus' debt to his Milesian predecessor was demonstrated by the German philologist Herman Diels in a famous article published in 1887.¹² Through careful analysis of Hecataeus' fragments and the text of Herodotus, Diels demonstrated that Herodotus drew extensively on the *Periodos Ges* in compiling the geographical and ethnographic sections of the Egyptian *logos*. So, even a cursory review of the fragments of Hecataeus' works reveals items reminiscent of Herodotus, such as identifications of Egyptian and Greek gods, references to the realia of Egyptian daily life, and allusions to various aspects of the Egyptian natural environment including the Nile flood and its cause. However, many scholars of Greek historiography have gone further and credited Hecataeus with developing the basic intellectual and literary framework for Herodotus' Egyptian *logos* and all later Greek accounts of Egypt.¹³

That there were underlying similarities in both Hecataeus' and Herodotus' approach to the study of Egypt is not in dispute. Both sought to describe a foreign culture for a Greek audience and both claimed that their accounts were based on a combination of personal observation and Egyptian priestly sources. Moreover, despite the xenophobia of the Egyptians and the supposedly "mandarin like" character of Egyptian priests so often adduced by modern skeptics, clear evidence that Hecataeus and Herodotus had access to Egyptian sources is provided by the correctness of the Egyptian royal names in Herodotus' Egyptian *logos*¹⁴ and the general soundness of the equations of Greek and Egyptian gods found in both their works.

¹² Diels, *Hermes* 22 (1887), 411-44.

¹³ The most important proponents of this thesis are Heidel, *Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus, Book II*, 69-88; and Armayor, *The Ancient World* 16 (1987), 11-18.

¹⁴ Cf. Lloyd, *Historia* 37 (1988), 31-33.

Hecataeus clearly could have written an account of Egypt that might have served as the prototype for that of Herodotus, but the evidence also indicates that he did not do so.

The scantiness of the surviving fragments of Hecataeus' works precludes direct comparison of his and Herodotus' views of Egypt. A distinguished Herodotean scholar, W. A. Heidel, once observed, however, that the proper way to study Hecataeus was to "read Herodotus and ask yourself, What does this presuppose?"¹⁵ In other words, one can differentiate between Hecataeus' and Herodotus' views of Egypt by identifying those aspects of his predecessor's work rejected explicitly or implicitly by Herodotus. Application of Heidel's principle reveals two essential areas of difference between Hecataeus and Herodotus: the definition of what constituted Egypt and the nature of Egyptian history.

First, Herodotus clearly redefined the meaning of the term Egypt. Unlike Hecataeus, who retained the traditional identification of Egypt with Memphis and the Delta, "the Egypt to which Greeks sailed,"¹⁶ Herodotus offered a radically different definition of Egypt, one that was culturally based and identified Egypt with the portion of the Nile Valley that was occupied by people of Egyptian culture.¹⁷ Second, Herodotus implicitly but decisively rejected Hecataeus' interpretation of Egyptian history. The fragments of and allusions to Hecataeus' works in Herodotus' text make it clear that the basic framework of Hecataeus' reconstruction of Egyptian history was provided not by Egyptian tradition, but by Greek saga. Hence, Hecataeus' goal was to explain the origin of important aspects of Egyptian civilization as the result of the activities of various Greek heroes whose ultimate roots were in the city of Argos. For example, the creation of the Egyptian monarchy and the foundation of Memphis were credited to Epaphos, the son of Io; the name Egypt to Aigyptios; and Egyptian law to Busiris. Herodotus, by contrast, purged the names of virtually all Greek heroes from his list of Egyptian kings and identified as the founders of Egyptian civilization two figures with impeccable Egyptian pedigrees: Menes and Sesostris.¹⁸

The implications of Herodotus' two innovations are clear. While Hecataeus had blurred the distinction between Greece and Egypt in a Hellenocentric view of world history, Herodotus foregrounded the idea of Egypt as an ancient country with its own distinctive history and civilization. As a result, he also problematized the relationship of Greece and Egypt. Instead of Hecataeus' reassuring "discovery" that Egypt's ultimate roots were

¹⁵ Quoted in Pearson, *The Greek Historians of the West*, vii.

¹⁶ Herodotus 2.5 and 2.15.

¹⁷ Herodotus 2.17-18.

¹⁸ Cf. Burstein, "Hecataeus, Herodotus, and the Birth of Greek Egyptology," in *Graeco-Africana: Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia*, 9-11.

Greek, Herodotus raised the disconcerting possibility that fundamental aspects of Greek culture and especially Greek religion were relatively recent borrowings from Egypt. In so doing Herodotus also rejected the validity of Greek tradition as a source of reliable evidence for Egyptian history, insisting instead on the primacy of native tradition in the study of non-Greek history. In a very real sense, therefore, Herodotus discovered Egypt as a geographical and historical entity, defined the appropriate sources for its study, and identified the main issues that would constitute the agenda for future Greek writing on Egypt.

The authority of all historical works is transitory, and Herodotus' Egyptian *Logos* was no exception to the rule. Allusions to it in fifth and fourth century BC Greek literature make it clear that the Egyptian *logos* was an instant success and that it remained the standard Greek account of Egypt until the early Hellenistic Period.¹⁹ New works on Egypt in the Herodotean mode were published by Hellanicus of Lesbos in the late fifth century BC and Aristagoras of Miletus in the mid-fourth century BC, and they did modify some of the details of Herodotus' account. Hellanicus offered a different version of the accession of Amasis,²⁰ while Aristagoras was able to correct Herodotus' account of the end of Dyn. XXV.²¹ Still, although these works added precision and depth to Herodotus' account, they did not alter the core of his vision of Egypt and his interpretation of its relationship to Greece. Such was not the case with the other major fourth century BC account of Egypt, that of Eudoxus of Knidos. A colleague of Plato and Aristotle and the only significant Greek intellectual actually known to have studied with Egyptian priests, Eudoxus was uniquely qualified to write a description on Egypt.²² The loss of the second book of his world geography, the *Periodos Ges*, which was entirely devoted to Egypt, is, therefore, particularly unfortunate, since the fragments indicate that Eudoxus was responsible for important innovations in Greek Egyptological literature.²³

Eudoxus' innovations were twofold. First, he challenged two of the fundamental principles of Herodotean Egyptology: the chronological priority of Egypt to Greece, and the phenomenological approach to the treatment of Egyptian religion. Thus, he questioned Herodotus' claims for the great age

¹⁹ Murray, *Classical Quarterly*, N.S. 22 (1972), 202-6; and Drews, *The Greek Accounts of Eastern History*, 97-132.

²⁰ Hellanicus, *FGrH*, 3C, 608a F 2.

²¹ Aristagoras, *FGrH*, 3C, 608 F 9 with *FGrH*, 3C, 665 F 200.

²² On Eudoxus and Egypt see Méautis, *Revue de Philologie* 43 (1919), 21-35; von Bissing, *Forschungen und Fortschritte* 25 (1949), 225-30; and Griffiths, *Classical Quarterly* 59 (1965), 75-78.

²³ The most recent edition of the fragments is Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos*, 100-11, Ff 286-302. For a commentary see Gisinger, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, 35-58.

of Egypt by suggesting that they rested on a misunderstanding of Egyptian calendrical terminology, namely, that the Egyptian word for "year" actually referred to what Greeks called a "month."²⁴ Equally important, he abandoned Herodotus' self-imposed restraint concerning the content and meaning of Egyptian mythology and included in his work both a full account of the myth of Isis and Osiris that was clearly derived from Egyptian sources and an interpretation of it couched in terms of Greek philosophy.²⁵ Second—and not surprising in view of his own experiences in Egypt and the interest of his colleagues in Plato's Academy in "oriental wisdom"²⁶—Eudoxus foregrounded the role of the Egyptian priests in his interpretation of Egyptian life, ascribing to them an extensive knowledge of science and philosophy and assigning to them a central role in Egyptian culture²⁷ instead of treating them primarily as sources of information as Hecataeus and Herodotus had done.

The full implications of Eudoxus' critique of Herodotus' claims for the chronological priority of Egypt to Greece were only realized in late antiquity, when Christian chronographers found in it the solution to their problem of fitting Egyptian history into a chronological scheme for world history that was based ultimately on the Bible.²⁸ His innovative treatment of Egyptian religion with its emphasis on the cultural dimension of Egyptian life and the role of Egyptian priests as "quasi-philosophers," on the other hand, profoundly influenced the development of Greek Egyptological writing in the Hellenistic Period.

HELLENISTIC GREEK EGYPTOLOGY

The volume and range of Greek writing on Egypt expanded greatly in the Hellenistic Period. General histories of Egypt, kinglists and chronicles, monographs on Egyptian religion, guides to Egyptian monuments, and even treatises on hieroglyphics are all attested. At the same time, the position of Herodotus' Egyptian *logos* as the authoritative Greek account of Egypt was strongly challenged by both Greeks and Egyptians. The Skeptic philosopher Hecataeus of Abdera and the Hellenized Egyptian priest Manetho, the authors of the two principal Hellenistic works on Egypt, both denounced

²⁴ Eudoxus, F 302 (Lasserre).

²⁵ Eudoxus, Ff 290–296 (Lasserre); cf. Gisinger, *Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos*, 47–52.

²⁶ Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, 131–32.

²⁷ Eudoxus, Ff 287–289 (Lasserre). Eudoxus has long been recognized as the probable source for the information on Egypt with its emphasis on the importance of Egyptian priests in the later dialogues of Plato; cf. Froidfond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, 270, 322.

²⁸ Adler, *Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*, 787–80.

Herodotus, the former for telling "marvelous tales" and inventing "myths for the pleasure of his readers"²⁹ and the latter for his ignorance of things Egyptian.³⁰ These developments reflected a fundamental change in the nature of the relationship of Greeks and Egyptians to each other and of both to Egypt itself.

The Macedonian conquest of Egypt had opened the country to foreign settlement and Greeks flooded into Egypt in unprecedented numbers. Not surprisingly, the new Greek residents of Egypt quickly recognized the deficiencies of Herodotus' Egyptian *logos*. Egyptian intellectuals, on the other hand, confronted for the first time foreign rulers whose culture included a fully developed and authoritative discourse about Egypt that claimed to tell the "truth" about the country, its history, and its culture. As a result, both Greek and Egyptian authors of *Aigyptiaka* tried not only to correct Herodotus' "errors" on the basis of new evidence but also to "set the record straight" about Egypt and its relations with the rest of the civilized world. Hellenistic writers on Egypt chose to deal with these issues by focusing on Egypt's role in the origin of culture for two reasons: the already alluded to marginality of Pharaonic Egypt in Greek schemes of political history and the interest in ancient oriental wisdom in contemporary Greek philosophy. This new emphasis is already apparent in the fragments of the *Aigyptiaka* of Hecataeus of Abdera, who published his work early in the reign of Ptolemy I.³¹ The work was an immediate success and quickly superseded Herodotus' Egyptian *logos* as the standard Greek account of Egypt. Although now lost in its original form, its influence can be traced in most later Greek works on Egypt, and it has long been recognized to have been the principal source for the most extensive surviving Greek account of Egypt, that contained in the first book of the *Library of History* of Diodorus of Agyrium.³²

The significance of Hecataeus' contribution to Greek Egyptological literature has often been underestimated because of the mistaken tendency of scholars to interpret the *Aigyptiaka* as little more than a thinly veiled "political utopia" intended to legitimize Ptolemaic rule in Egypt.³³ Such characterizations of Hecataeus' work reflect the rejection by "scientific" historians of 18th century philosophical history with which Hecataeus has

²⁹ *Apud* Diodorus 1.69.7.

³⁰ Manetho, *FGrH*, 3C, T 7a = Josephus, *Against Apion* 1.73.

³¹ Still fundamental is the article of Jacoby, "Hekataios 4," in *RE* 7, 2750-69. Recent assessments are Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 1, 496-505; Drews, *Greek Accounts*, 122-31; Murray, *JEA* 56 (1970), 141-71; and Burstein, "Hecataeus of Abdera's History of Egypt," in *Life in a Multi-Cultural Society*, 45-49.

³² Cf. *FGrH*, 3a, 75-87; and Murray, 144-150. The standard commentary on Diodorus' first book is Burton, *Diodorus Siculus, Book I: A Commentary*.

³³ E.g. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, 504; and Walbank, "Monarchies and Monarchic Ideals," in *CAH* 7.1, 77-78.

close affinities. They also ignore the clear evidence of his use of Egyptian sources provided by his accurate descriptions of Thebes and its monuments³⁴ and Egyptian funerary practices,³⁵ as well as his extensive revision of Herodotus' kinglist to which he added numerous pre-Third Intermediate Period names and offered more accurate Greek renderings of others.³⁶ In fact, the evidence clearly indicates that Greek readers found in the *Aigyptiaka* an account of Egypt that surpassed the works of Hecataeus' predecessors in the accuracy of its description of Egyptian monuments and the precision of its ethnography, but it was an account that was centered on Egyptian culture instead of Egyptian history and geography as had been Herodotus' Egyptian *logos* and its successors. Also greatly reduced in Hecataeus' *Aigyptiaka* was the sense of Egypt as a land of marvels that had marked previous Greek writing on Egypt, since he insisted on the underlying rationality of Egyptian culture, even including aspects of it most puzzling to Greeks such as the ritualized life of Egyptian kings³⁷ and animal worship.³⁸ As for Egyptian religion, Hecataeus followed Eudoxus in viewing it as a philosophical system, albeit a system of natural philosophy.³⁹ His most important innovation, however, was the prominent role he assigned Egypt in world history. Anticipating the theory of the later mythographer Euhemerus, Hecataeus interpreted myths such as that of Osiris as distorted records of the deeds of mortal kings who were deified after their deaths. The approach is reminiscent of that of his Milesian namesake, but the results were dramatically different, since Hecataeus claimed to have found in Egyptian mythology evidence that, in actuality, civilization originated in Egypt and diffused thence to Greece and various parts of Africa and Asia through a variety of means including military campaigns, colonization, and, finally, the education in Egypt of various Greek wise men.⁴⁰ Marginal in most Greek reconstructions of the political history of the ancient world, Hecataeus made Egypt central to its cultural history.

Hecataeus was not the only early Hellenistic writer to explore Egypt's role in the origins of civilization. Manetho, who wrote during the reign of either Ptolemy I or Ptolemy II, also dealt with such issues in his *Aigyptiaka*.

³⁴ Cf. Leblanc, "Diodore, le tombeau d'Osymandyas et la statue du Ramesseum," in *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, 1, 69-82.

³⁵ Cf. Merkelbach, *ZAS* 120 (1993), 71-84.

³⁶ Cf. Burstein, in *Life in a Multi-Cultural Society*, 47-48.

³⁷ Diodorus 1.70-71.

³⁸ Diodorus 1.86-87; cf. Smelik-Hemelrijk, "Who knows not what monsters de-mended Egypt worships? Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.17.4, 1852-2000 for an exhaustive review of Classical views of animal worship.

³⁹ Diodorus 1.11-12.

⁴⁰ Diodorus 1.13-20, 96-98.

ka,⁴¹ nor should this be surprising. His desire to provide Greeks with an accurate account of Egyptian history based on Egyptian sources forced him to deal with questions raised by the Greek discourse on Egypt since it was only by confronting them that he could hope to correct the errors of Herodotus and his successors. This aspect of his work, however, has hitherto received relatively little attention for understandable reasons.

There are two main reasons for this neglect. First, the importance of Manetho's *Aigyptiaka* for Egyptian chronology has understandably led scholars to focus their attention on identifying his sources—primarily temple texts such as kinglists, annals, folk tales, and monumental inscriptions and reliefs—and resolving the difficulties caused by the complex transmission of the extant fragments.⁴² Second, the form of the *Aigyptiaka*—essentially a "King-List with entries of varying length"⁴³—means that Manetho's views on such issues can only be determined by analyzing his selection and treatment of specific topics, but that approach is hindered by the scantiness of the fragments concerned with the *Aigyptiaka*'s historical content. Nevertheless, four areas of particular concern to Manetho can be identified in the fragments of the *Aigyptiaka*: chronology, contacts between Greece and Egypt, defense of Egypt against historical "slanders," and Egyptian contributions to civilization.

Four strategies used by Manetho for dealing with these issues can be identified in the fragments of the *Aigyptiaka*. First, he tried to assign correct dates to figures and events that figured prominently in the Greek version of Egyptian history such as the tyranny of the pyramid kings, the reign of Queen Nitocris, the campaigns of Sesostris, and the construction of the Egyptian Labyrinth.⁴⁴ Second, he proposed specific historical links between Egypt and its neighbors through the device of equating the leaders of events such as the colonization of Greece and the Trojan War with identifiable Egyptian figures, instead of simply interpolating Greek heroes into Egyptian history as his Greek predecessors had done.⁴⁵ Third, he revised the

⁴¹ The bibliography on Manetho is enormous. Important recent studies are Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, 505–11; Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, 203–332; and Mendells, "The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca," in *Purposes of History*, 92–110.

⁴² E.g. Helck, *Untersuchungen zu Manetho* and Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, 206–29.

⁴³ The description is that of Mendells, "The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca," in *Purposes of History*, 92; cf. Redford, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, 229–30.

⁴⁴ Manetho correctly assigned the pyramid kings to Dyn. IV (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2–3b, 22–24); Nitocris to Dyn. VI (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2–3b, 26–27); and Sesostris and the Labyrinth to Dyn. XII (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2–3b, 30–31).

⁴⁵ Harmais = Danaus; Manetho, *FGrH*, 3C, 609 F 9.102. Trojan War: Manetho, *FGrH*, 3C, 609 Ff 2–3c, 42–43.

accounts of events such as the colonization of Greece⁴⁶ and the Exodus that he found in Greek histories of Egypt⁴⁷ so as to make them more favorable to Egypt. Fourth and most important, Manetho entered directly into the discussion of the Egypt's role in the origins of civilization by ascribing the invention of important cultural phenomena such as medicine, writing, astronomy, and stone architecture to figures, who supposedly lived during the earliest phases of Egyptian history.⁴⁸

The impact of Manetho's *Aigyptiaka* on Greek Egyptological writing was limited by its unusual form and unfamiliar content, which restricted its appeal to Greek readers. Indeed, its main attraction seems to have been as a reference work for Greek chronographers for whom an epitome was quickly prepared that reduced the work to little more than the kinglist that formed its basic chronological framework. Equally important, however, those who did read the *Aigyptiaka* did not encounter an effective challenge to the essential validity of the Greek discourse on Egypt since Manetho, by limiting his critique of earlier Greek accounts of Egypt to their chronological accuracy, and proposing connections between Greece and Egypt and attempting to identify Egyptian cultural inventions, not only validated the core of that discourse but provided it with the support of seemingly unimpeachable Egyptian authority. The few fragments of Manetho's religious works point in the same direction, since they indicate that, like Hecataeus of Abdera, Manetho also tried to portray Egyptian religion as primarily concerned with natural phenomena and interpreted Egyptian deities as symbolic representations of natural forces.⁴⁹

Although numerous authors followed the example of Hecataeus of Abdera and Manetho, it was only in the second half of the first century AD that there appeared an Egyptian historian of comparable significance for the development of Greek ideas concerning Egypt. That author was Chaeremon of Alexandria, whose now lost *Egyptian History* and *Hieroglyphika* were still being cited as authoritative treatments of Egyptian culture as late as the

⁴⁶ Harmais was a traitor, having betrayed his brother Sethos while he was campaigning outside of Egypt; cf. Manetho, *FGrH*, 3C, 609 F 9.98-100.

⁴⁷ Hecataeus of Abdera had given a favorable account of Moses and the Exodus in his *Aigyptiaka* (*FGrH*, 3A, 264 F 6.3). According to Manetho (*FGrH*, 3C, 609 F 10), Moses was a renegade Egyptian priest and the Jews a band of lepers expelled from Egypt. For the subsequent history of the Exodus in the historiography of Egypt see Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, 113-33; and Denis, *Le Musée* 100 (1987), 49-65.

⁴⁸ Medicine: Athothis (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2-3b, 18-19), Tosorthros (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2-3b, 22-23); Writing: Tosorthros (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2-3b, 22-23); Astronomy: Tosorthros (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2-3b, 22-23); Stone architecture: Tosorthros (*FGrH*, 3C, 609 Ff 2-3b, 22-23). Waddell, *Manetho*, 41 n. 4, suggests that "In his reign (sc. Tosorthros) lived Imuthes", i.e., Imhotep, be interpolated into the entry for Tosorthros.

⁴⁹ Cf. Manetho, *FGrH*, 3C, 609 Ff 17-18, from the *Epitome of Physical Matters*.

12th century AD.⁵⁰ Head of the Museum at Alexandria and tutor to the Emperor Nero, sacred scribe and Stoic philosopher,⁵¹ Chaeremon was uniquely qualified to write an account of Egyptian history and culture for a period in which readers' attitudes toward Egypt alternated between reverence for her gods and awe at her ancient monuments, and revulsion at the superstition of the contemporary Egyptian populace that could lynch an individual who accidentally killed a cat or some other sacred animal.⁵²

Detailed reconstruction of Chaeremon's works is, unfortunately, precluded by the paucity of the surviving fragments. Continuity with the tradition of Greek Egyptological writing is, however, evident in fragments defending the originality of Egyptian astrology⁵³ and offering an apologetic account of the Jewish Exodus.⁵⁴ Chaeremon's sensitivity to the contemporary ambivalence toward Egypt is likewise apparent in his admission of the possibility of foreign influence on Egyptian culture⁵⁵ and especially in his concern to emphasize the spiritual and intellectual dimensions of Egyptian religion. So, Chaeremon placed the Egyptian temples, which he described as centers of learning where ascetic philosopher priests devoted themselves to the pursuit of both spiritual and worldly knowledge, at the heart of Egyptian religious life instead of the popular animal cults.⁵⁶ As for the wisdom gained by Egyptian priests through their studies, allegorical interpretation of Egyptian myths and the hieroglyphs in which they were recorded

⁵⁰ The latest references to Chaeremon's works as still extant are found in the works of Michael Psellus (11th century A.D.) and John Tzetzes (12th century A.D.). Presumably, they were among the works lost during the Fourth Crusade. The standard edition of the fragments of Chaeremon is that of van der Horst, *CHAEREMON: Egyptian Priest and Stoic Philosopher*. The only full scale study of Chaeremon is that of Frede, "Chaeremon der Stoiker," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.36.3, 2067-2103.

⁵¹ Chaeremon is usually assumed to have been a Hellenized Egyptian, although Frede, "Chaeremon der Stoiker," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.36.3, 2075-81 has suggested that he was an Alexandrian Greek, who held Egyptian priestly offices.

⁵² Cat: Diodorus 1.83.5-9. The most virulent example of Classical contempt for Egyptians is Juvenal, *Satire* 15. For a survey of Roman attitudes toward Egyptians see Reinhold, *The Ancient World* 3 (1980), 97-103.

⁵³ Chaeremon, F 2 (van der Horst).

⁵⁴ Chaeremon, F 1 (van der Horst).

⁵⁵ If Tzetzes has not corrupted Chaeremon's text (F 12 [van der Horst]), Chaeremon accepted the theory already known to Diodorus (3.4.1) that hieroglyphics were invented by the Aithiopians.

⁵⁶ Chaeremon, F 10 (van der Horst); cf. for commentary on this passage van der Horst, "The Way of the Egyptian Priests according to Chaeremon," in *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, 61-71.

revealed it to be in essential agreement with the main theses of Greek philosophy concerning the universe and man's place in it.⁵⁷

In this way, Chaeremon succeeded in insulating Egyptian culture against the increasingly strident criticism of contemporary Egypt and its inhabitants, but he did so at the price of legitimizing the search for the secret wisdom of the Egyptians that was to dominate Greek writing on Egypt in late antiquity. The result is already apparent in the works of Chaeremon's younger contemporary Plutarch, who, while indignantly criticizing Herodotus for "using worthless Egyptian stories to overthrow the most solemn and sacred truths of Greek religion,"⁵⁸ justified his own "philosophical" study of the Osiris myth and its implications on the grounds that "nothing irrational or fabulous or based on superstition...was embodied in the religious services, but ideas which either had moral and necessary causes or were not devoid of historical or physical plausibility..."⁵⁹ Herodotus' great discovery of the "otherness of Egypt" with which Greek Egyptological writing began, thus, had been reduced to merely an exotic veneer, which on being stripped away revealed a culture that contained little that a Greek intellectual would find "disconcerting."

EPILOGUE

Chaeremon was by no means the last Greek writer to deal with Egyptian themes. Indeed, the list of works dealing with Egypt known to have been written before the end of antiquity is long and includes some of those most familiar to modern Egyptologists such as Plutarch's *On Isis and Osiris* and the *Hieroglyphika* of Horapollo. But while Chaeremon's works do not, therefore, mark the end of Greek Egyptological literature, they do represent the end of the historiographical tradition begun by Herodotus with its goal of producing on the basis of Egyptian sources comprehensive accounts of the history and culture of Pharaonic Egypt. The achievements of authors working in that tradition had been considerable. They amassed an extensive body of empirical data concerning life in late Egypt that still is of value to contemporary scholars. They also developed a reconstruction of Pharaonic history that was true to the broad outlines of Egyptian history however flawed it was in detail. Finally, they created a literary model for ethnographies that provided Greek historians with a framework for the description of non-Greek cultures in general.

⁵⁷ For Chaeremon's tendency to discover central tenets of Stoic philosophy in Egyptian thought see Frede, "Chaeremon der Stoiker," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2.36.3, 2092-2102.

⁵⁸ Plutarch, *De Malignitate Herodoti*, 13, 857E. Translated by Pearson, *On the Malice of Herodotus*, *Plutarch's Moralia*, 11, 27.

⁵⁹ Plutarch, *De Iside et Osiride*, 8, 353E. Translated by Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, 127-29.

Chaeremon's successors, however, valued works such as his primarily as repositories of useful information that might assist them in studying the esoteric aspects of Egyptian religion and explicating them in terms of Greek philosophy.⁶⁰ Works written with this new focus were Plutarch's *On Isis and Osiris* or Iamblichus' *Mysteries of Egypt*, but the most revealing is the book that inspired the first serious studies of Egyptian writing in the Renaissance, the *Hieroglyphica* of Horapollo.⁶¹ Written probably in the late fifth century AD, the *Hieroglyphica* is the only extant work by a member of a distinguished Hellenized Egyptian family that tried to find an alternative to Christianity in a synthesis of Neoplatonism and Egyptian thought.⁶² Like the works of other members of his family, Horapollo's book contains much authentic Egyptian lore, albeit derived largely from Greek sources.⁶³ Horapollo's purpose, however, was not to provide factual information about the hieroglyphs but to reveal the truth about the cosmos hidden in them.⁶⁴ The result is a work that uses the deceptively simple form of an annotated list of hieroglyphic signs to provide a survey of what purports to be an Egyptian view of the universe and man's place in it.⁶⁵ Through such works Greek Egyptology continued to make an important contribution to the history of late Hellenism,⁶⁶ but proper investigation of the nature and extent of that contribution would exceed the limits set for this chapter.

⁶⁰ Except for the Exodus, the surviving fragments of Chaeremon all deal with religious and philosophical topics. Similarly, were it not for the first book of Diodorus, and Josephus' *Against Apion* and Eusebius' *Chronicle*, we would likewise only know of the religious aspects of the works of Hecataeus of Abdera (*FGrH*, 3A, 264 Ff 1-6) and Manetho (*FGrH*, 3C, 609 Ff 14-24).

⁶¹ The standard text of the *Hieroglyphica* is Sbordone, *Hori Apollinis Hieroglyphica*. For its importance in Renaissance Egyptology see Iversen, *The Myth of Egypt*, 49.

⁶² Cf. Maspero, *BIFAO* 11 (1914), 163-95 and Fowden, *The Egyptian Hermes*, 184-86. The principal ancient source for this family is the fragments of Damascius' *Life of the Philosopher Isidore*; cf. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damoskos* for a reconstruction of this important work.

⁶³ This applies, however, only to the first book of the *Hieroglyphica*, which alone is the work of Horapollo (cf. van de Walle-Vergote, *CdE* 18 [1943], 199). For a French translation of this first book with an Egyptological commentary see van de Walle et Vergote, *CdE* 18 (1943), 39-89. For the Egyptian learning of Horapollo and his family see Maspero, *BIFAO* 11 (1914), 186-93.

⁶⁴ The interpretation of the hieroglyphs as allegorical symbols is attested as early as the Hellenistic period (cf. Iversen, *The Myth of Egypt*, 38-49) and does occur also in late Egyptian texts; for an example in the Demotic myth of the "Sonnenauge" see Loprieno, "Der demotische 'Mythos vom Sonnenauge,'" in *Mythen und Epen III*. TUAT III/5, 1065 (XV, 1).

⁶⁵ Similar interpretations of the hieroglyphs occur in the fragments of the works of other members of Horapollo's family; cf. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damoskos*, 62-63 and Maspero, *BIFAO* 11 (1914), 192-93.

⁶⁶ Cf. Fowden, *The Egyptian Hermes*, and Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* for this aspect of ancient thought.

MEDIEVAL MUSLIM PERCEPTIONS OF PHARAONIC EGYPT

ULRICH HAARMANN

TRACES AND MEMORIES OF ANCIENT EGYPT IN ISLAMIC TIMES

In the year 1226/27 the envoy of the Hohenstaufen emperor Frederick II (1194–1250) to the Egyptian sultan al-Malik al-Kāmil (d. 1238) used the opportunity, when visiting Cairo on one of his diplomatic missions, to cross the Nile and to tour some of the spectacular pharaonic sites of the region, notably Memphis and Gizeh. The imperial ambassador—most probably Count Thomas of Acerra, Frederick's *bailli* in the Holy Land—was a trained scholar. He avidly studied the scriptural traces that were still visible on the cover of the pyramid of Kheops at that time.¹ With surprise and pride he, an expert in the "philosophical sciences," even discovered Latin inscriptions among the many writing systems preserved on the pyramid, and had them translated into Arabic for his companion and guide, the emir Ṣalāh al-dīn Aḥmad b. 'Abd al-Sayyid al-Irbili (d. 1234).²

This piece of information, so pertinent for our knowledge on the precarious negotiations between the Holy Roman emperor and his Ayyubid counterpart on the possession of Jerusalem, is not—as one might expect—found in one of the contemporary Latin (or Old French) sources. It is rather recorded in an Arabic treatise of the time, dealing with the pyramids of Gizeh, viz. Jamāl al-dīn Abū Ja'far Muḥammad b. 'Abd al-'Azīz al-Idrīsī's (1171–1251) work *Anwār 'ulwiyy al-ajrām fī 'l-kashf 'an asrār al-ahrām* ("Lights of the translunar bodies: On uncovering the secrets of the pyramids"). Book and author are remarkable.³ Idrīsī, an Upper Egyptian of Moroccan descent was one of the eminent *shurafā'* (descendants of the prophet Muḥammad through his grandson Ḥasan) and as such an outstand-

¹ Cf. Abū Ja'far al-Idrīsī, *Anwār 'ulwiyy al-ajrām fī 'l-kashf 'an asrār al-ahrām*, ed. U. Haarmann, 65 lines 4–12. See also Haarmann, "Das pharaonische Ägypten bei islamischen Autoren des Mittelalters," in *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance*, 29–58, here p. 29.

² On the turbulent career of this soldier-scholar see Gottschalk, *Al-Malik al-Kāmil von Ägypten und seine Zeit*, 154–55, and id., *WZKM* 51 (1948), 64–82.

³ Cf. the German introduction to the critical edition of the *Anwār*, esp. pp. 42–94.

ing member of the Egyptian local aristocracy of his time. Not inappropriately, he was an expert in the science of tradition (*ḥadīth*) dealing with the channels of transmission and thus also with genealogical questions. His birth and youth in Fāw Ba's(h) in the vicinity of Dendera and later on in Cairo, i.e., the two heartlands of visible pharaonic tradition, seem to have instilled him with a strong curiosity about, and affection for, the Ancient Egyptian vestiges among which he, so to speak, grew up. His book on the pyramids—the only one preserved among several tracts written by him on the history of Upper Egypt and on pharaonic monuments—gives a kaleidoscopic and highly systematic⁴ insight into everything likely and liable to interest a medieval Muslim in connection with the history and the archeological bequest of Ancient Egypt. To return to Frederick's ambassador: If even marginal data on non-Muslim ("those not heeding the Qibla and standing outside the Muslim community"⁵) visitors to Gizeh are recorded in such a book, how much more information are we likely to find in this and similar writing on the medieval Arab-Muslim attitudes to the Ancient Egyptian heritage and to its compatibility with the precepts of Islam. The reader will not be disappointed.

Any continuity from Ancient to Islamic Egypt had been definitively and doubly broken off with the victory of Christianity and then, three centuries later, with the advent of Islam. Memories of the cosmos of the pharaohs had by now long since become extinct. The medieval Muslims were aware of this finality. And Islam as a religion and as a legal system even exacerbated this rigorous rupture: In the Qur'ān as well as in the prophetic tales (the *qīṣaṣ al-anbiyā'*) that grew out of the Holy text and then proliferated, incorporating a rich haggadic tradition, the world of Ancient Egypt is presented in unmistakably Islamic terms. There are the few righteous believers who take the admonitions of the prophets Joseph and Moses to heart and profess monotheism, and there is the Pharaoh (i.e., of Moses), the epitome of unbridled worldly power, of superciliousness, and of *zulm*, "tyranny." In Arabic as well as in other languages of Islam such as Ottoman Turkish, the individual regnal title "Pharaoh" served (and continues to serve) as a source for abstract terms (*tafar'un*, *tefer'ün*) denoting nefarious haughtiness and recalcitrance against God's commandments.

In Islamic times, the function of the old monuments, their cultural and ritual context, and the meaning of the ubiquitous other pharaonic symbols had irretrievably been forgotten. They had become available for new attri-

⁴ Probable and improbable stories circulating about the pyramids are neatly separated. On the intrinsic tensions between Idrisi's upbringing as a *muḥaddith* and the inner logic of the miraculous monuments he describes see Haarmann, "In quest of the spectacular: Noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A.D.," in *Islamic Studies Presented to Charles Adams*, 57–67.

⁵ *Anwār*, 48, line 7: *min ghayr ahl al-qibla al-khārijin 'an al-milla*.

butions and interpretations. The pyramids of Gizeh turned, in some Muslim traditions at least, into Joseph's granaries, the key monuments in the Fayyum and in Saqqara became the mansion of Potiphar's wife and Joseph's gaol. The incomprehensible hieroglyphs, called bird's script (*qalam al-ṭayr*), temple script (*al-qalam al-birbāwī*) or "hieratic" script (*al-qalam al-kāhīnī*),⁶ were imbued with cryptic meanings. Every once in a while one discovered an age-old monk in Upper Egypt or even Ethiopia who contrived to read and translate the miraculous letters of the Pharaohs. Outlandishness, wondrousness and weirdness may well be the dominant qualities attached to Egyptian antiquity in medieval Muslim texts. Ancient Egypt turned into a land of miracles, magic and treasures, yet also of mathematical ingenuity and scientific wisdom, a double image that is familiar to us from Hellenistic hermeticism and Renaissance as well as Enlightenment Europe. In contrast to Islamic monotheism and to the divinely ordained realities of a proper Muslim polity and society, Ancient Egypt was the embodiment of paganism. Its gigantic monuments, its gods, many of whom were in animal shape, its mummified bodies of humans and birds alike, its uninhibited pictorial splendor and many more shocking characteristics provided the Muslims of Egypt and of other countries with a stark negative foil that served to affirm their own religious beliefs and tenets. The ninth century Iraqi bookdealer and bibliographer Ibn al-Nadīm (d. after 987) labels Ancient Egypt outright the "Babel of the sorcerers" (*Bābil al-saḥara*).⁷

Nevertheless, this discontinuity did not preclude efforts on the part of Muslim historians to integrate the pagan pre-history of their country into the salvation patterns of Islam and to discover tokens of divine guidance also in this otherwise profoundly heathen world. Thus, King al-Walid b. Dūma' (Dūmagh) admonishes his son al-Rayyān, when awaiting death in the burial chamber in one of the pyramids, to obey the envoys of God (i.e., Jacob and Joseph): "You will see prophets in your city in your close proximity. Honor and respect them; be aware of their rights and of the rank their fathers have before the Almighty God. If you entrust your power of command to them, you will be a successful ruler."⁸ Another pharaoh wins a

⁶ In this notion even the dividing line between writing system and system of speech is blurred. In Idrisi's *Anwār*, 141, we hear of the retainer Riḍwān al-Farrāsh who, in Fatimid days, breaks into the pyramid, is killed inside, and then appears to his company as a spectre warning them in "hieratic language" (*al-kalām al-kāhīnī*) never to violate the dignity (Arabic *ḥurma*) of the old kings. Some monk is found in a remote monastery who is able to interpret this strange language into Arabic.

⁷ Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, ed. G. Flügel, 309.5.

⁸ Quoted from Abū Zayd al-Balkhī's (d. 934) lost "History of Egypt, its wonders, its hidden treasures, and its kings" (*Tārikh Miṣr wa-'ajā'ibihā wa-dafā'inihā wa-farā'inatihā*) in Idrisi's *Anwār*, 135, lines 7-8.

crucial battle because he invoked the one and sole God.⁹ Effigies of Muḥammad, seated on a camel and wearing a turban, that were allegedly found in old Egyptian tombs and elsewhere, were seen as forebodings of the later triumph of Islam.¹⁰

And there was, conversely, the significance of pharaonic symbols and relics for latter-day events. Albeit the pharaonic pagan structures have withstood the (Islamic) law of righteousness and justice during all of human history, now the time has finally come for them to succumb. Various traditions are circulated about the downfall of the pyramids in the great cataclysm. "In the latter-days a friend (*walī*) of God and Prophet will come and destroy my miraculous creations...my treasures will be drowned in blood," one could allegedly read in hieroglyphics on a slab fixed on one of the pyramids by its Ancient Egyptian builder. We furthermore read, in this prophecy, the cryptic number 8-9-2-4-90 encompassing the whole cycle of history from the erection of the pyramids down to the *sā'a*, the end of the world. This discovery was said to have been made by archeologists during the rule of the Tulunid ruler Khumārawayh (d. 896).¹¹ According to an Imami tradition transmitted by the famous Shi'i theologian Ibn Bābūyah (d. 991), the Twelfth Imam will, in the end of history, destroy the pyramids which have hitherto served as talismans against the inundations of the Nile.¹² In the Ottoman period we are presented with modern techniques of destruction: Here the cruel king Nebuchadnezzar, ushering in the final days of the world, will blow up the pyramids with black powder (*bārūd-i siyāh*) thus opening the Egyptian lands to demise in the floods of the Nile.¹³

Water is important for the Muslim view of pharaonic history also in another respect, well known to us also from other ancient Middle Eastern cultures: It is the Deluge that divides this period of paganism (the Coptic period, as the Muslim historians and cosmologists tend to say) into two distinct halves. The above mentioned Abū Ja'far al-Idrisī of the thirteenth century devotes a whole quarter of his extensive treatise on the pyramids to the question whether the pyramids were built *before* or *after* the Flood. Eighteen among the twenty-two authorities whom he consulted on this question favor an antediluvian date. "Otherwise their story would have

⁹ Textual reference to be found in Ghallab, *Les survivances de l'Égypte antique dans le folklore égyptien moderne*, 15; Haarmann, *Saeculum* 29 (1978), 367-84, here 369, n. 8.

¹⁰ Pertinent quotations stretch from early Muslim geographical writings to Evliyā Chelebi's famous seventeenth century Turkish travelogue, see Haarmann, *Welt des Islams* 28 (1988), 210-24.

¹¹ Idrisi's *Anwār*, 124-25. See also Haarmann, in *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance* 33, n. 15, with additional references to this episode.

¹² *Ikṅāl (Kamāl) al-dīn wa-itmām (tamām) al-ni'ma* (Tehran, 1390), 2, 562-65.

¹³ Evliyā Chelebi, *Seyāhatnāme*, vol. 10 (Istanbul, 1938), 320; Haarmann, *Turcica* 8 (1976), 156-230, here p. 186, and id., *Saeculum* 29 (1978), 371, n. 14.

been preserved," Muḥammad b. 'Abdallāh b. 'Abd al-Ḥakam (d. 875),¹⁴ one of the proponents of this thesis, naively, yet consistently, argues. We know where Memphis (Manf), the postdiluvian capital of Egypt, is situated, yet we do not have the geographical location of Amsus, its predecessor before the Flood. Some authors soberly confessed to have no idea who the builders of these huge structures had been. Even these skeptics were, however, sure that their builders must have lived in the Abū Ṣir and Luxor regions where most of the pharaonic monuments are preserved. One scholar, the *sharīf* Muḥammad al-'Ubaydalī al-Ḥalabī (d. 1267), who loved climbing on the pharaonic monuments in Abū Ṣir and Saqqāra, even suggested pre-Adamites as their architects.¹⁵ Only by this hypothesis he believed to do justice to the extreme age of the pyramids. The homonymity of *haram* "pyramid," and *haram*, "old age, senility," suggested itself for puns and allusions. In one¹⁶ of the well-known poems on the pyramids that are preserved from the Arab Middle Ages,¹⁷ all objects and creatures on earth are portrayed as fearful of Time (*dahr*) except the pyramids of which Time is afraid.

The pyramids survived the Flood, although not unscathed. According to al-Ḥasan al-Ṣafadī, a fourteenth century source still awaiting serious scholarly interest, the Deluge precipitated the sphinx (called *Bahūh*), formerly a red idol of the sun, from the top of the pyramid of Kheops and broke it into pieces, including the famous head which is visible to our days.¹⁸ One scholar, the father of Abū Ja'far al-Idrisī (whose date of death is unknown), was intrigued by the question whether careful scrutiny of the sediments left on the walls of the pyramids might help determine the maximum level the Deluge reached.¹⁹ In the small group of those scholars who propounded a postdiluvian chronology of the pharaonic monuments we find, as builders of the pyramids, the Amalecite king Shaddād b. 'Ād, the Babylonian Her-

¹⁴ He is the brother of 'Abd al-Raḥmān b. 'Abd al-Ḥakam (d. 871), the famous "first" Muslim chronicler of Egypt.

¹⁵ See the chapter on this intriguing personality in the German introduction, 52–53, of Idrīsī's *Pyramidenbuch* as well as in Haarmann, in *Islamic Studies Presented to Charles Adams*, here 64–65.

¹⁶ Cf. the anthology *al-Nukat al-'aṣriyya fī akhbār al-wuzarā' al-miṣriyya* (ed. H. Derenbourg, poem # 162 = p. 279, line 2) by 'Umāra al-Yamanī, a famous twelfth century littérateur and jurist who was killed, in 1174, by Saladin because of his Fatimid loyalties. This poem made its way even into the *Arabian Nights* (398^b/399^b night).

¹⁷ A selection is found in chapter seven of *Anwār*, 145–54, at the end of al-Maqrizī's (d. 1442) *al-Khiṭaṭ* (published in Graefe, *Das Pyramidenkapitel in al-Maqrizī's "Ḥiṭaṭ,"* 43–48) as well as in al-Suyūṭī's *Tuḥfat al-kirām bi-khabar al-ahrām*, ed. S. Jāhīn, 7–8, 13, 21–26.

¹⁸ See his *Nuzhat al-mālik wa'l-mamlūk fī mukhtaṣar sirat man waliya Miṣr min al-mulūk*, ms. Paris Arab. # 1706, fol. 31a.

¹⁹ *Anwār*, 106, l. 12–14. On him see the German introduction to the *Pyramidenbuch*, 47–49.

mes,²⁰ thirty consecutive descendents of Bayṣar b. Ḥām, Noah's grandson, and finally and most intriguingly even Aristotle. The latter is said to have erected the two big pyramids (in Arabic one consistently reads of the *haramayn*, the two pyramids, i.e., of Kheops and Khephren) as mausolea for himself and his disciple Alexander the Great.²¹ The latter died far from Egypt, yet Aristotle was indeed buried here, whereupon Gizeh became a sanctuary for the Greeks, as our source, one of the Arabic versions of the Yosippon, claims in a tradition that does not seem to be recorded otherwise,²² if we leave aside the pseudepigraphical Arabic *Secretum secretorum* according to which Aristotle was not only "in the opinion of many scholars" himself a prophet but was also laid to rest in a pyramid.²³

WONDEROUS GEOGRAPHY

The striking feature of Ancient Egypt for the medieval Muslim observer was, as has been mentioned before, the plethora of miraculous structures and magic requisites that were made even more mysterious by the omnipresent, yet incomprehensible hieroglyphic signs. Awesome spirits, some male and aggressive, some female and seductive, guarded the treasures and secrets of the old magi. Whoever trespassed into their precinct, was in peril. Accidents occurring on and around the pyramids tended to be attributed to the vengeance of the old spirits who resented the presence of unlawful visitors on their sacred terrain.

The sciences of the (Arabic) letters *kāf* and *mīm*, i.e., alchemy (*kīmiyā'*) and treasure-hunting (*maṭālib*), were associated in Islamic times with the pharaonic past. The great mathematician and alchemist Jābir b. Ḥayyān (8th/9th century) claims in one of his smaller treatises contained in the *Kitāb al-Naqd* that the most precious elixirs to ever have been blended on earth were hidden in the pyramids.²⁴ Also the sphinx is a proverbial warden of treasures. Some years ago two popular stories were discovered in a popular historiographical work of fourteenth century Cairo, in which the sphinx is

²⁰ Shaddād, Hermes and Sūrīd (perhaps Cheops?) are the most frequent names given in medieval Islamic sources for the builders of the pyramids; cf. Fodor, *Arab legendák a piramisokról*; id., *Acta Orientalia Hungarica* 23 (1970), 335–63.

²¹ Also Murtaḍā Beg b. Muṣṭafā Beg b. Ḥasan Beg the Kurd (d. after 1721), *Kitāb Tahdhīb al-aṭwār fī 'ajā'ib al-amṣār*, Arabic ms. Berlin (Ahlwardt # 6142, Sprenger # 23), fol. 69b, lines 1–3, speaks of the pyramids as tombs of Aristotle and Alexander the Great. Did he copy al-Idrisi?

²² See *Anwār*, 89, lines 7–14, and the German introduction p. 80, and (possibly derived from *Anwār*) Murtaḍā Beg, *Tahdhīb*, see preceding note. This episode is not attested in the known Arabic versions of the Yosippon nor in the available renderings of the Ps.-Callisthenes.

²³ Ps. Aristotle, *Kitāb Sirr al-asrār. al-Siyāsa fī tadbīr al-riyāsa*, ed. 'Abd al-Rahmān Badawī, *al-Uṣūl al-yūnāniyya li'l nazariyyāt al-siyāsiyya fī 'l-islām*, part 1, 67–68.

²⁴ *Anwār*, 141, line 16ff.

animated and presents, once directly, once indirectly, two needy visitors of the plateau of Gizeh with unexpected riches.²⁵ "In Egypt we find hundreds of thousands of miraculous and bizarre objects. A few hundreds of them I have seen with my own eyes. Each one is stunning and stupefying," the famous 17th century Ottoman globetrotter Evliyā Chelebi, who stands in the tradition of medieval Arab authors, pensively muses.²⁶ Among the thirty miracles of the world, listed in pertinent medieval Islamic texts, as many as twenty belong to the land of Egypt with the pyramids being the first and foremost.

Endavors were made to integrate travel to these monuments into the general precepts of Islam. Visiting the '*ajā'ib* (*mirabilia*) of Egypt is declared not only permissible, but even recommendable, and is presented as an injunction comparable to the obligation of searching for knowledge. So the famous traditionist 'Abdallāh b. al-Mubārak (d. 797) is said to have made great efforts to visit, in person, all the miraculous buildings within his reach.²⁷ We read of a Moroccan pilgrim to Mecca who, upon his return home, is summoned by his master and asked whether, on his long way to Arabia, he also visited the pyramids. When the young man admitted he had not, the irate shaykh sent him back for a second journey to make up for this fault; after all, he insists, a visit to them is mandatory and a short detour from the normal road to Mecca, consisting of a brief ride and a simple crossing of the Nile by boat, would have taken him to these monuments.²⁸ From this anecdote we can also infer the high value attached to eyewitness experience in comparison even to the most impeccably authenticated textual tradition.

Besides the pyramids, a few other relics and sites of Ancient Egypt were consistently granted attention in medieval Islamic writing. Among the sites in the metropolitan region of the Old Kingdom was the ruinous site of Heliopolis (Arabic 'Ayn Shams) with its famous two obelisks, the sole remains of the vast sun temple of On that was already in ruins when the Arab conquerors arrived in the country. Some time in the twelfth century (the Arabic sources are contradictory in this point) one of the two "needles" (*misalla*) collapsed and made it possible for visitors to have a close look at their miraculous structure. Also Memphis with its ruins, Saqqāra with the step-pyramid and the mummies of the ibises, and, first and foremost, the sphinx of Gizeh attracted medieval tourists. Besides Jamāl al-dīn al-Idrīsī, the Baghdad physician 'Abd al-Laṭīf who was one generation older (he died

²⁵ These two stories, contained in vol. 1 of Ibn al-Dawādārī's universal chronicle *Kanz al-durar wa-jāmi' al-ghurar*, have been edited, translated and analyzed in Haarmann, "Der Schatz im Haupte des Götzen," in *Festschrift Hans Robert Roemer*, 198-230.

²⁶ *Seyāhatnāme*, vol. 10, 503, lines 10-12.

²⁷ *Anwār*, 14, lines 1-2.

²⁸ *Anwār*, 14, lines 11ff.

in 1231) is the most detailed Muslim source on the pharaonic architectural heritage in the region of Greater Cairo.

The sphinx (like the neighbouring pyramids) remained closely associated with the pagan past of the country in the Muslim era. In times of affliction visitors came to burn incense for the sphinx and to pray in its shadow, desperately yearning to have their wishes come true. The sphinx, in Arabic popular etymology called *abū 'l-hawl*, "father of terror" (we have heard of the alternative form *bahūh* before), was profoundly associated with magic and with the hope of coercing the old spirits to bow to human demands.²⁹ We remember the folk legends of fourteenth century Egypt in which two poor men suddenly became rich, thanks to the munificence of the sphinx. Also, the age-old apotropaic function of the sphinx as a powerful warden of the vulnerable cropland against the devastating spring sandstorms blowing from the Libyan desert survives in various medieval Arab (as well as Ottoman) traditions. We read of a zealous mystic who disdained the popular veneration extended to the sphinx in his days, a time of affliction, death and plague, and who, in 1378, tried to demolish the idol which, with its human features artfully chiseled in rock, was bound to be anathema to a bigoted Muslim who was overly wary of the interdiction of the pictorial representation of living creatures. It is said that from that moment on the sands began to submerge the lands of Gizeh. According to a seventeenth century tradition the poor man was lynched by the infuriated people of Gizeh, who feared for their survival when this catastrophe happened. In another contemporary text (incidentally with a totally spurious chronology) the arrival of Frankish corsairs on the Egyptian Mediterranean coast and the short-lived sacking of Alexandria by King Peter I of Cyprus were also directly attributed to this fundamentalist crime. Belief in the continuing power of the old spirits and righteous, non-rigorist Islam seem to have been in harmony in this period, at least among the rural populace of Egypt (a sizable minority of whom continued to be Christian). The fact that fourteenth century Cairo mosques tend to have spoils from pharaonic monuments with their magic hieroglyphic inscriptions as sills and thresholds, may well be interpreted along the same line: the pious believer ceremoniously humiliated the pagan past by stepping on it, yet at the same time the heir to the Egyptian popular traditions hoped to capture the power and *baraka* of the old spirits for the sake of the new building.

South of Gizeh the majestic temple (*birbā*, derived from Coptic *perpe*) of Akhmim was the key attraction for medieval Muslim geographers, travellers and encyclopaedists.³⁰ The reason for the prominence granted to this

²⁹ See Haarmann, *Saeculum* 29 (1978), 367-84 and id., *BSOAS* 43 (1980), 62-64.

³⁰ See Kuhlmann, *Materialien zur Archäologie und Geschichte von Achmim*, 25-38; Haarmann, *Turcica* 8 (1976), 167, 174 and 228-30.

very building by Muslims (in comparison, say, to the more majestic remains in the Luxor region) is not absolutely clear. Of course, at some time a literary tradition came into being that induced later authors to adopt the *exempla* (and priorities) of their proven predecessors without any critical endeavour of their own. Yet this cannot have been the sole reason, keeping in mind the importance which eyewitness experience had for Muslim scholars. Two supplementary reasons can be named as plausible: One is the location of the town and temple of Akhmīm directly on the caravan route from Cairo to the Red Sea ports of 'Aydhāb and al-Quṣayr from which one could reach Mecca as well as the emporia of the Indian trade. Travellers were likely to see this very monument, unlike other sites that were off the road. The second, less tangible, reason is the fact that the famous Egyptian mystic Dhū 'l-Nūn (d. 861) was born in Akhmīm. His name gave the city prestige and enhanced the mysteries associated with it. The famous tenth century historian al-Mas'ūdī is (one of) the first to give a detailed report of Akhmīm.³¹ Two visitors should be cited by name. One is the famous Spanish traveller Ibn Jubayr (d. 1217 in Alexandria), the other the Moroccan pilgrim 'Alam al-dīn al-Qāsim al-Tujībī al-Sabtī (d. 1329). Besides his description of the temple of Akhmīm and of its miraculous "living" or "moving" reliefs (which fulfilled the hopes of those who served and guarded them), the latter also attempts an interpretation of the toponym Luxor as well as of the ubiquity of hieroglyphic inscriptions.³² The fear of the forthcoming catastrophe—was it to be a flood or a fire?—induced the antediluvian denizens of Egypt to entrust all their unrivalled scientific knowledge, but also the inventories of their cherished personal property, painstakingly to stone.

MUSLIM SOURCES ON PHARAONIC MONUMENTS

As we saw in the last paragraph, it is difficult, sometimes venturesome, to determine the exact dividing line between *miraculous* and *scientific* geography in medieval Islamic texts. A few—but by no means all—authors were keenly aware of this problem. The traditionist and genealogist Idrīsī e.g. rigorously tried, in his treatise on the pyramids, to separate observable facts and verifiable reports from the wondrous phenomena and stories that were circulating in connection with these monuments both in the popular beliefs of his time as well as in the literary tradition he utilized for his own writing. Anything of dubious veracity is rigorously relegated to a separate

³¹ *Murāj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar*, ed. Ch. Pellat, 2, 88–89, § 812.

³² A translation of these passages is available in Haarmann, "Krokodile aus Holz und Krokodile aus Marmor: Altägyptisches in einem marokkanischen Pilgerbericht des vierzehnten Jahrhunderts," in *Festgabe Herbert Donner*, 65–72.

sixth chapter on the *'ajā'ib wa-gharā'ib*, a "deliberate reserve and repository for anything truly fantastic" at the (less prestigious) end of his book.³³

In the first chapters of Idrīsī's treatise, however, as well as in scattered other texts (some of which were consulted by Idrīsī, such as 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī's famous *Ifāda*), exact data on the exterior and the interior of the pyramids are presented.

We hear about the precise outer measurements of these monuments, down to one fourhundredth of a *faddān*, on the increasingly sophisticated trigonometrical measuring techniques of the time employed on the spot and from a distance, on the physical qualities of the building materials and on intriguing issues like the width of the plateau on top of the pyramid of Kheops. One knew that it was no longer pointed. Now, so one wondered, did it accomodate one, two, eight or even twenty camels lying side-by-side? Again, eyewitness reporting was the best means for removing such uncertainties. Yet collecting these data on the spot was difficult and hazardous. During the vizierate of Ṭalā'ī' b. Ruzzīk (d. 1161), a foolhardy climber ventured upon the pyramid of Khephren (*al-haram al-awsaṭ*, the "middle pyramid")—its cover was still intact in its upper half and was therefore practically unsurmountable—and cruelly fell into his death.³⁴ His fate did not deter others from following his example. The task of mounting the pyramid of Kheops was easier. In late Abbasid and Fatimid times we hear of sportsmen who, incited by royal remuneration, ventured upon such risky expeditions. Others, who were less daring and more interested in scholarly pursuits, comfortably ascended to the summit of the step-pyramids of Abū Ṣīr and Saqqāra in order to collect epigraphic material. Traces left on the pyramids and mastabas that were attributable to natural effects—such as a crevice in the surface caused by a stroke of lightning—also formed the object of curiosity.

Particular attention was reserved for the multifarious inscriptions (in various writing systems) on the pyramids of Gizeh. In the beginning we heard of Frederick's envoy who avidly found and copied Latin epigraphy on the pyramid of Kheops. Numerous questions were addressed by the Muslim authors of the Middle Ages. First and central: What is the meaning and the origin of the hieroglyphs? Is there any connection with the Greek alphabet? But also the discovery of Arabic letters on these monuments required an answer. Who had written them? Muḥammad b. al-Ḥalabī, one of Idrīsī's most trustworthy authorities, reports a Kufic inscription he found on the pyramid of Kheops in which someone confesses his belief in God's unity. He surmises that an early Muslim, a Companion of the Prophet, left it

³³ Haarmann, in *Islamic Studies Presented to Charles Adams*, 65–66.

³⁴ *Anwār*, 38, line 10–39, line 3.

behind when he was on his way from the newly conquered Nile Valley to Upper Egypt or to the far Maghrib.

Of course the mysterious interior of the old Egyptian temples, mastabas, and pyramids, also captivated the curiosity of the contemporaries. The pyramid of Kheops became accessible by force in the early ninth century—despite all warnings of the *ḥurma* of the dead pharaohs. The story of this event, the expedition of the caliph al-Ma'mūn into the great pyramid, has found its way even into the collection of the *Arabian Nights*. Later authorities indicate the length of the burial chamber, are bemused by the open sarcophagus found there, and unmistakably complain about the eerie and repellent bats inside the pyramid. The above-mentioned Turkish traveller Evliyā Chelebi who visited Egypt in 1672 gives the perhaps most colorful and judicious pre-modern description of such a journey inside the pyramid of Kheops,³⁵ even though in his case too we have to be aware of the numerous topoi and stereotyped formulations used in his report.

Of course there were also other spectacular pharaonic sights and sites in the country. As has already been said, the sphinx was especially attractive. Memphis was famed for the arch of lapizlazuli (*ḥaniyyat al-lāzuward*)³⁶ and the monolithic green chapel³⁷ which broke into pieces when the military strongman of the time, the amir Shaykhū, had it hauled away to downtown Cairo in 1350. Many of the pyramids outside the Cairo metropolitan region are mentioned, including two mastabas in the Dakhla oasis. Upper (and Middle) Egypt are given careful attention in some of the more comprehensive geographical works. We hear of Philae (*ḥammām Fir'awn*), the unfinished obelisk in the quarry south of Assuan,³⁸ Dendera, and Anṣinā/Antinoe, and of a few monuments in the Luxor region such as the *nawāwīs Shāma wa-Ṭāma*, the so-called colosses of king Memnon between the Nile and the Valley of the Kings. The apparently sole detailed description of the vast temple of Karnak (*birbā al-Uqsur al-baḥriyya*) in medieval Islamic literature is, once more, to be found in Idrisi's *Anwār*. In the company of his father, the author somberly walks around the site and is shocked at the intrepidity and greed with which, in the name of Islam, seekers of precious spoils and other hooligans mar or destroy the wonderful pharaonic reliefs—a depressing discovery he had made previously also in Heliopo-

³⁵ Cf. Haarmann, *Turcica* 8 (1976), 197–201 (Ottoman text), 210–14 (German translation).

³⁶ *Anwār*, 107, line 12; al-Nuwayrī (d. 1333), *Nihāyat al-arab fi funūn al-adab*, vol. 1, Cairo n.d., p. 395, lines 1–8.

³⁷ On this incident see, even today, Silvestre de Sacy, *Relation de l'Égypte par Abd-allatiph, médecin arabe de Bagdad*, 248, n. 65; see also Haarmann, *BSOAS* 43 (1980), 63.

³⁸ Again al-Mas'ūdī's *Murūj* are the oldest source for this reference.

lis.³⁹ This sad report, reminiscent of the introductory passages of an ancient Arabian *qaṣīda* where the singer returns to an abandoned camp-site and remembers the joy and bliss of old days, again shows the firm place the splendor of the pharaonic architectural heritage had at least in some quarters during the Muslim Middle Ages which are so often, and not without justification, chided for their iconoclastic fury.

Also, certain recurrent iconographic features of pharaonic architecture are recorded and interpreted. So the sun-disk (which, with its alleged three thetas for theós, Theodosios and Theophilos, served as a talisman as early as in Christian days)⁴⁰ is used in a sagacious attempt to establish an absolute chronology for the pharaonic remains: It is seen as a symbolic representation of Cancer and Eagle; when the star of Altair (*al-nisr al-tā'ir* = Aquilae α , β and γ) entered the zodiac of Cancer—so the Upper Egyptian Abū 'l-Mušrif 'Alawī al-Ḥafāfī (d. after 1197) reckoned—these monuments were erected. One commonly and in all times finds such pictograms hewn in stone above city gates in order to commemorate the city's foundation date, he muses. Taking into account that Altair moves one degree every hundred years in the zodiac and that the full circle thus encompasses thirty-six thousand years, he argues, one arrives at an age of twenty thousand years for the Ancient Egyptian ruins—when starting from the relevant constellation in the year 623/1226 (Capricorn, 20°), when this tradition was recorded. What counts for us is of course not so much the intriguing (pseudo-) exactitude (or verisimilitude) of such stellar arithmetics, but the urge to bring the elusive pharaonic heritage *coûte que coûte* into a chronological system and to thus make it "manageable."

Of similar interest is the expertise with which the Ancient Egyptians contrived to work with recalcitrant materials such as granite, and particularly their craftsmanship in erecting such huge structures as pyramids, temples and obelisks evoked profound awe among the medieval Muslim authors. Did the pharaonic architects use ramps in order to gradually move the stones to their final position high up?—one asked with a shrewd sense of reality. Or were the blocks lifted by winches and pulleys? Or did rather some magic device, some *deus ex machina*—so one asked oneself despondently—assist in the superhuman act of piling up so neatly, layer by layer, the heavy stones of the pyramids?⁴¹ The fact that, in St. Jeremy's monastery in Saqqāra (Dayr Abī Hirmīs), rows of slabs were found carrying hieroglyphic inscriptions not only on the visible front but also the invisible inside, was proof to a keen medieval Arab observer—the above mentioned

³⁹ See Haarmann, *MDAIK* 40 (1984), 153–57.

⁴⁰ See Kákosy, "A Christian Interpretation of the Sun Disk," in *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, 72–75.

⁴¹ *Anwār*, 143, lines 8–13.

Ibn al-Ḥalabī—that some development must have taken place in pharaonic history because these stones must have been used in different epochs, yet both times in the hieroglyphic age. This witness was even convinced to recognize discreet stylistic changes in pharaonic architecture and artistic expression when comparing different monuments of Ancient Egyptian times.⁴² One also marvelled at the capacity of the old masters to fit stone to stone without the tiniest cleavage “so that not even a thread could be drawn between the blocks.”⁴³

“THE ARABIAN ASTROLOGER”:
THE CREATION OF PHARAONIC MAGIC HISTORY

We have seen how difficult it was for a medieval Muslim author (as it is for the modern reader) to differentiate precisely and convincingly between reality and fantasy in the description of the pharaonic monuments and of their surroundings. It is equally puzzling and critical to identify elements of historical veracity in the enormous and at the same time heterogeneous corpus of traditions, that is left to us in Arabic (as well as Persian, or Turkish) on the history of Egypt before Islam, i.e., on a heritage that is so profoundly shaped by the ubiquity of magic and sorcery as well as pagan lore in the collective imagination.

Nevertheless there are faint vestiges of historical truth in medieval Arabic writing. The polymath al-Maqrīzī (d. 1442)⁴⁴ integrated into the *Khīṭaṭ*, his well-known topography and archeology of Egypt,⁴⁵ the—albeit heavily condensed and bowdlerized—famous list of kings that was recorded by the priest Manetho. It starts with the twentieth dynasty, i.e., roughly the twelfth century BC. Unaware of the treasure he hides, Maqrīzī presents an original piece of pharaonic historical literature! As Michael Cook has emphasized,⁴⁶ this small document would be a first rate source on pharaonic Egypt, had it not also been preserved in other, non-Islamic compilations. Maqrīzī's source was the *Kitāb al-āthār al-bāqiya*⁴⁷ of the famous Central Asian philosopher and scientist al-Bīrūnī (d. 1048). This work again took the passage from an unidentified Syriac text derived from Eusebios' epitome to the original list of Pharaohs by Manetho.

⁴² *Anwār*, 108, lines 1–8.

⁴³ *Anwār*, 143, lines 6–7.

⁴⁴ His report on the pyramids has been, for many decades now, the main source of information on the medieval Arabic discourse on Ancient Egypt. Erich Graefe, in his Leipzig dissertation of 1911, edited the text and translated it into German; see his *Das Pyramidenkapitel* passim.

⁴⁵ The context is the chapter on Memphis, the second of three pre-Islamic capitals of Egypt, the other two being Amsūs, the antediluvian seat of the kings, and Alexandria.

⁴⁶ Cook, *Studia Islamica* 57 (1983), 67–103, here 68–69.

⁴⁷ *al-Āthār al-bāqiya*, ed. C. E. Sachau, 90–91.

Apart from this, there are two other, intrinsically Islamic, renderings of Ancient Egyptian history in Muslim sources, the so-called traditionist and the hermetic versions.

The former, the traditionist version, can be traced back to early Muslim scholars such as Ibn Lahī'a and 'Uthmān b. Ṣāliḥ. It begins with the Flood and the foundation of the Egyptian kingdom by Noah's great-grandson Miṣr, the eponym of the country. The "biblical" tales around Abraham, the Amalecites, Joseph, Moses and Nebuchadnezzar dominate, and give structure to, this tradition which is first preserved in 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd al-Ḥakam's (d. 871) famous report on early Muslim Egypt, the *Futūḥ Miṣr*.⁴⁸ This text, however, also contains the names of apocryphal pharaohs like the abovementioned al-Walīd b. Dūmagh (Dūma', Dawmagh), furthermore his son al-Rayyān, Joseph's protector, as well as the famous Queen Dalūka, who inherited the Egyptian throne after the demise of Moses' pharaoh and of his armed nobility in the floods of the Red Sea (*al-yamm*). In order to protect the defenceless country, she is said to have built the "Wall of the Old Woman" (*ḥā'iṭ al-'ajūz*) which was identified, in medieval Muslim times, with various archeological remains all over the country.⁴⁹ Dalūka serves—this should be added in parenthesis—to rationalize the alleged unnatural strength and power Egyptian women are said to have always had vis-à-vis their husbands (*wilāyat al-nisā'*), a stereotype running from Herodotus and Ibn 'Abd al-Ḥakam to the geographer Ibn Duqmāq and the Franciscan friar Suriano, both of the fifteenth century, and to the Ottoman gentleman Muṣṭafā 'Āli who visited Cairo in 1599 and was shocked at the women's régime prevailing in the city when compared with the good old order in his home town Istanbul. They all pity the poor hen-pecked Egyptian males.

The second genuinely Islamic redaction of the history of pagan Egypt is far more spectacular. It has been well known in Europe since the turn of the our century. In 1898 Baron Carra de Vaux presented the scholarly world with a French translation of a mysterious work,⁵⁰ the famous "Abrégé des merveilles," *Akhbār al-zamān*, which instantaneously also elicited the inter-

⁴⁸ *Futūḥ Miṣr wa-akhbāruḥā*, ed. Ch. C. Torrey, 7–44.

⁴⁹ See the literature compiled in Wiet, *L'Égypte de Murtadī fils de Gaphiphe*, 97 n. 3, 98. Wiet presents a geological explanation for these diverse fake walls to be found all over the country. Now add to his list: al-Tujībī, *Mustafād al-riḥla wa'l-ightirāb*, 172, lines 8ff, where the wall is localised on the eastern shore of the Nile in Upper Egypt in the Qūṣ region. The most detailed report on Dalūka and her wall to be found in an early source is al-Mas'ūdī's *Murūj al-dhahab*, vol. 2, # 809–10, 86–87. Evliyā Chelebi places the wall in the Kom Ombo region, cf. Prokosch, *Ins Reich der geheimnisvollen Func. Ein Reisebericht aus dem Sudan des 17. Jahrhunderts*, 89.

⁵⁰ *L'abrégé des merveilles* (Paris, 1898).

est of Egyptologists.⁵¹ When a first edition of the Arabic text appeared in Cairo in 1938,⁵² much attention was aroused among the Egyptian public. One prominent witness is the scientist and littérateur Ḥusayn Fawzī (d. 1985) who had strong pharaonicist leanings. In his famous book "An Egyptian Sindbad,"⁵³ a cultural history of his country refracted through a very personal prism, he visibly enjoys presenting the pageantry of Ancient Egypt as it is lavishly portrayed in this medieval Arabic work. The similarities in the rendering of pharaonic life and lore to be found in *Akḥbār al-zamān* and in the numerous European works from the sixteenth to the eighteenth centuries must have been patent to him and to his educated readers who, up to the publication of the *Akḥbār al-zamān*, had no comparable other native Arabic source at hand on this captivating subject.

The authorship of (pseudo-) *Akḥbār al-zamān* remains contested. While the original attribution to al-Mas'ūdī is no longer seriously considered,⁵⁴ much speaks in favor of a certain al-Waṣīfī/Ibn Waṣīf Shāh of disputed identity (he probably lived around the year 1000) as the writer or compiler of this text. Possibly Micheal Cook is right⁵⁵ when he classifies the book as a deliberate "hermetic" fabrication (or even fraud) dating back to the early eleventh century. Its region of origin remains unclear to this date, even though references to be found in books of the eleventh and twelfth centuries (Ṣā'id b. Ṣā'id al-Andalusī, d. 1070, *Ṭabaqāt al-umam*; Ibn 'Abd al-Barr, d. 1071, *Kitāb al-Qaṣd wa'l-amam*; Abū 'l-Ṣalt, d. 1134, *al-Risāla al-miṣriyya*; the anonymous Maghribī *Kitāb al-Istibṣār*) suggest a provenance from Spain or the Maghrib.

The last word on the chronology of the "hermetic" history has not yet been spoken. The wholly fantastic rendering of the death and burial ceremonial of pharaoh Dūmagh to be found in an Iranian source of the early tenth century, Abū Zayd al-Balkhī's (d. 934) otherwise lost work "on the history of Egypt, its wonders, its tombs and its kings,"⁵⁶ is in full typological accord with the "magic" and "hermetic" *Akḥbār al-zamān* and leaves us with various new options: Is the hermetic tradition at least two generations

⁵¹ Cf. the review of this translation by G. Maspero in *Journal des Savants*, February 1899, 69–86; March 1899, 154–72; May 1899, 277–78.

⁵² Ed. 'Abdallāh Ismā'il al-Ṣāwī, numerous later editions.

⁵³ *Sindibād miṣrī. Jawlāt fī riḥāb al-tārikh* (Cairo, 1969), chapter on Quṭarim b. Qibṭim.

⁵⁴ See however Sezgin, *Zeitschrift zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993), 1–70.

⁵⁵ *Studia Islamica* 57 (1983), 67–103.

⁵⁶ al-Idrisī, *Anwār*, 88, lines 14–15. Abū Zayd is mainly known as one of the founding fathers of scientific geography in Islam (cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*. Supplementband I, 408), but he also wrote on medicine (see Waines, "Abū Zayd al-Balkhī on the nature of forbidden drink: a medieval Islamic controversy," in *La alimentación en las culturas islámicas*, 111–26).

older than has hitherto been believed (Abū Zayd died in 934, Ibn Waṣīfshāh is dated around the turn of the millenium)? Is Iran instead of the Muslim west a likely place of origin of the hermetic version? Or should we rather assume the existence of an alternative, more colorful and more literary redaction of the traditionist version of pharaonic history (Dūma' is a postdiluvian king) from which Abū Zayd collected his material? Or may we even posit an independent version, preserved only in Abū Zayd's work?⁵⁷

Whoever wrote the book and wherever it originated,⁵⁸ it left a deep mark on medieval Arabic literature. Numerous geographers and chroniclers quote from it *in extenso*. We find among them Ibn Aybak al-Dawādārī and al-Nuwayrī (quoting a certain Ibrāhīm b. al-Qāsim al-Kātib) of the early fourteenth and al-Maqrīzī of the fifteenth centuries. Perhaps the most important name is that of Ibn al-Mammāti (d. 1209), the superintendent of the Egyptian bureaucracy in early Ayyubid times. He took al-Waṣīfī's text and presented a forty page excerpt from it to his sovereign. We find it quoted (together with an alternative version of different origin) and critically digested in al-Idrīsī's book on the pyramids. Idrīsī was Ibn Mammāti's brother-in-law and may therefore have had access to this text which is otherwise evidently not known, leave alone preserved.

The *Akhbār al-zamān* contains a wholly wondrous description of pharaonic events and requisites from antediluvian times onwards. It is an apotheosis of magic and sorcery. It abounds in tales about hallowed birds hissing and clapping their silver wings at holy ponds, towering temple pylons with cryptic inscriptions, miraculous vessels of precious material—such as non-breakable glass—and mysterious odiferous content, as well as frightful animal-shaped guardians of the secrets of the old kings. The spirit of Washington Irving's *Arabian astrologer*, one of his *Tales of the Alhambra*, and Mozart's *Magic Flute* is ever present in this version, which is known to have been widespread among medieval Arab scholarly and *belles lettres* authors ever since the eleventh century. As has been said, even the sober Ayyubid minister Ibn Mammāti, famous for his treatise on the administration of Egypt, did not hesitate to present parts of this tradition to his sultan, Saladin's son al-Malik al-'Aziz 'Uthmān (d. 1198), who solicited information on Ancient Egypt in connection with his ill famed attempt at demolishing the pyramid of king Mykerinos. The scornful description⁵⁹

⁵⁷ On this subject cf. Haarmann, in *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance*, 50–51.

⁵⁸ One crucial step towards solving these puzzling questions of authorship, region of origin, consistency of the text etc. will be a *critical* edition of *Akhbār al-zamān*. Good manuscripts are available (in St. Petersburg, Berlin and Istanbul), so work could begin.

⁵⁹ *Kitāb al-Ifāda wa'l-i'tibār fī 'l-umūr al-mushāhada wa'l-hawāḍith al-mu'āyana bi-arḍ Miṣr*, ed. Kamal Hafuth Sand and J. A. and I. E. Videa, *The Eastern Key*, 118–22

which the learned physician 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (d. 1231), one of the great Muslim commentators of the work of Aristotle, gives of these vain attempts of an arrogant young ruler at destroying the architectural heritage of the Pharaohs counts among the most impressive documents on the differentiated medieval Muslim attitudes towards Ancient Egypt and its heritage.

PHARAONIC SITES IN THE HISTORY OF MUSLIM EGYPT

The shadows of Ancient Egypt are volatile, vague and only faintly recognizable in the pertinent medieval Muslim literature. Tangible relics of pharaonic days are rare in the Arabic texts, especially since we have to exclude, for textual reasons, the famous and at the same time notorious *Abrégé des merveilles* (audaciously exploited by Egyptologists such as G. Maspero)⁶⁰ as a reliable source. Tokens of continuity from Ancient to Islamic Egypt are—so one may say—limited mainly to the spheres of popular beliefs and practices. Certain traditions seem to have been able to survive the many centuries from the demise of paganism in Roman times to the age of Islam because they were attached to spectacular monuments. We already heard of the sphinx, unmistakable by its features and its conspicuous location, who survived as an apotropaic idol against the sifting sands of the western desert well into the Islamic ages. In times of need and despair, as has been said, Egyptians proffered incense, together with magic formulae, to this huge and strategic talisman as late as the thirteenth and fourteenth centuries. Al-Idrīsī reports, in the lamentably short appendix to his book on the pyramids, that the sphinx was an idol of the sun.⁶¹ The rising sun casts its first rays between its eyes, he says. Another text also speaking of the sphinx as a solar idol—that was originally situated on top of the pyramid of Kheops and was cast to the ground by the Deluge—has already been mentioned in connection with the bipolar, ante- and postdiluvian, chronology of pagan Egypt in Muslim times.⁶²

Also the continuing awareness that the west bank of the Nile had originally been the abode of the dead is clearly traceable in medieval Arabic sources. Modern research on Upper Egyptian folklore has widened our expert knowledge on the survival of pharaonic customs and rituals in rural, notably Coptic, quarters, although the yield nevertheless remains small.

Information on the significance of the pharaonic architectural heritage for the Egyptians—notably the rulers—of the Muslim era is, of course, far

(Arabic text and English translation); al-Idrīsī, *Anwār*, 40–41; al-Maqrīzī, *Khiṭaṭ*, ed. Graefe, 42–43, German translation 85–86.

⁶⁰ Besides his review of Carra de Vaux' French translation see also the chapter "L'abrégé des merveilles" in his *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, vol. 6; see the reference in Cook, *Studia Islamica* 57 (1983), 90 n. 1.

⁶¹ *Anwār*, 151, lines 3–4.

⁶² al-Ḥasan al-Ṣafadī, *Nuzha*, ms. arabe Paris, # 1706, fol. 31a.

more copious. One can summarize the public and private attitudes and activities towards the old Egyptian monuments in medieval Islamic times roughly under three headings which are closely interrelated: (a) iconoclasm, (b) treasure hunting, and (c) curiosity as well as, to use a modern term, tourism.

A full survey of this spectrum of actions and reactions shall not be given here. Ever since the Abbasid caliph al-Ma'mūn (he ruled from 813–33 and was the first Muslim sovereign ever to visit Egypt) broke his way into the big pyramid, the pharaonic monuments remained especially attractive and challenging since they were seen as potential repositories of hidden treasures. Retrieving these treasures was not a mechanical deed but rather at times appears as a joint venture of the intruder and of the old, pagan, wardens. So it is not by chance that the Arabic sources state full of awe that the amount the caliph al-Ma'mūn spent on forcing open the pyramid of Kheops was allegedly matched, to the farthing, by the contents of a jar full of gold coins found inside the pyramid.⁶³ Ibn Khaldūn's (d. 1406) refreshingly sober assessment that those who dug for such treasures in the soil of Egypt, even in the highly improbable case of success, hardly ever regained their investment, by no means impeded these activities.

Treasure hunting and the concomitant search for cheap yet excellent building materials that lead to the demolition of pharaonic buildings could, of course, insidiously be presented as acts of good Muslim intent: pagan symbols with anthropomorphic and theriomorphic representations defied the precepts of the Shari'a and therefore deserved to be annihilated. Yet some contemporaries, as we have heard before, vociferously defied this cynical rationalization of greed in the name of Islam and propagated the protection of the architectural heritage of the forbears. I will return to this point. Moreover, it was not at all so easy to destroy the Ancient Egyptian monuments, was experienced more than once in Islamic times. The case of Saladin's son is most spectacular and has already been alluded to. He tried to bring down the "third" pyramid (of Mykerinos) in 1196/7 with an armada of masons, carpenters, locksmiths, sappers, etc. in an undertaking reminiscent of a siege. Having spent enormous amounts of money and achieved next to nothing, he finally gave up—thus compromising his royal dignity and enhancing the respect of his subjects for the pharaonic master architects. "It is impossible to destroy, in six hundred years, this monument whose erection lasted only six years—and destruction is, after all, so much easier than construction" one believed to read in an inscription carved into the pyramid of Kheops by its builder, the pharaoh Sūrīd.⁶⁴

⁶³ al-Maqrīzī, *Khīṭāṭ*, ed. Graefe, 9, lines 3–7; German translation pp. 56–57.

⁶⁴ al-Maqrīzī, *Khīṭāṭ*, ed. Graefe, 7, lines 10–14; German translation p. 55.

Visiting the pyramids and other spectacular pharaonic sites on days of recess and festivities has been a habit going back well into pre-Islamic times. The desert plateau overlooking the Nile Valley was a favorite riding, hunting and tournament ground for the social and military elites of Muslim Egypt, from the early middle ages to the era of Ottoman sway. The Ayyubid Sultan 'Uthmān (d. 1198), just mentioned, mustered twelve thousand cavalry troops beneath the pyramids. Some twenty years later his cousin al-Malik al-Kāmil invited his state guests ceremoniously to Gizeh and even procured ladders and ramps so that the visitors could get into the mysterious interior of the pyramid of Kheops without too much toil.⁶⁵ In Mamluk times (1250–1517) many political cabals and assassination plots were hatched in the vicinity of the pyramids. Both the sultans al-Ashraf Khalil of the late thirteenth and al-Ashraf Sha'bān of the late fourteenth century lost their lives in the vicinity of the pyramids.⁶⁶

In Fatimid days the monuments of Gizeh gained particular prominence. The profligate Fatimid vizier al-Afdāl b. Badr al-Jamālī (d. 1121) ordered big bonfires to be ignited on top of the pyramid of Kheops in the so-called nights of fire (*layālī al-wuqūd*) on the first and fifteenth of the months of Rajab and Sha'bān, i.e., on holidays enjoying particular support under the ruling Ismā'īlī-Shiite regime. These fires corresponded with the light of torches lit on barges floating on the Nile from Heluan and Tura down to the northern suburbs of Cairo. Systematic research on Gizeh as a particular historical site in Islamic times still has to be undertaken and will certainly be worth the effort.

PHARAOH AND THE PROPHET'S COMPANIONS

The attitude of Muslim Egyptians towards their pharaonic patrimony was contradictory. There was, on the one hand, the profoundly and even proverbially negative image of Ancient Egypt, epitomized in the tyranny (*zulm*) of Fir'awn, in the illicit representations of living creatures in the reliefs of Ancient Egyptian temples, and in the blasphemous beliefs of the pagan Egyptians in metempsychosis and incarnation as they were visible in the pharaonic pictorial heritage. Yet there existed, on the other hand, also the primordial opposition to destroying works of superb majesty and the natural respect of, and even admiration for, the aesthetic achievement of the old magi. And there was of course the intrinsically Islamic value which the pharaonic monuments possessed as a petrified admonition (*'ibra*) granted

⁶⁵ *Anwār*, 40, lines 1–3, and 45, lines 3–5.

⁶⁶ Gizeh was the most natural recess for the Cairenes of the fifteenth century, cf. al-Sakhāwī, *al-Ḍaw' al-lāmi' fī a'yān al-qarn al-tāsi'*, vol. III, 2nd edition, Cairo n.d., 277 line 25 (# 1055).

by God to the believer so that he will always remember the transitoriness and futility of human glory and might.

Was this tension (which sounds so distressingly modern in an age of surging Muslim "fundamentalism") felt and reflected by medieval Muslims? And if yes, how could a compromise between these two seemingly irreconcilable attitudes possibly be achieved? Only few of our sources take a stand on this issue.

One of them is—to repeat—the famous Iraqi physician 'Abd al-Laṭīf al-Baghdādī (d. 1231) who deplored the inane destructive fury of Saladin's impetuous successor. Another is our chief source Abū Ja'far al-Idrīsī (d. 1251). He was the son of the Egyptian chief genealogist of the time (an office he was to inherit at a later date) and an expert in the science of the Prophetic tradition (*ḥadīth*). Thus he held two profoundly Islamic qualifications that must have made him immune to any imputation of supporting non-Islamic values and morale. Yet he was also a scion of his homeland Upper Egypt to whose beauty—as I surmised in the beginning of this article—he felt deeply attached. He knew and respected the spectacular relics of the New Kingdom ever since his youth. For him, so it seems, it was a vital concern to harmonize these two principles, namely proper Muslim conduct and the protection of the pharaonic heritage. The fact that the Qur'ān speaks explicitly of various pre-Islamic monuments in the Arabian peninsula yet not of the Egyptian pyramids, the *mirabile κατ'ἔξοχὴν*, was painful to him and forced him into complicated explanations.⁶⁷

Of course there was the above mentioned general Islamic precept of keeping intact the monumental remains of former despots in order to demonstrate their eventual perdition. Yet it seems as if this *caveat* was, in Idrīsī's estimate, not strong enough to guarantee the intact survival of the old Egyptian temples (*barābī*), pyramids, obelisks and the like from the hands of Muslim zealots. We already heard of the sadness with which he watched, as a young boy in the company of his father, ruthless fanatics destroy beautifully carved reliefs in the temple of Karnak.

His argument therefore had to be more sophisticated. He resorts to the Companions of the Prophet as crown-witnesses for an attitude of tolerance towards the Ancient Egyptian architectural remains. These men, so he muses, who by virtue of their proximity to the Prophet were guarantors of correct Islamic behavior, not only did not attack these monuments but rather enjoyed resting in their shadow on their way from Arabia to the West and to Nubia and did not mind being buried in their neighborhood. Their call to prayer and their praises to the Lord were duly reflected by the

⁶⁷ *Anwār*, 82, line 11.

pyramids, as he formulates his central idea.⁶⁸ How could one then in a later age, when the intimate and immediate knowledge of the Prophetic precedent was no longer available, justify the destruction of these traces of the past? And was not Egypt as a whole a sacred country (*arḍ muqaddasa*)⁶⁹ where some of the prophets as well as Mary and the Child had sought and found refuge?

As it seems, this enlightened and intellectually quite captivating compromise was not emulated by too many authors. As a matter of fact, there is only one historian of the early sixteenth century, a certain Ibn 'Abd al-Salām al-Manūfi (d. 1527), who—with reference to a lost source of the late fourteenth century, al-Rashīdī's treatise on the Nile—explicitly takes up Idrīsī's argument that the *ṣaḥāba*, the Companions of the Prophet, expiated (and then even hallowed) the pagan heritage of Gizeh.⁷⁰ Other writers, like al-Maqrīzī (who knew and quoted Idrīsī's book without naming him), or al-Suyūṭī (d. 1505) rather return to older sources in which such a synthesis has not yet been attempted. Maqrīzī reverts to the enumeration of the glittering and outlandish attributes associated with the pharaonic age. Only here and there he warns of the continuing power of the old sorcerers. Like many others, he does not recognize (or prefers not to notice) the tensions inherent in the traditional Muslim attitudes vis-à-vis the pagan heritage of Egypt.

Only in the modern age, which in this case can exactly be dated with the decipherment of the hieroglyphs by Champollion, this compromise became crucial again. The great discoveries of the new science of Egyptology and the spectacular excavations of the last one and a half centuries provoked new models of thought in which knowledge of, and pride in, the pharaonic past⁷¹ was to be harmonized with an Islamic view of history. In the beginning, around the middle of the nineteenth century, the Egyptological, i.e., alien and European, image of Ancient Egypt was tenuously juxtaposed with the Qur'ānic and prophetic reports. In Rifā'a al-Ṭaḥṭāwī's (d. 1873) history of Ancient Egypt, *Anwār tawfiq al-jalīl fī akhbār Miṣr wa-tawḥīq banī Ismā'il*, for example, citations from the Qur'ān and translations from

⁶⁸ Cf. *Anwār*, 23, lines 12–14; 27, line 14 to 28, line 3. See the translation of this passage in Haarmann, *MDAIK* 40 (1984), 156.

⁶⁹ *Anwār*, 28, lines 10–12.

⁷⁰ *Kitāb al-Fayḍ al-madīd fī akhbār al-Nīl al-sa'īd*, ms. Marseille, Bibliothèque municipale # 1639, fol. 52a. See also Haarmann, *BSOAS* 43 (1980), 64–65; id., *Saeculum* 29 (1978), 382; id., *MDAIK* 40 (1984), 156 n. 19.

⁷¹ Maria Haarmann's dissertation on *Das moderne Ägypten und seine pharaonische Vergangenheit*, University of Freiburg 1991 (in the press for the series *Islamkundliche Untersuchungen*) gives the various religious, ideological and geographical coordinates and orientations of pharaonism in Egypt from the nineteenth century to our days. The heyday of the pharaonic movement (between World War I and the thirties) has also been made the subject of the study by Gershoni-Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood 1900–1930*.

French Egyptological works on the dynasties of the three kingdoms stand side by side without any palpable connecting link. Then gradually efforts at a more effective synthesis were undertaken.⁷² Yet before such an indigenous and harmonious Egyptian *Geschichtsbild*, founded both on the new scientific knowledge and on the tenets of Islam, could tentatively take root, the wave of secularization had conquered the Egyptian institutions of higher learning. The Egyptological model in the interpretation of Egypt's history before Diocletian seemed invincible for decades. Not only Copts (with their comparatively plausible claim of direct descent from the Ancient Egyptians), but also Muslim Arabs—the sons of the invaders and of the converts to Islam—discovered the pharaonic heritage with all its splendor and glory for themselves. In the Twenties and Thirties of this century Ancient Egyptian themes began to proliferate in the cultural production of the country. Pharaonicizing monuments were erected: the Gizeh railroad station and the mausoleum of the national hero of 1919, Sa'd Zaghlul Pasha, are striking examples. Societies were founded in which the immortality and eternity (Arabic *khulūd*) of Egypt, epitomized by the river Nile and the unchanging features of the land and of its rural inhabitants, was cultivated. Jamāl Ḥamdān coined the notion of Egypt's personality (*shakh-siyya*) as shaped by its unique geography.⁷³ Political upheavals and foreign invasions could not disrupt the historical nor the ethnic continuity of Egypt from the Old Kingdom to the twentieth century. Egypt's indelible national character found its apogee in pharaonic times, where no major outside influences impeded yet the evolution of the genius of its people.⁷⁴ Ancient Egypt was hailed as the age-old repository of wisdom, science and progress. This consciousness was especially soothing in the bleak days when the country was subjugated by a European power which had been but an assembly of barbarian and uncouth tribes in the northern seas at the time when King Tut was laid to rest in his magnificent burial chamber that was discovered in those very years and imposed itself to the whole world as overwhelming evidence of the cultural grandeur of Ancient Egypt. Plays and novels with pharaonic subjects fit the mood of the times. The greatest authors of the country shared this taste. Tawfiq al-Ḥakīm, Egypt's greatest playwright of the twentieth century, placed his famous drama *'awdat al-rūḥ* ("return of the spirit") in an Ancient Egyptian setting, and Najīb Maḥfūz,

⁷² On the place of Ancient Egyptian topics and objects in the historical and geographical works of 'Alī Mubārak Pasha (d. 1893), especially in his novel *'Alam al-Dīn*, see Dykstra, *JAOS* 114 (1994), 54–65, here 59–65.

⁷³ Cf. the subchapters II and IV in part C (*Geschichte im Dienste der Selbstfindung*) and subchapter III/4 in part D (*Ägypten – pharaonisch oder arabisch?*) of M. Haarmann's dissertation, pp. 95–151, 331–35.

⁷⁴ This is the keynote in Ḥusayn Fawzi's famous work *Sindibād miṣrī*, mentioned before. See M. Haarmann, *Das moderne Ägypten*, 119 ff.

Egypt's first Nobel laureate in literature, began his career as a writer of pharaonic novels.⁷⁵

Pride in Egypt's ancient history and the reality of being Arab and Muslim were not at all seen as irreconcilable in this period. In the view of these pharaonicists, Arabization and Islamization had by no means effaced or invalidated the patrimony of the pharaohs. Theories were propounded in which ancient links between the Nile valley and the Arabian peninsula were postulated. The Egyptian Hagar, the mother of Ismā'il, the ancestor of the Arabs, symbolized this unity.⁷⁶ More important and influential yet was the doctrine that Ekhnaton was a precursor of Islam. His strict monotheism demonstrated that Egypt was in no way only a land of idolatry and other repellent practices, but a province of right belief and proper conduct long before the Church fathers brought Christianity to the Nile and before the Qur'an was revealed to Muḥammad. These and similar efforts at accommodating the pharaonic past (in both its glorious and its reprehensible features) in a profoundly and consistently Islamic system of belief, however, were marginal and short-lived. In the Thirties, as a consequence of the overall disappointment with Europe, the enthusiasm for Ancient Egypt, i.e., for the Egypt that the West admired, began to subside among the country's intellectuals. One began to oppose the strong influence of pharaonicist thinking on Egypt's cultural life and reasserted its Arab and Islamic identity instead. Only in the most recent past the incompatibility of certain Egyptological with certain Islamic "truths" about pharaonic Egypt is reemerging as an increasingly serious problem in "fundamentalist" quarters both inside and outside the country. Keeping in mind what has been said before on the Prophet's Companions, one must no longer wonder about the intransigent Muslim opposition against any archeological excavations in the Islamic funerary district immediately south of the three great pyramids in Gizeh. Similarly, the heated discussion about the display of the royal mummies in the Egyptian Museum in Cairo should be seen in the context of the difficulties an Egyptian Muslim is bound to have with the pagan past of his country. The golden splendor of King Tut and the abject reprehensibility of the Pharaoh who defied Moses and his prophetic message are not always easily separable for a pious believer even in the closing days of the twentieth century.

⁷⁵ See Lamourette, "A propos de trois romans 'pharaoniques' de Nağib Maḥfūz," in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron*, 2, 328-63.

⁷⁶ So the lawyer Maḥmūd Kāmil in his large compendium *al-Dawla al-'arabiyya al-kubrā* ("The Great Arab state"); see M. Haarmann, *Das moderne Ägypten*, 327-31.

SECTION 10

The following is a list of the names of the persons who have been appointed to the various positions in the Department of the Interior, and the date of their appointment.

1. Commissioner of the General Land Office: [Name], [Date]

2. Assistant Commissioner of the General Land Office: [Name], [Date]

3. Chief of the Bureau of Land Management: [Name], [Date]

4. Chief of the Bureau of Reclamation: [Name], [Date]

5. Chief of the Bureau of Indian Affairs: [Name], [Date]

6. Chief of the Bureau of Geographical Names: [Name], [Date]

7. Chief of the Bureau of Land Administration: [Name], [Date]

8. Chief of the Bureau of Land Planning: [Name], [Date]

9. Chief of the Bureau of Land Surveying: [Name], [Date]

10. Chief of the Bureau of Land Use: [Name], [Date]

11. Chief of the Bureau of Land Conservation: [Name], [Date]

12. Chief of the Bureau of Land Development: [Name], [Date]

13. Chief of the Bureau of Land Management: [Name], [Date]

14. Chief of the Bureau of Land Reclamation: [Name], [Date]

15. Chief of the Bureau of Land Surveying: [Name], [Date]

16. Chief of the Bureau of Land Use: [Name], [Date]

17. Chief of the Bureau of Land Conservation: [Name], [Date]

18. Chief of the Bureau of Land Development: [Name], [Date]

19. Chief of the Bureau of Land Management: [Name], [Date]

20. Chief of the Bureau of Land Reclamation: [Name], [Date]

21. Chief of the Bureau of Land Surveying: [Name], [Date]

22. Chief of the Bureau of Land Use: [Name], [Date]

23. Chief of the Bureau of Land Conservation: [Name], [Date]

24. Chief of the Bureau of Land Development: [Name], [Date]

25. Chief of the Bureau of Land Management: [Name], [Date]

26. Chief of the Bureau of Land Reclamation: [Name], [Date]

27. Chief of the Bureau of Land Surveying: [Name], [Date]

28. Chief of the Bureau of Land Use: [Name], [Date]

29. Chief of the Bureau of Land Conservation: [Name], [Date]

30. Chief of the Bureau of Land Development: [Name], [Date]

GENERAL BIBLIOGRAPHY

- Adams, W. Y. *Nubia. Corridor to Africa* (London, 1977).
- Adler, W. *Time Immemorial: Archaic History and its Sources in Christian Chronography from Julius Africanus to George Syncellus*. *Dumbarton Oaks Studies* 26 (Washington, 1989).
- el-Adly, Sanaa Abd el-Azim. "Die Berliner Lederhandschrift (pBerlin 3029)," *WdO* 15 (1984), 6-18.
- Aichinger, I. "Probleme der Autobiographie als Sprachkunstwerk," in Niggli, *Autobiographie*, 170-99.
- Albertz, R. *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion*. Calwer Theologische Monographien A/9 (Stuttgart, 1978).
- Albright, W. F. "The Egyptian correspondence of Abimilki, King of Tyre," *JEA* 23 (1937), 190-203.
- Allen, J. P. *Genesis in Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. YES 2 (New Haven, 1988).
- . "The Natural Philosophy of Akhenaten," in Simpson, W. K. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. YES 3 (New Haven, 1989), 89-101.
- . "Re'wer's accident," in Lloyd (ed.), *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 14-20.
- . "Colloquial Middle Egyptian: some observations on the language of Heqa-Nakht," *LingAeg* 4 (1994), 1-12.
- . "Reading a pyramid," in *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1. BdE 106 (Le Caire, 1994), 5-28.
- Altenmüller, H. "Die 'Geschichte des Schiffbrüchigen': Ein Aufruf zum Loyalismus?," in Altenmüller, H. - R. Germer (Hgg.), *Miscellanea Aegyptologica: Wolfgang Helck zum 75. Geburtstag* (Hamburg, 1989), 7-21.
- Altenmüller, H. - A. M. Moussa, "Die Inschrift Amenemhets II. aus dem Ptah-Tempel von Memphis. Ein Vorbericht," *SAK* 18 (1991), 1-48.
- Altenmüller, H. et al., *Handbuch der Orientalistik*. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Erster Band: Ägyptologie, Zweiter Abschnitt: Literatur (Leiden, 1952, ²1970).
- Anthes, R. *Die Felseninschriften von Hatnub*. UGAÄ 9 (Leipzig, 1928).
- . "The legal aspect of the Instruction of Amenemhet," *JNES* 16 (1957), 176-91; *JNES* 17 (1958), 208-9.
- Aranda Perez, G. "Apocryphal Literature," in *Coptic Encyclopedia* 1 (1991), 161-69.
- . "Joseph the Carpenter," in *Coptic Encyclopedia* 5 (1991), 1371-74.
- Armayer, O. K. "Did Herodotus Ever Go to Egypt?," *JARCE* 15 (1978), 58-73.

- , *Herodotus' Autopsy of the Fayoum, Lake Moeris and the Labyrinth of Egypt* (Amsterdam, 1985).
- , "Hecataeus' Humor and Irony in Herodotus' Narrative of Egypt," *The Ancient World* 16 (1987), 11–18.
- Arnold, F. *The Control Notes and Team Marks (The South Cemeteries of Lisht III)*. PMMA 23 (New York, 1990).
- , "The High Stewards of the Early Middle Kingdom," *GM* 122 (1991), 7–14.
- Asmus, R. *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damoskos* (Leipzig, 1911).
- Assmann, A., "Schriftliche Folklore. Zur Entstehung und Funktion eines Überlieferungstyps," in Assmann, A. et al. (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*. Archäologie der literarischen Kommunikation 1 (München, 1983), 175–93.
- , "Die bessere Muse," in Haug, W. – B. Wachinger (Hgg.), *Innovation und Originalität*. Fortuna Vitrea 9 (Tübingen, 1993), 175–95.
- Assmann, A. – J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*. Archäologie der literarischen Kommunikation 2 (München, 1987).
- Assmann, J. "Aretalogien," in *LÄ* I, 425–34.
- , "Eulogie, Königs-," in *LÄ* II, 40–46.
- , "Hymnus," in *LÄ* III, 103–10.
- , "Litanei," in *LÄ* III, 1062–66.
- , "Parallelismus membrorum," in *LÄ* IV, 900–10.
- , "Parodie," in *LÄ* IV, 911–12.
- , "Persönlichkeitsbegriff und -bewußtsein," in *LÄ* IV, 963–78.
- , "Reden und Schweigen," in *LÄ* V, 195–201.
- , "Schöpfung," in *LÄ* V, 677–90.
- , *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur ägyptischen Hymnik*. MÄS 19 (Berlin–München, 1969).
- , *Der König als Sonnenpriester*. ADAIK 7 (Glückstadt–Hamburg–New York, 1970).
- , "Die Häresie des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion," *Saeculum* 23 (1972), 109–26.
- , "Wort und Text. Entwurf einer semantischen Textanalyse," *GM* 6 (1973), 9–31.
- , "Der literarische Text im alten Ägypten. Versuch einer Begriffsbestimmung," *OLZ* 69 (1974), 117–26.
- , *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich–München, 1975).
- , *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. AHAW, Phil.-hist. Kl. 1 (Heidelberg, 1975).
- , "Die Verborgenheit des Mythos in Ägypten," *GM* 25 (1977), 7–43.
- , "Fest des Augenblicks – Verheißung der Dauer: Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 55–84.
- , "Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney): eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leitfaden der Einheitsfrage," *ZAS* 104 (1977), 1–25.
- , "Textanalyse auf verschiedenen Ebenen: zum Problem der Einheit des Papyrus d'Orbiney," in *ZDMG Supplement* 3 (1977), 1–15.

- "Eine Traumoffenbarung der Göttin Hathor," *RdE* 30 (1978), 22–50.
- "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit," in Hornung-Keel (Hgg.), *Studien zu alt-ägyptischen Lebenslehren*, 11–72.
- "Primat und Transzendenz. Struktur und Genese der ägyptischen Vorstellung eines 'Höchsten Wesens'," in Westendorf, W. (Hg.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*. GOF IV/9 (Wiesbaden, 1979), 7–42.
- "Die 'Loyalistische Lehre' Echnatons," *SAK* 8 (1980), 1–32.
- "Königsdogma und Heilserwartung: politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texten," in Hellholm, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (Tübingen, 1983), 345–77 [Reprinted in *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, 259–87].
- "Schrift, Tod und Identität: das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten," in Assmann, A. et al. (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*. Archäologie der literarischen Kommunikation 1 (München, 1983), 64–93 [Reprinted in *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, 169–99].
- *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie*. OBO 51 (Fribourg-Göttingen, 1983).
- *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*. Theben 1 (Mainz, 1983).
- "Die Rubren in der Überlieferung der Sinuhe-Erzählung," in Görg, M. (Hg.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*. ÄAT 5 (Wiesbaden, 1983), 18–41.
- *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Urban-Taschenbücher 366 (Stuttgart, 1984).
- "Gibt es eine 'Klassik' in der ägyptischen Literaturgeschichte? Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Ramessidenzeit," in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 35–52.
- "Die Entdeckung der Vergangenheit. Innovation und Restauration in der ägyptischen Literaturgeschichte," in Gumbrecht, H. U. – U. Link-Heer (Hgg.), *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*. STW 411 (Frankfurt, 1985), 484–99 [Reprinted in *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, 303–13].
- "Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten," in von Stietencron, *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, 46–69.
- "Sepulkrale Selbstthematization im Alten Ägypten," in Hahn, A. – V. Kapp (Hgg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. STW 643 (Frankfurt, 1987), 208–32.
- "Priorität und Interesse: Das Problem der ramessidischen Beamtengräber," in Assmann, A. – G. Burkard – V. Davies (eds.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*. Studies in Egyptology (London–New York, 1987), 31–42.
- "Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der altägyptischen Kunst und Literatur," in Osing-Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 18–42.
- "Stein und Zeit. Das monumentale Gedächtnis der altägyptischen Kultur," in Assmann, J. – T. Hölscher (Hgg.), *Kultur und Gedächtnis*. STW 724 (Frankfurt, 1988), 87–114.
- "Georges Posener (1906–1988)," *BSFE* 112 (1988), 4–10.
- "Der schöne Tag. Sinnlichkeit und Vergänglichkeit im altägyptischen Fest," in Haug, W. – R. Warning (Hgg.), *Das Fest*. Poetik und Hermeneutik 14 (München, 1989), 1–28.

- . "Egyptian Mortuary Liturgies," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 1–45.
- . *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München, 1990).
- . "Magische Weisheit im ägyptischen Kosmotheismus," in Assmann, A. (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* 3 (München, 1991), 241–58 [Reprinted in *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, 59–75].
- . "Weisheit, Schrift und Literatur," in Assmann, A. (Hg.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* 3 (München, 1991), 475–500.
- . "Gebrauch und Gedächtnis. Die zwei Kulturen des pharaonischen Ägypten," in Harth, D. – A. Assmann (Hgg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument* (Frankfurt, 1991), 135–52.
- . "Ägyptische Hymnen und Gebete," in Kaiser, O. (Hg.), *Lieder und Gebete II. TUAT II/6* (Gütersloh, 1991), 827–928.
- . *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (München, 1991).
- . "Sprachbezug und Weltbezug der Hieroglyphenschrift," in *Stein und Zeit*, 76–92.
- . "Akhanyati's Theology of Light and Time," in *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities VII/4* (Jerusalem, 1992), 143–76.
- . "Große Texte ohne eine Große Tradition: Ägypten als eine vorachsenzeitliche Kultur," in Eisenstadt, S. N. (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Bd. II/3 (Frankfurt, 1992), 245–80.
- . "Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität," in Osing, J. – E. K. Nielsen (eds.), *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in Honour of Erik Iversen*. CNI 13 (Copenhagen, 1992), 9–25.
- . "Inscriptional Violence and the Art of Cursing: A Study of Performative Writing," *Stanford Literature Review* 9.1 (Spring 1992), 43–65.
- . *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München, 1992).
- . "Egyptian Literature," in Freedman, D. N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York, 1992), 378–90.
- . "Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten," in Assmann, J. (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen: Studien zur religiösen Anthropologie. Studien zum Verstehen fremder Kulturen* 6 (Gütersloh, 1993), 81–113.
- . "Literatur und Karneval im Alten Ägypten," in Döpp, S. (ed.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen. Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium* 13. Stätten und Formen der Kommunikation im Altertum 1 (Trier, 1993), 31–57.
- Assmann, J. – E. Feucht – R. Grieshammer (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto* (Wiesbaden, 1977).
- Auffret, P. *Hymnes d'Égypte et d'Israël*. OBO 34 (Fribourg–Göttingen, 1981).
- Badawy, A. "La persistance de l'idéologie et du formulaire païens dans les épitaphes coptes," *BSAC* 10 (1944), 1–26.
- . *The Tomb of Nyhetep-Ptah at Giza and the Tomb of 'Ankhm'ahor at Saqqara*. University of California Occasional Papers 11: Archaeology (Berkeley–Los Angeles, 1978).
- Badawī, 'Abd al-Rahmān (ed.), *al-Uṣūl al-yūnāniyya li'l naẓariyyāt al-siyāsiyya fi 'l-islām* (Cairo, 1954).
- Bagnall, R. S. *Egypt in Late Antiquity* (Princeton, 1993).

- Baines, J. "Schreiben," in *LÄ V*, 693–98.
- . "The Inundation Stela of Sebekhotpe VIII," *AcOr* 36 (1974), 39–54.
- . "Interpreting Sinuhe," *JEA* 68 (1982), 31–44.
- . *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconology of a Genre* (Warminster–Chicago, 1985).
- . "Color Terminology and Color Classification: Ancient Egyptian Color Terminology and Polychromy," *American Archaeologist* 87 (1985), 282–97.
- . "The Stela of Emhah: Innovation, Tradition, Hierarchy," *JEA* 72 (1986), 41–53.
- . "The Stela of Khusobek: Private and Royal Military Narrative and Values," in Osing–Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 43–61.
- . "An Abydos List of Gods and an Old Kingdom Use of Texts," in Baines, J. et al. (eds.), *Pyramid Studies and Other Essays Presented to I. E. S. Edwards*. Occasional Publications 7 (London, 1988), 124–33.
- . "Ancient Egyptian Concepts and Uses of the Past: 3rd to 2nd Millennium BC Evidence," in Layton, R. (ed.), *Who Needs the Past? Indigenous Values and Archaeology*. One World Archaeology (London, 1989), 131–49.
- . "Restricted Knowledge, Hierarchy, and Decorum: Modern Perceptions and Ancient Institutions," *JARCE* 27 (1990), 1–23.
- . "Interpreting the Story of the Shipwrecked Sailor," *JEA* 76 (1990), 55–72.
- . "Society, Morality, and Religious Practice," in Schafer, B. E. (ed.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths and Personal Practice* (Ithaca–London, 1991), 123–200.
- . "Egyptian myth and discourse: myth, gods, and the early written and iconographic record," *JNES* 50 (1991), 81–105.
- . "Context of fate: literature and practical religion," in Eyre, Ch. – A. Leahy – L. Montagno Leahy (eds.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. A. Shore* (London, 1994).
- Baines, J. – C. J. Eyre. "Four Notes on Literacy," *GM* 61 (1983), 65–96.
- Barbotin, C. – J. J. Clère. "L'inscription de Sésostri I à Tôd," *BIFAO* 91 (1991), 1–31.
- Barguet, P. *La stèle de la famine à Séhel*. BdE 24 (Le Caire, 1953).
- Barns, J. W. B. *The Ashmolean Ostrakon of Sinuhe* (Oxford, 1952).
- . "Egypt and the Greek Romance," in *Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie, Wien, 1955*. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer), N.S. 5 (Wien, 1956), 29–36.
- . *Five Ramesseum Papyri* (Oxford, 1956).
- . "A new wisdom text from a writing-board in Oxford," *JEA* 54 (1968), 71–76.
- Barta, W. "Kult," in *LÄ III*, 839–48.
- . "Lehre für Kagemni," in *LÄ III*, 980–82.
- . *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Papyrus Berlin 3024)*. MÄS 18 (Berlin, 1969).
- . *Das Selbstzeugnis eines altägyptischen Künstlers (Stele Louvre C 14)*. MÄS 20 (Berlin, 1970).
- . "Zu einigen Textpassagen der Prophezeiung des Neferti," *MDAIK* 27 (1971), 35–45.
- . "Das Gespräch des Ipuwer mit dem Schöpfergott," *SAK* 1 (1974), 19–33.

- . "Die Erste Zwischenzeit im Spiegel der pessimistischen Literatur," *JEOL* 24 (1975-76), 50-61.
- . "Das Schulbuch Kemit," *ZÄS* 105 (1978), 6-14.
- . "Der 'Vorwurf an Gott' in der Lebensgeschichte des *Sinuhe*," in Schmitz, B. - A. Eggebrecht (Hgg.), *Festschrift Jürgen von Beckerath zum 70. Geburtstag am 19. Februar 1990*. HAB 30 (Hildesheim, 1990), 21-27.
- Barucq, A. *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte*. BE 30 (Le Caire, 1962).
- . "Les études d'hymnologie égyptienne," in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, vol. 3. BdE 64 (Le Caire, 1974), 53-64.
- Barucq, A. - F. Dumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*. Littératures anciennes du Proche-Orient 10 (Paris, 1980).
- Bauer, H. "Ein phönikischer Wortwitz im Reisebericht des Un-Amun?," *OLZ* 28 (1925), 571-72.
- Baumeister, T. *Martyr Invictus. Der Martyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*. Forschungen zur Volkskunde 46 (Münster, 1972), 73-86.
- . "Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des ägyptischen Mönchtums," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 88 (1977), 145-60.
- Behlmer-Loprieno, H. "Weiterleben von Motiven," in *LÄ* VI, 1204-9.
- . "Zu einigen koptischen Dämonen," *GM* 82 (1984), 7-23.
- Beinlich, H. "Zwei Osirishymnen in Dendera," *ZÄS* 122 (1995), 5-31.
- Belting, H. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (München, 1990).
- Beltz, W. "Ägyptische Prädispositionen für die Gnosis," *Hallesche Beiträge zur Orientalwissenschaft* 5 (1983), 71-88.
- . "Zur Morphologie koptischer Zaubertexte," in Godlewski, W. (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1984* (Warsaw, 1990), 55-57.
- Bergman, J. *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isis-Aretologien*. Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 3 (Uppsala, 1968).
- . "Gedanken zum Thema 'Lehre-Testament-Grab-Name'," in Hornung-Keel (Hgg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 73-104.
- . "Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt," in Hellholm, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979* (Tübingen, 1983), 51-60.
- Berlev, O. D. *Trudovoe naselenie Egipta v epoxu Srednego carstva* (Moscow, 1972).
- . *Obščestvennye otnošenija v Egipte epoxi Srednego carstva: socialnyi sloj 'carskix hmww'* (Moscow, 1978).
- . "The Eleventh Dynasty in the dynastic history of Egypt," in Young, D. W. (ed.), *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky* (Beacon Hill, 1981), 361-77.
- . "The Date of the 'Eloquent Peasant'," in Osing-Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 78-83.
- Berman, L. M. (ed.), *The Art of Amenhotep III: Art Historical Analysis* (Cleveland, 1990).

- Bernal, M. *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* (London, 1987); Vol. 2. *The Archaeological and Documentary Evidence* (London, 1991).
- Betz, H.-D. (ed.). *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells* (Chicago-London, 1986).
- Bickel, S. *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*. OBO 134 (Fribourg-Göttingen, 1994).
- . "Un hymne à la vie: essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages," in *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1. BdE 106 (Le Caire, 1994), 81-97.
- Bickel, S. - B. Mathieu, "L'écrivain Amennakht et son enseignement," *BIFAO* 93 (1993), 31-51.
- Bidoli, D. *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten*. ADAIK 9 (Glückstadt-Hamburg-New York, 1976).
- Bierbrier, M. L. *The Late New Kingdom in Egypt (c. 1300-664 B.C.): a Genealogical and Chronological Investigation* (Warminster, 1975).
- . *Hieroglyphic Text From Egyptian Stelae etc. in the British Museum*, vol. 10 (London, 1982).
- Bilolo, M. *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique. Problématique, prémisses herméneutiques et problèmes majeurs*. Académie de la Pensée africaine, Section I: La Pensée de l'Égypte et de la Nubie anciennes, vol. 1 (Kinshasa, 1986), 1-26.
- Birch, S. *Select Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum* (London, 1841-44).
- . "Dictionary of Hieroglyphics," in Bunsen, C[hristian] C[arl] J[osias], *Egypt's Place in Universal History* 5 (London, 1867), 335-586.
- . "On some leather rolls," *ZÄS* 9 (1871), 117-18.
- . *Facsimile of an Egyptian Hieratic Papyrus of the Reign of Ramses III, now in the British Museum* (London, 1876).
- Björkman, G. "Egyptology and Historical Method," *Orientalia Suecana* 13 (1964), 9-33.
- . *Kings at Karnak: A Study of the Treatment of the Monuments of Royal Predecessors in the Early New Kingdom*. Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas 2 (Uppsala, 1971).
- Blachère, R. *Grammaire de l'arabe classique* (Paris, 1952).
- Blackman, A. M. *The Rock Tombs of Meir. Part I*. Archaeological Survey of Egypt 20 (London, 1914).
- . *Middle Egyptian Stories*. BAe 2 (Bruxelles, 1932).
- . *The Story of King Kheops and the Magicians. Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033)* (Whitstable, 1988).
- Blankenberg-van Delden, C. *The Large Commemorative Scarabs of Amenhotep III* (Leiden, 1969).
- Bleeker, C. J. "The Egyptian Background of Gnosticism," in Bianchi, U. (ed.), *Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (Leiden, 1967), 229-37.
- Bleiberg, E. "Historical Texts as Political Propaganda during the New Kingdom," *BES* 7 (1985-86), 5-13.
- Blumenthal, E. "Lehre Amenemhets I.," in *LÄ* III, 968-71.
- . "Neferti, Prophezeiung des," in *LÄ* IV, 380-81.

- . *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches I: Die Phraseologie*. ASAW, Phil.-hist. Kl. 61.1 (Berlin, 1970).
- . "Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk," *ZÄS* 99 (1972), 1-17.
- . "Eine neue Handschrift der 'Lehre eines Mannes für seinen Sohn'," in Müller, W. (Hg.), *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums* (Berlin, 1974), 55-66.
- . "Die Koptosstele des Königs Rahotep (London U.C. 14327)," in Endesfelder, E. et al. (Hgg.), *Ägypten und Kusch. Festschrift Fritz Hintze*. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 13 (Berlin, 1977), 63-80.
- . "Die Lehre für König Merikare," *ZÄS* 107 (1980), 5-41.
- . "Die Prophezeiung des Neferti," *ZÄS* 109 (1982), 1-27.
- . "Die erste Koregenz der 12. Dynastie," *ZÄS* 110 (1983), 104-21.
- . "Die Lehre des Königs Amenemhet (Teil I)," *ZÄS* 111 (1984), 85-107.
- . "Die Lehre des Königs Amenemhet (Teil II)," *ZÄS* 112 (1985), 104-15.
- . "Ptahhotep und der 'Stab des Alters,'" in Osing-Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 84-97.
- . "Die 'Reinheit' des Grabschänders," in Verhoeven-Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festschrift Derchain*, 47-56.
- . "Zur Wiederherstellung zweier ägyptischer Weisheitstexte," *OLZ* 87 (1992), 229-36.
- Boeser, P. A. A. *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden*, vol. 7 (Den Haag, 1915).
- Bogoslovsky, E. "Pamjatniki i dokumenty iz Dêr el-Medina, xranjasiecja v myzejax SSSR," *Vestnik Drevnei Istorii* 1973.1, 78-104.
- Böhlig, A. "Aegypten," in *RAC* 1 (1950), 128-38.
- Bolshakov, A. O. "Some *de visu* observations on P. Ermitage 1115," *JEA* 79 (1993), 254-59.
- Bonfante, G. - L. Bonfante, *The Etruscan Language. An Introduction* (New York-London, 1983).
- Bongioanni, A. - R. Grazi, *Torino, l'Egitto e l'Oriente fra storia e leggenda* (Torino, 1994).
- Bonhême, M.-A. *Les noms royaux dans l'Egypte de la Troisième Période Intermédiaire*. BdE 98 (Le Caire, 1987).
- Bonneau, D. *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*. Etudes et Commentaires 52 (Paris, 1964).
- . "Continuité et discontinuité nationale dans la terminologie religieuse du Nil," in Fick, N. - J.-C. Carrière (éds.), *Mélanges Etienne Bernard*. Annales littéraires de l'Université de Besançon 444 (Paris, 1991), 23-35.
- Bonnel, R. G. - V. A. Tobin, "Christ and Osiris: A Comparative Study," in Israelit-Groll, S. (ed.), *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity* (Jerusalem, 1985), 1-29.
- Bónnty, M. "The Haunebu," *GM* 145 (1995), 45-58.
- Booth, W. C. *The Rhetoric of Fiction* (Chicago, 1961).
- Borchardt, L. "Das Dienstgebäude des Auswärtigen Amtes unter den Ramessiden," *ZÄS* 44 (1907), 59-61.

- , *Das Grabdenkmal des Königs Saḥu-Re'. Band II: Die Wandbilder*. Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Abusir 1902–1908, vol. 7 (Leipzig, 1913).
- Bordreuil, P. "A propos du papyrus de Wen-Amon," *Semitica* 17 (1967), 29–36.
- Borghouts, J. F. *Ancient Egyptian Magical Texts*. Religious Texts in Translation 9 (Leiden, 1978).
- , Review of G. Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh III, Nos. 1607–1675*. *CdE* 58 (1983), 111–15.
- Botti, G. "A fragment of the story of a military expedition of Tuthmosis III to Syria (P.Turin 1940–1941)," *JEA* 46 (1955), 64–71.
- Bourriau, J. "Patterns of Change in Burial Customs during the Middle Kingdom," in Quirke, S. (ed.), *Middle Kingdom Studies* (New Malden, 1991), 3–20.
- Bowersock, G. W. *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor, 1990).
- Bowman, A. K. – G. Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge, 1994).
- Brack, A. *Das Grab des Haremhab, Theben Nr. 78*. AV 35 (Mainz, 1980).
- Brashear, W. M. "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928–1994)," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.18.5 (Berlin–New York, 1995), 3470–73.
- Bresciani, E. "Chaemwese-Erzählungen," in *LÄ* I, 899–901.
- , *Der Kampf um den Panzer des Inaros (Papyrus Krall)*. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer), N.S. 8 (Wien, 1964).
- , *Letteratura e poesia dell'antico Egitto* (Torino, 1969, ²1990).
- , "I testi letterari demotici," in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique. Hommages à Jean François Champollion*, vol. 3. BdE 64.3 (Le Caire, 1974), 83–91.
- , "Dall'Egitto ellenistico all'Egitto cristiano: l'eredità (Riassunto)," in *XXVIII corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 26 aprile–8 maggio 1981* (Ravenna, 1981), 21–30.
- , "La corazza di Inaro era fatta con la pelle del grifone del Mar Rosso," *EVO* 13 (1990), 103–7.
- , "L'amore per il paese natio nel mito egiziano dell'Occhio del Sole in demotico," in *Mélanges Jacques Jean Clère*. *CRIPÉL* 13 (1991), 35–38.
- Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Litteratur*. Supplementband I (Leiden, 1937).
- Broich, U. – M. Pfister (Hgg.), *Intertextualität, Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien* (Tübingen, 1985).
- Brown, J. A. C. *Techniques of Persuasion: From Propaganda to Brainwashing* (Harmondsworth, 1963).
- Brown, P. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1981).
- Brown, T. S. "Herodotus: An Historian in Exile," *The Ancient World* 18 (1988), 3–28, 67–108.
- Broze, M. *La princesse de Bakhtan. Essai d'analyse stylistique*. Monographies Reine Elisabeth 6 (Bruxelles, 1989).
- , *Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*. OLA (Leuven, in print).

- Brugsch, H. *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, 4 vols. (Leipzig, 1867-68); *Supplement*, 3 vols. (Leipzig, 1880-82).
- . *Mein Leben und mein Wandern* (Berlin, 1893).
- Brunner, H. "Archaismus," in *LÄ I*, 386-95.
- . "Bildliche Ausdrücke und Übertragungen," in *LÄ I*, 805-11.
- . "Fingerzählreim und -verse," in *LÄ II*, 222-23.
- . "Herz," in *LÄ II*, 1158-68.
- . "Kemit," in *LÄ III*, 383-84.
- . "Lehre des Ani," in *LÄ III*, 975-77.
- . "Lehre des Cheti," in *LÄ III*, 977-78.
- . "Lehre des Ptahhotep," in *LÄ III*, 989-91.
- . "Zitat," in *LÄ VI*, 1415-20.
- . *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut. Mit Übersetzung und Erläuterungen*. ÄF 5 (Glückstadt-Hamburg-New York, 1937).
- . *Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf*. ÄF 13 (Glückstadt, 1944).
- . "Die Weisheitsliteratur," in Spuler, B. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*. Abt. I, Bd. I: Ägyptologie, Abschnitt 2: Literatur (Leiden, 1952), 90-110.
- . *Altägyptische Erziehung* (Wiesbaden, 1957).
- . "Eine neue Entlehnung aus der Lehre des Djedefhor," *MDAIK* 14 (1957), 17-19; *MDAIK* 19 (1963), 53.
- . "Ptahhotep bei den koptischen Mönchen," *ZÄS* 86 (1961), 145-47.
- . "Nie kam ein Mißgeschick über mich," *ZÄS* 91 (1964), 137-38.
- . "Die 'Weisen', ihre 'Lehren' und 'Prophezeiungen' in altägyptischer Sicht," *ZÄS* 93 (1966), 29-35.
- . "Zum Verständnis der archaisierenden Tendenzen in der ägyptischen Spätzeit," *Saeculum* 21 (1970), 151-61.
- . "Eine altägyptische Idealbiographie in christlichem Gewande," *ZÄS* 99 (1973), 88-94.
- . "Zitate aus Lebenslehren," in Hornung-Keel (Hgg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 105-71.
- . *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur* (Darmstadt, 1986).
- . "Das Herz im ägyptischen Glauben," in Brunner, H. (Hg.), *Das Hörende Herz. Kleine Schriften zur Religions- und Geistesgeschichte Ägyptens*. OBO 80 (Fribourg-Göttingen, 1988), 8-41.
- . *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben* (Zürich-München, 1988).
- . *Die Weisheitsbücher der Ägypter* (Zürich, 1991).
- . "Vorbild und Gegenbild in Biographien, Lehren und Anweisungen," in Lloyd (ed.), *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 164-68.
- Brunner-Traut, E. "Mythos," in *LÄ IV*, 277-86.
- . "Die Weisheitslehre des Djedefhor," *ZÄS* 76 (1940), 3-9.
- . *Altägyptische Märchen* (Düsseldorf-Köln, 1963).
- . "Der Lebensmüde und sein Ba," *ZÄS* 94 (1967), 6-15.

- . "Altägyptische Literatur," in Röllig, W. (Hg.), *Altorientalische Literaturen* (Wiesbaden, 1978), 25–99.
- . "Weiterleben der ägyptischen Lebenslehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens," in Hornung-Keel (Hgg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 173–216.
- . *Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos* (Darmstadt, 1981).
- Bruss, E. W. "L'autobiographie considérée comme acte littéraire," *Poétique* 17 (1974), 14–26.
- Buccellati, G. "Wisdom and Not: the Case of Mesopotamia," *JAOS* 101 (1981), 35–47.
- Buchberger, H. "Sexualität und Harfenspiel," *GM* 66 (1983), 11–43.
- . "Htp an Ipw-rs.ti – Der Brief auf dem Gefäß München ÄS 4313," *SAK* 18 (1991), 49–87.
- . *Transformation und Transformat. Sargtextstudien I. ÄgAbh* 52 (Wiesbaden, 1993).
- Bucher, P. "Les Hymnes à Sobk-Ra Seigneur de Smenou des Papyrus Nos. 2 et 7 de la Bibliothèque Nationale de Strasbourg," *Kémi* 1 (1928), 41–52.
- Budge, E. A. W. "Memoir of Samuel Birch ...," *TSBA* 9 (1893), 1–41.
- . *The Greenfield Papyrus in the British Museum* (London, 1912).
- . *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (London, 1913).
- . *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum. Second Series* (London, 1923).
- Bühlmann, W. – K. Scherer, *Stilfiguren der Bibel. Biblische Beiträge* 10 (Fribourg, 1973).
- Burkard, G. *Textkritische Untersuchungen zu altägyptischen Weisheitslehren des Alten und Mittleren Reiches. ÄgAbh* 34 (Berlin, 1977).
- . "Bibliotheken im alten Ägypten: Überlegungen zu Methodik ihres Nachweises und Übersicht zum Stand der Forschung," *Bibliothek. Forschung und Praxis* IV (1980), 79–115.
- . "Der formale Aufbau altägyptischer Literaturwerke: zur Problematik der Erschließung seiner Grundstrukturen," *SAK* 10 (1983), 79–118.
- . "Ptahhotep und das Alter," *ZÄS* 115 (1988), 19–30.
- . "Frühgeschichte und Römerzeit: P.Berlin 23071 vso.," *SAK* 17 (1990), 107–33.
- . "Die Lehre des Ptahhotep," in Kaiser, O. (Hg.), *Weisheitstexte II. TUAT III/2* (Gütersloh, 1991), 195–221.
- . *Überlegungen zur Form der ägyptischen Literatur: Die Geschichte des Schiffbrüchigen als literarisches Kunstwerk. AAT* 20 (Wiesbaden, 1993).
- . "Literarische Tradition und historische Realität," *ZÄS* 121 (1994), 93–106.
- . *Spätzeitliche Osirisliturgien im Corpus der Asasif-Papyri. Übersetzung, Kommentar, formale und inhaltliche Analyse. AAT* 31 (Wiesbaden, 1995).
- Burkert, W. – F. Stolz (Hgg.), *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich. OBO* 131 (Fribourg-Göttingen, 1994).
- Burmester, O. H. E. "Egyptian Mythology in the Coptic Apocrypha," *Or* 7 (1938), 355–67.
- Burstein, S. M. "Hecataeus of Abdera's History of Egypt," in Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society*, 45–49.

- . *Graeco-Africana: Studies in the History of Greek Relations with Egypt and Nubia. Hellenism. Ancient, Mediaeval, Modern* 16 (New Rochelle, 1994).
- Burton, A. *Diodorus Siculus, Book I. A Commentary*. EPRO 29 (Leiden, 1972).
- Bush, D. "The isolation of the Renaissance hero," in Mazzeo, J. A. (ed.), *Reason and the Imagination. Studies in the History of Ideas 1600-1800* (New York-London, 1962), 57-69.
- Cagni, L. (ed.), *Il bilinguismo a Ebla. Atti del convegno internazionale, Napoli, 19-22 aprile, 1982*. Dipartimento di studi asiatici, Series Minor 22 (Napoli, 1984).
- Calabrese, O. *L'età neobarocca*. Sagittari Laterza 8 (Bari, 1987).
- Callender, J. "Discourse and sentence structure in Egyptian," in Englund, G. - P. J. Frandsen (eds.), *Crossroad. Chaos or the Beginning of a New Paradigm. Papers from the Conference on Egyptian Grammar, Helsingør 28-30 May 1986*. CNI 1 (Copenhagen, 1986), 71-89.
- Cameron, A. "The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius," *Yale Classical Studies* 27 (1982), 217-89.
- Caminos, R. A. *Late-Egyptian Miscellanies*. Brown Egyptological Studies 1 (London, 1954).
- . *Literary Fragments in the Hieratic Script* (Oxford, 1956).
- . "The Nitocris Adoption Stela," *JEA* 50 (1964), 71-101.
- . "A fragmentary hieratic school-book in the British Museum (Pap. B. M. 10298)," *JEA* 54 (1968), 114-20.
- . *A Tale of Woe. From a Hieratic Papyrus in the A. S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow* (Oxford, 1977).
- . "Some comments on the reuse of papyrus," in Bierbrier, M. L. (ed.), *Papyrus: Structure and Usage* (London, 1986), 43-61.
- Campanile, E. - G. R. Cardona - R. Lazzeroni (eds.), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico. Atti del colloquio interdisciplinare tenuto a Pisa il 28 e 29 settembre 1987*. Testi linguistici 13 (Pisa, 1988).
- Capart, J. "Les ex-libris d'Aménophis III," *CdE* 10 (1935), 23-35.
- Carter, B. L. *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952* (Cairo, 1988).
- Čemý, J. "Datum des Todes Ramses' III. und der Thronbesteigung Ramses' IV.," *ZÄS* 72 (1936), 110-11.
- . "The contribution of the study of unofficial and private documents to the history of Pharaonic Egypt," in Donadoni, S. (ed.), *Le fonti indirette della storia egiziana*. Studi Semitici 7 (Rome, 1963), 31-57.
- Čemý, J. - A. H. Gardiner, *Hieratic Ostraca I* (Oxford, 1957).
- Chabas, F. "Le plus ancien livre du monde, Etude sur le papyrus Prisse," *Revue archéologique* 15 (1858), 1-25.
- . *Les papyrus de Berlin, récit d'il y a quatre mille ans* (Chalon-sur-Saône, 1863).
- . "Sur l'étude de la langue égyptienne," in *Verslagen en Mededelingen* [of the Royal Academy in Amsterdam] 9 (1865), 195-204.
- . *Réponse à la critique du "Voyage d'un égyptien" de M. Brugsch* (Chalon-sur-Saône-Paris, 1868).
- . "Le papyrus Prisse," *ZÄS* 8 (1870), 81-85, 97-101.

- . "Hymnes et invocations," in *Bibliothèque internationale universelle. Monde ancien, Civilisation orientale 2, Poésie lyrique* (Paris, 1870), II, 167-85.
- . "Deux nouveaux contes égyptiens," in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 4^e série, 2* (1874), 117-24.
- . "Note sur la littérature des anciens égyptiens," in *Oeuvres diverses I* (Paris, 1899), 306-18.
- . "Notes sur les formes littéraires dans l'ancienne langue égyptienne," in *Oeuvres diverses 5* (Paris, 1909), 29-31.
- Chabas, F. — C. W. Goodwin, *Voyage d'un égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc. au XIV^e siècle avant notre ère. Traduction analytique d'un papyrus du Musée Britannique, comprenant le fac-similé du texte hiéroglyphique et sa transcription complète en hiéroglyphes et en lettres coptes* (Chalon-sur-Saône — Paris, 1866).
- Chabas, F. — Ph. Virey, "François-Joseph Chabas, Notice biographique," in Chabas, F., *Oeuvres diverses I* (Paris, 1899), i-clii.
- Champollion le Jeune, Jean François. *Lettre à M. Dacier ... relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les égyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains* (Paris, 1822).
- . *Précis du système hiéroglyphique des anciens égyptiens...* (Paris, 1828).
- . *Grammaire égyptienne, ou Principes généraux de l'écriture sacrée égyptienne appliqué à la langue parlée* (Paris, 1836-41).
- . *Dictionnaire égyptien en écriture hiéroglyphique* (Paris, 1841).
- Chappaz, J.-L. "Un manifeste littéraire du Moyen Empire: les lamentations de Khakhéper-ré-séneb," *BSEG* 2 (1979), 3-12.
- . "Quelques réflexions sur les contes dans la littérature égyptienne ancienne," in Guillaumont (éd.), *Hommages à François Daumas*, 1, 103-8.
- Clère, J.J. "La table d'offrandes de l'échanson royal Sa-Rénénoutet surnommé Tchaouy," in *Bulletin du Centenaire* (Le Caire, 1981). Supplément au *BIFAO* 81 (1981), 213-34.
- Clère, J.J. — J. Vandier, *Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XI^{me} Dynastie*. BAe 10 (Bruxelles, 1948).
- Clère, P. *La Porte d'Evergète à Karnak*. MIFAO 84 (Le Caire, 1961).
- Cohn, D. "Fictional versus Historical Lives: Borderlines and Borderline Cases," *The Journal of Narrative Technique* 19.1 (1989), 3-24.
- Collier, M. "Grounding, cognition and metaphor in the grammar of Middle Egyptian. The role of human experience in grammar as an alternative to the Standard Theory notion of paradigmatic substitution," *LingAeg* 4 (1994), 57-87.
- Condon, V. *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period*. MÄS 37 (München, 1978).
- Conrad, P. *The Everyman History of English Literature* (London, 1985).
- Cook, M. "Pharaonic history in medieval Egypt," *Studia Islamica* 57 (1983), 67-103.
- Copley, F. O. *Exclusus amator* (Madison-Oxford, 1956).
- Coquin, R.-G. "Les origines de l'Épiphanie en Égypte," in *Noël — Epiphanie. Retour du Christ. Semaine liturgique de l'Institut Saint-Serge* (Paris, 1967), 139-70.
- Coseriu, E. *Textlinguistik. Eine Einführung*. Tübinger Beiträge zur Linguistik 109 (Tübingen, 1980).
- Couroyer, B. "Pount et la terre du Dieu," *RB* 80 (1973), 53-74.

- . "Le 'dieu des Sages' en Egypte," *RB* 94 (1987), 574-603; *RB* 95 (1988), 70-91, 195-210.
- Coury, R. M. "The Politics of the Funereal: The Tomb of Saad Zaghlul," *JARCE* 29 (1992), 191-200.
- Couyat, J. - P. Montet, *Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmât*. MIFAO 34 (Le Caire, 1912).
- Cruz-Urbe, E. "The Fall of the Middle Kingdom," *VA* 3 (1987), 107-11.
- Dareddy, G. *Statues de Divinités*, 2 vols. CG (Le Caire, 1905-1906).
- Daumas, F. "Le fonds égyptien de l'Hermétisme," in Ries, J. (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27 (Louvain-la-Neuve, 1982), 3-25.
- Davies, N. de Garis, *The Tomb of Rekh-mi-Re' at Thebes*, 2 vols. PMMA 11 (New York, 1943).
- . *The Temple of Hibis in el-Khargah Oasis. III: The Decoration*. PMMA 17 (New York, 1953).
- Davies, W. V. *A Royal Statue Reattributed*. British Museum Occasional Papers 28 (London, 1981).
- Davis, V. L. "Remarks on Michael V. Fox's 'The Cairo Love Songs,'" *JAOS* 100 (1980), 111-14.
- Dawson, W. R. *Charles Wycliffe Goodwin, 1817-1878* (London, 1934).
- Dawson, W. R. - E. P. Uphill, *Who Was Who in Egyptology* (London, 1972).
- de Buck, A. *The Egyptian Coffin Texts*, 7 vols. (Chicago, 1935-61).
- . "The Building Inscription of the Berlin Leather Roll," in *Studia Aegyptiaca I*. AnOr 17 (Rome, 1938), 48-57.
- . *Egyptian Readingbook* (Leiden, 1948).
- de Cenival, F. "Les nouveaux fragments du mythe de l'oeil du soleil de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille," *CRIPÉL* 7 (1985), 95-115.
- . *Le mythe de l'oeil du soleil. Translittération et traduction avec commentaire philologique*. Demotische Studien 9 (Sommerhausen, 1988).
- . "Les titres des couples du Mythe," *CRIPÉL* 11 (1989), 141-46.
- . "Individualisme et désenchantement: une tradition de la pensée égyptienne," in Verhoeven-Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festschrift Derchain*, 79-91.
- de Meulenaere, H. Review of S. Morenz, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*. *BiOr* 10 (1953), 182-84.
- . "Une formule des inscriptions tardives," *BIFAO* 63 (1965), 33-36.
- . "Réflexions sur une maxime," in Junge (Hg.), *Festschrift Westendorf*, 1, 555-59.
- de Rochemonteix, M. "Le temple égyptien, Oeuvres diverses," *Bibliothèque égyptologique* 3 (1894), 1-38.
- de Rougé, E. "Mémoire sur l'inscription du tombeau d'Ahmès, chef des nautoniers," in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Savants étrangers* 3 (1851), 1-196.
- . "Notice sur un manuscrit égyptien, en écriture hiératique, écrit sous le règne de Merienphthah, fils du grand Ramsès, vers le XV^e siècle avant l'ère chrétienne," *Revue archéologique* 9 (1853 [1852]), 385-97 [also in *Athénæum français* 1 (1852), 280-84].

- . *Le poème de Pen-ta-our, Extrait d'un Mémoire sur les campagnes de Ramsès II (Sésostris)* (Paris, 1856) [also in *Revue contemporaine et Athénæum français* 27 (1856), 389–99 and in *Revue de l'Anjou et du Maine* 4 (1856)].
- de Sacy, S. *Relation de l'Égypte par Abd-allatiph, médecin arabe de Bagdad* (Paris, 1810).
- Delia, R. "Doubts about Double Dates and Coregency," *BES* 4 (1982), 61.
- Delvaux, L. "La statue Louvre A 134 du Premier Prophète d'Amon Hapouseneb," *SAK* 15 (1988), 53–67.
- Demarée, R. J. – A. Egberts (eds.), *Village Voices. Proceedings of the Symposium 'Texts from Deir el-Medīna and Their Interpretation'. Leiden, May 31–June 1, 1991*. Centre of Non-Western Studies Publications 13 (Leiden, 1992).
- Denis, A.-M. "Le portrait de Moïse par l'antisémite Manéthon (III^e s. av. J.-C) et la réfutation juive de l'historien Artapan," *Muséon* 100 (1987), 49–65.
- Depuydt, L. *Conjunction, Contiguity, Contingency. On Relationships between Events in the Egyptian and Coptic Verbal Systems* (Oxford, 1993).
- . "'Wisdom Made a Weapon': On Manichaeism in Egypt," *CdE* 68 (1993), 301–15.
- Derchain, Ph. "L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum," *RHR* 161–162 (1962), 175–98.
- . "Un manuel de géographie liturgique à Edfou," *CdE* 37 (1962), 31–65.
- . "Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique," in de Heusch, L. et al. (éds.), *Le pouvoir et le sacré*. Annales du Centre d'Étude des Religions 1 (Bruxelles, 1962), 61–73.
- . *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*. Académie Royale de Belgique, Classe des lettres. Mémoires 58.1a (Bruxelles, 1965).
- . "La réception de Sinouhé à la cour de Sésostris I^{er}," *RdE* 22 (1970), 79–83.
- . "Les pleurs d'Isis et la crue du Nil," *CdE* 45 (1970), 282–84.
- . "Intelligenz als Karriere (Neferti, 10–11)," *GM* 3 (1972), 9–14.
- . "Miettes (1): § 4 Homère à Edfou," *RdE* 26 (1974), 7–20.
- . "Le lotus, la mandragore et le perséa" *CdE* 50 (1975), 65–86.
- . "Comment les Égyptiens écrivaient un traité de la royauté," *BSFE* 87–88 (1980), 14–17.
- . "Des hirondelles et des étoiles," in *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien, Actes du Colloque de Cartigny 1981*. Cahiers du Centre d'Études du Proche-Orient Ancien 2 (Leuven, 1985), 105–10.
- . "Deux notules à propos du Papyrus Westcar," *GM* 89 (1986), 15–21.
- . "Magie et politique. A propos de l'hymne à Sesostri III," *CdE* 62 (1987), 21–29.
- . *Le dernier obélisque* (Bruxelles, 1987).
- . "Encore le monothéisme," *CdE* 63 (1988), 77–85.
- . "Éloquence et politique. L'opinion d'Akhtoy," *RdE* 40 (1989), 37–47.
- . "L'atelier des orfèvres à Dendara et les origines de l'alchimie," *CdE* 65 (1990), 219–42.
- . "L'auteur du papyrus Jumilhac," *RdE* 41 (1990), 9–30.
- . "Les débuts de l'histoire (Rouleau de cuir Berlin 3029)," *RdE* 43 (1992), 35–47.

- . "Sur des pensers antiques..." *CdE* 68 (1993), 65-69.
- . "Tartufe ou les plumes du paon?," *GM* 136 (1993), 27-28.
- . "Allusion, citation, intertextualité," in Mina, M. - J. Zeidler (Hgg.), *Aspekte spät-ägyptischer Kultur. Festschrift Erich Winter. Aegyptiaca Treverensia 7* (Mainz, 1994), 69-76.
- Derchain-Urtel, M. Th. "Die Schlange des 'Schiffbrüchigen'," *SAK* 1 (1974), 83-104.
- . "Esna, Schrift und 'Spiel'," *GM* 27 (1978), 11-21.
- . "Wortspiele zu 'Ort' und 'Bewegung' in Edfu und Dendara," in *Mélanges Adolphe Gubub. Publications de la Recherche* (Montpellier, 1984), 55-61.
- . "Bild- und Textgestaltung in Esna. Eine 'Rettungsaktion'," in Verhoeven-Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festschrift Derchain*, 107-21.
- Derenbourg, H. (ed.), 'Umāra al-Yamanī, *al-Nukat al-'ašriyya fī akhbār al-wuzarā' al-mišriyya* (Chalon-sur-Saône, 1897).
- Derrida, J. *Ulysse gramophone. Deux mots pour Joyce* (Paris, 1987).
- Dichter, E. *The Strategy of Desire. The History of Advertising* (London-New York, 1960, 1985).
- Diels, H. "Herodot und Hekataios," *Hermes* 22 (1887), 411-44.
- Dihle, A. "The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature," *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 190 (1964), 15-23.
- Diop, Cheikh Anta. *Origine des anciens Egyptiens. Histoire générale de l'Afrique*, vol. 2 (Paris, 1980).
- Donadoni, S. "Dialog," in *LÄ* I, 1075-79.
- . "Erodoto, Plutarco e l'Egitto," *Belfagor* 2 (1947), 203-8.
- . "L'epistolografia ramesside e la cultura letteraria neoegiziana," *La Parola del Passato* 41 (1955), 81-96.
- . *Storia della letteratura egiziana antica* (Milano, 1959).
- . "Un frammento della versione copta del 'Libro di Enoch'," *Acta Orientalia* 25 (1960), 197-202.
- . *La letteratura egizia* (Firenze-Milano, 1967).
- . "Gli Egiziani e le lingue degli altri," *Vicino Oriente* 3 (1980), 1-14.
- . "Al seguito di Mehy," in Guillaumont (éd.), *Hommages à François Daumas*, 1, 207-12.
- . "Egypt over the Centuries," in Donadoni, S. - S. Curto - A. M. Donadoni Roveri, *Egypt from Myth to Egyptology* (Milano, 1990), 11-103.
- Doob, L. W. *Propaganda: Its Psychology and Technique* (New York, 1935).
- Doresse, J. *Des hiéroglyphes à la croix. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme*. Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul 7 (Istanbul, 1960).
- Dorman, P. F. *The Monuments of Senenmut. Studies in Egyptology* (London, 1988).
- . *The Tombs of Senenmut. PMMA* 24 (New York, 1991).
- Doty, W. G. "The Concept of Genre in Literary Study," *Society of Biblical Literature Seminar Papers* (Missoula, 1972), 413-48.
- Dressler, W. *Einführung in die Textlinguistik. Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft* 13 (Tübingen, 1973).

- Drews, R. *The Greek Accounts of Eastern History* (Cambridge [Mass.], 1973).
- Drioton, E. "A propos de l'expression *b3k jm*," *RdE* 11 (1957), 39–42.
- . Review of A. Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*. *RdE* 13 (1959), 138–42.
- . "Sarcasmes contre les adorateur d'Horus," in *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, vol. 2. Bibliothèque archéologique et historique 30 (Paris, 1961), 495–501.
- Dubrow, H. *Genre*. The Critical Idiom 42 (London, 1982).
- Dümichen, J. *Der Grabpalast des Patuamenap in der Thebanischen Nekropolis I* (Leipzig, 1884).
- Dykstra, D. "Pyramids, Prophets and Progress. Ancient Egypt in the Writings of 'Ali Mubarak," *JAOS* 114 (1994), 54–65.
- Dziobek, E. *Das Grab des Ineni, Theben Nr. 81*. AV 68 (Mainz, 1992).
- . *Die Gräber des Vezirs User-Amun, Theben Nr. 61 und 131*. AV 84 (Mainz, 1994).
- Eagleton, T. *The Function of Criticism: From the Spectator to Post-Structuralism* (London, 1984).
- Eco, U. *Das offene Kunstwerk* (Frankfurt, 1977) [Translation of *L'opera aperta*].
- . *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi* (Milano, 1979).
- . *Les limites de l'interprétation* (Paris, 1992) [Translation of *The Limits of Interpretation*].
- Edel, E. "Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches," *MDAIK* 13 (1944), 1–90.
- . "Inschriften des Alten Reichs II. Die Biographie des *K3j-gmjnj* (Kagemni)," *MIO* 1 (1953), 210–26.
- . "Inschriften des Alten Reichs (6. Folge)," *ZÄS* 83 (1958), 3–18.
- . *Die Inschriften der Grabfronten der Siut-Gräber in Mittelägypten aus der Herakleopolitenzeit*. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 71 (Opladen, 1984).
- Eichler, E. "Untersuchungen zu den Königsbriefen des Alten Reiches," *SAK* 18 (1991), 141–71.
- Ellul, J. *Propaganda: the Formation of Men's Attitudes* (New York, 1973).
- Engelbach, R. – B. Gunn, *Harageh* (London, 1923).
- Erichsen, W. *Papyrus Harris I. Hieroglyphische Transkription*. BAe 5 (Bruxelles, 1933).
- Erman, A. *Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum* (Tübingen, 1885).
- . "Die Sprache des Papyrus Westcar. Eine Vorarbeit zur Grammatik der älteren ägyptischen Sprache," *Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 36 (1889), 1–158.
- . "Eine ägyptische Schulübersetzung," *ZÄS* 32 (1894), 127–28.
- . "Heidnisches bei den Kopten," *ZÄS* 33 (1895), 47–51.
- . "Zauberspruch für einen Hund," *ZÄS* 33 (1895), 132–35.
- . *Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele*. APAW, Phil.-hist. Kl. 1896.
- . *Bruchstücke koptischer Volksliteratur*. APAW, Phil.-hist. Kl. 1897, 1–64.
- . "Bruchstück eines Liebesliedes," *ZÄS* 39 (1901), 147.
- . *Zaubersprüche für Mutter und Kind*. APAW, Phil.-hist. Klasse, 1901.1.

- , *Zur ägyptischen Wortforschung I*. SPAW (Berlin, 1907), 400–15.
- , *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*. APAW, Phil.-hist. Kl. 1911, 1–58.
- , *Die Literatur der Ägypter* (Leipzig, 1923).
- , *Mein Werden und mein Wirken* (Leipzig, 1929).
- Erman, A. – H. Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum* (Tübingen, 1923).
- Evers, H. G. *Staat aus dem Stein. Denkmäler, Geschichte und Bedeutung der ägyptischen Plastik während des Mittleren Reiches* (München, 1929).
- Eyre, C. J. "The Semna stela: quotation, genre, and functions of literature," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 134–65.
- , "Was ancient Egyptian really a primitive language?," *LingAeg* 1 (1991), 97–123.
- , "Yet again the wax crocodile: P. Westcar 3, 12ff.," *JEA* 78 (1992), 280–81.
- , "Why Was Egyptian Literature?," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. 2 (Torino, 1993), 115–20.
- Eyre, C. J. – J. Baines, "Interactions between Orality and Literacy in Ancient Egypt," in Schousboe, K. – M. Trolle Larsen (eds.), *Literacy and Society* (Copenhagen, 1989), 91–119.
- Fairman, A. W. *The Triumph of Horus* (Berkeley, 1974).
- Faulkner, R. O. "The Bremner-Rhind Papyrus III," *JEA* 23 (1937), 166–85.
- , "The Bremner-Rhind Papyrus IV," *JEA* 24 (1938), 41–53.
- , "The Stela of Rudj'ahau," *JEA* 37 (1951), 47–52.
- , "The Stela of the Master-Sculptor Shen," *JEA* 38 (1952), 3–5.
- , *An Ancient Egyptian Book of Hours* (Oxford, 1958).
- Faust, M. "Metaphorische Schimpfwörter," *Indogermanische Forschungen* 74 (1969), 54–125.
- Fecht, G. "Bauerngeschichte," in *LÄ* I, 638–51.
- , "Prosodie," in *LÄ* IV, 1127–54.
- , *Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep (5. und 19. Maxime)*. ADAIK 1 (Glückstadt–Hamburg–New York, 1958).
- , "Der Moskauer 'literarische Brief' als historisches Dokument," *ZÄS* 87 (1962), 12–31.
- , "Die Wiedergewinnung der altägyptischen Verskunst," *MDAIK* 19 (1963), 54–96.
- , "Die Form der altägyptischen Literatur: metrische und stilistische Analyse," *ZÄS* 91 (1964), 11–63.
- , *Literarische Zeugnisse zur 'persönlichen Frömmigkeit' in Ägypten: Analyse der Beispiele in den ramessidischen Schulpapyri*. AHAW, Phil.-hist. Kl. 1965.1 (Berlin, 1965).
- , "Die Form der altägyptischen Literatur: Metrische und stilistische Analyse (Schluß)," *ZÄS* 92 (1965), 10–32.
- , "Stilistische Kunst," in Spuler, B. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*. Abt. I, Bd. 1: Ägyptologie, Abschnitt 2: Literatur (Leiden, 1970), 19–51.
- , *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer" (Pap. Leiden I 344 recto, 11,11–13,8; 15,13–17,3)*. AHAW, Phil.-hist. Kl. 1972.1 (Berlin, 1972).
- , "Ägyptische Zweifel am Sinn des Opfers," *ZÄS* 100 (1973), 6–16.

- . "Schicksalsgöttinnen und König in der 'Lehre eines Mannes für seinen Sohn'," *ZÄS* 105 (1978), 14–42.
- . "Die Berichte des *Hrw-ḥwj.f* über seine drei Reisen nach *J3m*," in Görg, M. – E. Pusch (Hgg.), *Festschrift Elmar Edel. 12 März 1979*. ÄAT 1 (Bamberg, 1979), 105–34.
- . "Ptahhotep und die Disputierer (Lehre des Ptahhotep nach Pap. Prisse, Max. 2–4, Dévaud 60–83)," *MDAIK* 37 (1981), 143–150.
- . "Die Israelstele, Gestalt und Aussage," in Görg, M. (Hg.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*. ÄAT 5 (Wiesbaden, 1983), 106–38.
- . "Das 'Poème' über die Qadeš-Schlacht," *SAK* 11 (1984), 281–333.
- . "Sinuhes Zweikampf als Handlungskern des dritten Kapitels des Sinuhe-'Romans'," in Junge (Hg.), *Festschrift Westendorf*, 1, 465–84.
- . "Cruces Interpretum in der Lehre des Ptahhotep (Maximen 7, 9, 13, 14) und das Alter der Lehre," in Guillaumont (éd.), *Hommages à François Daumas*, 1, 227–51.
- . *Metrik des Hebräischen und Phönizischen*. ÄAT 19 (Wiesbaden, 1990).
- . "Die Belehrung des Ba und der 'Lebensmüde'," *MDAIK* 47 (1991), 113–26.
- . "The Structural Principle of Ancient Egyptian Elevated Language," in de Moor, J.C. – W.G.E. Watson (eds.), *Verses in Ancient Near Eastern Prose*. AOAT 42 (Kevelaer-Neukirchen-Vluyn, 1993), 69–94.
- Ferguson, C. A. "Diglossia," *Word* 15 (1959), 325–40.
- Ferguson, J. *Moral Values in the Ancient World* (London, 1958).
- Fernandez, M. *Diglossia: a Comprehensive Bibliography, 1960-1990*. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Series V, Library and Information Sources in Linguistics 23 (Amsterdam, 1993).
- Finnestad, R. B. *Image of the World and Symbol of the Creator: On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*. Studies in Oriental Religions 10 (Wiesbaden, 1985).
- Firchow, O. *Grundzüge der Stilistik in den altägyptischen Pyramidentexten*. Untersuchungen zur altägyptischen Stilistik. Veröffentlichung des Instituts für Orientforschung 21 (Berlin, 1953).
- Fischer, H. G. "The Inscription of *In-It.f*, Born of *Tj*," *JNES* 19 (1960), 258–68.
- . *Inscriptions from the Coptite Nome, Dynasties VI-XI*. AnOr 40 (Rome, 1964).
- . *Dendera in the Third Millennium B.C.* (New York, 1968).
- . *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne* (Paris, 1986).
- Fischer-Elfert, H.-W. "Eine literarische 'Miszelle'. A propos oDeM 1040, 1218 und UC 31 905," *SAK* 10 (1983), 151–56.
- . "Morphologie, Rhetorik und Genese der Soldatencharakteristik," *GM* 66 (1983), 45–65.
- . "'Dein HeiBer' in pAnastasi V 7,5–8,1 und seine Beziehung zur Lehre des Amenemope, Kap. 2–4," *WdO* 14 (1983), 83–90.
- . *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1986).
- . *Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar*. ÄgAbh 44 (Wiesbaden, 1986).

- . "Der Pharao, die Magier und der General. Die Erzählung des Papyrus Vandier," *BiOr* 44 (1987), 5-21.
- . "Zum bisherigen Textbestand der 'Lehre eines Mannes an seinen Sohn': eine Zwischenbilanz," *OrAnt* 27 (1988), 173-209.
- . "'Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn': Eine Lehre für den kleinen Mann?," in *Sixth International Congress of Egyptology: Abstracts of Papers* (Torino, 1991), 172-73.
- . *Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Textzusammenstellung* (Wiesbaden, 1992).
- . "Vermischtes II," *GM* 135 (1993), 31-37.
- Fishelov, D. *Metaphors of Genre. The Role of Analogies in Genre Theory* (University Park, 1993).
- Fleischmann, S. *Tense and Narrativity. From Medieval Performance to Modern Fiction* (London, 1990).
- Flügel, G. (ed.), *Ibn al-Nadim, Kitāb al-Fihrist* (Leipzig, 1871-72).
- Fodor, S. "The origin of the Arab legends of the pyramids," *Acta Orientalia Hungarica* 23 (1970), 335-63.
- . *Arab legendák a piramisokról* (Budapest, 1971).
- Fohrer, G. - H. W. Hoffmann et al., *Exegese des Alten Testaments*. UTB 267 (Heidelberg, 1983).
- Földes-Papp, K. *Vom Felsbild zum Alphabet. Die Geschichte der Schrift von ihren frühesten Vorstufen bis zur modernen lateinischen Schreibrift* (Stuttgart, 1966).
- Foster, J. L. *Love Songs of the New Kingdom* (Austin, 1974).
- . "Thought Couplets in Khety's 'Hymn to the Inundation'," *JNES* 34 (1975), 1-29.
- . *Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text: The Maxims of Ptah-hotep* (Toronto, 1977).
- . "Sinuhe: The Ancient Egyptian Genre of Narrative Verse," *JNES* 39 (1980), 89-117.
- . "The Conclusion to the Testament of Ammenemes, King of Egypt," *JEA* 67 (1981), 36-47.
- . "Oriental Institute Ostrakon 12074: 'Menna's Lament' or 'Letter to a Wayward Son'," *JSSEA* 14 (1984), 88-99.
- . "Texts of the Egyptian composition 'The Instruction of a Man for His Son' in the Oriental Institute Museum," *JNES* 45 (1986), 197-211.
- . "'The Shipwrecked Sailor': Prose or Verse?," *SAK* 15 (1988), 69-109.
- . "Wordplay in the Eloquent Peasant. The Eighth Complaint," *BES* 10 (1989-90), 61-76.
- . *Thought Couplets in the 'Tale of Sinuhe'*. Münchener Ägyptologische Untersuchungen 3 (Frankfurt, 1993).
- Fóti, L. "The history in the prophecies of Noferti: relationships between the Egyptian wisdom and prophecy literature," *StudAeg* 2 (1976), 3-18.
- Foucault, M. *L'archéologie du savoir* (Paris, 1969).
- Fowden, G. *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge, 1986).

- Fowler, A. *Kinds of Literature: an Introduction to the Theory of Genres and Modes* (Oxford, 1982).
- . *A History of English Literature: Forms and Kinds from the Middle Ages to the Present* (Oxford, 1987).
- Fowler, B. H. *Love Lyrics of Ancient Egypt* (Chapel Hill-London, 1994).
- Fox, M. V. "A study of Antef," *Or* 46 (1977), 393-423.
- . "The Cairo Love Songs," *JAOS* 100 (1980), 101-9.
- . "'Love' in the Love Songs," *JEA* 67 (1981), 181-82.
- . "The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature," in Israelit-Groll, S. (ed.), *Egyptological Studies. Scripta Hierosolymitana* 28 (Jerusalem, 1982), 268-316.
- . "Ancient Egyptian Rhetoric," *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 1 (1983), 9-22.
- . *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs* (Madison-London, 1985).
- Frandsen, P. J. "Tabu," in *LÄ* VI, 135-42.
- . "A Fragmentary Letter of the Early Middle Kingdom," *JARCE* 15 (1978), 25-31.
- . "The Letter to Ikhtay's Coffin: O. Louvre Inv. No. 698," in Demarée-Egberts (eds.), *Village Voices*, 31-49.
- Franke, D. "Zur Chronologie des Mittleren Reichs (12.-18. Dynastie). Teil 1: Die 12. Dynastie," *Or* 57 (1988), 113-38.
- . "Erste und Zweite Zwischenzeit - Ein Vergleich," *ZÄS* 117 (1990), 119-29.
- . "The Career of Khnumhotep III of Beni Hasan and the so-called 'Decline of the Nomarchs'," in Quirke, S. (ed.), *Middle Kingdom Studies* (New Malden, 1991), 51-67.
- . Review of R. B. Parkinson, *Voices from Ancient Egypt. BiOr* 50 (1993), 347-53.
- Franke, W. *China und das Abendland* (Göttingen, 1962).
- Frankfort, H. - H. A. Frankfort - J. A. Wilson - T. Jacobsen - W. A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man* (Chicago, 1946).
- . *Ancient Egyptian Religion* (New York, 1948).
- Frankfurter, D. "Tabitha in the Apocalypse of Elijah," *JTS* 41 (1990), 13-25.
- . *Elijah in Upper Egypt* (Minneapolis, 1992).
- . "The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine: The Evidence of the Coptic Apocalypse of Elijah," *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 25-47.
- Fraser, P. M., *Ptolemaic Alexandria*, 3 vols. (Oxford, 1972).
- Frede, M. "Chaeremon der Stoiker," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.36.3 (Berlin, 1989), 2067-2103.
- Frenzel, E. *Stoff-, Motiv- und Symbolforschung* (Stuttgart, 1978).
- Frings, T. "Die Anfänge der europäischen Liebesdichtung im 11. und 12. Jh.," *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 91 (1971), 473-96.
- . "Frauenstrophe und Frauenlied in der frühen deutschen Lyrik," *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 91 (1971), 497-519.
- Froidfond, C. *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote* (Ophys, 1971).

- Froschauer, P. "Herodots Ägyptenlogos im Spiegel der Forschung: Vorläufige Bemerkungen und Beobachtungen," in Haider, P. W. (Hg.), *Referate gehalten anlässlich des III. gesamtösterreichischen Althistorikertreffens 1987 in Innsbruck* (Innsbruck, 1989), 58-64.
- Frye, N. *Anatomy of Criticism* (Princeton, 1957).
- Funk, W.-P. "Ein doppelt überliefertes Stück spätägyptischer Weisheit," *ZÄS* 103 (1976), 8-21.
- Gaballa, G. A. *Narrative in Egyptian Art* (Mainz, 1976).
- . *The Memphite Tomb-chapel of Mose* (Warminster, 1977).
- Gager, J. G. *Moses in Greco-Roman Paganism* (Nashville, 1972).
- Gardiner, Sir A. H. *The Admonitions of an Ancient Egyptian Sage, from a Hieratic Papyrus in Leiden* (Leipzig, 1909).
- . *Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte*. Literarische Texte des Mittleren Reiches 2 (Leipzig, 1909).
- . "The tomb of Amenemhet, high-priest of Amon," *ZÄS* 47 (1910), 87-99.
- . "The Defeat of the Hyksos by Kamose. The Carnarvon Tablet No. 1," *JEA* 3 (1916), 95-110.
- . "The transcription of New Kingdom Hieratic," *JEA* 15 (1929), 48-55.
- . *The Library of A. Chester Beatty: The Chester Beatty Papyrus 1* (London, 1931).
- . *The Theory of Speech and Language* (Oxford, 1932).
- . *Late-Egyptian Stories*. BAe 1 (Bruxelles, 1932).
- . *Hieratic Papyri in the British Museum, III series. Chester Beatty Gift*, 2 vols. (London, 1935).
- . *Late-Egyptian Miscellanies*. BAe 7 (Bruxelles, 1937).
- . "The House of Life," *JEA* 24 (1938), 157-79.
- . "Davies's copy of the Great Speos Artemidos Inscription," *JEA* 32 (1946), 43-56.
- . "The Instruction Addressed to Kagemni and his Brethren," *JEA* 32 (1946), 71-74.
- . *Ancient Egyptian Onomastica*. 3 vols. (Oxford, 1947).
- . "A grim metaphor," *JEA* 37 (1951), 29-31.
- . "A pharaonic encomium," *JEA* 41 (1955), 30.
- . "A pharaonic encomium (II)," *JEA* 42 (1956), 8-20.
- . "Hymns to Sobk in a Ramesseum Papyrus," *RdE* 11 (1957), 43-56.
- . *The Royal Canon of Turin* (Oxford, 1959).
- . *The Kadash Inscriptions of Ramesses II* (Oxford, 1960).
- . *My Working Years* (London, 1962).
- Gasse, A. *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir-el-Médina. Nos. 1676-1774*, vol. IV.1. Documents de fouilles 25 (Le Caire, 1990).
- . "Les ostraca hiératiques littéraires de Deir el-Medina: nouvelles orientations de la publication," in Demarée-Egberts (eds.), *Village Voices*, 51-70.
- Gebauer, G. - C. Wulf, *Mimesis. Kultur, Kunst, Gesellschaft*. Rowohlt's Enzyklopädie 497 (Hamburg, 1992).
- Geertz, C. *Dichte Beschreibung* (Frankfurt, 1983).

- Genette, G. *Narrative Discourse. An Essay in Method* (New York, 1980).
- . *Fiction and Diction* (Ithaca-London, 1991).
- Gershoni, I. - J. P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs. The Search for Egyptian Nationhood 1900-1930* (New York-Oxford, 1986).
- Ghallab, M. *Les survivances de l'Égypte antique dans le folklore égyptien moderne* (Paris, 1929).
- Giamberardini, G. *San Giuseppe nella tradizione copta*. Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca (Cairo, 1966).
- Gilbert, P. "Homère et l'Égypte," *CdE* 14 (1939), 47-61.
- . "Le grand poème d'amour du Papyrus Chester Beatty I," *CdE* 34 (1942), 185-98.
- . *La poésie égyptienne* (Bruxelles, 1943).
- Gilula, M. "Hirtengeschichte 17-22 = CT VII 36m-r," *GM* 26 (1978), 21-22.
- . "Does God exist?," in Young, D. W. (ed.), *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky* (Beacon Hill, 1981), 390-400.
- Gisinger, F. *Die Erdbeschreibung des Eudoxus von Knidos* (Leipzig, 1921).
- Givón, T. *Syntax. A Functional-Typological Introduction*, 2 vols. (Amsterdam, 1984).
- Glanville, S. R. K. *The Instructions of 'Onchsheshonqy* (British Museum Papyrus 10508). Catalogue of the Demotic Papyri in the British Museum 2 (London, 1955).
- Glazer, B. "The Goddess with a Fiery Breath: The Egyptian Derivation of a Gnostic Mythologoumenon," *Novum Testamentum* 33 (1991), 92-94.
- Glinz, H. "Fiktionale und nichtfiktionale Texte," in *Textsorten und literarische Gattungen, Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979* (Berlin, 1983), 118-30.
- Goedicke, H. "Königserzählung," in *LÄ* III, 494-95.
- . "Zwei Inschriften aus dem Grabe des *Mtj* aus Sakkara," *ZÄS* 83 (1958), 18-27.
- . *Die Stellung des Königs im Alten Reich*. ÄgAbh 2 (Wiesbaden, 1960).
- . "A Neglected Wisdom Text," *JEA* 48 (1962), 25-35.
- . "Die Laufbahn des *Mtn*," *MDAIK* 21 (1966), 1-71.
- . "Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn," *ZÄS* 94 (1967), 62-71.
- . *Königliche Dokumente aus dem Alten Reich*. ÄgAbh 14 (Weisbaden, 1967).
- . "The Capture of Joppa," *CdE* 43 (1968), 219-33.
- . "The Story of the Herdsman," *CdE* 45 (1970), 244-66.
- . *Re-used Blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht*. PMMA 20 (New York, 1971).
- . "The Berlin Leather Roll (P.Berlin 3029)," in Müller, W. (Hg.), *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums* (Berlin, 1974), 87-104.
- . *The Report of Wenamun* (Baltimore, 1975).
- . *The Protocol of Neferyt* (Baltimore, 1977).
- . *The Quarrel of Apophis and Seqenenre* (San Antonio, 1986).
- . *Studies in the Instruction of King Amenemhet I for his Son*. Varia Aegyptiaca Supplement 2 (San Antonio, 1988).
- . "Thoughts about the Papyrus Westcar," *ZÄS* 120 (1993), 23-36.

- Goedicke, H. – E. F. Wente, *Ostraka Michaelides* (Wiesbaden, 1962).
- Goldwasser, O. "On the choice of registers. Studies on the grammar of Papyrus Anastasi I," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 200–40.
- . "On Dynamic Canonicity in Late Egyptian: The Literary Letter and the Personal Prayer," *LingAeg* 1 (1991), 129–41.
- Golénischeff, W. *Les papyrus hiératiques no. 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial à St.-Petersbourg* (St.-Petersburg, 1913).
- Goodwin, C. W. "Hieratic Papyri," in *Cambridge Essays 1858* (London, 1858), 226–82.
- Goodwin, C. W. – F. Chabas, "Sur les papyrus hiératiques," *Revue archéologique*, 2^e série 2 (1860), 223–41.
- Goody, J. *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, 1977).
- . *The Logic of Writing and the Organization of Society* (Cambridge, 1986).
- Görg, M. "'Travestie' im Hohen Lied," in *Aegyptiaca – Biblica*. ÄAT 11 (Wiesbaden, 1991), 319–33.
- Götte, K. "Eine Individualcharakteristik ptolemäischer Herrscher anhand der Epitheta-Sequenzen beim Weinopfer," *RdE* 37 (1986), 63–80.
- Gottschalk, H. L. "Die Friedensangebote al-Kämils von Egypten an die Kreuzfahrer," *WZKM* 51 (1948), 64–82.
- . *Al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit* (Wiesbaden, 1958).
- Goyon, G. "Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismaïlia," *Kēmi* 6 (1936), 1–42.
- Goyon, J. C. "Le cérémonial pour faire sortir Sokaris," *RdE* 20 (1968), 63–96.
- . *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An*. BdE 52 (Le Caire, 1972).
- . *Rituels funéraires de l'ancienne Egypte* (Paris, 1972).
- . "Nombre et univers; réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Egypte pharaonique," in Roccati, A. – A. Siliotti (eds.), *La magia in Egitto* (Verona, 1987), 57–76.
- Graefe, Erhart. "Das sogenannte Senenmut-Kryptogramm," *GM* 38 (1980), 45–51.
- . "Die gute Reputation des Königs 'Snofru'," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 257–63.
- Graefe, Erich. *Das Pyramidenkapitel in al-Maḳrīzī's "Ḥiṭaṭ"*. Leipziger Semitistische Studien V/5 (Leipzig, 1911).
- Graindorge, C. – P. Martinez, "Karnak avant Karnak. Les constructions d'Aménophis I^{er} et les premières liturgies amarniennes," *BSFE* 115 (1989), 36–64.
- Grandet, P. *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, 2 vols. BdE 109 (Le Caire, 1994).
- Grapow, H. *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache* (Leipzig, 1924).
- . *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte*. LÄS 7 (Glückstadt, 1936).
- . *Wie die Alten Ägypter sich anredeten, wie sie sich grüßten und wie sie miteinander sprachen*. APAW, Phil.-Hist. Kl. 1939/11, 1940/12, 1941/11, 1943/7 (Berlin, 1939–43).
- . *Der stilistische Bau der Geschichte des Sinuhe*. Untersuchungen zur altägyptischen Stilistik. Veröffentlichung des Instituts für Orientforschung 10 (Berlin, 1952).

- . "Beiträge zur Untersuchung des Stils ägyptischer Lieder," *ZÄS* 79 (1954), 17–27.
- Gras, V. W. "Deconstruction," in *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics* (Princeton, 1993), 277–82.
- Graves, K. *The World's Sixteen Crucified Saviours; or Christianity before Christ. Containing New...Revelations in Religious History, which Disclose the Oriental Origin of All the Doctrines...and Miracles of the Christian New Testament* (Boston, 1890).
- Grébaud, E. *Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Sciences Philologiques et Historiques 21 (Paris, 1875).
- Greenblatt, S. *Renaissance Self-fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago, 1980).
- . "Invisible Bullets: Renaissance Authority and Its Subversion," *Glyph* 8 (1981), 40–61.
- . *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England* (Oxford, 1988).
- Greig, G. "The *sdm=f* and *sdm.n=f* in the Story of Sinuhe and the theory of the nominal (emphatic) verbs," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 264–348.
- Griffith, F. Ll. *The Inscriptions of Siut and Dêr Rifeh* (London, 1889).
- . *The Petrie Papyri: Hieratic Papyri from Kahun and Gurob*, 2 vols. (London, 1898).
- . *Stories of the High Priests of Memphis: the Sethon of Herodotus and the Demotic Tale of Khamuas*, 2 vols. (Oxford, 1900).
- . *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester*, 3 vols. (Manchester–London, 1909).
- . "A Stela of Tirhaqa from Kawa," in *Mélanges Maspero*, vol. 1. MIFAO 66 (Le Caire, 1935–38), 423–30.
- Griffith, F. Ll. – P. E. Newberry, *El Bersheh* (London, 1895).
- Griffiths, J. Gwyn. "A Translation from the Egyptian by Eudoxus," *Classical Quarterly* 59 (1965), 75–78.
- . *Plutarch's De Iside et Osiride* (Cardiff, 1970).
- . "Xenophon of Ephesus on Isis and Alexandria," in de Boer, M. B. – T. A. Eldridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*. EPRO 68 (Leiden, 1978), 1, 409–37.
- . "Egyptian Influences on Athanasius," in Junge (Hg.), *Festschrift Westendorf*, 2, 1023–37.
- . "A Note on Monasticism and Nationalism in the Egypt of Athanasius," in Livingstone, E. A. (ed.), *Papers Presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1975*. *Studia Patristica* 16 = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 129 (Berlin, 1985), 24–28.
- . "Love as a Disease," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 349–64.
- . *Atlantis and Egypt with Other Selected Essays* (Cardiff, 1991).
- . "Possible Egyptian Elements in Tractate XIII of the Corpus Hermeticum," in Minas, M. – J. Zeidler (Hgg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift Erich Winter*. *Aegyptiaca Treverensia* 7 (Mainz, 1994), 97–102.
- Grimal, N.-C. "Bibliothèques et propagande royale à l'époque éthiopienne," in Vercouter, J. (éd.), *Institut Français d'Archéologie Orientale. Livre du Centenaire*. MIFAO 104 (Le Caire, 1980), 37–48.

- , *La stèle triomphale de Pi ('ankh) au Musée du Caire, JE 48862 et 47086–47089. Etudes sur la propagande royale égyptienne.* MIFAO 105 (Le Caire, 1981).
- , *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire, JE 48863–48866. Textes et indices.* MIFAO 106 (Le Caire, 1981).
- , *Les termes de la propagande royale de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre.* Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres, N.S. 6 (Paris, 1986).
- Groll, S. I. "The literary and the non-literary verbal systems in Late Egyptian," *OLP* 6–7 (1975–76), 237–46.
- , "The *di-s tm.s stp* formations in poetic Late Egyptian," in Luft, U. (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy.* *StudAeg* 14 (1992), 229–34.
- Groll, S. I. (ed.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, 2 vols. (Jerusalem, 1990).
- Guglielmi, W. "Personifikation," in *LÄ* IV, 978–87.
- , "Sprichwort," in *LÄ* V, 1219–22.
- , "(sprachliche) Stilmittel," in *LÄ* VI, 22–41.
- , "Vergleich," in *LÄ* VI, 986–89.
- , "Wortspiel," in *LÄ* VI, 1287–91.
- , *Reden, Rufe und Lieder auf altägyptischen Darstellungen der Landwirtschaft, Viehzucht, des Fisch- und Vogelfangs vom Mittleren Reich bis zur Spätzeit.* Tübinger Ägyptologische Beiträge 1 (Bonn, 1973).
- , "Probleme bei der Anwendung der Begriffe 'Komik', 'Ironie' und 'Humor' auf die altägyptische Literatur," *GM* 36 (1979), 69–85.
- , "Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Ägypter," *CdE* 55 (1980), 69–86.
- , "Eine 'Lehre' für einen reiselustigen Sohn (Ostrakon Oriental Institute 12074)," *WdO* 14 (1983), 147–66.
- , "Zur Adaption und Funktion von Zitaten," *SAK* 11 (1984), 347–64.
- , "Zu einigen literarischen Funktionen des Wortspiels," in Junge (Hg.), *Festschrift Westendorf*, 1, 491–506.
- , "Das Ostrakon Gardiner 25 Verso und seine hyperbolischen Vergleiche," *ZÄS* 112 (1985), 139–43.
- , "Beiträge zur Stilistik: die Litotes und das Priamel," in Osing–Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 167–217.
- , *Die Göttin Mr.t.* PdÄ 7 (Leiden, 1991).
- , "Das Lachen der Götter und Menschen am Nil. Die religiöse und alltagsweltliche Bedeutung des Lachens im alten Ägypten," in Vogel, T. (Hg.), *Vom Lachen. Einem Phänomen auf der Spur* (Tübingen, 1992), 154–73.
- , "Die Biergöttin Menket," in Mina, M. – J. Zeidler (Hgg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift Erich Winter.* *Aegyptiaca Treverensia* 7 (Mainz, 1994), 113–32.
- , "Berufssatiren in der Tradition des Cheti," in *Zwischen den Beiden Ewigkeiten: Festschrift Gertrude Thausing* (Wien, 1994), 44–72.
- Guillamont, A. (éd.), *Hommages à François Daumas*, 2 vols. Publications de la Recherche (Montpellier, 1986).

- Guksch, H. *Königsdienst. Zur Selbstdarstellung der Beamten in der 18. Dynastie*. SAGA 11 (Heidelberg, 1994).
- . "'Sehnsucht nach der Heimatstadt': ein ramessidisches Thema?," *MDAIK* 50 (1994), 101-6.
- Gumbrecht, H. U. "Posthistoire Now," in Gumbrecht H. U. - U. Link-Heer, *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*. STW 486 (Frankfurt, 1985), 34-50.
- . "'Un souffle d'Allemagne ayant passé.' Friedrich Diez, Gaston Paris, and the Origins of National Philology," *Romance Philology* 40 (1986), 1-37.
- . "Karl Vosslers noble Einsamkeit. Über die Ambivalenzen der 'inneren Emigration'," in Geissler, R. - W. Popp (Hgg.), *Wissenschaft und Nationalsozialismus* (Essen, 1988), 275-98.
- . "'Everyday-World' and 'Life-World' as Philosophical Concepts. A Genealogical Approach," *New Literary History* 24 (1993/94), 745-61.
- . "The Future of Literary Studies?," *New Literary History* 26 (1995), 499-519.
- . "'Pathos of the Earthly Progress.' Erich Auerbach's *Everydays*," in Lerer, S. (ed.), *Literary History and the Challenge of Philology* (Stanford, 1996), 13-35.
- . *In 1926. An Essay on Historical Simultaneity* (Cambridge [Mass.], in print).
- . "Medium 'Literatur'," in Fassler, M. - W. Halbach - R. Konitzer (Hgg.), *Mediengeschichte(n)* (München, forthcoming 1997).
- Gumbrecht, H. U. - K. L. Pfeiffer (eds.), *Materialities of Communication* (Stanford, 1994).
- Gundlach, R. "Die religiöse Rechtfertigung des Sturzes der 8. Dynastie," in Luft, U. (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy*. *Studia Aegyptiaca* 14 (Budapest, 1992), 245-64.
- Gunn, B. "The stela of Apries at Mithraïna," *ASAE* 27 (1927), 211-37.
- . "The decree of Amonrasonthêr for Neskhons," *JEA* 41 (1955), 83-95.
- Gunn, B. - R. Engelbach, "The Statues of Harwa," *BIFAO* 30 (1931), 791-815.
- Gusdorf, G. "Conditions et limites de l'autobiographie," in Reichenkron, G. - E. Haase (Hgg.), *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits. Festgabe für Fritz Neubert* (Berlin, 1956), 105-23.
- Haarmann, M. *Das moderne Ägypten und seine pharaonische Vergangenheit*. Dissertation Universität Freiburg, 1991.
- Haarmann, U. "Evlîyâ Çelebis Bericht über die Altertümer von Gize," *Turcica* 8 (1976), 156-230.
- . "Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten," *Saeculum* 29 (1978), 367-84.
- . "Der Schatz im Haupte des Götzen," in Haarmann, U. - P. Bachmann (eds.), *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*. *Beiruter Texte und Studien* 22 (Beirut, 1979), 198-230.
- . "Regional sentiment in medieval Islamic Egypt," *BSOAS* 43 (1980), 55-66.
- . "Luxor und Heliopolis. Ein Aufruf zum Denkmalschutz aus dem 13. Jahrhundert n.Chr.," *MDAIK* 40 (1984), 153-57.
- . "Heilszeichen im Heidentum. Muḥammad-Statuen aus vorislamischer Zeit," *Welt des Islams* 28 (1988), 210-24.

- . "Das pharaonische Ägypten bei islamischen Autoren des Mittelalters," in Homung, E. (ed.), *Zum Bild Ägyptens im Mittelalter und in der Renaissance – Comment se représente-t-on l'Égypte au Moyen Age et à la Renaissance*. OBO 95 (Fribourg-Göttingen, 1990), 29–58.
- . "In quest of the spectacular: noble and learned visitors to the pyramids around 1200 A.D.," in Hallaq, W. – D. P. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles Adams* (Leiden, 1991), 57–67.
- . "Krokodile aus Holz und Krokodile aus Marmor: Altägyptisches in einem marokkanischen Pilgerbericht des vierzehnten Jahrhunderts," in Weippert, M. – S. Timm (Hgg.), *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner*. ÄAT 30 (Wiesbaden, 1995), 65–72.
- Haarmann, U. (ed.), *Abū Ja'far al-Idrīsī, Anwār 'ulwiyy al-ajrām fī 'l-kashf 'an asrār al-ahrām*. Beirut Texts and Studies 38 (Stuttgart-Beirut, 1991).
- Habachi, L. *The Second Stela of Kamose and his Struggle Against the Hyksos Ruler and his Capital*. ADAIK 8 (Glückstadt-Hamburg-New York, 1972).
- . "Devotion of Tuthmosis III to his predecessors: a propos of a meeting of Sesotris I with his courtiers," in Posener-Kriéger, P. (éd.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, vol. 1. BdE 97 (Le Caire, 1985), 349–59.
- Hagedorn, D. – M. Weber, "Die griechisch-koptische Rezension der Menandersentenzen," *ZPE* 3 (1968), 15–50.
- Hall, E. "When is a Myth not a Myth?," *Arethusa* 25 (1992), 181–201.
- Halliday, M. A. K. *An Introduction to Functional Grammar* (London, 1994).
- Halliday, M. A. K. – R. Hasan, *Cohesion in English* (London, 1976).
- Hallock, F. H. "Christianity and the Old Egyptian Religion," in Mercer, S. A. B. (ed.), *Egyptian Religion*, vol. 2 (New York, 1934), 6–17.
- Hammerschmidt, E. "Altägyptische Elemente im koptischen Christentum," *Ostkirchliche Studien* 6 (1957), 233–50.
- Harris, J. R. "A note on the Ramessid text of 'Sinuhe,'" *GM* 11 (1974), 25–28.
- Harrison, S. J. "Some Views of the Aeneid in the Twentieth Century," in Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid* (Oxford, 1990), 1–20.
- Hartog, F. "Les Grecs égyptologues," *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 41 (1986), 953–67.
- Hasan, R. "Text in the systemic-functional model," in Dressler, W. U. (ed.), *Current Trends in Textlinguistics*. Untersuchungen zur Texttheorie 2 (Berlin, 1978), 228–46.
- Hass, H.-E. – G.-A. Mohrlüder (Hgg.), *Die Ironie als literarisches Phänomen*. Neue Wissenschaftliche Bibliothek 57 (Köln, 1973).
- Hassan, S. *Hymnes religieux du Moyen Empire* (Le Caire, 1928).
- Hatto, A. T. (ed.), *Eos. An Inquiry into the Theme of Lovers' Meetings and Partings at Dawn in Poetry* (London-The Hague-Paris, 1966).
- Havelock, E. A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences* (Princeton, 1982).
- Hawking, S. *Black Holes and Baby Universes and Other Essays* (New York, 1993).
- Hayes, W. C. *Ostraka and Name Stones from the Tomb of Sen-Mut (No. 71) at Thebes*. PMMA 15 (New York, 1942).
- . "Inscriptions from the palace of Amenhotep III," *JNES* 10 (1951), 231–42.
- Heath, D. I. *The Exodus Papyri* (London, 1855).

- Heidel, W. A. *Hecataeus and the Egyptian Priests in Herodotus, Book II*. Memoirs of the American Academy of Arts and Sciences 18.2 (Boston, 1935).
- Helal, I. F. "La continuité de l'institution matrimoniale depuis les débuts de l'histoire égyptienne jusqu'à nos jours chez les coptes," in Rassart-Debergh, M. - J. Ries (éds.), *Actes du IV^e Congrès Copte, Louvain-la-Neuve 5-10 septembre 1988*, vol. 2: De la linguistique au gnosticisme. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 41 (Louvain-la-Neuve, 1992), 154-62.
- Helck, W. "Archive," in *LÄ* I, 422-24.
- . "Menschenbild," in *LÄ* IV, 55-64.
- . "Wenamun," in *LÄ* VI, 1215-17.
- . "Die Berufung des Vezirs Wsr," in Firchow, O. (ed.), *Festschrift für Hermann Grapow zum 70. Geburtstag. Ägyptologische Studien* (Berlin, 1955), 107-17.
- . *Untersuchungen zu Manetho und den ägyptischen Königslisten*. UGAÄ 18 (Berlin, 1956).
- . "Die Inschrift über die Belohnung des Hohenpriesters *Jmn-Htp*," *MIO* 4 (1956), 161-78.
- . "Die soziale Schichtung des ägyptischen Volkes im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.," *JESHO* 2 (1959), 1-36.
- . "Entwicklung der Verwaltung als Spiegelbild historischer und soziologischer Faktoren," in Donadoni, S. (ed.), *Le fonti indirette della storia egiziana*. Studi Semitici 7 (Rome, 1963), 59-80.
- . "Überlegungen zur Geschichte der 18. Dynastie," *OrAnt* 8 (1969), 281-327.
- . *Der Text der "Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn"*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1969).
- . *Die Lehre des Dw³-Htj*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1970).
- . *Die Prophezieung des Nfr.tj*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1970).
- . *Der Text des "Nilhymnus"*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1972).
- . "Die historischen Inschriften des Neuen Reiches," in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, vol. 2. BdE 64 (Le Caire, 1974), 73-80.
- . "Das Verfassen einer Königsinschrift," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 241-56.
- . *Die Lehre für König Merikare*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1977).
- . "'Die Weihinschrift Sesostris' I. am Satet-Tempel von Elephantine," *MDAIK* 34 (1978), 69-78.
- . *Die Beziehungen Ägyptens und Vorderasiens zur Ägäis bis ins 7. Jahrhundert v. Chr.* Erträge der Forschung 120 (Darmstadt, 1979).
- . "Fortschritt und Reaktion. Innenpolitische Gegensätze im Alten Ägypten," *Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften*, 1.2 (Hamburg, 1982/83).
- . *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1983).
- . *Die Lehre des Djedefhor und die Lehre eines Vaters an seinen Sohn*. Kleine Ägyptische Texte (Wiesbaden, 1984).
- . "Politische Spannungen zu Beginn des Mittleren Reiches," in *Ägypten. Dauer und Wandel*. SDAIK 18 (Mainz, 1985), 45-52.
- . *Politische Gegensätze im alten Ägypten*. HÄB 23 (Hildesheim, 1986).

- . "Ägypten im frühen Neuen Reich. Grundzüge einer Entwicklung," in *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht* (Mainz, 1987), 11–28.
- . "Die Erzählung vom Verwunschenen Prinzen," in Osing-Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 218–25.
- . "Der 'geheimisvolle' Mehy," *SAK* 15 (1988), 143–48.
- . "Nochmals zur angeblichen Mitregentschaft Sesostrius I. mit seinem Vater Amenemhet I.," *Or* 58 (1989), 315–17.
- . "Die 'Geschichte des Schiffbrüchigen': eine Stimme der Opposition?," in Osing-Nielsen (eds.), *The Heritage of Ancient Egypt. Studies Iversen*, 73–76.
- . *Die "Admonitions" Pap. Leiden I 344 recto*. Kleine Ägyptische Texte 11 (Wiesbaden, 1995).
- Henrich, D. – W. Iser (Hgg.), *Funktionen des Fiktiven*. Poetik und Hermeneutik 10 (München, 1983).
- Herb, M. *Untersuchungen zur äußeren Form ägyptischer Handschriften, durchgeführt an Handschriften der "Lehre Amenemhets I.," der "Lehre Chetjs" und des "Nilhymnus"* (Magisterarbeit Universität Köln, 1986).
- Herbin, F.-R. "Les premières pages du Papyrus Salt 825," *BIFAO* 88 (1988), 95–112.
- Hermann, A. "Zur Frage einer ägyptischen Literaturgeschichte," *ZDMG* 83 (1929), 44–66.
- . *Die ägyptische Königsnovelle*. LÄS 10 (Glückstadt-Hamburg-New York, 1938).
- . *Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*. ÄF 11 (Glückstadt-Hamburg-New York, 1940).
- . "Beiträge zur Erklärung der ägyptischen Liebesdichtung," in Firchow, O. (ed.), *Festschrift für Hermann Grapow zum 70. Geburtstag*. Ägyptologische Studien (Berlin, 1955), 118–39.
- . *Altägyptische Liebesdichtung* (Wiesbaden, 1959).
- . Review of S. Herrmann, *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke*. *OLZ* 54 (1959), 252–69.
- . "Der Nil und die Christen," *JAC* 2 (1959), 30–69.
- Hermesen, E. *Die zwei Wege des Jenseits: Das altägyptische Zweibegebuch und seine Topographie*. OBO 112 (Fribourg-Göttingen, 1991).
- Herrmann, S. "Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel. Ein Beitrag zur Gattungsgeschichte in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments," *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig* 3 (1953–54), 51–62.
- . *Untersuchungen zur Überlieferungsgestalt mittelägyptischer Literaturwerke* (Berlin, 1957).
- . "Die Auseinandersetzung mit dem Schöpfergott," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 257–73.
- Herzog, R. "Ägypten und das negride Afrika. Überprüfung einer bekannten Hypothese," *Paideuma* 20 (1974), 200–12.
- Hintze, F. *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*. Veröffentlichungen des Instituts für Orientforschung 2–6 (Berlin, 1950–52).
- . "Georges Posener, 1906–1988," *ZÄS* 116 (1989), 110–11.
- Hirsch, E. D. *Validity in Interpretation* (New Haven-London, 1967).
- Hoepfner, T. *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, 5 vols. (Bonn, 1922–25).

- Hoffmann, F. *Ägypter und Amazonen: Neubearbeitung zweier demotischer Papyri, P. Vindob. D 6165 und P. Vindob. D 6165 A*. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer), N. S. 24 (Wien, 1995).
- Hoffmeier, J. K. "The Problem of 'History' in Egyptian Royal Inscriptions," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. 1 (Torino, 1992), 291-99.
- Hölbl, G. "Ägyptische Religionen im Römischen Reich," *Spätantike und frühes Christentum. Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik. Frankfurt am Main, 16. Dezember 1983 bis 11. März 1984* (Frankfurt, 1983), 98-110.
- Hollis, S. T. *The Ancient Egyptian "Tale of Two Brothers": The Oldest Fairy Tale in the World*. Oklahoma Series in Classical Culture 7 (Norman-London, 1990).
- Horn, J. "Kontinuität im Übergang. Ein Beitrag zum Problembereich 'Pharaonisches' vs. 'Christliches' Ägypten," in *ZDMG Supplement 6* (1985), 53-73.
- . *Untersuchungen zu Frömmigkeit und Literatur des christlichen Ägypten: Das Martyrium des Viktor, Sohnes des Romanos* (Göttingen, 1988).
- Hornung, E. "Kuhbuch," in *LÄ III*, 837-38.
- . "Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie," *MDAIK 15* (1957), 120-33.
- . *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes*. ÄgAbh 7 (Wiesbaden, 1963).
- . *Geschichte als Fest* (Darmstadt, 1966).
- . *Ägyptische Unterweltbücher* (Zürich-München, 1972).
- . "Die Tragweite der Bilder: Altägyptische Bildaussagen," *Eranos-Jahrbuch 48* (1979 [1981]), 183-237.
- . "Monotheismus im pharaonischen Ägypten," in Keel, O. (ed.), *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*. Biblische Beiträge 14 (Fribourg, 1980), 83-97.
- . "Zum altägyptischen Geschichtsbewußtsein," in *Archäologie und Geschichtsbewußtsein. Kolloquium zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie*, Bd. 3 (München, 1982), 13-30.
- . *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many* (Ithaca, 1982) [translation by J. Baines of *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt, 1971)].
- . *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Ätiologie des Unvollkommenen*. OBO 46 (Fribourg-Göttingen, 1982, 1991).
- . "Die Israelstele des Merenptah," in Görg, M. (Hg.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*. ÄAT 5 (Wiesbaden, 1983), 215-23.
- . *Texte zum Amduat I-III*. Aegyptiaca Helvetica 3 (Basel-Genf, 1987-94).
- . *The Valley of the Kings: Horizon of Eternity* (New York, 1990).
- . *Gesänge vom Nil* (Zürich, 1990).
- Hornung, E. - O. Keel (Hgg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. OBO 28 (Fribourg-Göttingen, 1979).
- Humbert, J. "Panorama de quatre siècles d'Égyptomanie," *BSFE 110* (1987), 48-77.
- Hunt, L. "Introduction: History, Culture and Text," in Hunt, L. (ed.), *The New Cultural History* (Berkeley-Los Angeles, 1989), 1-9.
- Iser, W. "The Reading Process. A Phenomenological Approach," *New Literary History 3* (1971-72), 279-99.

- . *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Uni-Taschenbücher 636 (München, 1976).
- . "Key Concepts of Current Literary Theory and the Imaginary," in *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology* (Baltimore, 1989), 215–35.
- . "Toward a Literary Anthropology," in *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology* (Baltimore, 1989), 262–84.
- . *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie* (Frankfurt, 1991).
- Israëli, Sh. "Chapter Four of the Wisdom Book of Amenemope," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 464–84.
- Iversen, E. *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs in European Tradition* (Copenhagen, 1961; reprint Princeton, 1993).
- . "The Chester Beatty Papyrus No. I, Recto XVI,9–XVII,13," *JEA* 65 (1979), 78–88.
- . *Egyptian and Hermetic Doctrine. Opuscula Graecolatina 27* (Copenhagen, 1984).
- Jacobsohn, H. *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*. AF 8 (Glückstadt, 1955).
- Jacoby, F. "Hekataios 4," in *RE* 7, 2750–69.
- . *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 3 vols. (Leiden, 1923–58).
- Jaeger, W. *Aristotle. Fundamentals of the History of His Development* (Oxford, 1948).
- Jähin, S. (ed.), al-Suyūṭī, *Tuhfat al-kirām bi-khabar al-ahrām* (Cairo, 1992).
- Jakobson, R. "Linguistik und Poetik," in *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*. STW 262 (Frankfurt, 1979), 83–121 [translation of "Linguistics and Poetics," in Sebeok, T. A. (ed.), *Style in Language* (New York, 1960), 350–77].
- . *Krystyna Pomorska. Poesie und Grammatik* (Frankfurt, 1982).
- James, T. G. H. *The Mastaba of Khentika called Ikhekhi* (London, 1953).
- . *The Hekanakhte Papers and Other Early Middle Kingdom Documents*. PMMA 19 (New York, 1962).
- Jansen-Winkel, K. *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie*. ÄAT 8 (Wiesbaden, 1985).
- . "Bemerkungen zur Stele des Merer in Krakau," *JEA* 74 (1988), 204–7.
- . "Zum Zölibat der Gottesgemahlin," *VA* 5 (1989), 203–4.
- . "Das Attentat auf Amenemhat I. und die erste ägyptische Koregentschaft," *SAK* 18 (1991), 241–64.
- . "Die ägyptische 'Königsnovelle' als Texttyp," *WZKM* 83 (1993), 101–16.
- . "Diglossie und Zweisprachigkeit im alten Ägypten," *WZKM* 85 (1995), 85–115.
- Janssen, J. J. "The Price of Papyrus," *DE* 9 (1987), 33–35.
- . "Literacy and letters at Deir el-Medīna," in Demarée–Egberts (eds.), *Village Voices*, 81–94.
- Janssen, J. M. A. *De traditioneele egyptische Autobiografie voor het nieuwe Rijk*, 2 vols. (Leiden, 1946).
- . Review of J. Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix*. *BiOr* 18 (1961), 134–35.
- Jasnow, R. *A Late Period Hieratic Wisdom Text (P.Brooklyn 47.218.135)*. SAOC 52 (Chicago, 1992).

- Jauß, H. R. "Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters," in Delbouille, M. (Hg.), *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. 1 (Heidelberg, 1972), 107-38.
- . *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. STW 955 (Frankfurt, 1991).
- Jefferson, A. - D. Robey (eds.) *Modern Literary Theory: a Comparative Introduction* (London, 1986).
- Jenni, H. *Das Dekorationsprogramm des Sarkophags Nektanebos' II*. *Aegyptiaca Helvetica* 12 (Basel-Genf, 1986).
- Jéquier, G. *Le Papyrus Prisse et ses variantes* (Paris, 1911).
- Johnson, J. H. "The Demotic Chronicle as an historical source," *Enchoria* 4 (1974), 1-17.
- . "The Demotic Chronicle as a statement of a theory of kingship," *JSSEA* 13 (1983), 61-72.
- . "Is the Demotic Chronicle an anti-Greek tract?," in *Grammata Demotika. Festschrift für Erich Lüdeckens zum 15. Juni 1983* (Würzburg, 1984), 107-24.
- Johnson, J. H. (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*. SAOC 51 (Chicago, 1992).
- Johnson, J. H. - R. K. Ritner. "Multiple Meaning and Ambiguity in the 'Demotic Chronicle'," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 1, 494-506.
- Jolles, A. *Einfache Formen* (Halle, 1930; Tübingen, 1958).
- Junge, F. "Rhetorik," in *LÄ* V, 250-53.
- . "Sprache," in *LÄ* V, 1176-1211.
- . "Zur Frühdatierung des sog. 'Denkmals memphitischer Theologie'," *MDAIK* 29 (1973), 195-204.
- . Review of G. Fecht, *Der Vorwurf an Gott in den "Mahnworten des Ipuwer."* *WdO* 7 (1973-74), 267-73.
- . "Die Welt der Klagen," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 275-84.
- . *Ein Jahrzehnt Erforschung orientalischer Religionen. Möglichkeiten, Leistungen und Probleme einer fachübergreifenden Zusammenarbeit im Spannungsfeld von Förderung und Forschung. Abschlußbericht des Sonderforschungsbereichs 13* (Göttingen, 1982).
- . "Zur 'Sprachwissenschaft' der Ägypter," in Junge (Hg.), *Festschrift Westendorf*, 1, 257-72.
- . "Sprachstufen und Sprachgeschichte," in *ZDMG Supplement* 6 (1985), 17-34.
- . "Emphasis" and Sentential Meaning in Middle Egyptian. *GOF* IV/20 (Wiesbaden, 1989).
- Junge, F. (Hg.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern*, 2 vols. (Göttingen, 1984).
- Junker, H. "Poesie aus der Spätzeit," *ZÄS* 43 (1906), 101-27.
- . *Die Stundenwachen in den Osirismysterien*. DAWW 54 (Wien, 1910).
- . *Giza VII. Bericht über die Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza*, Bd. 7. DAWW 72 (Wien, 1944).
- . *Giza VIII. Bericht über die Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Giza*. Bd. 8. DAWW 73 (Wien, 1947).

- Kadish, G. "British Museum Writing Board 5645: The Complaints of Kha-Kheper-Re-Senebu," *JEA* 59 (1973), 77-90.
- Kaiser, M. "Agathon und Amenemope," *ZAS* 92 (1966), 102-5.
- . "Literarische Traditionen in den Apophthegmata Patrum," in Nagel, P. (ed.), *Probleme der koptischen Literatur*. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1 (Halle, 1968), 125-44.
- Kákósy, L. "Orakel," in *LÄ* IV, 600-6.
- . "Remarks on the Interpretation of a Coptic Magical Text," *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 13 (1961), 325-28 [reprinted in *Selected Papers (1956-73)*. *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest, 1981), 15-18.
- . "Problems of the Thoth-Cult in Roman Egypt," *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1963), 123-28 [reprinted in *Selected Papers (1956-73)*. *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest, 1981), 41-46.
- . "A Christian Interpretation of the Sun Disk," in Heerma van Voss, M. - D. J. Hoens - G. Mussies - D. van der Plas - H. te Velde (eds.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee* (Leiden, 1982), 72-75.
- . "Der Gott Bes in einer koptischen Legende," *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 14 (1966), 185-96 [reprinted in *Selected Papers (1956-73)*. *Studia Aegyptiaca* 7 (Budapest, 1981), 119-30].
- . "Gnosis und ägyptische Religion," in Bianchi, U. (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (Leiden, 1967), 238-47.
- . "Das Ende des Heidentums in Ägypten," in Nagel, P. (ed.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten. Referate der V. Koptologischen Arbeitskonferenz 25.-27. Mai 1983*. Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 48 (Halle, 1984), 61-76.
- . "Survivals of Ancient Egypt. Religion. Other Domains of Culture. Egyptian Influence on Gnosticism and Hermetism (A Brief Survey)," in *Studia in Honorem L. Földi*. *Studia Aegyptiaca* 12 (Budapest, 1989), 263-87.
- . "Survivals of Ancient Egyptian Gods in Coptic and Islamic Egypt," in Godlewski, W. (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August 1984* (Warsaw, 1990), 175-77.
- . "Hermes and Egypt," in Lloyd (ed.), *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 258-61.
- . "Religion im römerzeitlichen Ägypten," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.18.5 (Berlin-New York, 1995), 3023-48.
- Kamal, M. "The Stela of Sehetepibre," *ASAE* 38 (1938), 253-64; *ASAE* 40 (1940), 209-33.
- Kamel, I. *Catalogue général des antiquités du Musée Copte No 1-253: Coptic Funerary Stelae* (Le Caire, 1987).
- Kammerzell, F. "Die Wahl des Meroitischen Königs Aspelta," in Kaiser, O. (Hg.), *Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina*. TUAT II/1 (Gütersloh, 1986), 117-23.
- . "Die Nacht zum Tage machen: pVandier rto. 1,2-7 und Herodot II 133," *GM* 96 (1987), 45-52.
- . "Ein demotisches Fragment der Merire-Erzählung? pTebtonis Nr. 9 und pLille 139," *GM* 127 (1992), 53-61.
- . "Die altägyptische Negation w: Versuch einer Annäherung," *LingAeg* 3 (1993), 17-32.

- . "Mi'jare' in der Unterwelt (Papyrus Vandier)," in Kaiser, O. (Hg.), *Mythen und Epen III*. TUAT III/5 (Gütersloh, 1995), 973–90.
- Kaplony, P. "Das Büchlein Kemit," in *Akten des XIII. Internationalen Papyrologenkongresses*. Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 66 (München, 1974), 179–97.
- . "Die Definition der schönen Literatur im alten Ägypten," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 289–314.
- Kaplony-Heckel, U. "Schüler und Schulwesen in der ägyptischen Spätzeit," *SAK* 1 (1974), 227–46.
- Keel, O. *Deine Blicke sind Tauben. Zur Metaphorik des Hohen Liedes*. Stuttgarter Bibelstudien 114–115 (Stuttgart, 1984).
- . *Das Hohelied*. Zürcher Bibelkommentare. AT 18 (Zürich, 1986).
- Kees, H. "Die ägyptische Literatur," in Spuler, B. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*, Abt. I, Bd. I: Ägyptologie, Abschnitt 2: Literatur (Leiden, 1952), 3–20.
- Keita, S. O. Y. "Black Athena: 'Race', Bernal and Snowdon," *Arethusa* 26 (1993), 295–314.
- Kemp, B. J. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (London–New York, 1989).
- Kemp, B. J. – S. Garfi. *A Survey of the Ancient City of el-'Amarna* (London, 1993).
- Kepel, G. *Le prophète et pharaon. Les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine* (Paris, 1984).
- Kischkewitz, H. *Liebe Sagen* (Leipzig, 1976).
- Kitchen, K. A. *Ramesseid Inscriptions*, 8 vols. (Oxford, 1968–90).
- . "Studies in Egyptian Wisdom Literature I: The Instruction by a Man for His Son," *OrAnt* 8 (1969), 189–208.
- . "Studies in Egyptian Wisdom Literature. II: Counsels of Discretion (oMichaelides 16)," *OrAnt* 9 (1970), 203–10.
- . *The Third Intermediate Period in Egypt* (Warminster, 1973, ²1986).
- . Review of Spalinger, *Aspects of the Military Documents*, *BiOr* 44 (1987), 637–41.
- . "The basic literary forms and formulations of ancient instructional writings in Egypt and Western Asia," in Hornung–Keel (Hgg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 236–82.
- Kitchen, K. A. – G. A. Gaballa, "Ramesseid Varia II," *ZÄS* 96 (1970), 14–28.
- Kloppenborg, J. S. *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia, 1987).
- Koch, R. *Die Erzählung des Sinuhe*. BAe 17 (Bruxelles, 1990).
- Koenen, L. "Manichaean Apocalypticism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought," in Cirillo, L. (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del simposio internazionale*. Studi e ricerche 4 (Cosenza, 1986), 285–332.
- Kolta, K. S. *Von Echnaton zu Jesus. Auf den Spuren des Christentums im alten Ägypten* (München, 1993).
- Kopperschmidt, J. (Hg.), *Rhetorik*. 2 vols. (Darmstadt, 1990).
- Korostovtsev, M. A. "Stèle de Ramsès IV d'Abydos," *BIFAO* 45 (1947), 155–73.
- . "Egipetskij ieratičeskij Papirus No 167 Gosudarstvennogo Muzeja Izobrazitel'nykh Iskusstv imeni A. S. Pushkina v Moskve," in *Drevnii Egipet [Festschrift Golenscheff]* (Moscow, 1960), 119–33.

- . "A propos du genre 'historique' dans la littérature de l'Antienne Egypte," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 315-24.
- Koselleck, R. – W.-D. Stempel (Hgg.), *Geschichte. Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik 5* (München, 1973).
- Kozloff, A. P. – B. M. Bryan, *Egypt's Dazzling Sun. Amenhotep III and His World* (Bloomington, 1992).
- Krašovec, J. *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen. Biblica et Orientalia 33* (Rom, 1977).
- Krause, M. "Koptische Literatur," in *LÄ III*, 694-728.
- . "Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asklepios," in Voigt, W. (Hg.), *Deutscher Orientalistentag vom 21. bis 27. Juli 1968 in Würzburg. Vorträge, Teil 1. ZDMG Supplement 1* (1969), 48-57.
- . "Die Koptologie im Gefüge der Wissenschaften," *ZÄS* 100 (1974), 108-25.
- . "Die Disziplin Koptologie," in Wilson, R. McL. (ed.), *The Future of Coptic Studies. Coptic Studies 1* (Leiden, 1978), 1-22.
- . "Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum," in Krause, M. (Hg.), *Gnosis and Gnosticism. Papers Read at the Eighth International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 3rd-8th 1979)*. Nag Hammadi Studies 17 (Leiden, 1981), 47-65.
- . "Ägypten II (literaturgeschichtlich)," *RAC Suppl. I*, 2 (1983), 23-26.
- . "Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen," in *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposiums 26.-30. September 1978 in Trier. Aegyptiaca Treverensia 2* (Mainz, 1983), 85-92.
- . "Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten," in *Ägypten: Dauer und Wandel. Symposium anlässlich des 75jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982*. DAI Sonderschrift 18 (Mainz, 1985), 115-22.
- Krauspe, R. – E. Hornung – E. Blumenthal, "Fritz Hintze, 18. April 1915-30. März 1993," *ZÄS* 120 (1993), ix-xi.
- Krauss, R. "Drooping of buttocks (Chester Beatty I, Verso C 5)," *GM* 132 (1993), 73.
- Krohn, R. "Begehren und Aufbegehren im Wechsel," in Krohn, R. (ed.), *Liebe als Literatur. Aufsätze zur erotischen Dichtung in Deutschland* (München, 1983), 117-42.
- Kruchten, J. M. *Le décret d'Horemheb. Traduction, commentaire épigraphique, philologique et institutionnel*. Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosophie et Lettres 82 (Bruxelles, 1981).
- . *Le grand texte oraculaire de Djehoutymose*. Monographies Reine Elisabeth 5 (Bruxelles, 1986).
- . *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*. OLA 32 (Leuven, 1989).
- . "Un sculpteur des images divines ramessides," in Broze, M. – Ph. Talon, *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Philippe Derchain* (Leuven, 1992), 107-18.
- Kuentz, C. *La Bataille de Qadech. Les textes ("Poème de Pentaour" et "Bulletin de Qadech") et les bas-reliefs*. MIFAO 55 (Le Caire, 1928).
- . "A propos de quelques ostraca égyptiens: un nouveau recueil de préceptes du Moyen Empire," *CRAIBL* 1931, 321-28.
- . "Deux versions d'un panégyrique royal," in *Studies Presented to F. Ll. Griffith* (London, 1932), 97-110.

- Kuhlmann, K. P. "Eine Beschreibung der Grabdekoration mit der Aufforderung zu kopieren und zum Hinterlassen von Besucherinschriften aus saitischer Zeit," *MDAIK* 29 (1973), 205-13.
- . *Materialien zur Archäologie und Geschichte von Achmim* (Mainz, 1983).
- Kuhlmann, K. P. - W. Schenkel, *Das Grab des Ibi, Obergutsverwalter der Gottesgemahlin des Amun (Thebanisches Grab Nr.36). I: Beschreibung der unterirdischen Kult- und Bestattungsanlage*. AV 15 (Mainz, 1983).
- Kurth, D. *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu* (Zürich-München, 1994).
- . *Edfu. Studien zu Vokabular, Ikonographie und Grammatik*. Die Inschriften des Tempels von Edfu, Begleitheft 4 (Wiesbaden, 1994).
- Labrique, F. *Stylistique et théologie à Edfou*. OLA 51 (Leuven, 1992).
- Lacau, P. "Une stèle du roi 'Kamose'," *ASAE* 39 (1939), 245-71.
- . *Une stèle juridique de Karnak*. Supplément ASAE Cahier 13 (Le Caire, 1949).
- Lacau, P. - H. Chevrier et al., *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, 2 vols. (Le Caire, 1977-79).
- Lalouette, C. *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Egypte II. Collection d'oeuvres représentatives* (Paris, 1987).
- Lamourette, Ch. "A propos de trois romans 'pharaoniques' de Nağib Mahfuz," in *Homages to the memory of Serge Sauneron*, vol. 2 (Le Caire, 1979), 328-63.
- Lanczkowski, G. "Beeinflussung des Christentums durch ägyptische Vorstellungen," *ZRGG* 8 (1956), 14-32.
- . "Thoth und Michael," *MDAIK* 14 (1956), 117-27.
- . "Thoth und Michael. Über das Fortleben der mit Hermopolis verbundenen religiösen Vorstellungen in der Gestalt des Erzengels Michael," in Roeder, G. (Hg.), *Hermopolis 1929-1939*. Pelizaeus-Museum zu Hildesheim, Wissenschaftliche Veröffentlichung 4 (Hildesheim, 1959), 141-43.
- Langacker, R. *Cognitive Grammar*, 2 vols. (Stanford, 1987-91).
- Lange, H. O. - H. Schäfer, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches*, 4 vols. CG (Berlin, 1902-25).
- Lapp, G. "Der Sarg des Jmnj mit einem Spruchgut am Übergang von Sargtexten zum Totenbuch," *SAK* 13 (1986), 135-47.
- Lasserre, F. *Die Fragmente des Eudoxus von Knidos* (Berlin, 1966).
- Lausberg, H. *Elemente der literarischen Rhetorik* (München, 1971).
- . *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 2 vols. (München, 1990).
- Layton, B. (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XXII, 2*, Brit. Lib. Or. 4926 (I), and P. Oxy. I, 654, 655*. NHS 21 (Leiden, 1989).
- Le Goff, J. *The Medieval Imagination*. Translated by A. Goldhammer (Chicago-London, 1988).
- Leblanc, C. "Diodore, le tombeau d'Osymandyas et la statuare du Ramesseum," in Posener-Krieger, P. (éd.), *Melanges Gamal Eddin Mokhtar*, vol. 2. BdE 97 (Le Caire, 1985), 69-82.
- Lebram, J. "Apokalyptik/Apokalypsen II. Altes Testament," in *TRE* 3 (1978), 192-202.
- Leclant, J. *Montouemhet, Quatrième Prophète d'Amon, Prince de la Ville*. BdE 35 (Le Caire, 1961).

- , "La 'famille libyenne' au temple haut de Pépi I^{er}," in Vercoutter, J. (éd.), *Institut Français d'Archéologie Orientale. Livre du Centenaire*. MIFAO 104 (Le Caire, 1980), 49–54.
- Leemans, C. *Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyden* (Leiden, 1846).
- Lefebvre, G. *Le Tombeau de Petosiris*, 3 vols. (Le Caire, 1923–24).
- , *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique* (Paris, 1949).
- Lefort, L. T. "S. Pachôme et Amen-em-ope," *Muséon* 40 (1927), 65–74.
- , "A propos de 'L'histoire de Joseph le Charpentier'," *Muséon* 66 (1953), 201–23.
- Lehmann, J. *Bekennen – Erzählen – Berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie* (Tübingen, 1988).
- Leipoldt, J. "Frühes Christentum im Orient," in Spuler, B. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*. Abt. I, Bd. 8: Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen. Abschnitt 2: Ägypten (Leiden-Köln, 1961), 17–42.
- Lejeune, P. *Le pacte autobiographique*. Collection Poétique (Paris, 1975).
- , *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*. Collection Poétique (Paris, 1980).
- Lepsius, R. *Lettre à M. le professeur H. Rosellini ... sur l'alphabet hiéroglyphique* (Rome, 1837).
- , *Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien*, 6 vols. (Berlin, 1849–59).
- Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole*, 2 vols. (Paris, 1965).
- Lesko, B. S. "True Art in Ancient Egypt," in Lesko, L. H. (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker* (Hanover-London, 1986), 85–97.
- Lesko, L. H. *The Ancient Egyptian Book of Two Ways* (Berkeley-Los Angeles-London, 1977).
- Lewis, D. M. "The Persepolis Tablets: speech, seal and script," in Bowman-Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World*, 17–32.
- Lexa, F. *Papyrus Insinger* (Paris, 1926).
- Lichtheim, M. "The Songs of the Harpers," *JNES* 4 (1945), 178–212.
- , "Have the Principles of Ancient Egyptian Metrics Been Discovered?," *JARCE* 9 (1971–72), 103–10.
- , *Ancient Egyptian Literature*, 3 vols. (Berkeley-Los Angeles-London, 1973–80).
- , "The Praise of Cities in the Literature of the Egyptian New Kingdom," in Burstein, S. M. – L. A. Okin (eds.), *Panhellenica: Essays in Ancient History and Historiography in Honor of Truedell S. Brown* (Lawrence [Kansas], 1980), 15–23.
- , *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context. A Study of Demotic Instructions*. OBO 52 (Freiburg-Göttingen, 1983), 184–96.
- , "Demotic Proverbs," in Thissen, H.-J. – K.-Th. Zauzich (Hgg.), *Grammata Demotika. Festschrift für Erich Lüdtke zum 15. Juni 1983* (Würzburg, 1984), 125–40.
- , *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom*. OBO 84 (Fribourg-Göttingen, 1988).
- , *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. OBO 120 (Fribourg-Göttingen, 1992).
- , "Autobiography as Self-Exploration," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. 1 (Torino, 1992), 409–14.

- Lieberg, G. *Puella divina. Die Gestalt der göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung* (Amsterdam, 1962).
- Lloyd, A. B. *Herodotus Book II*, 3 vols. EPRO 43 (Leiden, 1975-1988).
- . "The Inscription of Udjahorresnet. A Collaborator's Testament," *JEA* 68 (1982), 166-80.
- . "Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt," *Historia* 31 (1982), 33-55.
- . "Herodotus' Account of Pharaonic History," *Historia* 37 (1988), 22-53.
- . "The Great Inscription of Khnumhotpe II at Beni Hasan," in Lloyd (ed.), *Studies in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 21-36.
- Lloyd, A. B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*. EES Occasional publication 8 (London, 1992).
- Longman, T., III. *Fictional Akkadian Autobiography: a Generic and Comparative Study* (Winona Lake, Indiana, 1991).
- López, J. *Ostraca ieratici*, 4 vols. CGT II/3 (Milano 1978-84).
- . "Le verger d'amour (P.Turin 1966, Recto)," *RdE* 43 (1992), 133-43.
- Loprieno, A. "Sprachtabu," in *LÄ V*, 1211-14.
- . "Sprechen," in *LÄ V*, 1214-19.
- . "Il pensiero egizio e l'apocalittica giudaica," *Henoch* 3 (1981), 289-320.
- . "Il modello egiziano nei testi della letteratura intertestamentaria," *Rivista Biblica* 34 (1986), 205-32.
- . *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*. ÄgAbh 48 (Wiesbaden, 1988).
- . "Lo schiavo," in Donadoni, S. (ed.), *L'uomo egiziano* (Bari, 1990), 197-233.
- . "The Sign of Literature in the Shipwrecked Sailor," in Verhoeven-Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festschrift Derchain*, 209-18.
- . "Middle Kingdom Loyalistic Literature between Topos and Mimesis," in *Sixth International Congress of Egyptology. Abstracts of Papers* (Torino, 1991), 49.
- . "La letteratura lealista fra topos e mimesis," *EVO* 14-15 (1991-92), 9-21.
- . "Der demotische 'Mythos vom Sonnenauge,'" in Kaiser, O. (Hg.), *Mythen und Epen III*. TUAT III/5 (Gütersloh, 1995), 1038-77.
- . *Ancient Egyptian: a Linguistic Introduction* (Cambridge, 1995).
- . "Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Literary Theory," in Schwartz, G. - J. Cooper (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Memorial Volume* (Winona Lake, 1996), 1-24.
- Lorton, D. "The Instruction for Merikare and Amarna Ideology," *GM* 134 (1993), 69-83.
- . "God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instruction for Merikare, and the Great Hymn to the Aton," *SAK* 20 (1993), 125-55.
- . "The Invocation Hymn at the Temple of Hibis," *SAK* 21 (1994), 159-217.
- Lotman, J. M. *Struktura xudožestvennogo teksta* (Moscow, 1970).
- . *Vorlesungen zu einer strukturierten Poetik. Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste* 14 (München, 1972).
- . *Die Struktur literarischer Texte*. UTB 103 (München, 1972).

- . *Die Analyse des poetischen Textes*. Scriptor Taschenbücher 38 (Kronberg, 1975).
- Lüddeckens, E. *Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen*. MDAIK 11 (1943).
- . "Zum demotischen Gedicht vom Harfner," in Assmann *et al.* (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 325–48.
- Luft, U. "Zur Einleitung der Liebesgedichte auf Papyrus Chester Beatty I ro XVI 9ff.," ZÄS 99 (1973), 108–16.
- . "Bemerkungen zu zwei Liebesgedichten auf Papyrus Chester Beatty I," in Endesfelder, E. *et al.* (Hgg.), *Ägypten und Kusch. Festschrift Fritz Hintze*. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 13 (Berlin, 1977), 293–302.
- . *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*. Studia Aegyptiaca 4 (Budapest, 1978).
- . *Die chronologische Fixierung des ägyptischen Mittleren Reiches nach dem Tempelarchiv von Illahun*, SÖAW. Phil.-Hist. Klasse 598 (Wien, 1992).
- Luria, S. "'Die Ersten werden die Letzten sein'. Zur 'Sozialen Revolution' im Altertum," *Klio* 22 (1929), 405–31.
- MacCoull, L. B. *Dioscorus of Aphrodito* (Berkeley, 1988).
- MacMullen, R. "Provincial languages in the Roman Empire," *AJPh* 87 (1966), 1–17.
- Maderna-Sieben, C. "Der historische Abschnitt des Papyrus Harris I," *GM* 123 (1991), 57–90.
- Mahaffy, J. P. *The Flinders Petrie Papyri, with Transcriptions, Commentaries and Index* (Dublin, 1891).
- Mahé, J.-P. *Hermès en Haute-Egypte*. 2 vols. (Québec, 1978–82).
- Malaise, M. "Isisme et Gnosticisme," in Ries, J. (éd.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 mars 1980)*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27 (Louvain-la-Neuve, 1982), 47–60.
- . "Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne," in Limet, H. – J. Ries (éds.), *Le Mythe. Son langage et son message* (Louvain-la-Neuve, 1983), 97–112.
- Málek, J. "Nekropolen. Late Period," in *LÄ* IV, 440–49.
- Málek, J. – S. Quirke. "Memphis, 1991: Epigraphy," *JEA* 78 (1992), 13–18.
- Manfredi, M. "Inno cristiano al Nilo," in *Papyri Greek & Egyptian in Honour of Eric Gardner Turner on the Occasion of His Seventieth Birthday* (P. Turner). Graeco-Roman Memoirs 68 (London, 1981), 49–62.
- Manniche, L. "Some aspects of Ancient Egyptian sexual life," *AcOr* 38 (1977), 11–23.
- . *Sexual Life in Ancient Egypt* (London–New York, 1987).
- . *Liebe und Sexualität im alten Ägypten* (München, 1988) [translation of *Sexual Life in Ancient Egypt*].
- . *Lost Tombs: A Study of Certain Eighteenth Dynasty Monuments in the Theban Necropolis*. Studies in Egyptology (London–New York, 1988).
- Manuelian, P. Der, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*. Studies in Egyptology (London–New York, 1994).
- Marciniak, M. *Deir el-Bahari I. Les inscriptions hiéroglyphiques du temple de Thutmosis III* (Warsaw, 1974).
- Martin, G. T. "Excavations at the Memphite tomb of Horemheb, 1975: Preliminary report," *JEA* 62 (1976), 5–13.

- . *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: the Southern Dependencies of the Main Temple Complex*. Excavation Memoir 50 (London, 1981).
- Martin, G. T. et al., *The Tomb-chapels of Paser and Ra'ia at Saqqâra* (London, 1985).
- Martin, H.-J. *The History and Power of Writing* (Chicago, 1988).
- Martin, K. "Sedfest," in *LÄ V*, 782-90.
- Martínez-Bonati, F. *Fictive Discourse and the Structures of Literature. A Phenomenological Approach* (Ithaca-London, 1981).
- Maspero, G. *Les contes populaires de l'Égypte ancienne* (Paris, 1882 [¹⁹¹¹]) [Translated as *Popular Stories of Ancient Egypt*, tr. C. H. W. Johns (London, 1915)].
- . "Notice biographique du Vicomte Emmanuel de Rougé," in de Rougé, E., *Oeuvres diverses I* (Paris, 1907), i-clvi.
- . *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, vol. 6 (Paris, 1912).
- Maspero, G. - H. Gauthier et al., *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, 2 vols. CG (Le Caire, 1914-39).
- Maspero, M. J. "Horapollon et la fin du paganisme égyptien," *BIFAO* 11 (1914), 163-95.
- Massart, A. "L'emploi en égyptien de deux termes opposés pour exprimer la totalité," in *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*. Travaux de l'Institut Catholique 4 (Paris, 1957), 38-46.
- Mathieu, B. "Les hommes de larmes," in Guillaumont (éd.), *Hommages à François Daumas*, 2, 499-509.
- . "Études de métrique égyptienne I. Le distiche heptamétrique dans les chants d'amour," *RdE* 39 (1988), 63-82.
- Matthew, M. "The Ostrakon No. 1125 in the Hermitage Museum," *Publications of the Egyptological Society of the State University of Leningrad* 5 (1930), 25-27.
- McBride, D. "Egyptian Manichaeism," *JSSEA* 18 (1988), 80-98.
- . "The Development of Coptic: Late Pagan Language of Synthesis in Egypt," *JSSEA* 19 (1989), 89-111.
- McDowell, A. "Awareness of the Past in Deir el-Medîna," in Demarée-Egberts (eds.), *Village Voices*, 95-109.
- Méautis, G. "Eudoxe de Cnide et l'Égypte," *Revue de Philologie* 43 (1919), 21-35.
- Meeks, D. "Liebeslieder," in *LÄ III*, 1048-52.
- Meeks, D. - C. Favard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens* (Paris, 1993).
- Meinardus, O. F. A. "Pharaonismen in der neo-koptischen Kunst," *GM* 98 (1987), 61-66.
- Meltzer, E. S. "Wenamun 2,46," *JSSEA* 17 (1987), 86-88.
- Mendells, D. "The Polemical Character of Manetho's Aegyptiaca," in Verdin, H. - G. Schepins - E. De Keyser (eds.), *Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to 2nd Centuries B.C. Proceedings of the International Colloquium Leuven 24-26 May 1988*. *Studia Hellenistica* 30 (Leuven, 1990), 92-110.
- Menge, H. *Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik* (Leverkusen, 1965).
- Merkelbach, R. "Altägyptische Vorstellungen in christlichen Texten aus Ägypten," in Fick, N. - J.-C. Carrière (éds.), *Mélanges Etienne Bernard*. *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 444 (Paris, 1991), 337-42.
- . "Diodor über das Totengericht der Ägypter," *ZÄS* 120 (1993), 71-84.

- Merkelbach, R. – M. Totti (Hgg.), *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*. Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Sonderreihe Papyrologia Coloniensis 17 (Opladen, 1990–91).
- Meyer, G. "Das Hirtenlied in den Privatgräbern des Alten Reiches," *SAK* 17 (1990), 235–84.
- Meyer, M. – R. Smith (eds.), *Ancient Christian Magic. Coptic Texts of Ritual Power* (San Francisco, 1994).
- Milde, H. *The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrenpet*. Egyptologische Uitgaven 7 (Leiden, 1991).
- Misch, G. *Geschichte der Autobiographie*, Bd. 1: Das Altertum (Frankfurt, 1949).
- Mitchell, W. J. T. (ed.), *On Narrative* (Chicago–London, 1981).
- . *Against Theory. Literary Studies and the New Pragmatism* (Chicago, 1985).
- Möller, G. *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburgh* (Leipzig, 1913).
- Momigliano, A. "Second Thoughts on Greek Biography," *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen* 34.7 (1971), 245–57.
- . "The Origins of Universal History," in *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, 1987), 31–57.
- . *The Development of Greek Biography* (Cambridge [Mass.], 1993).
- Morenz, L. *Beiträge zur ägyptischen Schriftlichkeitskultur des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*. Dissertation Universität Leipzig, 1994.
- Morenz, S. *Die Geschichte von Joseph dem Zimmermann*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 56 (Berlin, 1951).
- . "Altägyptischer und hellenistisch-paulinischer Jenseitsglaube bei Schenute," *MIO* 1 (1953), 250–55.
- . "Ägypten III. Ägypten und die Bibel"; "Ägypten IV. Im christlichen Altertum," in *RGK* 1 (1957), 117–24.
- . *Ägyptische Religion*. Religionen der Menschheit 8 (Stuttgart, 1960).
- . "Fortwirken altägyptischer Elemente in christlicher Zeit," in *Koptische Kunst. Christentum am Nil 3. Mai bis 15. August 1963 in Villa Hügel, Essen* (Essen, 1963), 54–59.
- . "Traditionen um Menes: Beiträge zur überlieferungsgeschichtlichen Methode in der Ägyptologie II," *ZÄS* 99 (1972), x–xvi.
- . "Eilebeute," in Morenz, S. *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, ed. by E. Blumenthal and S. Herrmann (Köln–Wien, 1975), 395–403.
- . "Wortspiele in Ägypten," in Morenz, S. *Religion und Geschichte des alten Ägypten*, ed. by E. Blumenthal and S. Herrmann (Köln–Wien, 1975), 328–42 [originally printed in *Festschrift Johannes Jahn zum 22. November 1957* (Leipzig, 1958), 23–32].
- Morris, S. B. "Daidalos and Kadmos: Classicism and Orientalism," in Myerowitz Levine, M. (ed.), *The Challenge of Black Athena*. Arethusa Special Issue (Buffalo Fall, 1989), 39–54.
- Müller, C. D. G. "Geister (Dämonen): C. IV. Volksglaube," in *RAC* 9 (1976), 761–97.
- . Review of W. Schenkel, *Kultmythos und Märtyrerlegende. Oriens Christianus* 63 (1979), 221–24.
- . *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten* (Wiesbaden, 1959).

- Müller, D. "Der gute Hirte: ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede," *ZÄS* 86 (1961), 126-44.
- Müller, U. "Thesen zu einer Geschichte der Autobiographie im deutschen Mittelalter," in Niggel (Hg.), *Die Autobiographie*, 297-320.
- Müller, W. M. *Die Liebespoesie der alten Aegypter* (Leipzig, 1899).
- Murnane, W. J. *Ancient Egyptian Coregencies*. SAOC 40 (Chicago, 1977).
- . *The Road to Kadesh*. SAOC 42 (Chicago, 1990).
- Murnane, W. J. – C. C. van Siclen III, *The Boundary Stelae of Akhenaten*. Studies in Egyptology (London, 1993).
- Murray, O. "Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship," *JEA* 56 (1970), 141-71.
- . "Herodotus and Hellenistic Culture," *Classical Quarterly*, N.S. 22 (1972), 200-13.
- Naville, E. *The XIth Dynasty Temple at Deir el-Bahari I* (London, 1907).
- . "Sir Gaston Maspero, K.C.M.G.," *JEA* 3 (1916), 227-34.
- Neugebauer, O. – R. A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, vol. 1 (London, 1960).
- Neumann, G. – J. Untermann, *Die Sprachen im römischen Reich der Kaiserzeit*. Beihefte der Bonner Jahrbücher 40 (Köln, 1980).
- Newton, K. M. *Interpreting the Text: A Critical Introduction to the Theory and Practice of Literary Interpretation* (London, 1990).
- Niggel, G. "Einleitung," in Niggel (Hg.), *Die Autobiographie*, 1-17.
- Niggel, G. (Hg.), *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Wege der Forschung 565 (Darmstadt, 1989).
- Niwiński, A. *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th centuries B.C.* OBO 86 (Fribourg-Göttingen, 1989).
- O'Connor, D. "New Kingdom and Third Intermediate Period," in Trigger, B. G. et al., *Ancient Egypt. A Social History* (Cambridge, 1983), 183-278.
- . "The 'Cenotaphs' of the Middle Kingdom at Abydos," in Posener-Krieger, P. (éd.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, vol. 2. BdE 97 (Le Caire, 1985), 161-77.
- O'Connor, D. – D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*. PdÄ 9 (Leiden, 1995).
- Obsomer, C. "La date de Nésou-Montou (Louvre C1)," *RdE* 44 (1993), 103-40.
- Ockinga, B. "The Burden of Kha-kheperre-sonbu," *JEA* 69 (1983), 88-95.
- . "On the interpretation of the Kadesh record," *CdE* 62 (1987), 38-48.
- Ockinga, B. G. – Y. al-Masri, *Two Ramesside Tombs at el Mashayikh I: The Tomb of Anhurmosé: the Outer Room* (Sydney, 1988).
- Ogdon, J. R. "CT VII, 36i-r = Spell 836," *GM* 58 (1982), 59-64.
- . "A Hitherto Unrecognized Metaphor of Death in Papyrus Berlin 3024," *GM* 100 (1987), 73-80.
- Omlin, J. A. *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*. CGT 3 (Torino, 1973).
- Ong, W. J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. New Accents (London, 1982).
- Oomen, U. *Linguistische Grundlagen poetischer Texte*. Germanistische Arbeitshefte 17 (Tübingen, 1973).
- Opelt, I. "Euphemismus," in *RAC* 6 (1966), 947-64.

- Oppenheim, L. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization* (Chicago, 1964).
- Orgel, S. *Shakespeare: The Tempest* (Oxford, 1987).
- Orlandi, T. *Omèlie copte*. Corona Patrum (Torino, 1981).
- . "Coptic Literature," in Pearson, B. A. – J. E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity* (Philadelphia, 1986), 51–91.
- Osing, J. "Alliteration," in *LÄ* I, 138.
- . "Antithese," in *LÄ* I, 325–26.
- . "Gespräch des Lebensmüden," in *LÄ* II, 571–73.
- . "Ironie," in *LÄ* III, 181.
- . "Königsnovelle," in *LÄ* III, 556–57.
- . "Onomatopöie," in *LÄ* IV, 572–73.
- . "Reim," in *LÄ* V, 212.
- . "Vier Ostraka aus Giza," *MDAIK* 33 (1977), 109–11.
- . "Zur Syntax der Biographie des Wnj," *Or* 46 (1977), 165–82.
- . "Die Patenschaft der Götter für die Königin Hatschepsut," in Assmann *et al.* (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 361–83.
- . "Strukturen in Fremdländerlisten," *JEA* 68 (1982), 77–80.
- . "Zur Disposition der Pyramidentexte des Unas," *MDAIK* 42 (1986), 131–44.
- . "Zu zwei literarischen Werken des Mittleren Reiches," in Osing–Nielsen (eds.), *The Heritage of Ancient Egypt. Studies Iversen*, 101–19.
- . *Das Grab des Nefersecheru in Zawyet Sultan*. AV 88 (Mainz, 1992).
- . *Aspects de la culture pharaonique*. Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, N.S. 12 (Paris, 1992).
- Osing, J. – G. Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht*. ÄAT 12 (Wiesbaden, 1987).
- Osing, J. – E. K. Nielsen (eds.), *The Heritage of Ancient Egypt. Studies in Honour of Erik Iversen*. CNI Publications 13 (Copenhagen, 1992).
- Otto, E. "Chacheperreresneb," in *LÄ* I, 896–97.
- . *Der Vorwurf an Gott: zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur*. Vorträge der orientalistischen Tagung in Marburg, Ägyptologie (Hildesheim, 1951).
- . "Biographien," in Spuler, B. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*. Abt. I, Bd. I: Ägyptologie, Abschnitt 2: Literatur (Leiden, 1952), 148–57.
- . "Annalistik und Königsnovelle," in Spuler, B. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*. Abt. I, Bd. I: Ägyptologie, Abschnitt 2: Literatur (Leiden, 1952), 140–48.
- . *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*. PdÄ 2 (Leiden, 1954).
- . *Das ägyptische Mundöffnungsritual*. ÄgAbh 3 (Wiesbaden, 1960).
- . "Die Geschichten des Sinuhe und des Schiffbrüchigen als 'lehrhafte Stücke'," *ZÄS* 93 (1966), 100–11.
- . "Weltanschauliche und politische Tendenzschriften," in Spuler, B. (Hg.), *Handbuch der Orientalistik*. Abt. I, Bd. I: Ägyptologie, Abschnitt 2: Literatur (Leiden, 1970), 120–33.

- . "Gott als Retter in Ägypten," in Jeremias, G. et al. (Hgg.), *Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für Karl Georg Kuhn zum 65. Geburtstag* (Göttingen, 1971), 9–22.
- . "Zur Komposition von Coffin Texts Spell 1130," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 3–18.
- Palmer, L. R. *The Latin Language* (London, 1961).
- Palumbo-Liu, D. "Termos da (In)diferença: Cosmopolitismo, Política Cultural e o Futuro do estudos da Literatura," *Cadernos da Pós/Letras* 14 (Rio de Janeiro, 1995), 46–62.
- Pamminger, P. "Gottesworte und Zahlensymbole in den 'Klagen des Bauern'," *SAK* 20 (1993), 207–21.
- Pantalacci, L. "Remarques sur les méthodes de travail des décorateurs tentyrites," *BIFAO* 86 (1986), 267–75.
- Parker, R. A. – J. Leclant – J. C. Goyon, *The Edifice of Taharqa* (Providence, 1979).
- Parker, S. B. "Some Methodological Principles in Ugaritic Philology," *Maarav* 2 (1979), 7–41.
- Parkinson, R. B. *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings. Oklahoma Series in Classical Culture* 9 (Norman, 1991).
- . *The Tale of the Eloquent Peasant* (Oxford, 1991).
- . "The Date of the 'Tale of the Eloquent Peasant'," *RdE* 42 (1991), 171–81.
- . "Images of Death: Interpreting the 'Dialogue between a Man and his Ba'," in *Sixth International Congress of Egyptology: Abstracts of Papers* (Torino, 1991), 318–19.
- . "Teachings, Discourses and Tales from the Middle Kingdom," in Quirke, S. (ed.), *Middle Kingdom Studies* (New Malden, 1991), 91–122.
- . "Literary Form and the Tale of the Eloquent Peasant," *JEA* 78 (1992), 163–78.
- . "'Homosexual' desire and Middle Kingdom literature," *JEA* 81 (1995), 57–76.
- Parrott, D. M. "Gnosticism and the Ancient Egyptian Religion," *Novum Testamentum* 29 (1987), 73–93.
- Patanè, M. "La structure poétique de la stèle C 30 du Musée du Louvre," *BSEG* 6 (1982), 77–82.
- Paterson Corrington, G. "The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity," *Harvard Theological Review* 82 (1989), 393–420.
- Pearson, B. A. (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren*. American Academy and Institute of Religious Studies. University of California, Santa Barbara Series on Formative Contemporary Thinkers 1 (Missoula, 1975).
- Pearson, L. *On the Malice of Herodotus*. Plutarch's *Moralia* 11 (Cambridge [MA], 1965).
- . *The Greek Historians of the West: Timaios and his Predecessors* (Atlanta, 1987).
- Peet, T. E. *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty* (Oxford, 1930).
- Pellat, Ch. (ed.), *Murūj al-dhahab wa-ma'ādin al-jawhar* (Beirut, 1966).
- Pendlebury, J. D. S. *The City of Akhenaten. Part III. The Central City and the Official Quarters. The Excavations at Tell el-Amarna during the Seasons 1926–1927 and 1931–1936* (London, 1951).
- Pernigotti, S. "La magia copta: i testi," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.18.5 (Berlin–New York, 1995), 3685–730.

- Pestman, P. W. "Who were the owners, in the 'Community of Workmen', of the Chester Beatty Papyri?" in Demarée, R. J. - J. J. Janssen (eds.), *Gleanings from Deir el-Medīna*. Egyptologische Uitgaven I (Leiden, 1982), 155-72.
- Peterson, B. "A note on the Wisdom of Amenemope 3,9-4,10," *Studia Aegyptiaca I* (Budapest, 1974), 323-27.
- Piankoff, A. "La descente aux enfers dans les textes égyptiens et dans les apocryphes coptes," *BSAC* 7 (1941), 33-46.
- . "Les grandes compositions religieuses dans la tombe de Pédéménopé," *BIFAO* 46 (1947), 73-92.
- Piiper, M. *Die ägyptische Literatur* (Wildpark-Potsdam, 1927).
- . *Die große Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos*. MVAeG 32,2 (Leipzig, 1929).
- Plantikow-Münster, M. "Die Inschrift des *B3k-n-hnsw* in München," *ZÄS* 95 (1969), 117-35.
- Plett, H. F. *Textwissenschaft und Textanalyse. Semiotik, Linguistik, Rhetorik*. UTB 328 (Heidelberg, 1975).
- . *Einführung in die rhetorische Textanalyse* (Hamburg, 1979).
- . "Die Rhetorik der Figuren. Zur Systematik, Pragmatik und Ästhetik der 'Elocutio'," in Kopperschmidt, J. (Hg.), *Rhetorik*, 1, 129-54.
- Podemann Sørensen, J. "Ancient Egyptian Religious Thought and the XVIth Hermetic Tractate," in Englund, G. (ed.), *The Religion of the Ancient Egyptians: Cognitive Structures and Popular Expressions*. Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas 20 (Uppsala, 1989), 41-57.
- . "The Egyptian Background of the *ιερός λόγος* (CH III)," in Bilde, P. - H. Kjær Nielsen - J. Podemann Sørensen (eds.), *Apocryphon Severini Presented to Søren Giversen* (Aarhus, 1993), 215-25.
- Polotsky, H. J. "The Stela of Heka-yeb," *JEA* 16 (1930), 194-99.
- . "Egyptian tenses," *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities II/5* (Jerusalem, 1965).
- Poltermann, A. (Hg.), *Literaturkanon - Medienereignis - Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung* (Berlin, 1995).
- Posener, G. "Lehre, loyalistische": "Lehre eines Mannes an seinen Sohn," in *LÄ* III, 982-86.
- . "Lehre für Merikare," in *LÄ* III, 986-89.
- . *La première domination perse en Egypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*. BdE 11 (Le Caire, 1936).
- . *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médīneh*, 4 vols. DFIFAO (Le Caire, 1938-90).
- . "Les richesses inconnues de la littérature égyptienne (Recherches littéraires I)," *RdE* 6 (1950), 27-48.
- . "Sur l'emploi de l'encre rouge dans les manuscrits égyptiens," *JEA* 37 (1951), 75-80.
- . "Ostraca inédits du musée de Turin (Recherches littéraires III)," *RdE* 8 (1951), 171-89.
- . "Compléments aux 'Richesses Inconnues' (Recherches littéraires IV)," *RdE* 9 (1952), 109-20.

- . *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII^e dynastie*. BEHE 307 (Paris, 1956).
- . "Le conte de Néferkarè et du général Siséné (Recherches littéraires VI)," *RdE* 11 (1957), 119-37.
- . "Une nouvelle histoire de revenant (Recherches littéraires VII)," *RdE* 12 (1960), 75-82.
- . *De la divinité du Pharaon*. Cahiers de la Société Asiatique 15 (Paris, 1960).
- . "Le mot égyptien pour désigner le 'nom magique'," *RdE* 16 (1964), 214.
- . "Sur l'emploi euphémique de *hftj(w)* 'ennemi(s)," *ZÄS* 96 (1969), 30-35.
- . "Fragment littéraire de Moscou," *MDAIK* 25 (1969), 101-6.
- . "Literature," in Harris, J. R. (ed.), *The Legacy of Egypt* (Oxford, 1971), 220-56.
- . "La littérature égyptienne," in *Textes et langages de l'Égypte pharaonique*, vol. 3. BdE 64 (Le Caire, 1974), 1-5.
- . "Le piété personnelle avant l'âge amarnien," *RdE* 27 (1975), 195-210.
- . "Les ostraca numérotés et le conte du revenant," in Katsnelson, I. S. (ed.), *Drevnii Vostok* 1 (1975) [*Festschrift Korostovtsev*], 105-12.
- . *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*. Centre de recherches d'histoire et de philologie 2. Hautes études orientales 5 (Genève, 1976).
- . "La complainte de l'échanson Bay," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die alt-ägyptische Literatur*, 385-97.
- . "Tâche prioritaire," in Reineke, W. F. (ed.), *Acts of the First International Congress of Egyptology, October 2-10, 1976* (Berlin, 1979), 519-22.
- . "L'enseignement d'un homme à son fils," in Hornung-Keel (Hgg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 307-16.
- . *Le Papyrus Vandier*. Bibliothèque générale 7 (Le Caire, 1985).
- . "Pour la reconstitution de l'Enseignement d'un homme à son fils," *RdE* 36 (1985), 115-19.
- . *Cinq figurines d'envoûtement*. BdE 101 (Le Caire, 1987).
- Poster, M. *Critical Theory and Poststructuralism. In Search of a Context* (Ithaca, 1989).
- Pressl, D. A. "Zur Königsideologie der 26. Dynastie. Untersuchungen anhand der Phraseologie der Königsinschriften," *SAK* 20 (1993), 223-54.
- Prokosch, E. *Ins Reich der geheimnisvollen Func. Ein Reisebericht aus dem Sudan des 17. Jahrhunderts*. Osmanische Geschichtsschreiber. Neue Folge 3 (Graz-Wien-Köln, 1994).
- Prümm, K. *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung* (Freiburg, 1939).
- Purdy, S. "Sinuhe and the Question of Literary Types," *ZÄS* 104 (1977), 112-27.
- Quack, J. F. "Sur l'emploi euphémique de *hft* 'ennemi' en démotique," *RdE* 40 (1989), 197-98.
- . "Zwei Ostraka-Identifizierungen," *GM* 115 (1990), 83-84.
- . *Studien zur Lehre für Merikare*. GOF IV/23 (Wiesbaden, 1992).
- . "Ein neuer ägyptischer Weisheitstext," *WdO* 24 (1993), 5-19.
- . *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*. OBO 141 (Fribourg-Göttingen, 1994).

- Quaegebeur, J. "Les saints égyptiens préchrétiens," *OLP* 8 (1977), 129-43.
- . "Thot-Hermès, le dieu le plus grand!," in Guillamont (éd.), *Hommages à François Daumas*, 2, 525-44.
- . "La désignation (p^3 -) *hry-tp*: phritob" in Osing-Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 368-94.
- . "The Egyptian clergy and the cult of the Ptolemaic dynasty," *Ancient Society* 20 (1989), 93-116.
- Quaegebeur, J. - H. J. Thissen, "Protokoll," *Enchoria* 8 (1978), Sonderband, 4-6.
- Qualter, T. H. *Propaganda and Psychological Warfare* (New York, 1962).
- Quecke, H. "'Ich habe nichts hinzugefügt und nicht weggenommen'. Zur Wahrheitsbe-
teuerung in den koptischen Martyrien," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die
altägyptische Literatur*, 400-16.
- Quirke, S. "State and Labour in the Middle Kingdom. A Reconsideration of the Term
hnr.t," *RdE* 39 (1988), 83-106.
- . Review of A. Loprieno, *Topos und Mimesis*. *DE* 16 (1990), 89-95.
- . "'Townsmen' in the Middle Kingdom: On the Term *s n niwt tn* in the Lahun
Temple Accounts," *ZÄS* 118 (1991), 141-49.
- Quirke, S. - C. Andrews, *The Rosetta Stone. Facsimile Drawing with an Introduction
and Translation* (New York, 1989).
- Quirke, S. (ed.), *Middle Kingdom Studies* (New Malden, 1991).
- Ranke, H. "Eine spätsaitische Statue in Philadelphia," *MDAIK* 12 (1943), 107-38.
- Ranke, K. "Betrachtungen zum Wesen und zur Funktion des Märchens," *Studium Gene-
rale* 11 (1958), 647-64.
- Ransom-Williams, C. *The Stela of Menthu-weser* (New York, 1913).
- Ray, J. "Literacy and language in Egypt in the Late and Persian Periods," in Bowman-
Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World*, 51-66.
- Readings, B. *The University in Ruins* (Cambridge [Mass.], 1996).
- Records of the Past* (London, 1874-76).
- Redford, D. B. "The meaning and use of the term *gnwt* 'annals'," in Junge (Hg.), *Fest-
schrift Westendorf*, 1, 327-41.
- . *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books: A Contribution to the Study of the
Egyptian Sense of History*. *SSEA* 4 (Mississauga, 1986).
- . "The Sea and the Goddess," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 2, 824-35.
- Reinhold, M. "Roman attitudes toward Egyptians," *The Ancient World* 3 (1980), 97-103.
- Reisner, G. A. - M. B. Reisner, "Inscribed monuments from Gebel Barkal," *ZÄS* 69
(1933), 24-39.
- Renaud, O. *Le Dialogue du Désespéré avec son âme: une interprétation littéraire*. *CSEG*
1 (Genève, 1991).
- Revillout, E. "M. Birch," *Revue égyptologique* 4 (1885), 187-92.
- Reymond, E. A. E. *From the Records of a Priestly Family from Memphis I*. *ÄgAbh* 38
(Wiesbaden, 1981).
- . "Demotic literary works of Graeco-Roman date in the Rainer Collection of papyri
in Vienna," in *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der*

- Österreichischen Nationalbibliothek Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.) (Wien, 1983), 42–60.
- Richards, J. E. *Mortuary Variability and Social Differentiation in Middle Kingdom Egypt*. PhD Dissertation, University of Pennsylvania 1992.
- Richter, W. *Exegese als Literaturwissenschaft* (Göttingen, 1971).
- Richter-Ærøpe, E. "Sisenet und Phiope II," in *LÄ V*, 957.
- Ricoeur, P. *Time and Narrative*, 3 vols. (Chicago, 1984–88).
- Riffaterre, M. *Fictional Truth* (Baltimore, 1990).
- Ritner, R. K. "Horus on the Crocodiles: A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt," in Simpson, W. K. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. YES 3 (New Haven, 1989), 103–16.
- . "Implicit Models of Cross-Cultural Interaction: A Question of Noses, Soap, and Prejudice," in Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society*, 283–90.
- . *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. SAOC 54 (Chicago, 1993).
- . "Egyptian Magical Practice under the Roman Empire: the Demotic Spells and their Religious Context," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.18.5 (Berlin–New York, 1995), 3333–79.
- Robins, G. – C. Shute, *The Rhind Mathematical Papyrus: An Ancient Egyptian Text* (London, 1987).
- Roccati, A. "Übersetzung," in *LÄ VI*, 833–38.
- . "Tra i papiri torinesi," *OrAnt* 14 (1975), 243–53.
- . *La littérature historique sous l'Ancien Empire Egyptien*. Littératures anciennes du Proche-Orient 11 (Paris, 1982).
- . "Writing Egyptian: scripts and speeches at the end of Pharaonic civilization," in Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society*, 291–94.
- . "Playdoyer pour la Paysan plaideur," in Cannuyer, C. – J. M. Kruchten (éds.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges... Aristide Théodoridès* (Ath–Bruxelles–Mons, 1993), 253–56.
- . *Sapienza egizia*. Testi del Vicino Oriente Antico I/4 (Brescia, 1994).
- Roemer, H. R. "Der Islam und das Erbe der Pharaonen. Neuere Erkenntnisse zu einem alten Thema," in *Ägypten: Dauer und Wandel. Symposium anlässlich des 75jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982*. DAI Sonderschrift 18 (Mainz, 1985), 123–29.
- Röllig, W. "Literatur," in *Reallexikon der Assyriologie* 7 (1987), 35–66.
- Römer, M. "Der Kairener Hymnus an Amun-Re. Zur Gliederung von P. Boulaq 17," in Osing–Dreyer (Hgg.), *Form und Maß. Festschrift Fecht*, 405–28.
- Römhald, K. F. D. *Die Weisheitslehre im Alten Orient. Elemente einer Formgeschichte*. Biblische Notizen. Beiheft 4 (München, 1989).
- Roquet, G. "Un cas d'entrave stylistique à la palatalisation du [k] dans les *Textes des Pyramides*. Poétique et phonétique historique," *BIFAO* 78 (1978), 477–85.
- Rößler-Köhler, U. *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit. Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung*. GOF IV/21 (Wiesbaden, 1991).
- Roth, A. M. "The *ps̄-kf* and the 'Opening of the Mouth' Ceremony: a Ritual of Birth and Rebirth," *JEA* 78 (1992), 113–47.

- Rubenson, S. *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*. Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 24 (Lund, 1990).
- Russmann, E. R. "Totalität," in *LÄ VI*, 639-41.
- Sachau, C. E. (ed.), *al-Āthār al-bāqiya* (Leipzig, 1878).
- Sacks, S. (ed.), *On Metaphor* (Chicago-London, 1979).
- Sadek, A. I. "An Attempt to Translate the Corpus of the Deir el-Bahri Hieratic Inscriptions," *GM 71* (1984), 67-91.
- . "An Attempt to Translate the Corpus of the Deir el-Bahri Hieratic Inscriptions (Part II)," *GM 72* (1984), 65-86.
- Said, E. W. *Orientalism* (New York, 1978).
- Sainte Fare Garnot, J. *L'hommage aux dieux sous l'Ancien Empire égyptien* (Paris, 1954).
- Sander-Hansen, C. E. "Die phonetischen Wortspiele des ältesten Ägyptischen," *AcOr 20* (1946), 1-22.
- . *Die Texte der Metternichstele*. *Analecta Aegyptiaca 7* (Kopenhagen, 1956).
- Sandman, M. *Texts from the Time of Akhenaten*. *BAe 8* (Bruxelles, 1938).
- Satzinger, H. "A pun in the Lansing Papyrus," *JEA 59* (1973), 227-28.
- Sauneron, S. *Esna*, 8 vols. (Le Caire 1959-82).
- . "Le rhyme d'Anynakhté," *Kēmi 20* (1970), 7-18.
- . "Deux pages d'un texte littéraire inédit. Papyrus Deir el-Médineh 39," in Vercouter, J. (éd.), *Institut Français d'Archéologie Orientale. Livre du Centenaire*. MIFAO 104 (Le Caire, 1980), 135-41 (ed. by Y. Koenig).
- Sauneron, S. - J. Yoyotte. "La naissance du monde selon l'Égypte ancienne," in *Sources orientales I* (Paris, 1959), 17-91.
- Säve-Söderbergh, T. "The Pagan Elements in Early Christianity and Gnosticism," in Barc, B. (éd.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)*. Bibliothèque Copte de Nag Hammadi 1 (Québec-Louvain, 1981), 71-85.
- Sbordone, F. *Hori Apollinis Hieroglyphica* (Napoli, 1940).
- Scamuzzi, E. *Egyptian Art in the Egyptian Museum of Turin* (Torino, 1964).
- Schäfer, H. *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III. nach dem Denkstein des Oberschatzmeisters I-Cher-Nofret im Berliner Museum*. UGAÄ 4 (Leipzig, 1904) [repr. Hildesheim, 1964].
- Scharff, A. *Ägyptische Sonnenlieder. Kunst und Altertum 4* (Berlin, 1922).
- Schenkel, W. "Texttradierung, -kritik," in *LÄ VI*, 459-62.
- . "Eine neue Weisheitslehre?," *JEA 50* (1964), 6-12.
- . *Memphis Herakleopolis Theben. Die Epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*. *ÄgAbh 12* (Wiesbaden, 1965).
- . "Das Präpositional- und Adverbialattribut des älteren Ägyptisch, eine Apokoinu-Konstruktion," *JEA 52* (1966), 53-58.
- . "Zur Relevanz der altägyptischen 'Metrik'," *MDAIK 28* (1972), 103-7.
- . "Die Bauinschrift Sesostri' I. im Satet-Tempel von Elephantine," *MDAIK 31* (1975), 109-25.
- . "Repères chronologiques de l'histoire rédactionnelle des Coffin Texts," in *Actes du XXIX^e Congrès International des Orientalistes*, vol. 2 (Paris, 1975), 98-103.

- . *Kultmythos und Märtyrerlegende. Zur Kontinuität des ägyptischen Denkens*. GOF IV/5 (Wiesbaden, 1977).
- . "Kritisches zur Textkritik: Die sogenannten Hörfehler," *GM* 29 (1978), 119–26.
- . *Das Stemma der altägyptischen Sonnenlitanei. Grundlegung der Textgeschichte nach der Methode der Textkritik*. GOF IV/6 (Wiesbaden, 1978).
- . "Wozu die alten Ägypter eine Schrift brauchten," in Assmann, A. et al. (Hgg.), *Schrift und Gedächtnis*. Archäologie der literarischen Kommunikation 1 (München, 1983), 45–63.
- . "Soziale Gleichheit und soziale Ungleichheit und die ägyptische Religion," in Kehrer, G. (Hg.), "Vor Gott sind alle gleich," *Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen* (Düsseldorf, 1983), 26–41.
- . "Sonst-Jetzt: Variationen eines literarischen Formelements," *WdO* 15 (1984), 51–61.
- . *Einführung in die altägyptische Sprachwissenschaft*. Orientalistische Einführungen (Darmstadt, 1990).
- . *Tübinger Einführung in die klassisch-ägyptische Sprache und Schrift* (Tübingen, 1994).
- Schlaffer, H. *Musa iocosa. Gattungspoetik und Gattungsgeschichte der erotischen Dichtung in Deutschland* (Stuttgart, 1971).
- Schlott, A. *Schrift und Schreiber im alten Ägypten*. Becks Archäologische Bibliothek (München, 1989).
- Schmidt, S. J. *Texttheorie* (München, 1973).
- Schmidt, S. J. (Hg.), *Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung* (Frankfurt, 1991).
- Schmitt, A. *Entstehung und Entwicklung von Schriften* (Köln–Wien, 1980).
- . *Zur Phonetik, Schriftgeschichte und allgemeinen Sprachwissenschaft. Kleine Schriften* (Wiesbaden, 1984).
- Schneemelcher, W. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 2 vols. (Tübingen, 1990).
- Schnell, R. *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur* (Bern–München, 1985).
- Scholz, P. "Die Kontinuität des Altägyptischen in der Ikonizität und Theologie des orientalischen Christentums," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. 2 (Torino, 1993), 471–77.
- Schott, E. "Die Biographie des Ka-em-tenenet," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 443–61.
- Schott, S. *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*. UGAÄ 15 (Leipzig, 1945).
- . *Altägyptische Liebeslieder* (Zürich, 1950).
- . *Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen. Eine altägyptische Übersetzung*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 1954.5 (Wiesbaden, 1954).
- . *Bücher und Bibliotheken im Alten Ägypten. Verzeichnis der Buch- und Spruchmittel und der Termini technici* (Wiesbaden, 1990).
- . *Les chants d'amour de l'Égypte ancienne* (Paris, 1992) [translation of *Altägyptische Liebeslieder*].

- Schreiber, S. "Keusch wie kaum ein anderes Volk? Einige Anmerkungen zum Sexual-Vokabular der alten Ägypter," in Mendel, D. – U. Claudi (Hgg.), *Ägypten im Afro-Orientalischen Kontext. Gedenkschrift Peter Behrens*. Afrikanistische Arbeitspapiere, Sondernummer 1991 (Köln, 1991), 315–35.
- Schröder, F. R. "Sakrale Grundlagen der altägyptischen Lyrik," *DVLG* 25 (1951), 273–93.
- Schulman, A. R. "The so-called Poem on the King's Chariot revisited," *JSSEA* 16 (1986), 19–35; 39–49.
- . *Ceremonial Execution and Public Rewards*. OBO 75 (Fribourg–Göttingen, 1988).
- Scott, T. McA. *Egyptian Elements in Hermetic Literature* (Theol. Dissertation Harvard 1987).
- Segebrecht, W. "Über Anfänge von Autobiographien und ihre Leser," in Niggel (Hg.), *Die Autobiographie*, 158–69.
- Seibert, P. *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur*. ÄgAbh 17 (Berlin, 1967).
- Seidlmayer, S. J. *Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich. Studien zur Archäologie der Ersten Zwischenzeit*. SAGA 1 (Heidelberg, 1990).
- Sethe, K. *Die Einsetzung des Veziers unter der 18. Dynastie*. UGAÄ 5.2 (Leipzig, 1909).
- . "Ein altägyptischer Fingerzählreim," *ZÄS* 54 (1918), 16–25.
- . *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, UGAÄ 10 (Leipzig, 1928).
- . *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht: Texte des Mittleren Reiches* (Leipzig, 1928).
- . "Die beiden alten Lieder von der Trinkstätte in den Darstellungen des Luksorfestzuges," *ZÄS* 64 (1929), 1–9.
- . *Urkunden des Alten Reiches* (Leipzig, 1932).
- Sethe, K. – W. Helck, *Urkunden der 18. Dynastie* (Berlin–Graz 1955–61).
- Sethe, K. et al., "Die Sprüche für das Kennen der Seelen der heiligen Orte (Toth. Kap. 107–109, 111–116)," *ZÄS* 57 (1922), 1–50.
- Seyfried, K.-J. "Zur Inschrift des Hor," *GM* 81 (1984), 55–62.
- Sezgin, U. "al-Mas'ūdi, Ibrāhīm b. Waṣīfṣāh und das *Kitāb al-'Aḡā'ib*. Aegyptiaca in arabischen Texten des 10. Jahrhunderts n. Chr.," *Zeitschrift zur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften* 8 (1993), 1–70.
- Sharpe, S. *Rudiments of a Vocabulary of Egyptian Hieroglyphics* (London, 1837).
- Shirun-Grumach, I. *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*. MÄS 23 (Berlin, 1972).
- . "Parallelismus membrorum und Vers," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 463–92.
- . "Bemerkungen zu Rhythmus, Form und Inhalt in der Weisheit," in Hornung–Keel (Hgg.), *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*, 318–52.
- . "Die poetischen Teile der Gebel-Barkal-Stele," in Israelit-Groll, S. (ed.), *Egyptological Studies*. Scripta Hierosolymitana 28 (Jerusalem, 1982), 117–86.
- . "Sinuhe R 24 – Wer rief?," in Junge (Hg.), *Festschrift Westendorf*, 1, 621–29.
- . "Bedeutet 'in der Hand Gottes' Gottesfurcht?," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 2, 836–52.
- . *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*. ÄAT 24 (Wiesbaden, 1993).

- Shisha-Halevy, A. "Papyrus Vandier Recto: An Early Demotic Literary Text," *JAOS* 109 (1989), 421-35.
- Shore, A. F. "Smash not sieve: Heqanakhte II rto 30," *JEA* 76 (1990), 164-66.
- Shoucri, R. M. "L'Égypte antique et chrétienne vue par les chercheurs de l'Occident, préjugés et malentendus," in Rassart-Debergh, M. - J. Ries (éds.), *Actes du IV^e Congrès Copte, Louvain-la-Neuve 5-10 septembre 1988*. Vol. II: De la linguistique au gnosticisme. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 41 (Louvain-la-Neuve, 1992), 178-84.
- Shumaker, W. *English Autobiography. Its Emergence, Materials, and Form*. University of California Publications. English Studies 8 (Berkeley-Los Angeles, 1954).
- Shupak, N. "Instruction and Teaching Appellation in Egyptian Wisdom Literature (and their Biblical Counterparts)," *SAK Beihefte* 4 (1988), 193-200.
- . *Where Can Wisdom Be Found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. OBO 130 (Fribourg-Göttingen, 1993).
- Silverman, D. P. "Coffin Texts Spell 902 and its later usages in the New Kingdom," in *L'Égyptologie en 1979*, 1, 67-70.
- . "Texts from the Amarna Period and Their Position in the Development of Ancient Egyptian," *LingAeg* 1 (1991), 301-14.
- Simpson, W. K. "Sesostris I," in *LÄ* V, 890-99.
- . "Papyrus Lythgoe: a fragment of a literary text of the Middle Kingdom from el-Lisht," *JEA* 46 (1960), 65-70.
- . *The Terrace of the Great God at Abydos: the Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*. Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 5 (New Haven-Philadelphia, 1974).
- . "The Memphite epistolary formula on a jar stand of the First Intermediate Period from Naga ed-Deir," in Simpson, W. K. - W. M. Davis (eds.), *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan. Essays in Honor of Dows Dunham on the Occasion of his 90th Birthday, June 1, 1980* (Boston, 1981), 173-79.
- . "Egyptian sculpture and two-dimensional representation as propaganda," *JEA* 68 (1982), 266-72.
- . "Mentuhotep, Vizier of Sesostris I, Patron of Art and Architecture," *MDAIK* 47 (1991), 331-40.
- . "The political background of the Eloquent Peasant," *GM* 120 (1991), 95-99.
- . *Inscribed Material from the Pennsylvania-Yale Excavations at Abydos*. Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 6 (New Haven-Philadelphia, 1995).
- Simpson, W. K. (ed.), *The Literature of Ancient Egypt* (London-New Haven, 1973).
- Sitzler, D. "Vorwurf gegen Gott". *Ein religiöses Motiv im Alten Orient*. SOR 32 (Wiesbaden, 1995).
- Smelik, K. A. D. - E. A. Hemlrijk. "'Who knows not what monsters demented Egypt worships?' Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt," in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.17.4 (Berlin, 1984), 1852-2000.
- Smith, H. S. "The story of 'Onchsheshonqy'," *Sarapis* 6 (1980), 133-57.
- Smith, H. S. - A. Smith, "A Reconsideration of the Kamose Texts," *ZÄS* 103 (1976), 48-76.

- Smith, H. S. – W. J. Tait, "New Demotic literary works from Saqqara," in *First International Congress of Egyptology, Cairo. Abstracts of papers* (München, 1976), 115–16.
- , *Saqqâra Demotic Papyri I. Texts from Excavations 7. Excavations at North Saqqara, Documentary Series 5* (London, 1983).
- Smith, J. Z. "Wisdom and Apocalyptic," in Pearson (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity*, 131–56.
- Smith, M. J. "Sonnenauge, Demotischer Mythos vom," in *LÄ V*, 1082–87.
- , "A new version of a well-known Egyptian hymn," *Enchoria 7* (1977), 115–49.
- , "New Middle Egyptian Texts in the Demotic Script," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. 2 (Torino, 1993), 491–95.
- Smith, R. "Afterword: The Modern Relevance of Gnosticism," in Robinson, J. M. (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden, 1988), 532–49.
- Smither, P. "Prince Mehy of the Love Songs," *JEA 34* (1948), 116.
- Smolka-Koerdt, G. – P.-M. Spangenberg – D. Tillmann-Bartylla (Hgg.), *Der Ursprung von Literatur. Medien, Rollen, Kommunikationssituationen zwischen 1450 und 1650* (München, 1988).
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg, 1959).
- Spalinger, A. "Stèle juridique," in *LÄ VI*, 6–8.
- , "The foreign policy of Egypt preceding the Assyrian conquest," *CdE 53* (1978), 22–47.
- , Review of M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*. *OLZ 74* (1979), 525–27.
- , *Aspects of the Military Documents of the Ancient Egyptians*. Yale Near Eastern Researches 9 (New Haven–London, 1982).
- , "Two Ramesside rhetorical Poems," in Lesko, L. H. (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker* (Hanover–London, 1986), 136–64.
- Spiegel, J. "Admonitions," in *LÄ I*, 65–66.
- , *Die Erzählung vom Streite des Horus und Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk*. LÄS 9 (Glückstadt, 1937).
- Spiegelberg, W. "Eine neue Sammlung von Liebesliedern," in *Aegyptiaca. Festschrift für Georg Ebers* (Leipzig, 1897), 117–21.
- , *Hieratic Ostraka & Papyri found by J. E. Quibell, in the Ramesseum, 1895–6* (London, 1898).
- , *Die Novelle im alten Aegypten: ein litterar-historisches Essay* (Straßburg, 1898).
- , *Die demotischen Denkmäler. II: Die demotischen Papyrus*, 2 vols. (Straßburg, 1906).
- , *Der Sagenkreis des Königs Petubastis, nach dem Strassburger demotischen Papyrus sowie den Wiener und Pariser Bruchstücken* (Leipzig, 1910).
- , *Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris, nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten* (Leipzig, 1914).
- , *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge (der Papyrus der Tierfabeln "Kufi"), nach dem Leidener Demotischen Papyrus I 384* (Straßburg, 1917).
- , *The Credibility of Herodotus' Account of Egypt in the Light of the Egyptian Monuments*, translated by A. M. Blackman (Oxford, 1927).
- , "Die demotische Literatur," *ZDMG 85* (1931), 147–71.

- . "Aus der Geschichte vom Zauberer Ne-nefer-ke-Sokar, Demotischer Papyrus Berlin 13640," in *Studies Presented to F. Ll. Griffith* (London, 1932), 171-80.
- Spycher, L. "Propaganda," in *LÄ* IV, 1120-22.
- Stadelmann, R. "Vierhunderjahrstele," in *LÄ* VI, 1039-43.
- Steiner, G. *In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition der Kultur* (Frankfurt, 1982).
- Stemmler, T. (ed.), *Liebe als Krankheit. 3. Kolloquium der Forschungsstelle für europäische Lyrik des Mittelalters* (Mannheim, 1990).
- Sternberg-el Hotabi, H. *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln der griechisch-römischen Zeit*. GOF IV/14 (Wiesbaden, 1985).
- . *Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual "Hathor das Trankopfer darbringen."* Rites égyptiens 7 (Bruxelles, 1992).
- . "Der Untergang der Hieroglyphenschrift. Schriftverfall und Schrifttod im Ägypten der griechisch-römischen Zeit," *CdE* 69 (1994), 218-48.
- . "Der Sukzessionsmythos des 'Naos von El-Arisch,'" in Kaiser, O. (Hg.), *Mythen und Epen III*. TUAT III/5 (Gütersloh, 1995), 1006-17.
- Stewart, H. M. "Traditional Egyptian Sun Hymns of the New Kingdom," *Bulletin of the Institute of Archeology of London* 6 (1967), 29-74.
- . "A crossword hymn to Mut," *JEA* 57 (1971), 87-104.
- Störk, L. "Erotik," in *LÄ* II, 4-11.
- . "Schimpfwörter," in *LÄ* V, 634-37.
- Sturrock, J. *The Language of Autobiography. Studies in the First Person Singular* (Cambridge, 1993).
- Sweeney, D. "The Great Dedicatory Inscription of Ramses II at Abydos (lines 1-79)," in Groll, S. - F. Bogot (eds.), *Papers for Discussion II* (Jerusalem, 1985), 134-327.
- Sweetser, E. *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure* (Cambridge, 1990).
- Syndram, D. "Das Erbe der Pharaonen. Zur Ikonographie Ägyptens in Europa," in Sievernich, G. - H. Budde (eds.), *Europa und der Orient 800-1900* (Gütersloh-München, 1989), 18-57.
- . *Ägypten-Faszinationen. Untersuchungen zum Ägyptenbild im europäischen Klassizismus bis 1800*. Europäische Hochschulschriften XXVIII/104 (Frankfurt, 1990).
- Tadmor, H. - M. Weinfeld (eds.), *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalem-Leiden, 1986).
- Tait, W. J. "The fable of Sight and Hearing in the Demotic *Kufi* text," *Acta Orientalia* 37 (1976), 27-44.
- . *Papyri from Tebtunis in Egyptian and Greek (P. Teb. Tait)*. Texts from Excavations 3 (London, 1977).
- . "Handlist of published Carlsberg Papyri," in Frandsen, P. J. (ed.), *The Carlsberg Papyri I* (Copenhagen, 1991), 129-40.
- . "P. Carlsberg 207: two columns of a Setna text," in Frandsen, P. J. (ed.), *The Carlsberg Papyri. I: Demotic Texts from the Collection*. CNI 15 (Copenhagen, 1991), 19-46.
- . "Demotic literature and Egyptian society," in Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society*, 303-10.

- . "Egyptian fiction in Demotic and Greek," in Morgan, J. R. – R. Stoneman (eds.), *Greek Fiction: the Greek Novel in Context* (London, 1994), 203–22.
- . "Theban Magic," in Vleeming, S. P. (ed.), *Hundred-Gated Thebes: Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*. Papyrologica Lugduno-Batava 27 (Leiden, 1995), 169–82.
- Takács, S. A. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Religions in the Graeco-Roman World 124 (Leiden, 1995).
- Tassier, E. "Greek and Demotic school-exercises," in Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society*, 311–15.
- te Velde, H. "Commemoration in Ancient Egypt," *Visible Religion* 1 (1982), 135–53.
- . "Egyptian hieroglyphs as linguistic signs and metalinguistic informants," *Visible Religion* 6 (1988), 169–79.
- Testa, P. "Un 'collare' in fayence nel Museo Archeologico di Napoli," *JEA* 72 (1986), 91–99.
- Thériault, C. A. "The Instruction of Amenemhet as Propaganda," *JARCE* 30 (1993), 151–60.
- Thissen, H.-J. "Graeco-ägyptische Literatur," in *LÄ* II, 873–78.
- . *Die Lehre des Ancheschesonqi (P. BM 10508)*. Einleitung, Übersetzung, Indices (Bonn, 1984).
- . "Tadel der Frauen," *Enchoria* 14 (1986), 159–60.
- . "Bemerkungen zum demotischen Harfner-Gedicht," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 2, 980–93.
- . "Demotistische Literaturübersicht XVIII," *Enchoria* 18 (1991), 153–74.
- . "Ägyptologische Beiträge zu den griechischen magischen Papyri," in Verhoeven-Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten*. Festschrift Derchain, 293–302.
- . *Der verkommene Harfenspieler. Eine altägyptische Invektive (P. Wien KM 3877)*. Demotische Studien 11 (Sommerhausen, 1992).
- . "Horapollinis Hieroglyphika Prolegomena," in Mina, M. – J. Zeidler (Hgg.), *Aspekte spätägyptischer Kultur*. Festschrift Erich Winter. Aegyptiaca Treverensia 7 (Mainz, 1994), 255–63.
- Thomas, T. K. "Greek or Coptic? Documentary and Other Evidence for Artistic Patronage during the Late Roman and Early Byzantine Periods at Herakleopolis Magna and Oxyrhynchus, Egypt," in Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society*, 317–22.
- Thompson, D. J. *Memphis under the Ptolemies* (Princeton, 1988).
- . "Literacy and power in Ptolemaic Egypt," in Bowman–Woolf, *Literacy and Power in the Ancient World*, 67–83.
- Tobin, V. A. "A re-assessment of the Lebensmüde," *BiOr* 48 (1991), 341–63.
- . Review of O. Renaud, *Le Dialogue du Désespéré*. *BiOr* 50 (1993), 122–25.
- Toolan, M. J. *Narrative. A Critical Introduction* (London–New York, 1988).
- Torrey, Ch. C. (ed.), *Futūḥ Miṣr wa-akhbāruhā* (New Haven, 1922).
- Tran Tam Tinh, *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Horus*. EPRO 37 (Leiden, 1971).

- Traunecker, C. "De l'hérophanie au temple. Quelques réflexions..." in Verhoeven-Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festschrift Derchain*, 303-17.
- . *Coptos, hommes et dieux sur le parvis de Geb*. OLA 43 (Leuven, 1992).
- . *Les dieux de l'Égypte. Que sais-je?* 1191 (Paris, 1992).
- . "Le Pap. Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines", in Vleeming, S. P. (ed.), *Hundred-Gated Thebes (P. L. Bat. 27)* (Leiden, 1995), 183-201.
- Tresson, P. *La stèle de Koubân*. BdE 9 (Le Caire, 1922).
- Trigger, B. G. "Brown Athena: A Postprocessual Goddess?," *Current Anthropology* 33 (1992), 121-23.
- Turajeff, B. "Die naophore Statue Nr. 97 im Vatikan," *ZÄS* 46 (1909), 74-77.
- Tynjanov, Ju. "Das literarische Faktum," in Striedter, Ju. (Hgg.), *Russischer Formalismus* (München, 1969), 394-431.
- Ueding, G. (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* (Tübingen, 1992-).
- Ueding, G. - B. Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik. Geschichte. Technik. Methode* (Stuttgart, 1986).
- Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, 4 vols. (Montpellier, 1988-94)
- van de Walle, B. "Biographie," in *LÄ* I, 815-21.
- . "Überlieferung (Literarische)," in *LÄ* VI, 826-30.
- . "La division matérielle des textes classiques égyptiens et son importance pour l'étude des ostraca scolaires," *Muséon* 59 (1946), 223-32.
- . *La transmission des textes littéraires égyptiens* (Bruxelles, 1948).
- . Review of S. Schott, *Altägyptische Liebeslieder*. *BiOr* 9 (1952), 105-8.
- . "Formules et poèmes numériques dans la littérature égyptienne," *CdE* 60 (1985), 371-78.
- van de Walle B. et J. Vergote, "Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon," *CdE* 18 (1943), 39-89.
- . "Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon, 2^e partie," *CdE* 18 (1943), 199-239.
- van den Berg-Onstwedder, G. "The Apocryphon of Bartholomew the Apostle," in *Atti del Sesto Congresso Internazionale di Egiptologia*, vol. 2 (Torino, 1993), 47-49.
- van den Boorn, G. P. F. *The Duties of the Vizier. Civil Administration in the Early New Kingdom*. Studies in Egyptology (London-New York, 1988).
- van der Horst, P. W. "The Way of the Egyptian Priests according to Chaeremon," in Heerma van Voss, M. - D. J. Hoens - G. Mussies - D. van der Plas - H. te Velde (eds.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee* (Leiden, 1982), 61-71.
- . *CHAEREMON: Egyptian Priest and Stoic Philosopher* (Leiden, 1984).
- van der Plas, D. *L'hymne à la crue du Nil*, 2 vols. Egyptologische Uitgaven 4 (Leiden, 1986).
- van der Vliet, J. "Spätantikes Heidentum in Ägypten im Spiegel der koptischen Literatur," in *Begegnung von Heidentum und Christentum im spätantiken Ägypten*. Riggisberger Berichte 1 (Riggisberg, 1993), 99-130.
- van Dijk, J. "The Nocturnal Wanderings of King Neferkare," in *Hommages à Jean Leclant*, vol. 4. BdE 106 (Le Caire, 1994), 387-93.

- van Seters, J. "A date for the 'Admonitions' in the Second Intermediate Period," *JEA* 50 (1964), 13-23.
- Vandersleyen, C. "Inepou: un terme désignant le roi avant qu'il ne soit roi," in Luft, U. (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákósy. StudAeg* 14 (1992), 563-66.
- . "Tjarou," *GM* 136 (1993), 85-87.
- Vandier, J. *Mo'alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*. BdE 18 (Le Caire, 1950).
- . *Le Papyrus Jumilhac* (Paris, 1961).
- Vandier d'Abbadie, J. *Catalogue des ostraca figurées de Deir el-Médineh*, 4 vols. DFIFAO 2 (Le Caire 1935-59).
- Varille, A. "La stèle du mystique Béky," *BIFAO* 54 (1954), 128-35.
- . *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep Fils de Hapou*. BdE 44 (Le Caire, 1968).
- Veeser, H. A. (ed.), *The New Historicism* (New York, 1989).
- Vercoutter, J. "Charles Kuentz (1895-1978)," *BIFAO* 78 (1978), v.
- Vergote, J. *Joseph en Egypte* (Louvain, 1959).
- . "La notion de Dieu dans les livres de sagesse égyptiens," in *Les sagesse du Proche-Orient Ancien*. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962 (Paris, 1963), 159-90.
- Verhoeven, U. "Eine Vergewaltigung? Vom Umgang mit einer Textstelle des Naos von El Arish (Tefnut Studien I)," in Verhoeven-Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festschrift Derchain*, 319-30.
- . "Ein 'Sitz im Leben' für die Erzählung von Horus und Seth," in Eyre, Ch. (ed.), *Abstracts of Papers. Seventh International Congress of Egyptologists*, Cambridge, 3-9 September 1995 (Oxford, 1995), 193-94.
- Verhoeven, U. - Ph. Derchain, *Le voyage de la déesse libyque. Rites Egyptiens* 5 (Bruxelles, 1985).
- Verhoeven, U. - E. Graefe (Hgg.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*. OLA 39 (Leuven, 1991).
- Vernus, P. "Name," in *LÄ* IV, 320-26.
- . "Traum," in *LÄ* VI, 745-49.
- . "Un édifice culturel *hwt-km-wr*," *GM* 13 (1974), 31-36.
- . "Inscriptions de la Troisième Période Intermédiaire (I)," *BIFAO* 75 (1975), 1-66.
- . "La formule 'Le souffle de la bouche' au Moyen Empire" *RdE* 28 (1976), 139-45.
- . "Littérature et autobiographie. Les inscriptions de *Sî-Mwt* surnomme *Kyky*," *RdE* 30 (1978), 115-92.
- . "Un exemple de rhétorique politique: le discours du vizir *T3* (P.Turin 1880, ro 2,20-3,4)," *RdE* 32 (1980), 121-24.
- . "Formes 'emphatiques' en fonction non 'emphatique' dans la protase d'un système corrélatif," *GM* 43 (1981), 73-88.
- . "La stèle du roi Sekhemsankhtaouyré Neferhotep Iykhernofret et la domination Hyksôs (Stèle Caire JE 59635)," *ASAE* 68 (1982), 129-35.

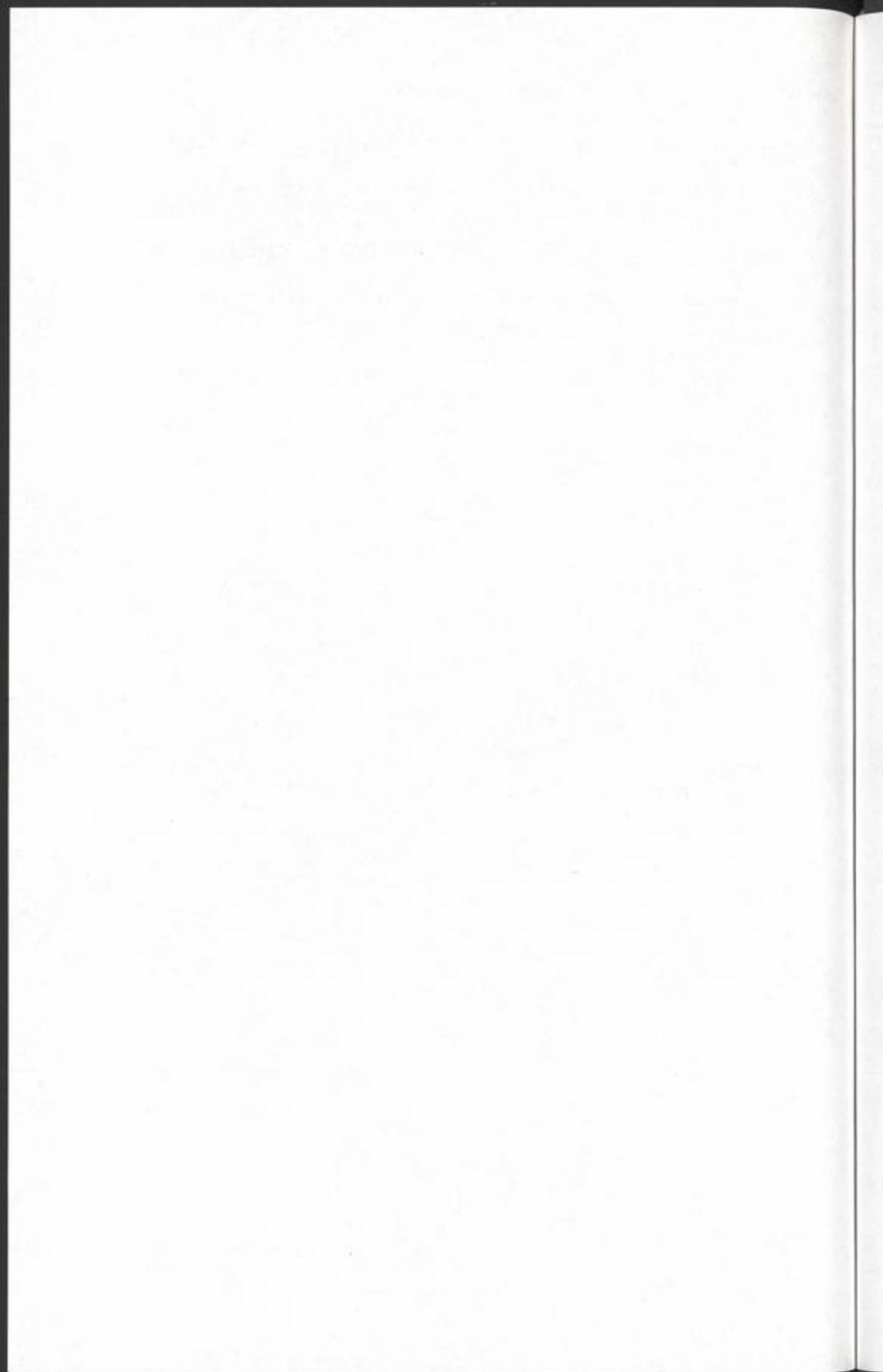
- , "Deux particularités de l'égyptien de tradition: *nty iw* + Présent I; *wnn.f hr sdm* narratif," in *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches*, vol. I. Colloques Internationaux du CNRS 595 (Paris, 1982), 81–89.
- , "Études de philologie et de linguistique VI," *RdE* 38 (1987), 163–81.
- , "La formule du bon comportement (*bjt nfrt*)," *RdE* 39 (1988), 147–54.
- , "La stèle du pharaon *Mnṯw-ḥtpI* à Karnak: un nouveau témoignage sur la situation politique et militaire au début de la D.P.I.," *RdE* 40 (1989), 145–61.
- , "Entre néo-égyptien et démotique: la langue utilisée dans la traduction du *Rituel de repousser l'Agressif* (Étude sur la diglossie I)," *RdE* 41 (1990), 153–208.
- , "La date du Paysan Eloquent," in Groll (ed.), *Studies Lichtheim*, 2, 1033–47.
- , *Chants d'amour de l'Égypte antique*. La Salamandre (Paris, 1992).
- , *Affaires et scandales sous les Ramsès* (Paris, 1993).
- , *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Historiques et Philologiques 332 (Paris, 1995).
- Videan, J. A. – I. E. *The Eastern Key* (London, 1965).
- Vittmann, G. "Ägyptisch-Äramäische Kleinigkeiten," *WZKM* 83 (1993), 233–46.
- Vleeming, S. P. "La phase initiale du démotique ancien," *CdE* 56 (1981), 31–48.
- Voegelin, E. "Immortality: Experience and Symbol," *The Harvard Theological Review* 60 (1967), 235–79.
- Volten, A. "The Papyrus-Collection of the Egyptological Institute of Copenhagen," *Archiv Orientalní* 19 (1951), 70–74.
- , "Der demotische Petubastisroman und seine Beziehung zur griechischen Literatur," in *Akten des VIII. Internationalen Kongresses für Papyrologie, Wien, 1955*. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer) N.S. 5 (Wien, 1956), 147–52.
- , *Ägypter und Amazonen: eine demotische Erzählung des Inaros-Petubastis-Kreises aus zwei Papyri der Österreichischen Nationalbibliothek (Pap. Dem. Vindob. 6165 und 6165A)*. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Erzherzog Rainer) N.S. 6 (Wien, 1962).
- von Beckerath, J. "Die 'Stele der Verbannten' im Museum des Louvre," *RdE* 20 (1968), 7–36.
- von Bissing, F. W. "Eudoxus von Knidos: Aufenthalt in Ägypten und seine Übertragung ägyptischer Tierfabeln," *Forschungen und Fortschritte* 25 (1949), 225–30.
- von der Way, T. *Die Textüberlieferung Ramses' II. zur Qadeš-Schlacht*. HÄB 20 (Hildesheim, 1984).
- von Harnack, A. *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Berlin, 1924).
- von Nordheim, E. *Die Lehre der Alten. II. Das Testament als Literaturgattung im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient*. Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 18 (Leiden, 1985).
- von Rad, G. *Weisheit in Israel* (Neukirchen-Vluyn, 1970).
- von Soden, W. *Einführung in die Altorientalistik*. Orientalistische Einführungen (Darmstadt, 1985).
- , "'Weisheitstexte' in akkadischer Sprache," in Römer, W. H. Ph. – W. von Soden (Hgg.), *Weisheitstexte I*. TUAT III/1 (Gütersloh, 1990), 110–88.

- von Stietencron, H. (Hg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen* (Düsseldorf, 1986).
- von Wilpert, G. *Sachwörterbuch der Literatur*. Kröners Taschenausgabe 231 (Stuttgart, 1989).
- Vorlauf, B. *Untersuchungen zur Grammatik der neuägyptischen Erzählung von Horus und Seth*. Magisterarbeit Universität Marburg, 1993.
- Vycichl, W. "Der Feuerstrom im Jenseits. Eine Jenseitsvorstellung im pharaonischen, koptischen und mohammedanischen Aegypten," *AAA* 1 (1938), 263-64.
- Waddell, W. G. *Manetho* (Cambridge [Mass.], 1940).
- Waines, D. "Abū Zayd al-Balkhī on the nature of forbidden drink: a medieval Islamic controversy," in *La alimentación en las culturas islámicas. Una colección de estudios editados por Manuela Marín y David Waines* (Madrid, 1994), 111-26.
- Walbank, F. W. "Monarchies and Monarchic Ideals," in *CAH* 7.1 (Cambridge, 1984), 62-100.
- Walzel, O. *Vom Geistesleben des 18. und 19. Jahrhunderts* (Leipzig, 1911).
- . *Das Prometheusymbol von Shaftesbury zu Goethe* (München, 1932).
- Ward, W. A. "Neferhotep and His Friends: A Glimpse at the Lives of Ordinary Men," *JEA* 63 (1977), 63-66.
- . *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom* (Beirut, 1982).
- Watterson, B. "The Use of Alliteration in Ptolemaic," in Ruffle, J. (ed.), *Glimpses of Ancient Egypt. Studies in Honour of H. W. Fairman* (Warminster, 1979), 167-69.
- Weber, M. *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*, Dissertation Universität Köln 1969.
- . "Lebenshaus," in *LÄ* III, 954-57.
- Weeks, K. R. "Studies of Papyrus Ebers," *BIE* 58-59 (1978), 292-99.
- Weimann, R. *"New Criticism" und die Entstehung bürgerlicher Literaturwissenschaft* (München, 1974).
- Weinsheimer, J. *Philosophical Hermeneutics and Literary Theory* (New Haven-London, 1991).
- Wellek, R. - A. Warren, *Theory of Literature* (Harmondsworth, 1962).
- Wente, E. F. *Late Ramesside Letters*. SAOC 30 (Chicago, 1967).
- . *The Tomb of Kheruef: Theban Tomb 192. Translations of the Texts*. OIP 102 (Chicago, 1980).
- . "Mysticism in pharaonic Egypt?," *JNES* 41 (1982), 161-79.
- Wessetzky, V. "An der Grenze von Literatur und Geschichte," in Assmann et al. (Hgg.), *Fragen an die altägyptische Literatur*, 499-502.
- . "Die Wirkung des Altägyptischen in einem koptischen Zauberspruch," in *Ausgewählte Schriften (1937-1979)*. *Studia Aegyptiaca* 6 (Budapest, 1981), 31-35.
- West, M. L. "Greek poetry 2000-700 BCE," *Classical Quarterly* 23 (1973), 179-92.
- Westendorf, W. *Grammatik der medizinischen Texte*. GMAA 8 (Berlin, 1962).
- . *Papyrus Edwin Smith. Ein medizinisches Lehrbuch aus dem alten Ägypten*. Hubers Klassiker der Medizin und der Naturwissenschaften 9 (Bern-Stuttgart, 1966).
- . "Hermann Grapow, 1.9.1885-24.8.1967," *ZAS* 95 (1969), vii-x.

- . "Noch einmal: Die 'Wiedergeburt' des Sinuhe," *SAK* 5 (1977), 293–304.
- . "Raum und Zeit als Entsprechungen der beiden Ewigkeiten," in Görg, M. (Hg.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner*. *ÄAT* 5 (Wiesbaden, 1983), 422–35.
- . *Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im Alten Ägypten* (Zürich, 1992).
- White, J. B. *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*. Society of Biblical Literature Dissertations Series 38 (Missoula, 1978).
- Whybray, R. N. *Wisdom in Proverbs* (London, 1965).
- Wiet, G. *L'Égypte de Murtadi fils de Gaphiphe. Introduction, traduction et notes*. Bibliothèque de l'École nationale des langues orientales vivantes (Paris, 1953).
- Wilcke, C. "Die Emar-Version von 'Dattelpalme und Tamariske' – ein Rekonstruktionsversuch," *ZA* 79 (1989), 161–90.
- Wild, H. "Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik I^{er} aux musées de Palerme et du Caire," *BIFAO* 60 (1960), 43–67.
- Wildung, D. *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt*. *MÄS* 17 (Berlin, 1969).
- . "Aufbau und Zweckbestimmung der Königsliste von Karnak," *GM* 9 (1974), 41–48.
- . *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*. *MÄS* 36 (München, 1977).
- Willems, H. *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*. *MVEOL* 25 (Leiden, 1988).
- . "Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8)," *JEA* 76 (1990), 27–54.
- Willers, D. "Dionysos und Christus – ein archäologisches Zeugnis zur 'Konfessionszugehörigkeit' des Nonnos," *Museum Helveticum* 49 (1992), 141–51.
- Williams, R. D. "The Purpose of the Aeneid," in Harrison, S. J. (ed.), *Oxford Readings in Vergil's Aeneid* (Oxford, 1990), 21–36.
- Williams, R. J. "Literature as a Medium of Political Propaganda in Ancient Egypt," in McCullough, W. S. (ed.), *The Seed of Wisdom* (Toronto, 1964), 14–30.
- . "Ägypten II. Ägypten und Israel," in *TRE* 1 (1977), 492–505.
- . "The Sages of Ancient Egypt in the Light of Recent Scholarship," *JAOS* 101 (1981), 1–19.
- Wilson, J. A. *The Burden of Egypt* (Chicago, 1951).
- . "Egyptian Civilization," in Lasswell, H. – D. Lerner – H. Speier (eds.), *The Symbolic Instrument in Early Times* (Honolulu, 1979), 145–74.
- Wilson, N. G. *Scholars of Byzantium* (London, 1983).
- Winand, J. *Le Voyage d'Ounamon: Index verborum, concordances, relevés grammaticaux*. *Aegyptiaca Leodensia* 1 (Liège, 1987).
- Winter, U. *Frau und Göttin*. *OBO* 53 (Fribourg–Göttingen 1983).
- Wipszycka, E. "La christianisation de l'Égypte aux IV^e–VI^e siècles. Aspects sociaux et ethniques," *Aegyptus* 68 (1988), 117–65.
- . "Le nationalisme a-t-il existé dans l'Égypte byzantine?," *Journal of Juristic Papyrology* 22 (1992), 83–128.
- . "Le monachisme égyptien et les villes," *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 1–44.

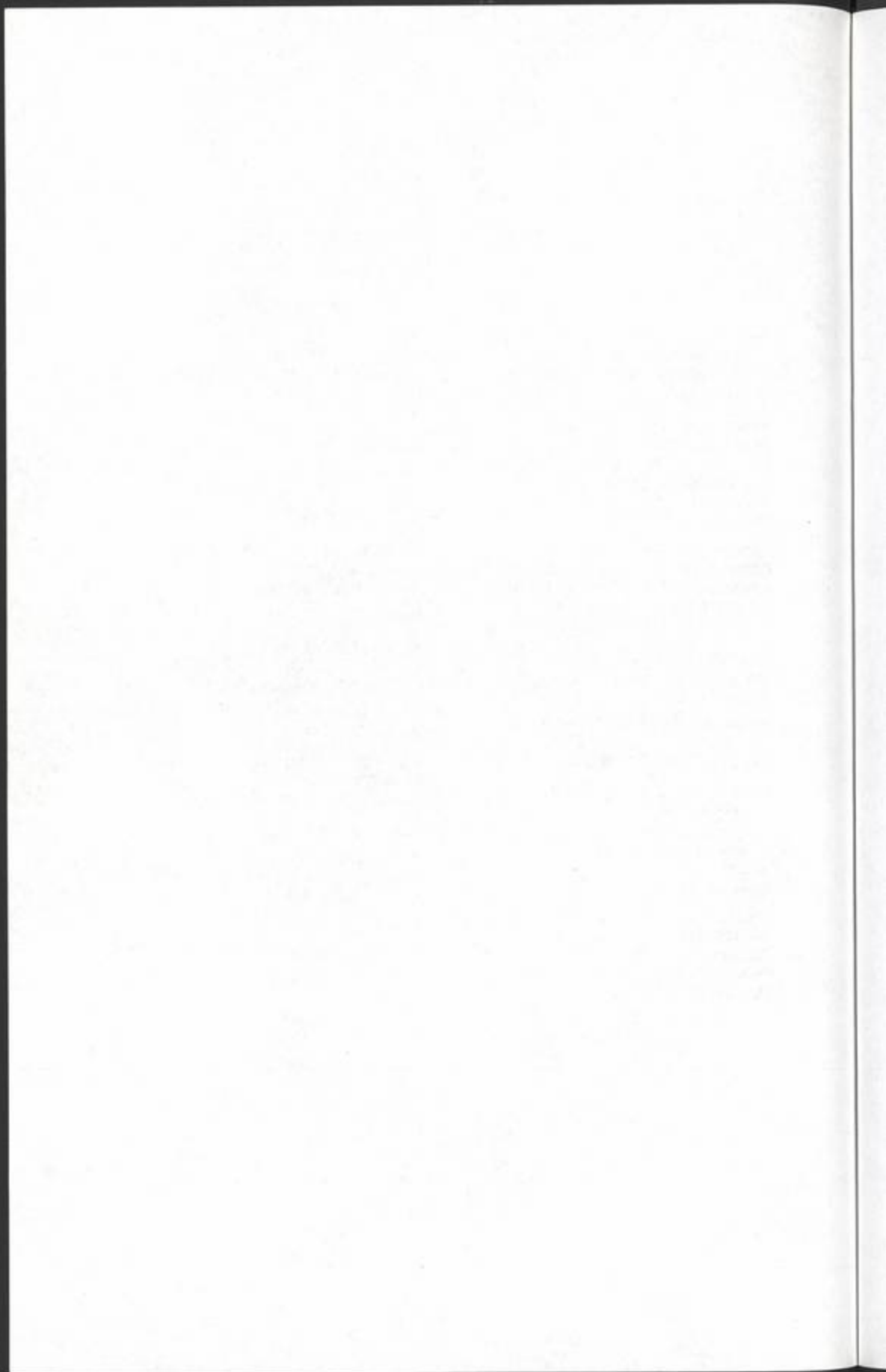
- Wisse, F. "NHC XII, 1 (Sentences of Sextus)," in Hedrick, C. W. (ed.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*. NHS 28 (Leiden, 1990), 289-327.
- Wolf, W. "Alfred Hermann, 11. Mai 1904-3. Februar 1967," *ZÄS* 95 (1969), xi-xiii.
- Wolf-Brinkmann, E. *Versuch einer Deutung des Ba-Begriffs anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reichs*, Dissertation Universität Basel (Freiburg, 1968).
- Wölfel, K. "Die Kostbarkeiten der Geliebten. Über Pretiosenmotivik in der Liebeslyrik des 17. Jahrhunderts," in Krohn, R. (ed.), *Liebe als Literatur* (München, 1983), 209-31.
- Young, Th. "Rudiments of an Egyptian Dictionary in the Ancient Enchorial Character Containing all the Words of which the Sense has been Ascertained," in Tattam, H., *A Compendious Grammar of the Egyptian Language* (London, 1830).
- Yoyotte, J. *Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne*. Sources Orientales 3 (Paris, 1960).
- . "A propos du panthéon de Sinouhé," *Kemi* 17 (1964), 69-73.
- . "Contribution à l'histoire du chapitre 162 du Livre des Morts," *RdE* 29 (1977), 194-202.
- . "Hérodote et le 'Livre du Fayoum'. La crue du Nil recyclée," *Revue de la Société Ernest Renan*, N.S. 37 (1987-88), 53-66.
- Žába, Z. *Les Maximes de Ptahhotep* (Prague, 1956).
- . *The Rock Inscriptions of Lower Nubia (Czechoslovak Concession)*. Czechoslovak Institute of Egyptology in Prague and in Cairo Publications I (Prague, 1974).
- Žabkar, L. V. *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*. SAOC 34 (Chicago, 1968).
- . "Adaptation of Ancient Egyptian Texts," *JEA* 66 (1980), 127-36.
- Zandee, J. *De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*. OMRO 28 (Leiden, 1947).
- . "De Descensus ad inferos bij de Kopten," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 9 (1954-55), 158-74.
- . *Death as an Enemy*. Studies in the History of Religions 5 (Leiden, 1960), 302-42.
- . Review of J. Doresse, *Des hiéroglyphes à la croix*. *OLZ* 57 (1962), 21-27.
- . *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*. MVEOL 15 (Leiden, 1966).
- . "Traditions pharaoniques et influences extérieures dans les légendes coptes," *CdE* 46 (1971), 211-19.
- . "Die Lehren des Silvanus. Stoischer Rationalismus und Christentum im Zeitalter der frühkatholischen Kirche," in Krause, M. (Hg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*. Nag Hammadi Studies 3 (Leiden, 1972), 144-55.
- . *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344 verso*, 3 vols. Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden 7 (Leiden, 1992).
- . "Het Hermetisme en het Oude Egypte," in Quispel, G. (ed.), *De Hermetische Gnosis in de Loop der Eeuwen* (Baarn, 1992), 96-174.
- Zauzich, K.-T. "Neue literarische Texte in demotischer Schrift," *Enchoria* 8 (1978), Teil 2, 33-39.
- . "Der Streit zwischen Horus und Seth in einer demotischen Fassung," in Thissen, H.-J. - K.-Th. Zauzich (Hgg.), *Grammata Demotika. Festschrift für Erich Lüddeckens zum 15. Juni 1983* (Würzburg, 1984), 275-81.

- . "Einleitung," in Frandsen, P. J. (ed.), *The Carlsberg Papyri. I: Demotic Texts from the Collection*. CNI 15 (Copenhagen, 1991), 1–11.
- Zecchini, G. "Linee di egittografia antica," in Criscuolo, L. – G. Geraci (eds.), *Egitto e storia antica dall'Ellenismo all'età araba: bilancio di un confronto* (Bologna, 1989), 703–13.
- Zeidler, J. "Zur Frage der Späntstehung des Mythos in Ägypten," *GM* 132 (1993), 85–109.
- Zibelius-Chen, K. "Politische Opposition im alten Ägypten," *SAK* 17 (1990), 339–60.
- Zivie, C. M. *Giza au deuxième Millénaire*. BdE 70 (Le Caire, 1976).



INDEX OF AUTHORS

- Assmann, J. 5, 28, 33, 34, 38, 170, 171,
 259, 287, 341, 357, 357, 362, 366,
 376, 407, 449, 458, 459, 494, 502,
 517, 521
- Baines, J. 37
 Bernal, M. 570
 Birch, S. 25, 26
 Blumenthal, E. 78, 407, 455
 Brugsch, H. 26
 Burkard, G. 551
- Caminos, R. 171
 Chabas, F.-J. 5, 22, 23, 24, 32, 36
 Champollion, J. F. 5, 22, 24, 25, 26,
 591, 625
 Cruz-Urbe, E. 440
- de Rougé, E. 22, 24
 Derchain, Ph. 286, 417
 Donadoni, S. 31
- Erman, A. 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
 35, 36
 Eyre, Ch. 142, 144, 442, 443
- Fecht, G. 37, 171, 173, 407, 411, 447,
 448, 449, 450, 451, 455, 456, 457,
 494, 502, 510
 Foster, J. L. 37, 448, 451, 452, 454, 457
 Fox, M. 341, 342
 Frankfort, H. 259
- Gardiner, Sir A. H. 26, 84, 86, 354,
 425, 427, 511
 Goedicke, H. 367
 Goodwin, Ch. W. 5, 22, 23, 24, 25
 Grapow, H. 37
- Heath, D. I. 23
 Helck, W. 259, 441
 Hermann, A. 5, 30, 31, 32, 33, 35, 279
 Herrmann, S. 34, 456
 Hintze, F. 37
- Israeli, S. 258
- Jolles, A. 32, 279
 Junge, F. 535, 536, 544, 546, 549
- Kees, H. 61, 64
- Lichtheim, M. 185, 439, 448, 450, 451,
 452, 453, 454
 Loprieno, A. 38, 60, 151, 170
- Maspero, G. 32, 176
- Pieper, M. 5, 30, 31
 Posener, G. 27, 31, 37, 60, 248, 404,
 438, 506, 508, 510, 511, 512, 513
- Ranke, H. 29
 Römer, M. 457
- Seibert, P. 35, 38, 295
 Sharpe, S. 26
 Sternberg, H. 375
- Tait, W. J. 485
- Williams, R. J. 261
 Wilson, J. 259
 Wipszycka, E. 584
- Young, Th. 26
- Zandee, J. 567, 578



INDEX OF NAMES

- Abraham 286, 605
 Ahmes 84, 86, 89, 91, 92, 93
 Ahmose-son-of-Ibana 23, 200, 203,
 214, 218, 230, 264
 Akhenaten 165, 234, 391, 571
 al-Birūni 617
 al-Maqrizi 609, 617, 620, 625
 al-Walid b. Dūma' 607, 618
 Alexander the Great 610
 Amasis 182, 278, 285, 294, 596
 Amente 575
 Amenemhab 210, 214, 230, 231
 Amenemhat 227, 231, 232, 248
 Amenemhat (BM 567) 202, 209, 227
 Amenemhat I 40, 143, 249, 278, 313,
 356, 430, 431, 441, 502, 510, 534,
 538, 539, 540
 Amenemhat II 271, 321, 385, 417
 Amenemhat III 141, 209, 215, 405,
 427, 501
 Amenhotep (High priest under Ramses
 IX) 199, 201, 218, 234
 Amenhotep (Mayor of Memphis) 215,
 216
 Amenhotep-son-of-Hapu (CG 42127)
 91, 216, 398
 Ameni/Imeny 116, 119, 127, 249, 283
 Amenmose (C 286) 163, 369, 370
 Amennakht 144, 167, 487
 Amenophis I 162, 230, 398
 Amenophis II 214, 229, 232
 Amenophis III 171, 215, 216, 393, 395
 Ammunenshi 275, 313, 545
 Amun 44, 48, 87, 164, 217, 234, 273,
 274, 288, 289, 421, 422, 432, 483,
 561, 580
 Amun-Re 162, 318, 419, 425
 Amunirdis 289
 Anhurrose 170, 205, 210, 234
 Ankhmeryramertah Nekhebu 264
 Ankhsheshonqy 185, 186
 Ankhtifi 199, 223, 224, 225, 264
 Ankhu 228, 231
 Antefoqer 255
 Anubis 373
 Apis 180, 562
 Apollonius of Tyana 567
 Apopi 273, 278
 Apries 285, 508, 563
 archangel Michael 568
 Archons 575
 Aristagoras of Miletus 596
 Aristotle 597, 610, 621
 Asenath 286
 Aspelta 289
 Astarte 273
 Aten 571
 Atum 293, 352, 354
 Bakenkhons (CG 42155, München
 Glyptothek WAF 38) 205, 214,
 234, 237, 260
 Baki 163
 Bastet 80, 187, 352, 485
 Bata 373
 Bebon 337
 Butehamun 335, 399
 Chaeremon of Alexandria 601, 602,
 603
 Cheops 28, 79, 148, 271, 278, 285,
 386, 416, 605, 609, 610, 614, 615,
 618, 619, 621
 Chephren 263, 610, 614
 Darius I 178
 Debeheni 206, 218, 220, 263
 Diodorus 363, 592, 598, 604
 Djau 264
 Djedi 143, 148, 149, 151, 271, 406,
 520
 Djedkhonsiuefankh 237, 238
 Djedthotieufankh 218, 237, 238
 Djefai-Hapi/Hapidjefai 150, 262
 Djehuti (Taking of Yoppa) 273
 Djehuti (Urk. IV) 213, 218, 229, 231
 Djehutiemhab (TT 194) 47, 170, 235
 Djoser 275, 286, 288, 294
 Domitian 356
 Duaemeheh 232

- Ennead 293, 294
 Eudoxus of Cnidus 596, 597, 599
 Euhemerus 599
 Eusebius 604
 Exodus 286
 Fegu (Strasbourg 344) 231, 477
 Geb 293, 331, 332
 Gilgamesh 70, 294
 Hadrian 86
 Hapuseneb (Louvre A 134) 203, 214, 231
 Hapy 275, 383
 Harkhebis 89
 Harmakhroou 181
 Haremhab 166, 216, 231, 234
 Harmais 600
 Harmakhis 288
 Harsiese 238
 Harwa (Louvre A 84) 239, 262
 Hathor 48, 170, 181, 274, 340, 341, 346, 367, 473
 Hatiba 274
 Hatshepsut 162, 266, 267, 268, 284, 287, 398, 417, 418, 423, 431, 557
 Hay 384, 385, 390
 Hecataeus of Abdera 597, 599, 601
 Hecataeus of Miletus 594, 595, 597
 Heka 356
 Hekanakhte 519
 Hellanicus of Lesbos 596
 Heni 25
 Henqu 264
 Henu 206, 226, 227
 Hepu 233
 Heqanakht 379
 Herishef 273, 275
 Herkhuf 209, 211, 218, 221, 264
 Herodotus 283, 363, 591, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 603, 618
 Homer 591
 Hor 237, 238
 Horapollo 582, 603, 604
 Hordjedef/Djedefhor 128, 143, 207, 208, 247, 271, 509, 416
 Horemsaf 379
 Hori 144, 217
 Hori (Ramses VIII) 234
 Horiraa (CG 38236) 217, 239
 Hormin 234
 Hornakht 210, 238
 Horra (Vatican 159) 241
 Horus 266, 333, 355, 366, 382, 398, 516, 568, 578, 580
 Hui (Turin 50044) 235
 Huni 208
 Iamblichus 604
 Ibi 223, 239, 264, 389, 622
 Ibia (CG 20086) 202
 Ibn Khaldūn 622
 Ihtai 335
 Ikhnofret (Berlin 1204) 60, 85, 217, 227, 540
 Ikhi 220
 Imhotep 91, 97, 128, 509
 Inaros 278, 285
 Inene (pRamesseum I) 149
 Ineni 200, 214, 216
 Intef (BM 581) 471, 477
 Intef (Louvre C 26) 198, 203, 207, 228, 229, 233
 Intef-son-of-Senet (BM 572) 199, 202, 226
 Intef-son-of-Sitamun (Louvre C 167) 257
 Intef-son-of-Tjefi (MMA 57.95) 228
 Intef/Antef 283, 471, 509, 524
 Ipuwer 143, 144, 149
 Irsu (pHarris I) 285
 Irtisen (Louvre C 14) 231
 Isaac 286
 Isesi 245
 Isetemkheb (Leiden V 55) 240
 Isis 354, 356, 371, 372, 374, 398, 568, 580
 Itiibi 207, 224, 225
 Iuni 234
 Iuru 384
 Jacob 286, 607
 Jesus 567
 Joseph 286, 573, 606, 607, 618
 Josephus 604
 Kaemtjenenet 211, 212, 221, 264
 Kagemni 264
 Kagemni (autobiogr.) 208, 223
 Kairsu 128, 509
 Kamose 265, 422, 558, 561
 Kha'emhet 200, 216
 Kha'kheperre'seneb 94, 129, 143, 147
 Khenemu 271, 384, 385, 387
 Khentika 206
 Khepri 526
 Kheruef 470
 Kheti (king) 247

- Kheti (author) 53, 64, 75, 83, 84, 92,
 128, 129, 143, 248, 304, 319, 407,
 441, 510, 513, 522
 Kheti (Siut IV) 198, 201, 223, 224
 Khnum 288, 352, 354, 355, 356, 467,
 485
 Khnumhotep I 249
 Khnumhotep II 215, 218, 227, 249
 Khonsemheb 273
 Khonsu 84, 90, 91, 288
 Khonsu-Shu 91
 Khonsu-Thot 91
 Khuienanup 129
 Khusobek 212, 229
 Maat 246, 247, 368, 374
 Mai 205, 232, 234
 Maket 390
 Manetho 266, 597, 599, 600, 601, 617
 Megegi 103
 Mehi 347
 Mehu 212
 Memnon 615
 Menes 361, 595
 Menhyt 356
 Menkaura 263
 Menkheperre' 288, 419
 Menkheperre'seneb (CG 547) 229
 Menkheperresonb 260
 Menna 144
 Mentuhini 215
 Mentuhotep (vizier) 85, 405
 Mentuhotep (high priest) 209
 Mentuhotep (UCL 14333) 208
 Mentuhotep II 418, 424
 Mentuweser (MMA 12.184) 228, 519
 Merenptah 88, 423, 557
 Merer 409
 Mereruka 338
 Meri 223
 Merikare' 143, 247, 540
 Merire' (pVandier) 273, 274, 275, 281,
 506, 507, 508
 Mes 218, 395
 Meskhenet 411, 485
 Metjen 217
 Metjetji 222
 Min 430
 Montemhat (CG 42236) 239, 240, 398
 Montu 90, 424
 Moses 606, 618, 627
 Muhammad 605, 608
 Muhammad b. 'Abdallah b. 'Abd al-
 Hakam 609
 Mut 47, 170
 Mutirdis (Louvre C 100) 470
 Mykerinos 263, 620, 622
 Nakhtefmut 217, 237
 Nebhepetre Montuhotep 166, 265, 356,
 398
 Nebkaure' 121, 134
 Nebnetjeru (CG 42225) 206, 237, 238
 Nebre' (Berlin 20377) 236
 Nebtu 356
 Nebuchadnezzar 608, 618
 Nedjemib 222
 Neferabu (BM 589) 235, 236
 Neferhotep (TT 50) 233
 Neferhotep I 265, 396
 Neferirkare' 264
 Neferkare' (Pepi) 149, 169, 271, 273,
 283, 285, 392
 Neferkasokar 386
 Nefermerire' Qar 264
 Nefersekheru 206, 216, 233, 237
 Neferti 129, 143, 144, 248, 309
 Neferure' 283
 Nehebka 330
 Nehebka 332
 Neith 356, 363
 Nekhbu 207, 208, 223
 Nemay 270
 Nemtinakht 149, 534
 Neper 485
 Nephthys 398
 Nero 602
 Nespaqashuti 237
 Nespasef 397
 Niankhsakhmet 220, 221, 222, 264
 Nikaure' 263
 Nile god 413
 Nitocris 289, 600
 Niuserre' 423
 Niutbusemekh 273
 Noah 610
 Nun 333, 575
 Osiris 235, 265, 266, 272, 287, 318,
 319, 331, 332, 333, 355, 356, 369,
 373, 375, 392, 397, 423, 580
 Osorkon II 266
 Paatenemhab 164
 Pachomius 576
 Padiamenipet 399
 Padimut 237
 Padisobek 240, 241

- Paheri 216
 Panas de Dendara 89, 92
 Paser (TT 106) 234
 Pentaweret 427
 Pepi I 127, 423
 Pepi II 278, 392, 423
 Pepinakht-Heqaib 212, 264
 Petarbeschenis d'Akhmim 86
 Petekhons 278
 Petosiris 89, 91, 240, 493
 Petubast II 185
 Petubastis 182, 183, 278
 Philadelphie 86
 Pi(ankh)y, Piye 182, 421, 422, 479
 Pikhaas 89
 Plato 596
 Plutarch 272, 363, 371, 592, 603, 604
 Potiphar 286
 Prince of Byblos 433
 Psammeticus I 289, 591
 Psammetik-sa-Neith 239
 Ptah 264, 352, 485
 Ptahemdjehuti 129, 509
 Ptahhotep 83, 84, 128, 143, 144, 207, 245, 258
 Ptahshepses 221, 264
 Ptahwash 219, 220, 221, 222
 Ptolemy 92, 358
 Ptolemy I 598, 599
 Ptolemy II 599
 Qar 223
 Qen (Stele DeM 320) 235
 Qenamun 215
 Qenherkhepeshef (BM 278) 235, 427, 429
 Ra'wer 221, 264
 Ramose 216
 Ramose-nefer 255
 Ramses I 292
 Ramses II 52, 184, 234, 265, 283, 285, 287, 292, 295, 347, 422, 427, 557
 Ramses III 159, 266, 285, 425, 557
 Ramses IV 86, 290, 422, 423, 425, 433
 Ramses IX 264, 392
 Ramses VI 425
 Ramses VII 425
 Ramses VIII 235
 Rashepses 264
 Re' 115, 116, 123, 271, 331, 333, 352, 365, 371, 372, 398, 424
 Re'-Harakhty 293
 Rediu-Khnum (CG 20543) 201, 202, 226, 229
 Rekhmire' 230, 397, 399
 Rekthot 240
 Renenet 411
 Renseneb 143, 269, 384
 Rhampsinitos 283
 Rudjahau (BM 159) 226
 Rudjedet 271
 Saaset 216
 Sabni 212, 264
 Sahure 221, 265, 423
 Saiempeteref 234
 Sakhmet 80, 269, 315, 352, 384, 485
 Samut-Kiki (TT 409) 47, 210, 235, 295
 Sarapis 568, 574
 Sarenput 255, 413, 483
 Sebeksen (BM 580) 228
 Sehetepibre' (CG 20538) 85, 141, 202, 315, 405
 Senti (BM 574) 227
 Senedjemib 264
 Senemiah 201, 215, 228, 229
 Senenmut 91, 228, 266, 418
 Sennedjem 392
 Senneferi 210, 218
 Senu 86, 89, 92
 Senusretankh 399
 Seqnenre' Taa 273, 278
 Sesenebnef 399
 Seshat 97
 Sesostris 248, 441, 595, 600
 Sesostris (in Herodotus) 283, 285
 Sesostris I 40, 117, 131, 162, 169, 257, 262, 265, 286, 417, 425, 431, 438, 442, 519
 Sesostris II 131, 249
 Sesostris III 131, 369, 398, 420, 424, 425, 539
 Setekh 562
 Seth 266, 292, 337, 366, 374, 382, 516
 Sethi I 234, 266, 267, 292, 338, 347, 557
 Setna Kha'emwaset 181, 183, 184
 Shabako 283, 392
 Shabataka 283
 Shaddäd b. 'Äd 610, 611
 Shensetji 227
 Shepenwepet 289
 Shu 293, 331, 332, 333, 354
 Si (viceroys) 490
 Sinuhe 44, 57, 147, 313, 314, 315, 322, 425, 535, 545, 546
 Sisene 169, 271, 507
 Sisobek (pRamesseum I) 149, 268

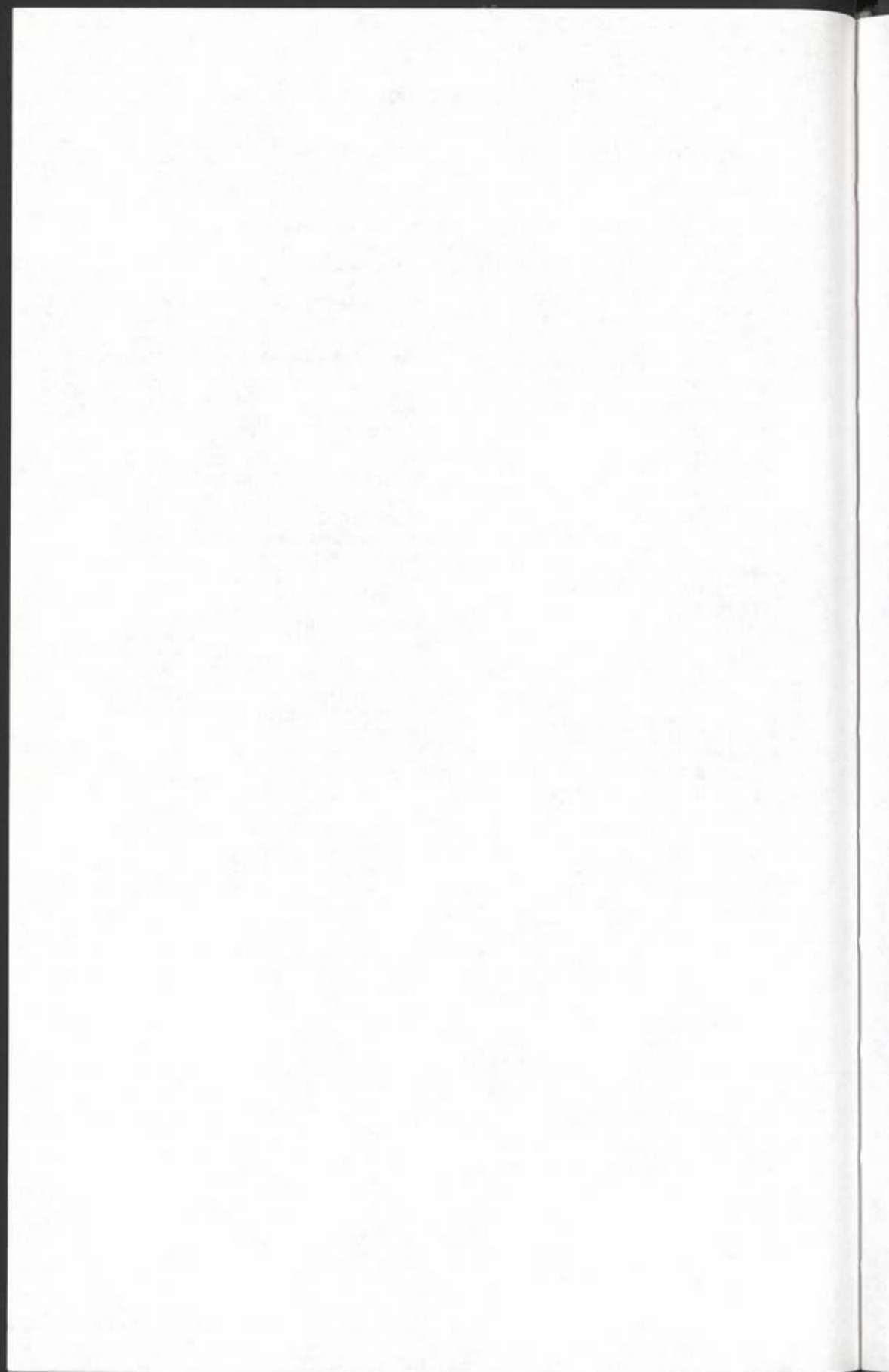
- Sisobek (pVandier) 274, 281, 283, 285,
 506
 Smendes 84, 86, 91
 Snefer 271
 Snefru, Snofru 53, 79, 115, 121, 248,
 278, 285
 Sobek 323, 324, 354, 355, 356, 362
 Sobek-of-Shedit-Re'-Horus 356
 Socrates 244
 Sokar 324
 Sophia 575
 St. Anthony 575, 576
 Strabo 592
 Surer 273, 386
 Sutau 232

 Ta (vizier) 495
 Taharqa 288, 333, 423, 561
 Taimhotep (BM 147) 196, 240, 241
 Tanutamon 288
 Tefnut 80, 293, 332, 333, 354
 Teos 178
 Thoth 80, 91, 94, 97, 101, 115, 271,
 398, 485, 568, 578, 580
 Thutmose I 230, 417

 Thutmose III 87, 162, 165, 166, 213,
 214, 231, 265, 266, 267, 273, 287,
 360, 386, 417, 418, 419, 422, 423,
 426, 442, 521, 557
 Thutmose IV 283
 Tiy 395
 Tjetji (BM 614) 225
 Trajan 356
 Tutankhamun 4, 166, 267, 331, 626
 Tutu 232

 Udjahorresne (Vatican 1370) 91, 240,
 397
 Unas 138, 399
 User 215, 232
 Userkaf 263

 Wenamun 44, 274, 433, 485
 Weni 202, 210, 211, 214, 215, 218,
 221, 222, 264
 Wennefer (CG 29310) 199
 Wepwawetaa (Leiden V 4) 227, 228
 Werkhuu 222
 Wersu 201
 Weserkhepesh 496
 Zaphnat-Paneah (= Joseph) 286



INDEX OF PASSAGES

This index contains references to the textual passages discussed in the book. When an Egyptian text is mentioned as a whole, the corresponding entry is found in the Index of texts. Unless a specific passage is being cited, this index does not contain references to all the fragments listed in Quirke, "Archive," nor to private funerary texts, which can be found in the Index of names and of texts.

Admonitions of Ipuwer

- | | |
|------------------|---------------------------------|
| 1,4-5 110 | 7,1-2 110 |
| 1,5 112 | 7,1-7 510 |
| 1,9 113 | 7,1-9,8 471 |
| 1,9-6,14 471 | 7,2-4 109 |
| 2,3 109 | 7,8 110, 111 |
| 2,3-6 113 | 7,10 111 |
| 2,5 113 | 8,5-7 118 |
| 2,6-7 110 | 8,12 110 |
| 2,7-8 110 | 9,8-10,12 471 |
| 3,1 113 | 10,3 471, 490 |
| 3,6-10 113 | 10,3-4 109 |
| 4,2-3 113 | 10,6 471 |
| 4,4 110 | 10,6-12 118, 510 |
| 4,4-5 113 | 10,12 471 |
| 4,5 473 | 10,12-11,9 118 |
| 4,7-8 110 | 11,12-12,6 114 |
| 4,8 113 | 12,6 124 |
| 4,8-4,13 473 | 12,6-13,6 114 |
| 4,12-13 110, 144 | 12,13-14 110, 497 |
| 4,13 150 | 12,14 114 |
| 4,13-5,1 111 | 13,2 114, 453 |
| 5,3 124 | 13,9-14,5 118 |
| 5,5 113 | 14,10-5,2 118 |
| 5,7-9 110 | 14,13-14 154 |
| 5,11-12 110 | 15,1 486 |
| 5,14-6,1 113 | 15,2-4 118 |
| 6,2-4 109 | 15,13 129 |
| 6,4 497 | 16,1ff. 125 |
| 6,5 121 | |
| 6,5-8 110 | Book of the Dead chapter 17 380 |
| 6,7 110 | chapter 125 216, 290 |
| 6,7ff. 250 | chapters 163-65 397 |
| 6,9 490 | chapter 175 126 |
| 6,9-11 110 | |
| 6,12 490 | Boundary Stela of Akhenaten |
| 6,14 110 | 19(X), 36 490 |
| | 86(A), 100 490 |

- Complaints of Kha'kheperre'seneb
 rto 1,1 122, 125, 127, 129, 143,
 304, 305, 520
 rto 1,5-6 124
 rto 1,7-8 122
 rto 1,10 113
 rto 1,11 110
 rto 1,12 110
 rto 1,13 122
 rto 1-4 224
 rto 2 405
 rto 2 46, 405
 rto 2,1 122
 rto 2,2 113
 rto 2,2-3 112
 rto 2,4 120
 rto 2,4-5 120
 rto 2,5-6 122
 rto 2,10 467
 rto 5 471, 479
 rto 7-8, verso 1 146
 rto 10 486
 rto 10, vso 1 304
 42 148
- Contendings of Horus and Seth
 5,4-6,2 494
- Couyat-Montet, *Ouâdi Hammâmât*
 77-78 213
 81-83 226, 227
 81-84 206
 97-98 213
- CT Spell 75-82 331
 330 471
 331 575
 335 380
 691 472
 902 97
 1031 380
 1130 111, 116, 123, 149, 151,
 360, 380
- CT II 394a 562
- CT IV 36i-t 345
 66a-b 467
 170a-d 471
 170g 471
 193b 42
- CT V 2b-c 97
 115-16 468
- CT VI 55f-56g 335
 105b 562
 323v-bb 472
 324 479
- CT VII 109d-e 97
 461c-464f 116
 463d 149
 464b 123
 464d-f 111, 123
- Černý-Gardiner, *Hieratic Ostraca I*
 LXIV, I, 1-3 427
 LXVIII, 1 427
 LXXX, rto 13,22; vso 1,7,18 478
- Dendara 8, 62, 6-7 359
- Dispute between a Man and His Ba
 I, II, XII 252
 II,5 250
 31-33 129
 32 303, 304
 68 118, 303, 304
 68-69 142
 68-70 409
 68-80 125
 68-85 303
 78 303, 304
 80-85 125
 86ff. 122
 86-103 483
 103ff. 112, 120, 123
 105-6 113
 110-11 112
 115 113
 130-42 118, 483
 142-47 118
 145-47 120, 123
 147-55 305
 148-49 123
- Diodorus, I, 70 278
- Dream Stela of Tanutamon, 3-7 288
- Edfou I, 538f. 468
 542f. 468
- Edfou III, 360-62 359
- Edfou IV, 105, 14 485
 106, 2 485
 260 468
- Edfou VIII, 63,7-8 359

- Eloquent Peasant B1,51 149, 410
 B1,53 (84) 477
 B1,60 302
 B1,64 127
 B1,65-68 (96-99) 483
 B1,75-77 148
 B1,83-B2,115 310
 B1,88 (119)ff. 477
 B1,96-102 115
 B1,96-97 115
 B1,96-98 115
 B1,98-99 123
 B1,102-18 310
 B1,103 302
 B1,106 148
 B1,106-7 148
 B1,112-13 148
 B1,126 111
 B1,129-30 110
 B1,140 117, 124
 B1,148 113
 B1,148-51 (179-82) 497
 B1,165-167 (196-98) 485
 B1,171-76 115
 B1,200 113
 B1,202-3 112
 B1,214-15 113
 B1,215-18 310
 B1,263 (294) 485
 B1,287 151
 B1,303 (334)ff. 477
 B1,306-12 121
 B1,311-12 302
 B1,321-24 115
 B1,338-42 117, 124
 B1,349-50 302
 B2,100-3 117, 124
 B2,111f. 470
 B2,128 302
 B2,131 145
 B2,131-33 121
 Bt 1-14 309
 R1,1 143, 148, 303
 R1,2-5 534
 R2,1-5,6 309
- Enseignement loyaliste § 2 278
 § 2,1-2 145
 § 2,5 489
 § 2,5-5,14 309
 § 2,8 411
 § 4,7 411
 § 5 278
- § 5,7 411
 § 6,1 410
 § 9,7 410
 § 10,1 410
 § 10,5-9 147
 § 10,7-9 147
 § 14 477
 § 14,1-2 410
 § 14,1-2 414
 § 14,11 411
 § 14,12 412
- Esna III 262,18-23 470
 Esna VIII 197,18 359
- Fowler, I 143, 304
 1-3 305
- Gebel Barkal Stela, line 12 422
 line 13 421
 line 33 421
- Graffito Dér-el-Bahri 54 483, 485, 488
- Great Hymn to the Aten 8-9 528
- Hekanakhte I, vso 16 478
- Herodotus, II, 102-10 283
 121-22 283
 172-74 278
- Hornung, *Himmelskuh*, 1-21 291
- Instruction of a Man to his Son
 3,8 411
 14a 145
- Instruction of Amenemhat IIa-e 146
 II d-e 112
 III c-d 117
 VI a-VIII e 109
 VII e 146
 X a-c 117
 XI a-e 117
 XII a-c 113, 117
 XIII a-d 117
 XV a-b 117
 XV d 117
 XV f 117
 XV h 117
 XVI i-j 120
- Instruction of Amenemope
 chapters 2-4 258
 chapter 6 258, 486
 chapter 7 487

- chapters 9-10 258
 chapter 12 258
 chapter 15 261
 chapter 18 260
 1,1ff. 482
 26,11f. 486
- Instruction of Anchsheschonqi**
 V,1-13 483
- Instruction of Ani**
 3,13ff. 485
 3,13-17 345
 7,9-10 255
 9,4ff. 257
 10,1-5 468
 89-109 99
 B 20 577
- Instruction for Merikare'**
 E 2-30 109, 117
 E 22-28 121
 E 32-36 120
 E 35-36 117
 E 37-38 117, 124
 E 39-42 117, 124
 E 41e-f 146
 E 41g 147
 E 42-45 117
 E 48-51 117
 E 50a-b 145
 E 51 120
 E 51-57 117
 E 52-53 122
 E 53-57 123, 124
 E 57-63 117
 E 63-67 117
 E 69 117
 E 71 510
 E 72 117
 E 78-79 109
 E 81-91 117
 E 86-87 409
 E 91-94 113
 E 94-97 113
 E 95 472
 E 95-107 117
 E 96-97 540
 E 97-98 113
 E 101 409
 E 106 109
 E 106-8 113
 E 108-10 510
 E 108-14 117
 E 109 117
- E 110 110
 E 115-16 120
 E 116-18 117
 E 119-23 109
 E 123 123
 E 123-27 116
 E 127 122
 E 127-29 117
 E 127-30 124
 E 128-29 124
 E 129-30 117
 E 130-31 410, 413
 E 130-38 116
 E 134-35 123
 E 136-37 123
 E 301-2 99
 P 44 477
- Intef Harpist's Song 6,6-7 303**
- Inthronization Stela of Aspelta**
 lines 11-14 289
- Israel Stela, 12 493**
- Kagemni 2,6-7 145**
 epilogue 255
- KRI I 26-27 423**
 65-70 280
 292,6-293,6 234
 299,2-16 234
 299,3-9 234
 303,16-304,3 234
 309,7-10 234
 343,7-344,9 235
 347,15 234
- KRI II 2-147 427**
 120-22 277
 164,1-9 423
 248,4 295
 249,1-9 295
 288,5-10 292
 323-36 280
 353-60 280
 354,14-355,7 285
 356-57 492
 360-62 280
- KRI III 295,16-296,14 234**
 295,16-297,3 205
 296,4-13 234
 297,11 260
 297,14-298,16 205, 234
 298,11-16 214
 653,13-654,2 236

- 687,3-8 235
 771,10-772,8 235
 771,15 235
 772,1-2 236
 772,4-6 235
 772,11-773,9 235
 795,4-8 235
 KRI IV 15-16 493
 KRI VI 17-20 423
 23,10-13 290
 70-76 425
 439,14-440,6 234
 532,15-533,2 201
 532-538 199
 535,1-536,4 218
 541-42 199
 KRI VII 226,12-232,2 235
 226,14-16 210
 227,8-228,5 205
 230,11-232,2 205
 LRL 23,10 478, 479
 Mo'alla IV, 15-18 488
 Mythos vom Sonnenauge
 16,14-29 508
 Naos el-Arish, 25-30 293
 Prophecy of Neferti
 1a-2q 304
 1a-3e 305, 309
 1a-b 309
 1k-l 142
 1l-m 311
 2b-d 142
 2c-d 144
 2j-k 142
 2k 153
 2o 154
 2r-3e 304
 3a 304
 3f 146
 3f 153
 3f-15g 309
 3i 146
 4a 154
 9c 147
 E 7-8 121
 E 9-11 130
 E 13 125
 E 13-14 121
 E 17 127
 E 20-22 122
 E 23 115
 E 24 112, 120
 E 24-29 113
 E 35-37 113
 E 38 122
 E 39-40 110
 E 41-43 112
 E 43-44 112
 E 44 122
 E 44-45 112
 E 47 122
 E 48-49 120
 E 49-50 121
 E 49-51 511
 E 50-51 110
 E 51-54 113
 E 54 122
 E 54-55 111
 E 55 122
 E 57 110, 127
 E 57-58 240
 E 57-70 117
 oCairo 25218 339
 25515 427
 oCampbell 4 341
 oDeM 126,8 479
 1017 302
 1030, 5 512
 1038 vso 339, 343
 1040 340, 342
 1066 492
 1078 rto 339, 343
 1079 339, 342
 1266 339
 1635 339
 1646 339, 343
 1647 339, 343
 1650 340
 1651 340
 1652 340
 1653 340
 oGardiner 1 383
 25 497
 28 383
 304 rto 335
 304 rto 3 343
 304 vso 342
 339 rto 340
 oHermitage 1125 340
 oLeipzig 6 342, 344

- oLouvre 698 478
- oMichaelides 17 337, 491
55 340
86 340
- oNash 12 342
- oTurin 6625 339
- pAbbott 6, 5-7 496
6, 8-9 493
- pAnastasi I 1,1-4,5 308
1,7 525
2, 3-7 483
2,1-2 511
4,8 501
5,3 497
6,8-9 496
8 341
10,7 496
11,2-3 496
11,5-6 526
13,1 487
18,3 496
23,5 528
25,2-6 337
25,4 491
26,3-4 471
- pAnastasi II 6,7-7,5 383
9,3-4 48
vso 5,1 339
- pAnastasi III 3,13 468
5,5ff. 475
6,2-20 457
- pAnastasi IV 11,8-12,5 488
12,1 486
3,2-4,7 383
4,8-11 383
8,7-9,4 383
- pAnastasi V 21,7 479
22,3 479
- pBerlin 3027 rto 2, 6-10 153
- pBerlin 3029, 50 470
3029, 54 470
3029, 58 470
- pBerlin 3055, 21,7-22,5 471
- pBM 10052 rto 1, 9 555
- pBremner-Rhind 26,21-22 479
28,20-21 479
- pCairo 58038, IV 3-5 49
- pChassinat I, x+2 149
- pChester Beatty I C 1,1-C 5,2 339
G 1,1-G 2,5 339
rto 16,9-17,1 336
rto 16,9-17,13 339
rto 17,2ff. 336
vso C 1,1 342
vso C 3-4 453
vso C 4,6-5,2 460
- pChester Beatty IV vso 2,5ff. 100
vso 2,5-3,11 129
vso 3,5ff. 53
vso 3,5-7 57, 509
vso 3,6 309
vso 3,11-4,1 383
vso 5,6-6,3 473
vso 6,10-7,2 128
vso 6,11ff. 75
vso 6,12 143
- pChester Beatty V 7,9-12 383
vso 1,1-4 383
- pDeir el-Medina 39 507
- pDem. Saqqara
I,1 180
I,2 180
- pd'Orbiney (Two Brothers)
12,3 490
14,6 490
15,2 490
- pEbers 2 482
- pHarris 500
Fourth Song 343
A, Nr.7 494
rto 1,1-4,1 338
rto 4,1 342
rto 4,1ff. 336
rto 4,1-6,2 338
rto 6,6-7 144
rto 6,6-7 509
rto 7,3 342
rto 7,3-8,3 338
vso 4,4 562
- pHarris I 75, 1-2 425
- pKahun 1,7-8 487
2,11 146
6,15 520
32,11 520

- pKoller 3,3-5,4 383
- pLansing 2,2 487
8,8 487
10,10-11,7 383
vso 11 479
- pLeiden I 344 6,10-7,1 353
- pLeiden I 371 vso 19, 38 491
- pMed. London 11,4-6 528
- pMillingen (Instruction of Amenemhat)
1,6-7 534, 539
2,10 537
2,10-11 538
- pNeschons 3,14 479
- pRamesseum I (Teaching of Sisobek)
A 1-16 304, 310
A 1,8 149
A 2 126
A 8 126
A 13 126
A 15 124
A 17 129, 143, 305, 309
B I,11 123
B I,28 121
B II,15 479
Fr. 8,2 126
- pRamesseum II vso II,4 112, 120
vso II,5 120
- pRamesseum IV C 18-19 42
- pRamesseum VI 6, 10-23 323
- pRhind (Edinburgh 908 + 540, 909) 525
- pRylands IX, III, 60-112 172
- pSallier I 6,9-7,9 383
- pSallier IV vso 2,4 486
- pTurin 1880 rto 2,20-3,4 495
- pTurin 1949+1946 427
- pTurin 1966, I, 7 343
- pTurin C 2,3-vso 2,3 383
- pTurin D 1,2-2,5 383
- pUCL 32156 303
- pWestcar 5,4 478
5,14-15 145
6,26-7,4 143
7,1ff. 57
8,10-11 148
8,15-17 149
8,17 413
9,1-18 305
9,12-21 279
- Poetical Stela of Thutmosis III
line 3 419
line 4-5 419
line 8 426
line 9 420
line 13 419
line 15 422
line 22 421
line 23 420
- Ptahhotep maxims 2-4 309
maxim 5 246, 487, 494
maxim 6 246
maxim 9 494
maxim 19 309
maxims 19-20 245, 258
maxim 21 257
- Ptahhotep 1-5 310
3-4 146
6-41 310
37 304
39 140
42 520
42-50 310
47 304
52-506 304
55-58 148
60-83 309
129 562
130 145
145-60 576
166 245
173 147
175 146
183 151
277-97 146
298-315 147
387 151
507-644 304
534-63 478
575-82 495
640 493
640-44 208

- Pyr. Spell 213 324
 230 479
 364 323
 366 324
 373 325
- Pyr. § 213 323
 230-34 479
 350b-c 478
 412a 284, 467
 609-10a 323
 628 324
 630 324
 666a 469
 681e 479
 829c 562
 992a-b 471
 995a 468
 1248-49 293
 1264ff. 478
 1272-73 337
 1466 293
 1587 480
 1879 472
 2017b-c 482
- Renseneb, I 143, 304
 1-2 305
- Sander-Hansen, *Metternichstele*
 51 468
 59 468
- Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*
 9,2-9 492
 60,1-11 205
 61,9-10 233
 66,10-11 232
 83,9-84,1 232
 83,12-13 232
- Semna Stela of Sesostris III
 line 3 424
 line 4 424
 line 6 424
 line 14 424
- Sethe, *Lesestücke*
 62,23-63,1 523
 68,11-14 424
 69,21 525
 71,7-11 540
 73,2 525
 75,4-5 145
 83,23-25 426
- 84,5-6 426
 84,8-11 539
- Shipwrecked Sailor I 143
 1-11 543, 546
 17-19 521
 21 303
 27-32 211
 41 148
 73-76 521
 93-98 211
 124 303
 125 303
 139 303
 154-57 533, 542
- Sinuhe B 31-32 517
 B 39-40 151
 B 44 498
 B 46-73 309
 B 46-75 425
 B 70 146
 B 81-85 537
 B 112 545
 B 117-20 147
 B 139 150
 B 142-46 535
 B 142-46 544
 B 149-51 479
 B 178-99 309
 B 209 562
 B 223-26 48
 B 229-30 406
 B 269ff. 495
 B 269-79 309
 B 311 42
 R 2-3 151
 R 8-11 541
 R 67-69 = B 43-45 278
- Speos Artemidos, 36-38 287
- Spiegelberg, *Hieratic Ostraka*, 39 383
- Sporting King A 2,2-3 307
 A 2,8 307
 B 2,1-4 306, 307
 E 2,10 307
- Stela of Neferhotep I, 2 295
- Tale of the Herdsman 8-13 143
 14-22 309
- Teaching of Khety Ia 129
 1e 140, 141
 2e 141

- 4a-21g 154
 29c 141
 30a 141
 30d-e 141
 51 146
- Thissen, *Der verkommene
 Harfnerspieler*
 III,17 488
 IV,4 483
- Urk. I 8,14-17 220
 9,4-6 220
 9,11 220
 9,11-16 220
 11,7-12,15 222
 11,7-15,8 220
 15,15-17 220
 18,8-21,15 220
 18,10-11 220
 21,3-5 206
 21,10-15 218
 21,12-14 220
 23,6-9 222
 38,7-40,3 220
 38-40 264
 39,17-40,3 222
 40,1-3 221
 40,18-41,1 220
 40,18-45,9 221
 40-45 264
 41,3-17 222
 42,12-16 219
 42,12-43,1 221
 43,14-15 220
 46,8ff. 246
 46,8-48,9 222
 47,1-5 223
 47,13 396
 51,12-53,13 221
 51,14-17 221
 51-53 264
 52,3-5 221
 59-67 264
 71,7-10 247
 75,8-16 222
 76-79 264
 84-85 264
 98,8-110,2 211, 221
 98-110 264
 100,6-101,7 222
 101,10-102,8 218
 101,9-102,8 215
 103,7-104,4 213, 215, 222
 109,8-11 202
- 120,10-131,7 209, 211, 221
 120-131 264
 124,9-127,17 218
 131,15-135,7 209
 131-35 264
 137-40 264
 140-41 264
 142,6-145,3 223
 142-45 264
 145-57 264
 179-80 264
 180,17-186,7 211
 180-86 264
 194,7-196,17 223
 194-96 264
 215,9-219,7 207, 208, 223
 215-21 264
 216,6-217,14 207
 221-23 103
 232 264
 232,5-16 221
 251,17-255,11 223
 251-255 264
 267,3-4 223
- Urk. IV 1,16-10,9 200, 203, 214, 230
 3,2-11,14 218
 4,5-8 230
 5,4-7 230
 5,16-6,1 230
 7,7-8 230
 7,7-11 230
 8,11-9,6 230
 9,8-14 230
 9,15-16 230
 14-24,11 425
 14-24 425
 21-23 425
 64,4-7 216
 79-81 427
 119,15-17 216
 315-55 417
 324 44
 324,10 44
 342,9-343,3 281
 361 479
 361-69 418
 364,10-15 418
 364-69 399
 383-91 418
 387 490
 390,2 418
 406,10-11 418
 410,10-415,17 228

- 415, 11-16 418
 420, 16-428, 3 213, 218, 231
 433, 16-441, 9 229
 470, 5-15 233
 471, 10-476, 16 203
 473, 16-476, 16 214, 231
 496, 4-500, 2 201
 500, 4-503, 5 215
 500, 4-512, 5 229
 503, 15-508, 9 228
 534, 11-535, 16 210, 218
 610-19 418
 614, 15-618, 3 213
 618 467
 619-24 418
 645-756 418
 647, 2-663, 3 231
 647, 5-6 399
 647, 12-667, 16 214
 649, 3-651, 17 215
 649-51 281
 649-55 428
 693, 8-14 421
 751, 7-752, 5 214
 752, 8-754, 2 214
 890, 6-897, 17 210, 214, 230, 231
 893, 14-894, 4 214
 894, 16-895, 3 231
 897, 17 230
 964, 16-975, 11 203, 207
 965, 9-969, 14 233
 966, 4-975, 11 228
 973, 7-13 198
 974, 1-11 229
 974, 9-10 207
 992, 7-994, 17 228
 993, 3-8 260
 994, 3-7 229
 1031, 2-12 232
 1044, 11-1049, 5 231
 1071, 6-1076, 10 230
 1227-43 418
 1232, 7 422
 1233, 13-1234, 4 214, 229
 1244, 15-8 421
 1245, 1-2 421
 1245, 9-13 426
 1279, 8-1283, 14 214, 231
 1282, 5-6 229
 1291, 13-15 422
 1380, 12-1383, 19 215
 1385, 6-1390, 14 215
 1408, 8-1411, 16 209
 1409, 3-17 232
 1409, 5-14 232
 1466, 19-1467, 9 215
 1481, 6-7 232
 1491, 1-19 201
 1542, 10-15 291
 1589, 7-1590, 17 216
 1589, 13-1590, 9 231
 1776, 5-20 216
 1777, 3-1778, 3 216
 1795, 6-1796, 13 215
 1804, 14-1805, 11 216
 1827, 3-1828, 13 216
 1845, 3-1847, 6 216
 1845, 9-14 200
 1926, 5-1928, 1 216
 1926, 15-1928, 1 216
 1943, 12-1947, 15 216
 1947, 1-4 217
 2001 496
 2117, 2-2118, 3 234
 2177, 6-2178, 2 233
 Urk. VI 1-2 483
 63-143 525
 Urk. VII 3, 9 483
 6, 6 255
 14, 3-16, 15 227
 27 249
 58, 3 262
 63, 13 150
 66, 8 262
 Wenamun 1, 51-52 472
 2, 21-22 472
 2, 45-46 495
 2, 60 496
 2, 77 517
 Writing board Ashmolean Museum
 1964.489, 71-76 413
 Writing board BM 5645 rto 2-7 74
 Writing board Turin 58004 (= Cat.
 6238), 1 305

INDEX OF PLACES AND PEOPLES

- Abū Šir 609, 614
 Abydos 50, 52, 84, 138, 198, 199, 201,
 213, 227, 234, 247, 256, 264, 280,
 287, 289, 295, 316, 317, 393, 396,
 397, 412, 423, 540
 Africa 39, 599
 Akhmim 612
 Alashiya 274
 Alexandria 266, 394, 575, 583, 527,
 601, 613
 Amada 430
 Amarna 107, 165, 397, 439
 Antinoe 615
 Armant 421
 Asia, Asiatics 57, 113, 118, 540, 599
 Assyria, Assyrians 288, 592
 Aswan 615
 Asyut 264, 397, 557
 Avaris 273

 Babylon 252
 Bakhtan 288
 Beni Hasan 264
 Bersha 268, 397
 Bubastis 127, 266
 Busiris 595
 Buto 267

 Canaan 39, 44
 Coptos 86, 89
 Creta 97
 Crocodilopolis 356

 Dakhla 615
 Deir el-Bahri 162, 266, 268, 383, 392,
 398, 417, 418, 431
 Deir el-Gebrawi 264, 398
 Deir el-Medina 140, 144, 145, 158,
 165, 167, 169, 272, 273, 275, 338,
 339, 390, 391, 392, 393, 394, 427,
 508
 Dendara 89, 90, 92, 93, 359, 606, 615
 Dima 275, 386
 Djahy 419

 Ebla 516
 Edfu 90, 91, 92, 264, 358, 359, 363,
 376, 394, 578
 el-Arish 293, 370
 el-Hiba 51, 171, 391
 el-Kab 23, 264
 el-Mesheikh 170, 205
 Elephantine 158, 264, 354, 383, 391
 Emhab 163
 Esna 356, 357, 359
 Ethiopia 607
 Euphrates 421

 Fayyum 92, 177, 264, 271, 275, 354,
 385, 386, 607
 First Cataract 275

 Gebel Barkal 442
 Gizeh 605, 606, 610, 611, 612, 614,
 623, 625

 Hagarsa 223
 Hatnub 431
 Heliopolis, heliopolitan 110, 121, 127,
 267, 275, 284, 293, 385, 386, 611,
 616
 Herakleopolis 127, 247, 355, 398
 Hermopolis, hermopolitan 91, 510
 Hieraconpolis 275
 Hittites 423
 Hyksos 230

 Illahun (Kahun) 50, 140, 266, 269,
 303, 315, 381, 382, 384, 390, 395,
 413, 427, 520
 Island of the Ka 352
 Itjtawy 395

 Jerusalem 605

 Karnak 50, 315, 427, 84, 87, 90, 199,
 214, 234, 240, 264, 265, 266, 331,
 418, 422, 424, 615, 624
 Kawa 423

 Lebanon 358
 Libya, Libyans 88, 113, 118, 423

- Lisht 269, 385, 393, 398, 399
 Luxor 609, 613, 615
 Malqata 393
 Mecca 611, 613
 Medamoud 90
 Media 592
 Medinet Habu 266, 423, 427
 Medja 118
 Megiddo 87, 214, 231, 287
 Memphis 86, 91, 165, 177, 264, 271,
 385, 430, 563, 595, 605, 609, 611,
 615
 Meroitic 529
 Mesopotamia, Mesopotamians 39, 69,
 244, 363
 Mit Rahina 162
 Mo'alla 224, 264
 Mycene 97
 Nag' el-Deir 381
 Nag' Hammadi 576, 579
 Napata 88, 282, 289
 Nekhen 275
 Nile 50, 319, 354, 355
 Nubia, Nubians 113, 118, 264, 392,
 539, 624
 Palestine 295
 Per-Ramses 396
 Persia 592
 Philae 394, 615
 Punt 44, 266, 417
 Qadesh 52, 266, 413, 427
 Quban 287
 Qubbet el-Hawa 264
 Ramesseum 70, 153, 384, 390, 391,
 393, 394, 423, 520
 Sais, Saite 91, 180, 397, 557, 561
 Saqqara 58, 128, 164, 180, 182, 184,
 265, 273, 390, 391, 395, 399, 607,
 609, 611, 614, 616
 Semna 318
 Sesebi 392
 Shat 421
 Syria, Syrian 214, 230, 273
 Tanis 89, 386, 397
 Tebtunis 264, 386, 398, 557
 Thebes 86, 91, 165, 179, 180, 265,
 269, 273, 384, 390, 391, 392, 393,
 395, 398, 399, 423
 Tod 394, 431
 Ur 97
 Valley of the Kings 393
 Valley of the Queens 393
 Wadi Hammamat 282, 287, 430
 Wadi Natrun 143, 148
 Yaa 537
 Yoppa 273

INDEX OF TEXTS

- Admonitions of Ipu-wer 63, 77, 105-35, 150, 164, 225, 250, 305, 384, 389, 405, 440, 501, 502, 503, 510, 533
- Aigyptiaka* of Hecataeus of Abdera 593, 598, 599, 600, 601
- Amduat, Underworld Books 161, 267, 360, 364, 399, 512
- Annals of Thutmose III 87, 162, 265, 418, 421, 427, 428
- Armant Stela (Thutmose III) 421
- Ashmolean Museum 1964.489 406, 407, 408
- Astarte and the Sea 78, 371, 385, 388
- Autobiography of Ahmose-son-of-Ibana 200, 203, 214, 218, 230
- of Amenemhat 202, 227, 231, 232
- of Anhuriose 170, 205, 210, 234
- of Ankhu 228, 231
- of Bakenkhons 169, 205, 214, 234, 237
- of Baki 163
- of Djehutiemhab 47, 170, 235
- of Fegu 231, 477
- of Herkhuf 209, 211, 218, 221
- of Ibia 202
- of Ichnofret 210, 227, 369
- of Irtisen 231
- of Kaemtjenenet 211, 212, 221
- of Khety 198, 201, 223, 224
- of Khnumhotep 413
- of Mehu 212
- of Mentuhotep 413
- of Metjen 217
- of Nakht 213, 229
- of Niankhsakhmet 221
- of Pepinakht-Heqaib 212
- of Rediu-Chnum 201, 202, 226, 229
- of Sabni 212
- of Samut-Kiki 47, 170, 210, 235, 296, 523, 561
- of Sarenput 413
- of Sebeksen 228
- of Shensetji 227
- of Taimhotep 158, 196, 240, 241
- of Tutu 232
- of Weni 202, 211, 214, 215, 218, 221, 222
- of Wepwawetaa and Senti 227, 228, 490
- Bentresh Stela 283, 284, 286, 288, 361, 415, 443
- Berlin Leather Roll 3029 59, 162, 265, 319, 417, 442
- Book of the Dead 49, 93, 126, 163, 182, 216, 267, 268, 390, 392, 398, 407, 507
- of Caverns 267, 360
- of Fayyum 92
- of Gates 267, 360
- of the Heavenly Cow 331
- of the Secrets of Amun 334
- of the Two Ways 268, 368, 380
- Buhen Stela (Sesostris I) 213
- Carnarvon Tablet 59, 210, 214, 435
- Coffin Texts 49, 138, 163, 267, 268, 368, 399, 410
- Complaints of Kha'kheperre'seneb 63, 64, 73, 74, 105-35, 154, 270, 249, 304, 305, 392, 439, 440, 553
- Contendings of Horus and Seth 50, 55, 78, 86, 89, 140, 166, 168, 210, 272, 337, 352, 363, 366, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 385, 389, 455, 459, 480
- Coptos Stela of Rahotep 280
- De Iside et Osiride* 370, 592, 603, 604
- Demotic Chronicle 178
- Destruction of Mankind 283, 291, 293, 295, 363, 364, 366, 367, 369, 371, 376
- Discourse of Iuru 387
- Discourse of Renseneb 387

- Discourse on the Eighth and the Ninth
(The Ogdoad Reveals the Ennead) 578
- Dispute between a Man and his Ba 60,
63, 76, 77, 105-35, 146, 147, 149,
151, 250, 252, 303, 305, 367, 380,
384, 387, 405, 409, 456, 485, 501,
503, 510, 581
- Dispute between the Body and the Head 392
- Documents for Breathing 395
- Dramatic Ramesseum Papyrus 50
- Duties of the Vizier 289, 290
- Edict of Haremhab 166
- Eloquent Peasant 46, 53, 63, 105-35,
141, 145, 146, 148, 167, 210, 253,
269, 271, 297, 304, 309, 310, 312,
384, 387, 405, 406, 433, 439, 455,
456, 501, 503, 511, 520, 523, 524,
553
- Eulogy of the king 388
- Famine Stela 286, 288, 294, 416, 443
- Fight between Apopi and Seqenne'
(pSallier I) 24, 52, 386, 389
- 400 Year Stela 292
- Fragment Daressy 53, 58, 128, 522
- Gebel Barkal Stela (Thutmose III) 87,
214, 418, 421, 422, 433
- Great Dedicatory Inscription at Abydos
(Ramses II) 280
- Great Hymn to the Aten 49, 77
- Greenfield Papyrus 182
- Harper's Songs 59, 64, 106, 164, 202,
239, 283, 335, 509
- Heqanakhte letters 520
- Herishef and a goddess 386
- Hermetica 578, 579, 583
- Herodotus' Egyptian logos 593, 594,
596, 597, 598, 599
- Hieroglyphica of Horapollo 582, 601,
603, 604
- Hirtelied* 472
- Hittite Marriage Stela of Ramses II 295
- Horus and Seth fragment from Illahun
50, 366
- Horus stelae 267
- Hymns to Amun or Amun-Re' 24,
161, 163, 321, 330, 342, 354, 457
to the Crown of Lower Egypt 472
to the Diademe of Pharaohs 472
to Hapy (pSallier II) 24, 50, 84,
128, 164, 319, 352, 353, 381, 385,
388, 389, 389, 392, 393, 413, 442,
451, 503, 513, 523, 559
to Hathor 470, 473
of Hori and Suti 214, 216
to Min 319
to Osiris 163, 316, 319
to Ramses VI and VII 425, 427
to Sesostris I 314, 318
to Sesostris III (Illahun) 50, 315,
390, 413, 425, 438
to Sobek 164, 319, 323, 325
to Wepwawet 319
- Inscriptions of Petosiris 93, 578
- Instruction of Amenemhat I (pMillin-
gen, pSallier II) 24, 40, 75, 83, 84,
105-35, 143, 158, 160, 208, 248,
269, 272, 278, 295, 311, 319, 384,
388, 389, 389, 392, 393, 399, 414,
441, 442, 451, 501, 502, 503, 513
- Instruction of Amenemope 78, 157,
161, 168, 257, 258, 259, 260, 385,
389, 392, 509, 512, 560, 577, 578
- Instruction of Amennakhte 167, 392,
393
- Instruction of Ani 28, 78, 161, 166,
252, 255, 256, 257, 380, 385, 389,
390, 393, 468, 512, 525, 559, 560,
564, 576
- Instruction of Ankhsheshonqi 185,
364, 509, 576
- Instruction of Djedefhor 107, 207, 208,
270, 392, 393, 399, 505, 564
- Instruction of Hori 167
- Instruction of Imhotep 509
- Instruction to Kagemni 53, 107, 207,
208, 244, 247, 258, 260, 269, 380,
384, 387, 524
- Instruction of Kheti (Satire of Trades:
pSallier II, pAnastasi VII) 24, 28,
54, 84, 137, 140, 160, 166, 210,
253, 269, 310, 382, 384, 385, 388,
392, 407, 437, 442, 451, 481, 485,
486, 501, 502, 503, 505, 506, 513
- Instruction of a Man to His Son 107,
108, 130, 140, 251, 270, 384, 388,
389, 393, 403, 405, 406, 407, 411,
412, 413, 501, 504, 505, 506
- Instruction of Menna to His Son 167
- Instruction for Merikare' 53, 105-35,
143, 160, 208, 247, 270, 366, 384,

- 388, 438, 404, 405, 406, 413, 439,
441, 500, 510
- Instruction of pRamesseum I (Sisobek)
108, 123, 126, 127, 128, 129, 268,
384, 387, 479
- Instruction of pRamesseum II 107,
125, 127, 128
- Instruction of Ptahhotep 23, 24, 25, 53,
107, 112, 140, 141, 143, 207, 244,
245, 247, 257, 258, 260, 270, 304,
372, 380, 384, 387, 388, 389, 393,
404, 442, 456, 479, 494, 501, 504,
520, 524, 562
- Inundation Stela of Sebekhotep VIII
213
- Isis and Re 168, 267, 364, 366, 371,
372, 375
- Isis and the Seven Scorpions 267
- Justification of Cheti I 509
- Kamose Stela 59, 210, 214, 442, 558
- Kanais Inscription of Seti I 280
- Kemyt 39, 54, 63, 306, 307, 381, 392,
506
- King as Sun Priest 268, 282
- King Neferkare' and General Sisene
169, 281, 285, 384, 507
- Lamentation literature 105-35, 403,
440
- Leather Roll Berlin 3029 284, 286,
499, 501
- Letters to the dead 335
- Love Songs 335, 339, 342, 343, 344,
386, 437
- Loyalist Teaching 59, 79, 107, 130,
141, 143, 145, 146, 147, 150, 209,
251, 270, 314, 316, 384, 388, 392,
403, 406, 411, 412, 414, 424, 427,
501, 504, 506
- Meternich Stela 468
- Miscellanies 11, 54, 164, 166, 559
- Moscow mythological story 168, 169,
271
- Myth of Horus in Edfu 354, 358
- Myth of the rebellion of Apopis 367
- Myth of the Sun's Eye 79, 81, 160,
171, 179, 341, 377, 508
- Myth of the Winged Sun-Disk 578
- Naos of el-Arish 293, 370
- Nefer-... 384, 387
- Onomasticon of Amenemope 171, 283,
391
- Onomasticon of Tebtunys 557, 564
- Oracle of the Lamb 580
- Oracle of the Potter 573, 580
- pAnastasi I 78, 166, 325
- pAnastasi II 81
- pAnastasi VII 505
- pBerlin 3027 153
- pBM 10252 525
- pBM 10298 525
- pBremner-Rhind 354
- pBrooklyn 47.218.135 285, 508
- pCairo 30692 184
- pCairo 58038 49
- pCarlsberg 207 183
- pChassinat II 284
- pChester Beatty I 50, 335, 339, 342,
346, 352, 461
- pChester Beatty II 50
- pChester Beatty III 169
- pChester Beatty IV 92, 93, 158, 166,
248, 503, 509, 522
- pChester Beatty XI 371
- pDeir el-Medina 39 507
- pHarris 500 167, 336, 338, 341, 342,
386
- pHarris I 159, 183, 285, 286, 425, 427
- pInsinger 185, 186, 495, 576
- pJumilhac 49, 92, 354, 358, 363, 365,
370, 376
- pKahun 55.1 164
- pLeiden I 344 164
- pLeiden I 350 164, 352
- pLeiden I 371 556
- pLouvre E 4864 52
- pLythgoe 269
- pMag. Harris VII 501
- pRamesseum II 306
- pRamesseum VI 319, 323, 354
- pRhind 564
- pSallier II 505
- pSallier III 169
- pTurin 1966 339
- pTurin 1993 371, 561
- pWestcar 53, 54, 60, 77, 142, 143, 149,
151, 160, 169, 208, 271, 281, 285,
295, 310, 365, 366, 384, 388, 406,
413, 416, 432, 455, 501, 503, 520,
522, 524, 559
- Petition of Peteese 172, 178
- Petubastis cycle 183, 285
- Pleasures of Fishing and Fowling 160,
271, 306, 311, 385, 388
- Poem in honor of the chariot 481

- Poème satyrique 186
 Poetical Stela of Thutmosis III 61, 162, 213, 295, 418, 419, 433, 467
 Prophecy of Neferti 53, 62, 64, 105-35, 142, 151, 153, 154, 160, 208, 225, 248, 249, 268, 281, 283, 304, 305, 310, 384, 388, 392, 393, 400, 405, 440, 510, 524
 Prophecy of the Residence 509, 510
 Punt Expedition of Hatshepsut 284
 Pyramid Texts 138, 168, 323, 360, 364, 366, 367, 372, 399, 407, 418, 561
 Qadesh inscriptions 169, 427
 Qadesh-"Bulletin" 52
 Qadesh-"Poem" 23, 24, 28, 36, 52, 59, 435, 488, 558
 Quban Stela (Ramses II) 280, 492
 Rhind Mathematical Papyrs 161, 162
 Ritual for Repelling Evil 524, 525, 564
 Rosetta Stone 5, 525, 527, 528, 564
 Royal Canon of Turin 282
 Satirical Letter (pAnastasi I) 24, 28, 325, 341, 385, 389
 Semna Stela (Sesostris III) 61, 144, 213, 214, 231, 319, 424, 426, 429, 431, 438
 Setna Stories 181, 183, 184, 377
 Shabako Stone 397
 Song of the drinking place 478
 Spells against Enemies 474
 Speos Artemidos Inscription 418
 Sphinx Stela of Amenophis II 214, 229, 231
 Sphinx Stela of Thutmosis IV 288
 Sporting King 160, 271, 306, 307, 310, 311, 385, 388
 Statue of Ray 169
 Stela of Ahmose 425, 426
 Stela of Kamose 161
 Stela JE 48831 (Ramses IV) 289, 423
 Stela Louvre C 1 471
 Stela of Neferhotep I 213, 280, 284, 287, 295
 Stela of Pi(ankh)y 88, 282, 442
 Stela of Sehetepibre' 52, 209, 228, 412, 413, 501, 504, 521
 Stela of Uronarti 144
 Stela of Year 8 from Heliopolis of Ramses II 280, 284
 Stèle de l'Apanage 563
 Stèle Juridique (Dyn. XVII) 264
 Sufferings of an Army Officer 457
 Taking of Yoppa 52, 210, 231, 386, 388, 415, 432, 480, 494
 Tale of the Doomed Prince (pHarris 500) 40, 44, 78, 167, 210, 231, 272, 274, 385, 388, 455
 Tale of Hay 140, 269, 380, 387
 Tale of the Herdsman 143, 269, 384, 365, 366, 367, 368, 387
 Tale of Isis, the Rich Woman's Son, and the Fisherman's Wife 157, 371, 376
 Tale of Khonsemheb and the spirit 166, 168, 169, 393
 Tale of a King and a goddess 388, 401
 Tale of a King and the spirit of Snefer 384, 390
 Tale of Merire and King Sisobek (pVandier) 78, 169, 179, 281, 283, 285, 377, 386, 390, 392, 500, 506, 507, 508, 524, 527
 Tale of Neferkare' and Sisene 53, 310, 390, 392, 399, 507
 Tale of the Shipwrecked Sailor 44, 54, 60, 63, 77, 79, 140, 141, 144, 167, 211, 270, 272, 303, 311, 352, 366, 368, 373, 374, 376, 280, 384, 387, 405, 406, 441, 452, 457, 459, 501, 503, 521, 524, 546
 Tale of Sinuhe 13, 24, 37, 51, 52, 59, 60, 62, 89, 106, 128, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 160, 161, 171, 209, 266, 270, 272, 303, 309, 310, 312, 313, 314, 316, 318, 351, 367, 380, 384, 387, 388, 389, 392, 393, 399, 405, 406, 409, 411, 412, 415, 416, 432, 443, 459, 501, 504, 512, 521, 524, 543, 562
 Tale of Truth and Falsehood 50, 272, 371, 373, 374, 386, 389, 442
 Tale of the Two Brothers (pd'Orbiney) 23, 24, 25, 26, 57, 61, 78, 272, 367, 371, 373, 374, 385, 388, 455, 459
 Tale of Wenamun 40, 51, 59, 78, 159, 158, 171, 172, 173, 210, 212, 274, 386, 389, 415, 432, 455, 524, 560, 561, 563
 Tale of Woe (pMoscow 127) 51, 59, 158, 159, 171, 172, 173, 325, 386, 389, 512, 524, 560
 Text of the Hidden Chamber which is in the Underworld 267
 Writing board Louvre 693 505

INDEX OF TOPICS

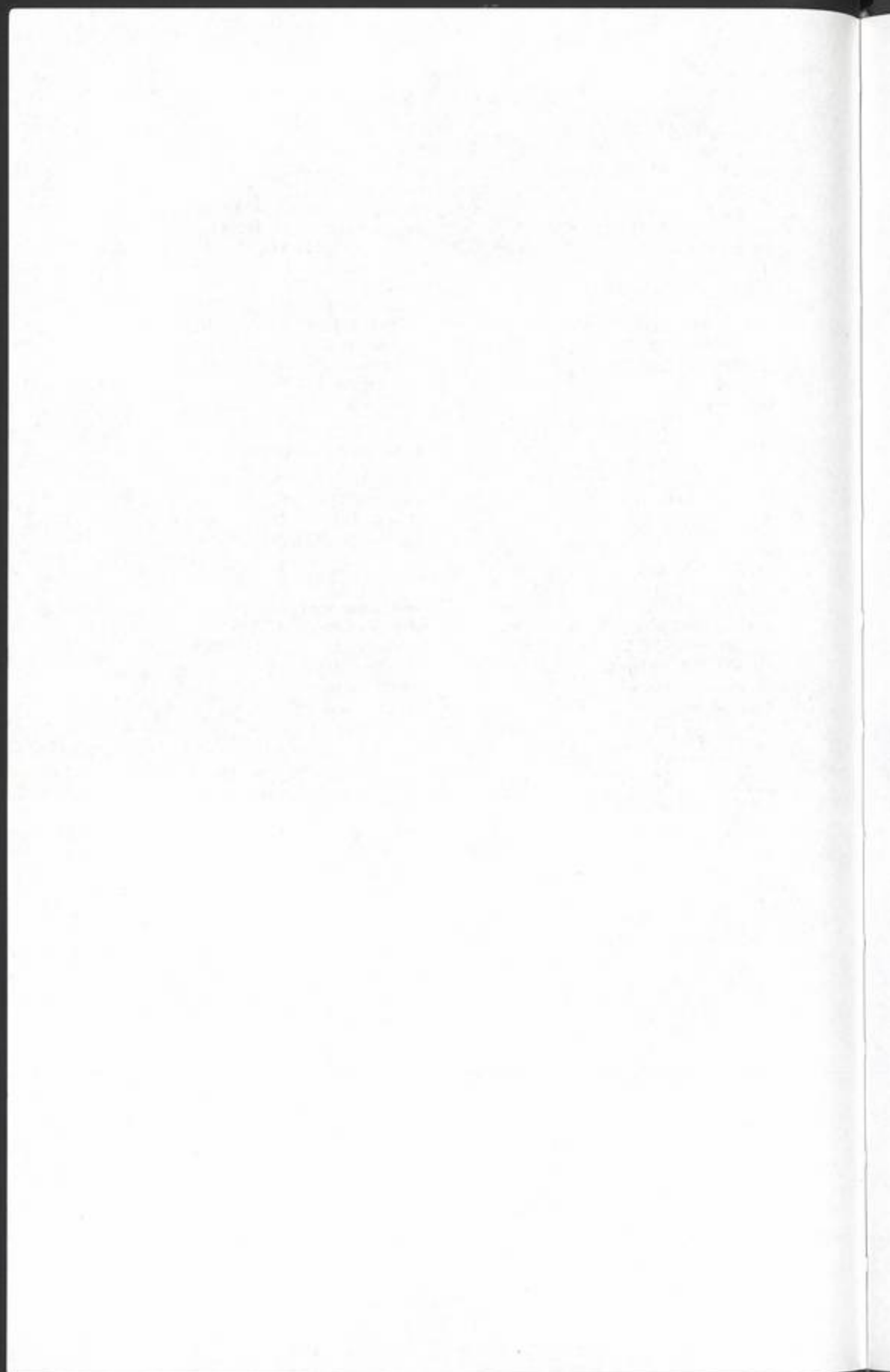
- accumulation (rhet.) 482
 acrostichon 481
 administrative texts 85, 138, 520
 adynaton 492
 aesthetics 465
 aetiology 42, 370, 371, 376, 416, 480
 allegory 486
 alliteration 354, 420, 449, 456, 467, 474, 479
 allobiography 196, 219, 220, 233, 237, 240
 Amarna period 164, 165, 167
 ambiguity 192, 493, 495
 amphiboly 449, 493, 494
 anadiplosis 452
 anaphora 222, 358, 456, 470, 471, 472, 474, 475
 anecdote 66
 annals 206, 213, 215, 231, 600
 anonomasia 405, 489
 antiphrasis 491
 antithesis 455, 456
 antonym 449
 aphorisma 485
 appeal to the living 198, 201, 202, 239, 241, 300, 418, 561, 574
 aretalogy 482
 assonance 467
 astrology 180
 asyndeton 481
Auseinandersetzungsliteratur, *see*
 lamentations
 author 74, 75, 140, 141, 143, 146, 195, 196, 197, 198, 276, 298
 authority 205, 208, 227, 232
 authorship 14, 75, 101, 141, 245, 394, 437, 441
 autobiography 13, 14, 29, 32, 33, 46, 47, 48, 56, 60, 84, 85, 112, 124, 126, 135, 148, 162, 170, 191-241, 244, 246, 253, 254, 263, 270, 290, 295, 312, 321, 351, 404, 406, 409, 415, 416, 418, 422, 424, 430, 523, 556, 557, 561, 591
ba 111, 118, 119, 122, 125, 126, 330, 331, 405
belles lettres 43, 67, 161, 162, 164, 166, 169, 170, 177, 362, 363, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 375, 377, 417, 423, 428, 429, 430, 431, 435-43
 Bible, Old Testament 32, 36, 133
 burlesque 373
 canon, canonical 55, 56, 298, 307, 380, 398, 399
 cataphora 470
 censorship 439
 character 254, 255, 256, 257, 410
 chiasm 358
 classic, classical, classicism 55, 56, 76, 77, 501, 502
 climax (rhet.) 475
 colophon 380, 389, 391, 399, 501
 comic 272, 373
 commemoration 139, 145, 300
 comparison 485, 486
 complaints 63, 70, 74, 75, 105-35, 456, 501. *See also* lamentations
 correspondence 520
 courtly love 438
 creator god 111, 114, 116, 123, 124, 126
 crossword 481
 cryptography 418
 cult (royal, funerary, etc.) 43, 66, 71, 98, 117, 118, 119, 122, 127, 196, 199, 200, 201, 220, 227, 234, 237, 238, 241, 411, 524
 curse 485
 daily life topic 252
 death, funerary 67, 71, 98, 110, 112, 113, 114, 118, 119, 123, 125, 135, 138, 141, 196, 200, 201, 220, 237, 238, 241, 300, 302, 369, 376, 395, 521, 529, 556, 574, 581
 decorum 46, 154, 155, 159, 168, 170, 173, 298, 301, 370, 375, 377, 465, 466, 493, 503

- description 532, 541, 542
 dialogue 70, 143, 148, 302, 532
 diary 418
 didactic 13, 14, 253, 304, 308, 381, 383
Diesseits 52, 98, 412
 diglossia 11, 55, 58, 158, 159, 173, 174, 515, 516, 519, 521, 522, 523, 524, 526, 527, 528, 529, 557, 563, 560
 discourse 64, 142, 146, 147, 150, 153, 269, 272, 300, 302, 304, 305, 306, 307, 309, 310, 351, 383, 384, 385, 520, 522, 541, 561
 disposition (rhet.) 465
 distribution (rhet.) 482
 drama 61, 62
 dream 288
égyptien de tradition 523, 524, 527, 557, 562, 563, 564
 Egyptomania 4
einfache Formen 33, 279
 ellipse 481
 elocution 465
 eloquence 144, 145
 encomium 265, 270, 425
 encyclopaedia 53, 557
 enjambement 453
 entertainment (*Unterhaltung*) 13, 78, 79, 80, 142, 151, 303, 307, 311, 437, 518, 522, 523, 524
 epiphora 222, 471, 472
 epos, epic 61, 62, 265
 equivalence (rhet.) 472
 erotism, erotic 78, 335, 336, 337, 341, 344, 508
 ethics, *see* morality
 etymology 480
 eulogy 85, 150, 153, 310, 315, 322, 323, 383, 351, 456, 482
 euphemism 489, 490, 491, 497
 excellence 145
 execration texts 153
 expedition report 209, 210, 211, 212, 213, 456
 expository 203, 204, 205, 213, 222, 223, 224
 fables 183
 fate 186
 fiction 13, 140, 171, 415, 416
 fictionality, fictional 43, 44, 48, 53, 64, 71, 126, 127, 129, 130, 155, 192, 193, 209, 210, 211, 212, 235, 240, 517, 520
 folklore 337, 340, 368, 373, 374, 442, 600, 621
 germination 469, 470
 genealogy 66
 genre (*Gattung*) 32, 191-241
 god, gods 105-35, 198, 199, 202, 204, 216, 217, 227, 228, 233, 234, 235, 237, 281, 282, 283, 288, 289, 290, 292, 294
Götererzählung, Götternovelle 290, 293, 294, 295
 harpers' songs 45, 56, 164, 167, 168, 518, 524
 heart 122, 126, 138, 145, 146, 149, 151, 246, 254, 255, 295, 314, 337, 339, 341, 343, 346
 Hellenism 581
 hendiadys 358
 hero 44, 46, 46, 52, 146, 265, 272, 274, 280, 284, 291, 294, 295, 347, 405, 413, 415, 421
 hierotaxis 458
 historical texts 44, 45, 52, 84, 415-33, 435, 442
 historiography 191, 192, 193, 205, 218, 221, 224, 233, 287, 415, 416, 417, 423, 432
 homophony 354, 420
 house of books 396, 398
 house of life 397, 398
 hymn 115, 116, 123, 161, 162, 163, 164, 187, 193, 201, 202, 215, 216, 217, 228, 233, 234, 235, 236, 266, 268, 316, 318, 319, 320, 361, 364, 369, 381, 390, 408, 420, 425, 522, 524, 559
 hyperbole 485, 488, 492
 hypostasis 487
 identity 194, 195
 illusion 495
 incantations 266, 381
incipit 500, 501
 inclusion (rhet.) 473, 476, 481
 individuality 124, 137-55, 279, 284, 290
 instructions, wisdom literature 29, 45, 46, 67, 84, 107, 108, 113, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 130, 134, 135, 140, 142, 145, 147, 148, 157,

- 158, 166, 168, 171, 177, 180, 185, 186, 206, 207, 208, 209, 227, 243, 244, 247, 253, 261, 262, 272, 279, 285, 303, 306, 309, 316, 376, 384, 393, 398, 404, 408, 429, 433, 510, 519, 520, 558, 576, 577, 579. *See also* teaching
- intertextuality 43, 51, 53, 57, 64, 88, 192, 206, 209, 210, 212, 215, 312, 379, 428, 517
- irony 55, 151, 493, 494, 495, 496, 497
- Islam 4, 605-27
- Jenseits* 52, 98, 412
- joke 493, 495
- king 105-35, 191-241, 277-95, 415-33. *See also* royal
- king's letter 218, 219
- king-lists 266, 419, 597, 600, 617
- kingship 109, 110, 119, 120, 132, 134, 146, 178, 224, 225, 251, 265, 267, 437, 578
- Königserzählung*, *see* *Königsnovelle*
- Königsnovelle* 52, 192, 206, 213, 215, 265, 277-95, 310, 413, 431, 521
- lamentations 46, 144, 147, 149, 150, 243, 248, 249, 250, 252, 305, 405, 558. *See also* complaints
- lector-priests 398
- legal texts 263, 417, 555
- legend 66, 71, 354
- letter 308, 381, 415, 555
- letter to the dead 335, 555
- library 85, 86, 88, 391, 427, 520
- litany 474, 475
- literariness 191, 192, 193, 219, 222, 443, 447, 522
- litotes 492
- liturgy 89, 418
- love poetry 45, 56, 93, 157, 165, 166, 167, 168, 335-47, 351, 352, 383, 393, 481, 518, 524
- loyalty 50, 85, 251, 521, 524
- lyric, lyrical 11, 61, 62, 144, 164, 252, 300, 335, 337, 338, 340, 347, 428, 558
- Ma'at* 106, 114, 116, 117, 119, 120, 130, 135, 141, 147, 153, 246, 247, 250, 251, 253, 368, 374, 405, 441, 471
- magic, magical 15, 153, 157, 158, 169, 180, 184, 301, 366, 370, 371, 374, 428, 556, 568, 574, 579, 610, 617, 619, 620
- mathematical texts 42, 301
- medical texts 42, 180, 301, 415
- meiosis 488
- memory (cultural, historical) 66, 68, 70
- Meroitic 529
- metaphor 252, 255, 336, 484, 485, 486
- metathesis 491
- metonymy 482, 486, 487, 488, 489, 490
- metrics, metrical 300, 448, 449, 450, 451, 454, 456, 457, 458, 460, 461, 466
- microstructure 468
- mimesis, mimetic 46, 47, 49, 50, 57, 88, 151, 192, 211, 404, 405, 408, 410, 521
- Miscellanies 54, 166
- mnemotechnique 468
- monument, monumental 65, 66, 67, 80, 103, 162, 169, 197, 198, 200, 202, 209, 214, 218, 220, 233, 241, 318, 413, 600
- moral, morality 145, 245, 246, 254, 534
- musicians 144
- myth, mythology 14, 66, 42, 49, 50, 71, 92, 157, 158, 272, 284, 286, 290, 291, 294, 324, 337, 340, 351, 415, 516
- narrative, narrativity 32, 45, 166, 168, 169, 177, 180, 182, 192, 198, 203, 204, 206, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 220, 222, 223, 224, 227, 230, 231, 248, 264, 266, 277, 279, 285, 287, 290, 295, 300, 303, 304, 305, 307, 308, 309, 310, 343, 352, 361, 362, 376, 385, 404, 409, 415, 416, 418, 427, 428, 442, 456, 510, 520, 532, 541, 542, 561. *See also* tales
- narrator 195, 196, 198, 215, 221
- nature (character) 254, 255, 256, 260
- negative confession 577
- novel 29, 62
- numbers and symbolism 449, 450, 461, 473, 481, 483
- œuvre "populaire" 86
- One Thousand and One Night 32
- oneiric dimension 48
- onomasticon 304, 309

- onomatopoeic 468
 ontology, -logical 282, 290
 oracle, oracular 162, 178, 281, 288, 289, 578
 orality, oral 141, 143, 183, 279
 orational style 452
 palimpsest 391, 499
 parable 485, 486
 paradox 495
 parallelism 469, 470, 471, 473, 474, 481, 483, 492
parallelismus membrorum 36, 449, 450, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 460, 461
 parody 55, 153, 341, 474, 483, 495
 paronomasia 354, 455, 466, 467, 477, 478, 479
 perfect speech 302, 311
 performance 301
 performative 557
 pericope 459, 460
 periphrasis 488, 489, 490
 personal piety (*persönliche Frömmigkeit*) 46, 47, 50, 115, 123, 165, 172, 259, 260, 335, 407, 523, 561
 personality (*Persönlichkeit*) 122, 130, 134, 149, 279, 285
 personification (rhet.) 487
 petition 178
 pleonasm 455
 poem 141, 142, 351, 418
 poetry, poetic 193, 222, 335-47, 452, 465, 466, 469, 558
 politics 282
 praise 125-129, 433
 prayer 84, 164, 381, 408
 private teaching 302
 proletarian narrative 56, 57
 propaganda 139, 152, 154, 155, 316, 318, 319, 321, 404, 414, 416, 423, 424, 432, 433, 517, 521, 522
 prophecy 142, 146, 153
 prose 193, 452, 454, 455, 458, 459, 460, 461, 469
 proverb 149, 467
 pseudepigraphic 53, 75, 244, 280, 286, 416, 417, 520, 524, 524, 577
 pseudo-autobiography 524
 pseudonymity 143
 public, publication, *see* reader, readership
 reader (*Leser*), readership (*Leserschaft*) 127, 196, 197, 198, 199, 201, 204, 211, 214, 215, 218, 221, 224, 230, 285, 286, 295
 reception 43, 54, 58, 192, 269, 394, 517
 recitation 78
 recurrence 470, 472
 reduplication 477
 referentiality 43, 192, 197, 217, 224, 235
 reflective texts 269, 272, 283, 302, 305
 refrain 466
 religion, religious 89, 153, 158, 179, 180, 308, 417, 442, 561
 repetition of words (*geminatio, iteratio, repetitio*) 466, 469, 470, 474, 475, 476
 retrograde 47
 rhetoric, rhetorical 87, 93, 249, 253, 351, 358, 427, 428, 465-97
 rhyme 449, 467, 468, 477, 481
 ritual 84, 85, 91, 301, 309, 318, 324, 325, 333, 356, 357, 362, 364, 374, 375, 377, 379, 381, 398, 415, 419, 427, 579
 royal decree 42, 430, 521
 royal encomium 263
 royal eulogy 307, 309, 318, 426
 royal hymns 50, 316, 319, 320
 royal inscriptions 159, 161, 162, 163, 265, 301, 398, 416, 417, 422, 429, 430
 royal letter 309
 royal propaganda 85
 royal teaching 141, 146, 152, 302
 royal testaments 243
 rubrum 447
 satire 180, 186, 253, 272, 310, 495
 school 67, 71, 72
 school texts 54, 78, 177, 180, 253, 383, 437, 442
 scientific 180
 scribe 141, 253, 306
 self-referentiality 42, 45, 57, 517
 silent man 245, 255, 258, 259, 260
 simulation 495
 situation-abstract 63, 64, 65, 69
Sitz im Leben 13, 53, 62, 64, 80, 280, 340, 300, 316, 320, 404, 517, 521, 524
 solitariness 146, 147, 148, 149

- sonett 62
 song (*Lied*) 397, 398, 456, 460, 461, 475
 Song of Songs 343
 spells 153, 309, 362, 415, 579
 stanza 473
 stress 467
 strophe 205, 222, 449, 457, 458, 459, 460, 500
 style, stylistic 192, 193, 194, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 232, 233, 236, 239, 335, 336, 337, 455, 465, 466, 556
 sub-literary 180
 sun god 116, 118, 120, 123, 124, 289
 symbolic narrative 142
 sympleke 470, 472, 476
 synekdoche 482, 487
 synonymy 449, 489
 taboo 489, 490, 491
 tales 46, 141, 142, 143, 148, 243, 265, 273, 275, 302, 303, 309, 383, 385, 386, 393, 398. *See also* narrative
 tautology 478, 479
 teaching 142, 143, 145, 146, 157, 245, 247, 248, 255, 269, 301, 304, 306, 307, 310, 386, 404, 422, 428. *See also* instructions
 technical texts 301, 309, 428
 temple 199, 200, 224, 227, 234, 236, 294, 471
 text criticism 466, 505
 texture 193, 205, 236
 theodicy 290
 theology 14, 47, 48, 49, 50, 330, 408
 thought couplet 451, 452, 453, 454, 457, 465, 466, 544
 threat formulae 322
 tomb 191-241, 254, 381
 topos, topical 45, 46, 88, 149, 192, 211, 212, 280, 404, 405, 416, 465
 tragedy 62, 299
 transmission of texts 465, 501, 502, 503, 504, 507, 509
 trope 466, 484-97
 Udjat-eye 347
 untoward 139, 150, 151, 154, 155, 283
 vernacular 556, 558, 560, 561, 562
 verse 186, 300, 309, 448, 449, 451, 452, 453, 454, 456, 457, 458, 460, 461, 467, 473, 478, 500, 551, 552, 544
 vizier 141, 292
werkimmanente Interpretation 37
 women's poetry 337, 343
 wordplay 178, 222, 421, 456, 469, 479, 480, 481, 493, 494
 workers' utterances 42
Zeitgeist 52
 zeugma 481



INDEX OF EGYPTIAN WORDS, TITLES AND EXPRESSIONS

- ʒw* (negative particle) 520
ʒms 264
ʒh 282, 283, 284, 322, 328
ʒs.t 468
ʒd 426, 478

j 469
ʒʒ.t 410
ʒʒw 424, 425
ʒʒw.t n Mn-nfr 486
ʒʒw.t 494
ʒʒw.t n.t hr.t-nfr 223
jj 419
ʒʒ 468
jw (particle) 214, 537, 539, 540, 541, 562
jw=f hr sdm 570
jw-ms 470, 473
jw nrsr 579
jww=f-ʒʒ=f 145, 490
jw.tjy.t 491
jwn 254
jb 138, 254, 295, 409, 410, 497, 542
jbʒ 345
jmʒ-jb 49
jmj-dwʒ.t 395
jmj.w-p.t 489
jn (particle) 546
jn-jw 471, 483
jny.t 51
jnbw-hq 486
jnk 471
jrj sbʒy.t 233
jrjw 254
(j)h.t 491, 546
jhr 222
ʒʒj-hʒq 490
ʒʒ 471, 478, 562
ʒʒt 214

ʒqr 142, 145, 261, 322, 409
ʒtj (barley) 472
ʒty (sovereign) 294
ʒtʒy 485
ʒdhw 473

ym 562

ʒw.t ʒps.t 413
ʒwn 494
ʒwn-jb 115
ʒbw 491
ʒnh 478
ʒr.t 485
ʒh.n-form 203, 214, 454, 533, 535, 541, 545
ʒh.w 494
ʒq 491
ʒd 551

wʒwʒ 295
wʒh mdw 491
wʒd-wr 396
wynn 528
wʒj 146, 147, 148, 222
wʒ.tj 147
wʒb 143, 409
wbʒ 281
wbn 419, 470
wpj 49, 305
wpw.tj 290
wpw.t 290, 395
wn.jn sdm.n=f-form 203, 214, 454
wr 142, 477
wr prj m jh.t 489
wr hrp hmw.w 264
wr swnw 264
whʒ 411, 524, 528
whwh 468
wq 471

- wq-nzw* 42, 217
wq^r 283
b³, b³w 138, 267, 398, 407, 409, 410
b³k jm 489
bj³y 419
bj³y.t 254, 255, 281, 421
bj³y.t nfr.t 411
bjk 110
bnr 470
bhn 494
bzj bz.t 478

p³ 519, 520, 559
p³j.t hnn.t 489
pw 314, 315, 316, 317, 321
pn 520
prw 494
prw-md³.t 525
prw-hd 396
prj-h³j=f 490
prt-hrw 282
prt m hrww 395
ph.wj k³.t 397
pd.tj 495

fnn 469

m=k 539, 547, 551
m=tn 471
m³.t 374, 477
m³wj 499
mj 562
mj gmj.t m zh³ 501
mjnj 411
mnw 471
mnj 494
mnh-jb 261, 262
nrj 414
mh 483
mh mh.t 478
mhj 304
mhj.t 495
msj 495
mkj 474
nty 245
mtn 495
mdw 145, 519

md.t 301, 302, 304, 426, 509, 524
md.t nfr.t 120, 520, 558
md.t km.t 517
md.wt 485
md³.t 302

nj zp 265
nw 562
nb nfr.w 489
nbw 473
nfr 145, 477
nfr-n 563
nfrw 261
nmh 232
nhm 49, 562
nhw.t 302
nhn.t 492
nzw 51, 278, 279, 283, 406, 408
nzw-hjt 278, 294
nk.t 491
nk³ 304, 307
nfr-h³.w 485
ntr 47, 48, 51, 124, 282, 283, 291, 406, 408, 409, 411, 412, 414
nd/ndnd 467
nds 57, 130, 135, 142, 143, 149, 409, 520

r-³ srjw.w 519
r-qr-n 563
r³ 426, 494, 519
r³ nj km.t 516
r³-hrj 496
rmj 471
rmj.t 480
rm³ 232, 282, 283, 480
rmt-rh 261
rm³.t 421
rn 491
rh.wj 516
rh 261, 303
rh jh.t 120, 135, 409
rhy.t 49
rs 472
rdj jwn n qnj 491
rdj.t j³w 48, 408

- hrw* 245
hrww nfr 80
hšw-nbw 528
hš.t-^c 304
hš.tj 254
hš.tj-^c 79, 125, 143, 149
h^c.wt 467
hw.t 473
hwj 475
hm 279, 489, 414
hm.t 150
hnw.t 150
hnn 491
hr 548, 549
hrj 496
hrj sšw.tjw zhšw 396
hrj-tp 142
hrj.t 44
hhj nj jb 46, 405
hzw.t n.t ntr 411
hzmn 491
hswr 501
hqr 485
htp 472, 551
htp-dj-nzw 302
htp-kš 491
hd 471
h'j 479
hwj 562
hwj mkj 563
hwd 477
hpr 221, 284, 291, 467, 479, 526
hpr=f-jtj=f 490
hprw 254, 255, 281, 331
hftj 118
hftj prw-š 491
hm 493
hn 491
hnr.t wr 490
hr jr m-ht-construction 459
hrt-ntr 99, 100
hr (particle) 559
hrw 486
htm 474, 563
h.t 254
hnj hn.t 478
hnw 542, 550, 551
hrj-hšb.t 142, 143
z(j) 129, 405, 406
zš-zj 141
zš=f mrj=f 196
zšb zš.w 491
zp 519
zp tpj 293
zr nj hnw 510
zh.t 475
zhš n mdw.w-ntr 527
sš=f-jrj=f 490
sšh 48, 328, 408
sš 233
swšš 425
swr 478
swdš-jb 79
sbš 303, 311, 510
sbšy.t 70, 243, 301, 302, 304, 455, 510, 511, 521
sbj 486
spr 123, 310
smn 399
smnh 558
smr 422
snb.wt 97
snfrw 492
snn 414
snsn 424
snđ 476, 478
snđw 245
srjw 137, 140, 141, 411, 520, 524
srp.t 494
sh.wj md.wt 125, 520
shwr 501
shtp 282
shđ 419
shđ zhšw prw mdšt hrj wdb 396
sh.t 345
shš 451
shpr 233
shm-jrj=f 490

- šmḥ-jb* 78, 341, 342, 517, 523
šnt 233
šr 254
šr ntr 406
šry 341
sšd 422
š n š.t 526, 527
sk-rʿ 282, 324
skr 282, 324
s(t)m 264
stnj 233
sdj-ḥr 341
sḏm 49, 479
sḏm ḥrw 233
sḏm=f-form 482, 537, 543
sḏm(.w)=f-form 548, 549, 552
sḏm.jn=f-form 222, 546
sḏm.n=f-form 214, 482, 534, 535, 537,
 539, 542, 543, 547, 548, 549, 562
sḏd 144, 233, 303
sḏd bʿ.w 217, 235, 236

šp-n-q 555
šmm 258
šms.w Ḥrw 282
šnj 479
šrj.t ḥḏ.t 486
šrr 493

qj 254, 255
qf/kf 494
qnb.t 142
qnb.wt 97
qhq 528
qd (to build) 233
qd nmḥw 234
qd (character) 254, 255, 256, 410
qd qd.t (sleep) 478
qdf fz.w 520

kʿ (particle) 559
kʿ.t 474
ky 147

gmj 124
gmj-wš 501
gr 259
grw 245, 255, 258
grḥ 381, 447
grg 114

tʿ 550, 551
tʿ.wj 516
tʿ-nrj 495
tʿ-rʿ 258
tʿš 295
tw, twtw 490
tp ḥsb 301
tp tʿ 99, 100
tm 493

tʿ n wnš 343
tʿ.tj 264
tnn 469
fz, fzz.t 125, 144, 302, 304, 411, 426,
 519, 520, 524

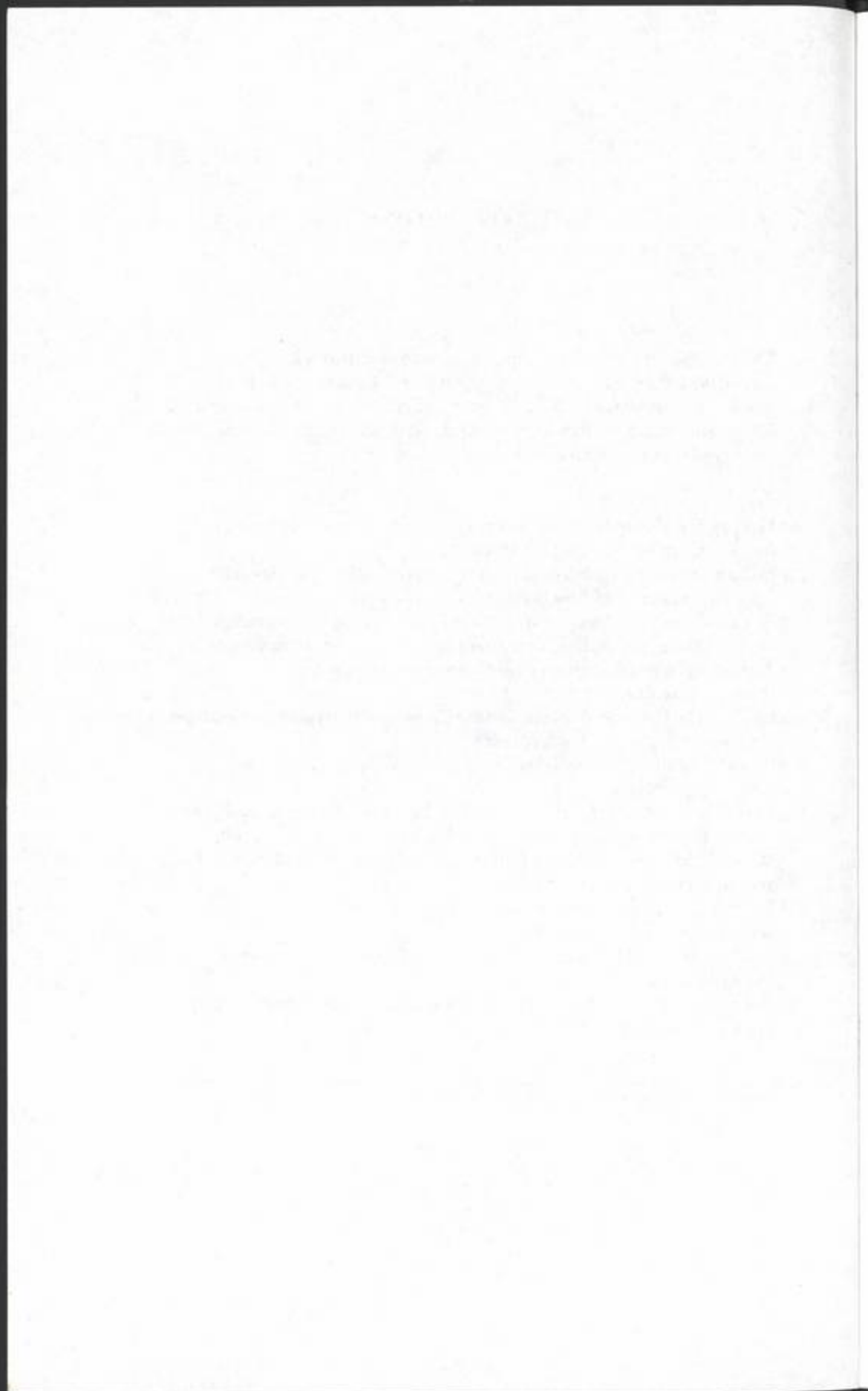
dʿr-jb 245
dwʿ 424, 425
dwʿw 48, 50, 408
dwʿ.t 485
dny.t 396

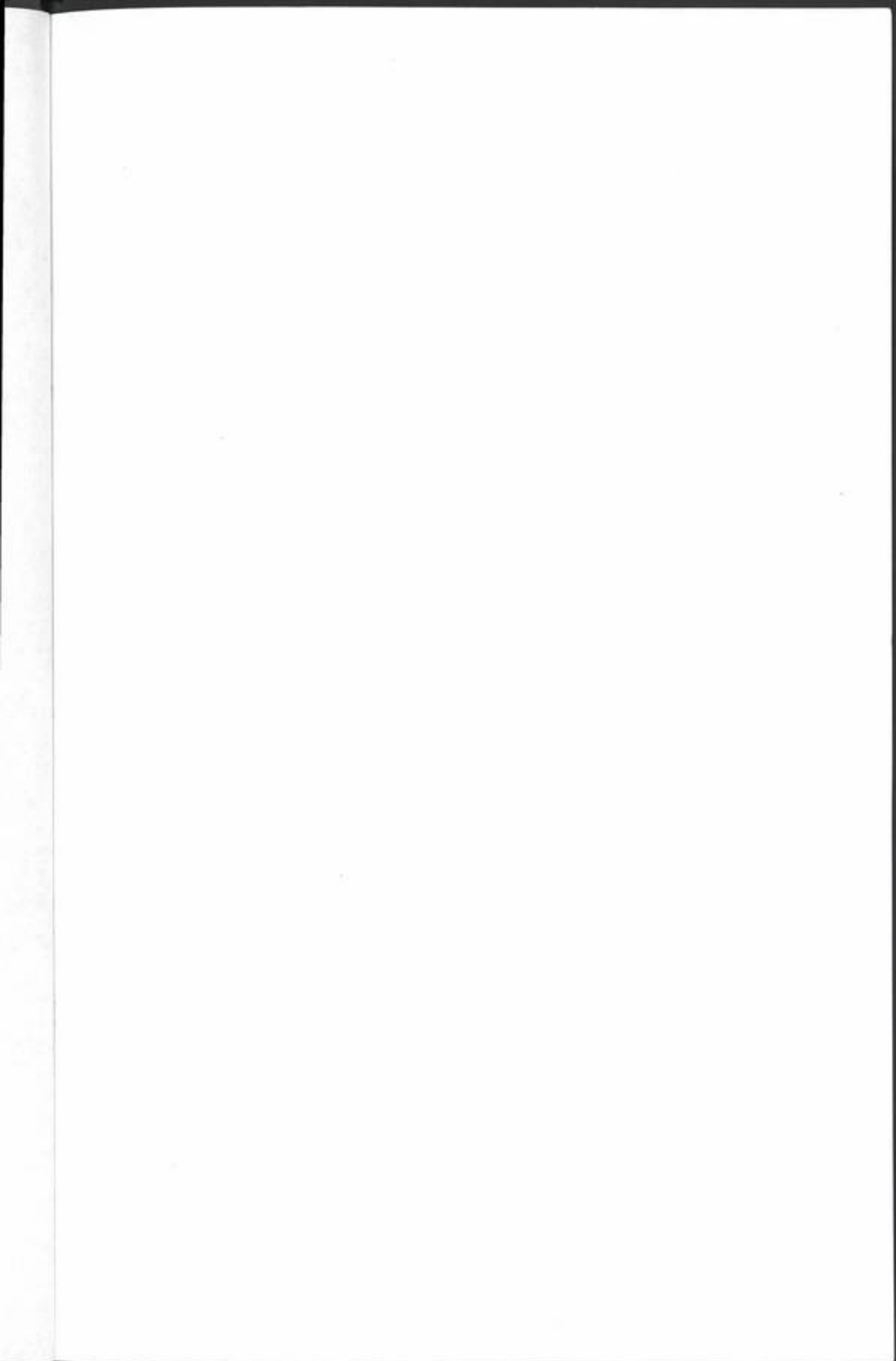
d.t 100
dʿy-ḥr 142
dʿm.w 483
dbʿw 491
ḏd 196, 471, 479, 559
ḏdj r nḥm 495

PROBLEME DER ÄGYPTOLOGIE

The *Probleme der Ägyptologie*, founded in 1953 by Hermann Kees, are concerned with the religion, literature, history – political, social and economic – and language of ancient Egypt, both pharaonic, Ptolemaic and Roman, including manifestations abroad and in later times. The series accepts all serious methodological approaches.

- 1 H. Kees. *Das Priestertum im ägyptischen Staat vom Neuen Reich bis zur Spätzeit. Indices und Nachträge*. 1958. ISBN 90 04 06231 9
- 2 E. Otto. *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*. 1954. ISBN 90 04 01780 1
- 3 W. Helck. *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs. Register*. Zum 60. Geburtstag des Verfassers zusammengestellt von den Mitarbeitern der Ägyptologischen Abteilung an der Universität Hamburg. 1975. ISBN 90 04 04362 4
- 4 H. Kees. *Die Hohenpriester des Amun von Karnak von Herihor bis zum Ende der Äthiopenzeit*. 1964. ISBN 90 04 01782 8
- 5 R. Stadelmann. *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*. 1967. ISBN 90 04 01783 6
- 6 H. te Velde. *Seth, god of confusion. A study of his role in Egyptian mythology and religion*. Reprint with corr. of the 1st (1967) ed. 1977. ISBN 90 04 05402 2
- 7 W. Guglielmi. *Die Göttin Mrt. Entstehung und Verehrung einer Personifikation*. 1991. ISBN 90 04 08814 8
- 8 D. Bonneau. *Le régime administratif de l'eau du Nil dans l'Égypte grecque, romaine et byzantine*. 1993. ISBN 90 04 09687 6
- 9 D. O'Connor & D. P. Silverman (eds.). *Ancient Egyptian Kingship*. 1995. ISBN 90 04 10041 5
- 10 A. Loprieno (ed.). *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. 1996. ISBN 90 04 09925 5





New York University
Bobst, Circulation Department
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

Web Renewals:
<http://library.nyu.edu>
Circulation policies
<http://library.nyu.edu/about>

THIS ITEM IS SUBJECT TO RECALL AT ANY TIME

DUE DATE
SEP 17 2011
BOBST LIBRARY
CIRCULATION
RETURNED
SEP 17 2011

NOTE NEW DUE DATE WHEN RENEWING BOOKS ONLINE



3 1142 02278 0095



New York University
Bobst Library
70 Washington Square South
New York, NY 10012-1091

DUE DATE	DUE DATE	DUE DATE
----------	----------	----------

* ALL LOAN ITEMS ARE SUBJECT TO RECALL *

FEB - 1 1999 Bobst Libr SEP - 2 1997 CIRCULATION	FEB - 1 1999 JAN 27 1999 CIRCULATION	Bobst Library JUN 1 1999 JUN 16 1999 CIRCULATION
---	--	---

DUE DATE RETURNED DEC 10 2000 Bobst Library Circulation	DUE DATE RETURNED MAY 9 2002 Bobst Library Circulation	RETURNED DUE DATE DEC 19 2000 JAN 04 2002 Bobst Library Circulation
---	--	--

DUE DATE JUN 30 2006 MAY 26 2006 BOBST LIBRARY CIRCULATION	DUE DATE JUN 03 2001 MAY 02 2001 Bobst Libr Circulation	DUE DATE JAN 0 2004 RETD DEC 22 2003 BOBST LIBRARY CIRCULATION
--	---	--

RETURNED JUN 22 2011 BOBST LIBRARY	DUE DATE JAN 17 2007 RETURNED BOBST LIBRARY CIRCULATION JAN 22 2007	RETURNED JAN 08 2009 DEC 18 2008 BOBST LIBRARY CIRCULATION BOBST LIB
--	--	---

