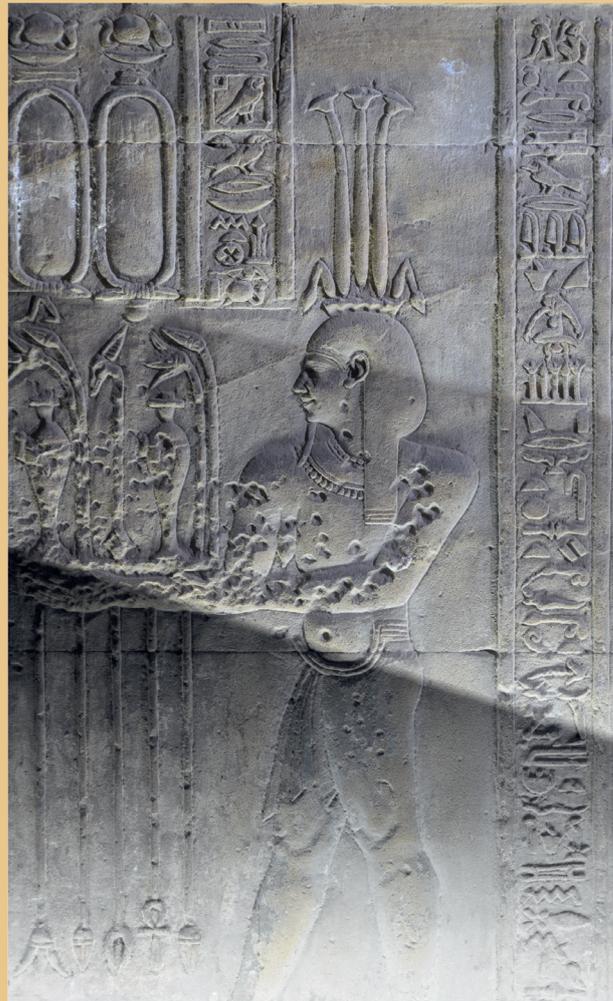


ÄGYPTOLOGISCHE
ABHANDLUNGEN

82,1



Natalie Schmidt

**Körperflüssigkeiten und
-ausscheidungen der Götter
des Alten Ägypten**

Harrassowitz

Ägyptologische Abhandlungen

Herausgegeben von Christian Leitz und Martin Andreas Stadler

Band 82

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Natalie Schmidt

Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung.

GERDA HENKEL STIFTUNG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.dnb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2022

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISSN 0568-0476

eISSN 2751-7780

ISBN 978-3-447-11856-9

eISBN 978-3-447-39337-9

Meinen Eltern.

In tiefster Liebe und höchster Dankbarkeit.

Inhaltsverzeichnis

Teil 1

Vorwort	XVII
1 Einleitung.....	1
1.1 Altägyptische Götterkörper und ihre Ausscheidungen	1
1.1.1 Zur (Schrift-)Form der Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen	2
1.1.2 Forschungsstand	3
1.1.3 Quellen, Fragen und Zielsetzungen der vorliegenden Untersuchung.....	4
1.1.4 Zugrundeliegende Konventionen	5
2 <i>jnf</i> „(Göttliches) Augensekret“	7
2.1 <i>jnf</i> als grünes Mineral	8
2.1.1 <i>jnf</i> in medizinischen Texten	8
2.1.2 <i>jnf</i> als grünes Mineral in Tempeln der griechisch-römischen Zeit.....	13
2.2 <i>jnf</i> als Gabe der Feldgöttin $\text{Ḫ}^{\text{3}} \text{C}^{\text{3}}$	25
2.3 <i>jnf</i> als Bezeichnung für Weihrauch.....	30
2.4 <i>jnf</i> als Honig.....	31
2.5 <i>jnf</i> und die Theogonie der Hathor von Dendara.....	40
2.6 Synthese und Charakterisierung des <i>jnf</i> -Sekrets.....	45
Exkurs I: <i>jḏf</i> als Variante zu <i>jnf</i> ?	49
3 Tränen	55
3.1 Tränen der Trauer	59
3.1.1 Beweinung des verstorbenen Osiris/Königs in den Pyramidentexten.....	59
3.1.2 Trauer um Osiris bzw. Osiris <i>NN</i> in den Sargtexten	65
3.1.3 Die Beweinung des Osiris im Totenbuch.....	71
3.1.4 Das Weinen um den „Herrscher der <i>D(w)ḏt</i> “ in den Unterweltsbüchern	72
3.1.5 Beweinung des Osiris in griechisch-römischen Totenliturgien.....	73
3.2 Tränen als <i>Substantia creatrix</i>	85
3.2.1 Kreative Trauer.....	85
3.2.2 Entstehung der Menschen aus göttlichen Tränen.....	85
3.2.3 Fische als göttliche Tränen.....	99
Exkurs II: Von Fischen und Tränen.....	102
3.3 Tränen als destruktive Substanz	109
3.3.1 Tränen der Rage als Feuer.....	109

VIII Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten

3.4	Kindertränen	113
3.4.1	Tränen des (kindlichen) Horus	113
3.4.2	Das <i>hnm-nnw</i> -Ritual	114
3.5	Frevel als Auslöser göttlicher Tränen	116
3.5.1	Göttliche Tränen aufgrund menschlichen Frevels	116
3.5.2	Freveltaten in göttlichen Kreisen	117
3.6	Freudentränen	118
3.7	„Tränen“ als Euphemismus	119
3.7.1	Verwesungsflüssigkeit als Tränen	119
3.7.2	<i>ḥ-rmwt</i> als euphemistische Gottesbezeichnung?	120
3.8	Zur sakralen Ausdeutung von Opfertagen als göttliche Tränen	121
3.8.1	Tränen als Wein(beer)en	121
3.8.2	Tränen als Weihrauch	123
3.8.3	Tränen und das Darreichen des <i>šbt/wbšb/wtt</i> -Symbols	125
3.9	Synthese	129
4	Nasensekret	131
4.1	Nasensekret als „Vertriebenes“ der Nase bzw. der Nasenlöcher	132
4.2	Krankheitsdämon <i>Rš</i>	137
4.3	Verstorbene und Götter, die aus göttlichen Nasen hervorkommen	139
4.4	Synthese	145
5	Speichel und Speien	147
5.1	Zu den Bedeutungsnuancen des Speiens in den Pyramidentexten	153
5.2	Speichel als Heilmittel	156
5.2.1	Heilung des Osiris durch Bespucken	157
5.2.2	Heilung der Schulter des Thot	158
5.2.3	Das heilsame Bespucken des Auges des Re und des Auges des Horus ..	160
5.2.4	Das Bespucken der Wunden des Re	161
5.3	Speichel als <i>Substantia creatrix</i>	163
5.3.1	Schu und Tefnut	163
5.3.2	Weitere Götter, die ausgespien werden	173
5.3.3	Löwen	174
5.3.4	Gifttiere und der Speichel des Re	175
5.3.5	Der Speichel des Chepri	177
5.3.6	Die Kinder von <i>T3-Jbh^c</i>	179
5.3.7	Die Entstehung des Apophis aus dem Speichel der Neith?	181
5.4	Speichel als Mittel der Reinigung	181
5.4.1	Speichel des Horus und des Seth als Natron	181
5.4.2	Speichel als (reinigendes) Wasser	183
5.5	Speichel als schützende bzw. abwehrende Substanz	185

5.5.1	Speichel als Namensbestandteil apotropäischer Gottheiten	185
5.5.2	Speichel und Spucken in den Ritualen „Schutz des Hauses“ und „Schutz des Leibes“	182
5.5.3	Speichel zur Abwehr von Schlangen?	188
5.6	Negativ konnotierter und destruktiver Speichel	189
5.6.1	Der „Geifer“ des Seth	189
5.6.2	Ausspucken als Geste der Verachtung, Verfluchung und Vernichtung... ..	194
5.7	Synthese	200
6	Erbrochenes	203
6.1	Das Erbrechen und Ausspeien des Hundes von Assiut	205
6.2	Belebte und unbelebte Natur als Erbrochens bzw. Ausgespienes	208
6.2.1	Vegetation und ihre Produkte als „Erbrochenes“ des Geb	208
6.2.2	Weitere (Tempel-)Götter, die Pflanzen erbrechen	210
6.2.3	Berge, die ihre Rohstoffe erbrechen bzw. ausspeien	211
6.3	Zum Ausspeien und Erbrechen in griechisch-römischen Tempeln	213
6.4	Synthese	218
7	Schweiß	221
7.1	Zur Ambivalenz des Schweißes in den Pyramidentexten	223
7.1.1	Schweiß als Zeichen von Göttlichkeit	223
7.1.2	„Schlechter“ Schweiß	224
7.2	Gottesschweiß in den Sargtexten	226
7.2.1	Schweiß und Tod	226
7.2.2	Schweiß als <i>Substantia creatrix</i>	227
7.2.3	Der Schweiß des Hapi und die <i>pwt</i> -Jahreszeit	227
7.2.4	Schweiß des Kopfes und <i>rdw</i> des Fleisches	228
7.3	Göttlicher Schweiß nach Quellen des Neuen Reiches	228
7.3.1	Die Nilflut als Schweiß in hymnischen Texten	228
7.3.2	<i>fdt</i> im Kontext der Tempel des Neuen Reiches	229
7.3.3	Isis und der Schweiß des Re	230
7.4	Beispiele göttlichen Schweißes aus der 3. ZwZt. und der Spätzeit	231
7.4.1	Die Nilstatue des Hohepriesters Scheschonq	231
7.4.2	<i>fdt ntrj(t)</i> als Weihrauch im Tempel von Kawa	232
7.4.3	<i>ʿnh.f-m-fdt</i>	232
7.5	Göttlicher Schweiß in Tempeln griechisch-römischer Zeit	233
7.5.1	<i>fdt</i> als aromatisches Salb- und Räuchermittel	233
7.5.2	Göttlicher Schweiß und vegetative Opfertgaben sowie ihre Produkte ...	248
7.5.3	Gottesschweiß als Wasseropfer	252
7.5.4	Natron als Gottesschweiß	256
7.5.5	Götterschweiß in hymnischen Tempelinschriften	257

X	Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten	
	7.5.6 <i>fdt</i> -Schweiß in Prozessionen	258
	7.6 Synthese.....	258
	Exkurs III: <i>j(3)dt</i>	260
8	Milch	265
8.1	Das Stillen des Königs mit göttlicher Milch.....	268
8.1.1	Zur Rolle der göttlichen Milch in den Pyramidentexten	268
8.2	Göttlicher Empfänger von göttlicher Muttermilch	275
8.2.1	Horus(kind)	275
8.2.2	Kindgötter in Tempeln	277
8.2.3	Re als Sonnenkind.....	282
8.2.4	Anubis und die Milch der Hesat.....	284
8.2.5	Osiris und die Milch.....	286
8.2.6	Göttliche Ammen des vergöttlichten Verstorbenen am Beispiel der Sargtexte.....	289
8.2.7	Neith, die die beiden Krokodile säugt.....	293
8.3	Milchopfer	294
8.3.1	Milchopfer für die Götter	294
8.4	Milch als reines/reinigendes Medium.....	297
8.5	(Mutter-)Milch als Heilmittel	300
8.5.1	<i>jrꜥt nt mst tꜥj</i>	300
8.5.2	Gazellenmilch	305
8.6	Zur schützenden Wirkung der Muttermilch.....	307
8.7	Göttliche Milch als destruktive Substanz?.....	308
8.8	Synthese.....	311
9	Menstruationsblut.....	313
9.1	Menstruation im realweltlichen Bereich.....	313
9.1.1	Zum Verhältnis von <i>ḥsmn</i> und <i>snf</i>	313
9.1.2	Zum Umgang mit Menstruierenden	316
9.2	Menstruation im religiösen Kontext	321
9.2.1	<i>ḥsmnt</i> als <i>bwt</i> des 17. und 18. o.äg. Gaues	321
9.2.2	<i>ḥsmnt</i> als <i>bwt</i> des 10. u.äg. Gaues	325
9.2.3	Zur Menstruation als Nilflut.....	326
9.2.4	Die Menstruation und der Isisknoten/das Isisblut	331
9.3	Synthese.....	332
10	Samenflüssigkeit	333
10.1	Zur Rolle der Samenflüssigkeit bei der Reproduktion	336
10.1.1	Das „Anknüpfen“ des Samens	336
10.1.2	Samen in den Knochen vs. Samen aus den Knochen.....	338
10.2	Der König und der Verstorbene als göttlicher „Same“	338

10.2.1	Der tote König als göttlicher „Same“ (<i>mtwt</i>) in den Pyramidentexten..	338
10.2.2	Der Verstorbene als göttlicher Same in den Sargtexten	339
10.2.3	Der König als <i>mw(j/y) ntrj</i>	340
10.3	Zur sexuellen Potenz des Verstorbenen.....	343
10.4	Beispiele männlicher Götter mit ausgeprägter sexueller Potenz	345
10.4.1	Min	345
10.4.2	Seth.....	347
10.4.3	Baba.....	348
10.4.4	Sobek.....	349
10.4.5	Chnum	349
10.5	Zur posthumen Empfängnis des Horus, des Samens des Osiris	350
10.6	Kreative Selbstbefriedigung	352
10.6.1	Atum als Erzeuger von Schu und Tefnut	352
10.6.2	Ptah als masturbierender Schöpfer?	352
10.7	Die Entstehung der Achtheit von Hermopolis	353
10.8	„Samenaustausch“ zwischen Horus und Seth.....	354
10.9	Maat als „Same des Stieres“ (<i>mtwt-k3</i>)	357
10.10	Der Same der Nilflut.....	367
10.11	„Same“ als Umschreibung für Vaginalsekret?	369
10.12	Der Same des Thot und die altägyptische Zeitmessung	371
10.13	„Giftsame“	371
10.13.1	Der „Giftsame“ des Incubus.....	371
10.13.2	Dämonischer (Gift-)Same und andere Körperflüssigkeiten	373
10.14	Synthese.....	374
11	Gift.....	375
11.1	Skorpiongift.....	375
11.1.1	Selqet als Skorpion- und Schutzgöttin	376
11.1.2	Isis und die Skorpione	378
11.1.3	Die Aggression des Skorpionweibchens	379
11.2	Schlangengift.....	381
11.2.1	Schlangen als Schutzgötter.....	382
11.3	Das Gift der Boten der Sachmet	386
11.4	Synthese.....	386
12	Exkrement und Harn	387
12.1	Exkrement und Urin in den „Abscheu“-Sprüchen	390
12.2	Urophagie als Bestrafung des Erdgottes Geb	393
12.3	Koprophage und Urin trinkende Wesen	395
12.3.1	<i>Sh3qq</i>	396
12.3.2	<i>J33w</i>	396

12.3.3	Die sieben <i>ḥw</i>	398
12.3.4	Das Krokodil des Südens	398
12.4	Göttlicher Harn als Heilmittel	399
12.5	Der jenseitige Wunsch, sich zu entleeren	400
12.6	Synthese.....	400

Teil 2

13	Blut.....	403
13.1	Blut des Seth.....	408
13.1.1	Das Blut des Seth und das Ritual „Die Erde aufhacken“ (<i>ḥbs t3</i>)	408
13.1.2	Das Blut des Seth als (rote) Farbe/Tinte	410
13.1.3	Das „Blut des Seth“ im Mammisi von Edfu.....	410
13.1.4	Das Blut des Seth und der „See der Flamme“	411
13.2	Blut des Sonnengottes	412
13.2.1	Der König als Blut des Re.....	412
13.2.2	Hu und Sia entstehen aus dem Blut des Re	412
13.2.3	Das Geburtsblut des Sonnengottes als Morgenröte.....	413
13.3	Blut des Horus(auges)	414
13.4	Blut der Frauen des Horus	415
13.5	Blut des Schu	415
13.5.1	Schu und die Heh-Götter.....	415
13.5.2	Blut bzw. die Röte des Schu und der Pfahl des Hotep	416
13.6	Blut der Isis.....	416
13.6.1	Jaspis und das Blut der Isis	416
13.6.2	„Das Hellrote, das aus Isis hervorkam, das Rote, das aus Nephthys hervorkam“	417
13.7	Blut des Geb	420
13.7.1	Blut des Geb und der <i>ḥ</i> -Baum	420
13.7.2	Das Rote/die Roten aus dem Rückenmark des Geb	420
13.8	Blut der Bastet	421
13.9	Blut des Osiris	423
13.9.1	Blut des Osiris und der See von Herakleopolis.....	423
13.9.2	Trinken des Blutes des Osiris durch Seth?.....	423
13.10	Blut und blutige Wesen in der Unterwelt	424
13.11	Zum Konsum des Blutes durch Götter	426
13.11.1	<i>swr snf</i>	426
13.11.2	<i>shb snf</i> bzw. <i>shb wtr</i>	426
13.11.3	<i>snm/wnm snf/wtr</i>	429
13.11.4	<i>s^cm snf/wtr</i>	430

13.11.5	<i>ḥnh m snf</i>	431
13.11.6	Sakrale Ausdeutung von Getränken als Blut.....	431
13.12	Synthese.....	435
14	Eiter.....	437
14.1	Die Resurrektion des Osiris und der Eiter	439
14.2	Der Eiter des Seth	447
14.3	Synthese.....	449
15	<i>ḥwʒʒt</i>	451
15.1	Zur Charakterisierung von <i>ḥwʒʒt</i> anhand früher Textcorpora.....	451
15.1.1	<i>ḥwʒʒt</i> als Teil des negativ bewerteten Verwesungsprozesses in den Pyramidentexten.....	451
15.1.2	<i>ḥwʒʒt</i> als Produkt der unerwünschten Dekomposition in den Sargtexten ..	454
15.1.3	Zur anatomischen Lokalisierung von <i>ḥwʒʒt</i> anhand der Sargtexte	457
Exkurs IV: Zur Dekomposition menschlicher Überreste und der altägyptischen Mumifizierung		459
15.1.4	Vergleich der Informationen über <i>ḥwʒʒt</i> mit dem realen Verwesungsablauf	465
15.2	Osiris und <i>ḥwʒʒt</i>	467
15.2.1	Osiris als <i>Nb-ḥwʒʒt</i>	467
15.2.2	Verwesen an der Seite des Osiris	467
15.2.3	<i>ḥwʒʒt</i> des Osiris als Gewässerinhalt.....	468
15.2.4	<i>ḥwʒʒt</i> des Osiris als Tinte des Thot.....	471
15.2.5	Zur sakralen Ausdeutung von <i>ḥwʒʒt</i> (des Osiris).....	472
15.3	Götter, die <i>ḥwʒʒt</i> konsumieren	474
15.3.1	<i>ḥnh m ḥwʒʒt</i>	474
15.3.2	<i>nsb ḥwʒʒt</i>	476
15.3.3	<i>Wnm-ḥwʒʒt-(n(t)-phwj(.f))</i>	477
15.3.4	<i>Wnmt-ḥwʒʒt-m-kkw</i>	487
15.4	Synthese.....	488
16	<i>rdw</i>	491
16.1	<i>rdw</i> in den Pyramidentexten	496
16.2	<i>rdw</i> nach Ausweis der Sargtexte.....	500
16.2.1	<i>rdw</i> als Körperflüssigkeit(en) des Osiris	500
16.2.2	<i>rdw</i> und Schu.....	505
16.2.3	<i>rdw</i> und weitere Gottheiten bzw. Göttergruppen	509
16.2.4	<i>rdw</i> als <i>fdt</i> -Schweiß und „Ausgespienes“ (<i>qjsw</i>).....	513
16.2.5	<i>rdw</i> und das duftende <i>ḥknw</i> -Öl.....	514
16.3	<i>rdw</i> nach Quellen des Neuen Reiches und ihrer Parallelen	514
16.3.1	<i>rdw</i> und die Schöpfung der Nilflut und Vegetation in Hymnen.....	515

16.3.2	<i>rdw</i> in den Unterweltbüchern	516
16.3.3	<i>rdw</i> in magisch-medizinischen Texten.....	517
16.3.4	<i>rdw</i> im Tempelkontext	519
16.3.5	<i>rdw</i> im Totenbuch des Neuen Reiches und seinen späteren Versionen ..	521
16.4	<i>rdw</i> in spätzeitlichen Quellen	525
16.4.1	Göttliches <i>rdw</i> im „Deltapapyrus“	525
16.4.2	Zum Osirishymnus der Kapelle des Osiris <i>Nb-nḥḥ</i> in Karnak.....	534
16.4.3	<i>rdw</i> auf ausgewählten spätzeitlichen Kultobjekten	537
16.5	<i>rdw</i> in ptolemäischen und römerzeitlichen Manuskripten.....	538
16.5.1	<i>rdw</i> im Balsamierungsritual	538
16.5.2	<i>rdw</i> im „Buch vom Fayum“	541
16.6	<i>rdw</i> in Inschriften griechisch-römischer Tempel.....	542
16.6.1	<i>rdw</i> als Wasseropfer	542
16.6.2	<i>rdw</i> und vegetative Opfergaben	548
16.6.3	<i>rdw</i> und Speise- bzw. Weinopfer	555
16.6.4	<i>rdw</i> in hymnischen Texten	559
16.6.5	<i>rdw</i> in Kosmogonien	561
16.6.6	<i>rdw</i> innerhalb von Prozessionen	562
16.6.7	<i>rdw</i> und das Darreichen von Augenschminke.....	570
16.6.8	<i>rdw</i> als Aromata und Salbmittel.....	573
16.6.9	<i>rdw</i> in der Sokar-Osiris-Kammer von Dendara	577
16.7	<i>rdw</i> als Leichensekret des Osiris	578
16.7.1	Zum anatomischen Ursprung des <i>rdw</i> des Osiris.....	579
16.7.2	Geographische Bezüge des <i>rdw</i> des Osiris.....	582
16.7.3	Zum Umgang mit dem <i>rdw</i> des Osiris, seinem Schutz und seiner Verwahrung.....	594
16.8	Synthese.....	596
17	Einzeluntersuchungen ausgewählter Quellen	599
17.1	Kosmogonische Abschnitte des P. Salt 825.....	599
17.2	Zur Dekoration der osirianischen Dachkapellen von Dendara.....	611
17.2.1	Blut.....	612
17.2.2	<i>rdw</i>	616
17.2.3	Speichel	617
17.2.4	Same	619
17.2.5	Gift	619
17.2.6	Schweiß.....	620
17.2.7	Milch	621
17.2.8	Tränen	621
17.2.9	Schutzgötter von Pharbaitos.....	622
18	Gesamtsynthese.....	627

19 Fazit	635
20 Anhang.....	637
21 Abbildungsverzeichnis.....	643
22 Abkürzungsverzeichnis.....	645
23 Bibliographie	647
24 Wortindex	721
25 Quellenindex.....	749
26 Ägyptischer Wortindex.....	777

Vorwort

Bei dieser Studie handelt es sich um meine im Dezember 2021 an der Philosophischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen erfolgreich verteidigte Dissertation.

Ohne die Unterstützung der Gerda Henkel Stiftung wäre die folgende Untersuchung wohl nicht möglich gewesen, sodass der Gerda Henkel Stiftung an dieser Stelle ein herzlicher Dank für das gewährte Promotionsstipendium, die damit verbundenen Sach- und Reise-mittel sowie für Druckkosten und nicht zuletzt für die Möglichkeit der Vernetzung mit anderen Geisteswissenschaftlern ausgesprochen sei.

Einen Großteil des Verdienstes an dem Zustandekommen dieses Werkes trägt zudem Christian Leitz, der mich nicht nur zur Stipendiumsbewerbung ermunterte, sondern der mir als Gutachter und Betreuer in den letzten drei Jahren zur Seite stand. Darüber hinaus sei ihm für die Aufnahme in Tübingen, die Geduld im Lektüreunterricht, für zahlreiche Ratschläge sowie für stete Kritik gedankt. Ich bin stolz darauf, die „harte Tübinger Schule“ absolviert zu haben.

Großer Dank gebührt ebenso Holger Kockelmann für die Übernahme des Zweitgutachtens und dem damit verbundenen Zeitaufwand. Auch möchte ich Burkhard Backes für sein wohlwollendes Gutachten und die damit verbundenen Mühen herzlich danken.

Für fachliche als auch technische Hilfestellung, Korrekturen und vor allem für seine Geduld und Freundschaft sei Florian Löffler an dieser Stelle ausdrücklich und von ganzem Herzen gedankt. Ein freundschaftlicher Dank sei auch Uta Siffert und ihrem kritischen Blick ver-sichert. Ebenso danke ich Anna Dékány für manch grammatikalische Hilfestellung, Korrek-turen sowie für die Bereitstellung von Photographien des Kom Ombo Projektes in Köln, dem hiermit auch mein Dank ausgesprochen sei. Gleiches gilt für das Tempeltexte-Projekt der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in Tübingen, dem ich ebenfalls für den Zugriff auf das Photoarchiv an dieser Stelle danken möchte. Ein ganz besonderer Dank richtet sich zudem an Susanne Beck und Marcel Kühnemund, die mir nicht nur mit Korrekturen, sondern stets mit Rat und Tat zur Seite standen. Ferner möchte ich der Photographin Jana Brasil danken, die mir eine ihrer wunderbaren Aufnahmen zur Verfügung stellte. Weiterhin sei den Tübinger Kollegen, Mitstreitern im Doktorandenkolloquium, ehemaligen Kommilitonen und allen weiteren Mitgliedern des Tübinger Institutes sowie jedem, der mir bei der Verwirk-lichung dieser Arbeit eine Stütze war, an dieser Stelle ein herzlicher Dank ausgesprochen.

Zuletzt gebührt ohne Frage der größte Dank meinen Eltern, die mich stets auf meinem Weg – so holprig er auch sein mag – begleiten und unterstützen und denen ich dies gerne, ange-fangen mit diesem Werk, tausendfach zurückgeben würde.

Nickenich, den 29. Juni 2022

1 Einleitung

Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen göttlicher Wesen nehmen in vielen Religionen eine bedeutende, wenn nicht gar zentrale Rolle ein. So wird im Christentum der Wein liturgisch als Blut Jesu Christi ausgedeutet. Zudem gilt das sogenannte Schweiß Tuch der Veronika, welches der Legende nach das Abbild des Antlitzes Christi tragen soll, bis heute als hochverehrte Reliquie und fand als *Vera icon* Eingang in die christliche Bildwelt. In dieser ist ebenso das Motiv der *Maria lactans*, das wohl der ägyptischen Ikonographie (*Isis lactans*) entlehnt ist, weit verbreitet.¹ Darüber hinaus wohnt dem Glauben nach im hinduistischen Indien nicht nur der Milch des als heilig verehrten Rindes eine reinigende Kraft inne, sondern es dienen auch Dung und Urin des Tieres zur Herstellung von ritueller Reinheit. So können metallene Gefäße, welche eine Verunreinigung durch menschliche Ausscheidungen erfahren haben, nach einer siebentägigen Reinigung in Kuhurin erneut in Ritualen zum Einsatz kommen.² Wie das zweite Buch der Metamorphosen von Ovid weiterhin belegt, verwandelten sich in der griechischen Mythologie die Töchter des Helios in ihrer Trauer in Bäume, aus deren Rinde schließlich die Tränen der Heliaden drangen und folglich in der Sonne zu Bernstein aushärteten.³ Des Weiteren bezeichneten die Azteken Edelmetalle wie Gold und Silber als „Götterkot“ (*teokwitlatl*).⁴ Wie diese Beispiele aufzeigen, integrieren und thematisieren diverse Religionen aus unterschiedlichen Zeiten und verschiedensten Räumen göttliche Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen. Ebenso bildet das Alte Ägypten keine Ausnahme. In zahlreichen Quellen lässt es seine Götter und Göttinnen speien und erbrechen sowie Schweiß und Tränen vergießen. Die altägyptischen Gottheiten verfügen über Augen- und Nasensekret, ziehen sich blutende sowie eiternde Wunden zu oder – wie im Fall des Osiris – sterben gar und sondern Leichenflüssigkeit ab.

1.1 Altägyptische Götterkörper und ihre Ausscheidungen

Bildnisse der Körper altägyptischer Gottheiten sind in unzähliger zwei- und dreidimensionaler Form erhalten. Diese zeigen die Götter oft in anthropomorpher Gestalt oder als mit menschlichem Leib und tierischem Kopf ausgestattete Mischwesen. Darüber hinaus finden sich rein tierische Darstellungen von Göttern, die entweder ein bekanntes Tier abbilden oder aber mehrere Tierarten in sich vereinen und beispielsweise als falkenköpfiges Krokodil oder sogar als Kombination aus Reptil, Nilpferd und Löwe auftreten.⁵ Letzterer leiht auch dem Sphinx seinen hockenden oder liegenden Leib, der von einem Menschen-, Falken- oder auch Widderkopf bekrönt sein kann. Gestützt werden die bildlichen Quellen durch textliche

1 Zu den Analogien s. u. a. LANGENER, *Isis lactans – Maria lactans*. S. zu der stillenden Isis Kap. 8.

2 So nach Baudhāyana-Dharmasūtra; vgl. VON LIEVEN, in: SAK 40 (2011), 296.

3 Vgl. HOLZBERG/ZIMMERMANN, *Metamorphosen*, 110f., 364–366.

4 Vgl. DÜRR/THIEL, in: Indiana 9 (1984), 198.

5 S. zu den Körpern von Göttern und ihrer tierischen Gestalt z. B. MEEKS/FAVARD-MEEKS, *Dieux égyptiens*, 84ff. sowie MEEKS, in: MALAMOUD/VERNANT, *Corps des dieux*, 171ff.

Hinterlassenschaften, die auf die Wesenszüge, aber auch auf das Äußere der göttlichen Gestalt eingehen. Handelt es sich dabei um eine tierische Form, so statten sie diese mit Federn oder Fell, einem Schnabel oder mit Giftzähnen aus. Der menschengestaltige Gottesleib wird dabei textlich mit einer Haut aus Gold und einem ehernen oder aus Silber bestehenden, unvergänglichen Skelett versehen, während göttliches Haar als lapislazulifarben beschrieben wird.⁶ Betrachtet man die Flüssigkeiten und Ausscheidungen der Gotteskörper, so entsprechen diese hingegen weitgehend ihrem menschlichen Pendant und folglich fließt auch durch göttliche Adern im Alten Ägypten rotes Blut.⁷ Bedingt durch ihre tierischen Mischformen bzw. Manifestationen wird die Palette der göttlichen Fluide zusätzlich um Sekrete, die für das entsprechende Tier charakteristisch sind, erweitert. So verfügt ein schlangenköpfiger Gott beispielsweise über das Toxin des Reptils. Wie folgende Untersuchung aufzeigt, wohnen den göttlichen Sekreten jedoch schöpferische und/oder destruktive Kräfte inne. Sie dienen ferner als Umschreibung der Herkunft kostbarer Opfergaben, wie z. B. Salben oder Mineralien, sowie lebensspendender Güter – so beispielsweise, wenn göttlicher Speichel als Überschwemmungswasser identifiziert wird oder Erdgott Geb die Felder erbricht.

1.1.1 Zur (Schrift-)Form der Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen

Körperflüssigkeiten werden im Ägyptischen häufig anhand ihres beigegebenen Determinativs als (aus-)fließende Substanzen charakterisiert: So wird ihnen oft die Kennzeichnung für Wasser (𓂏), ein ejakulierender Phallus (𓂏), ein tränendes Auge (𓂏) oder ein speiender Mund in Frontal- (𓂏) bzw. Profilsicht (𓂏) beigegeben. Ferner kann auch eine sekretierende Pustel (𓂏) eine Flüssigkeit des Körpers begleiten. Diese ist jedoch ebenso wie ihr ohne Ausfluss gebliebenes Pendant (𓂏) negativ assoziiert, da beide häufig Worte, die einen krankhaften oder unreinen Zustand beschreiben, begleiten.⁸ Weiterhin können Determinative nicht nur auf die flüssige, sondern auch körnige Konsistenz (𓂏) einer körperlichen Ausscheidung verweisen. Ferner identifizieren sie bestimmte Absonderungen, wie z. B. Exkremete (𓂏), oft sehr eindeutig, während andere Substanzen mit weniger aussagekräftigen Beigaben versehen wurden. Dabei sind insbesondere für die griechisch-römische Zeit die Formen des speienden Mundes (𓂏 bzw. 𓂏) hervorzuheben, die eine Fülle von Flüssigkeiten unabhängig von ihrer Austrittsquelle begleiten.⁹ Wie eine Untersuchung der Verwendung des frontal abgebildeten, speichelnden Mundes (𓂏) als Determinativ innerhalb der Sargtexte zeigt, ist hier bereits ein ähnlicher Gebrauch zu beobachten, der darauf zurückzuführen ist, dass der Terminus *n3* nicht nur den Mund, sondern allgemein eine Öffnung bzw. Körperöffnung bezeichnet.¹⁰

Darüber hinaus werden Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen oft als Kollektiva wiedergegeben und können somit in pluralischer oder singularischer Form auftreten. Oft beziehen sich metaphorische Ausdrücke für körperliche Absonderungen auf eine charakte-

6 Vgl. MEEKS/FAVARD-MEEKS, *Dieux égyptiens*, 89; vgl. HELCK, in: *LÄ II*, Sp. 816, s. v. Gottesleib. S. zu einer einschlägigen Beschreibung des göttlichen Körpers auch Kap. 15.1.1.

7 So auch MEEKS/FAVARD-MEEKS, *Dieux égyptiens*, 108.

8 S. zu diesem Determinativ sowie einem Verweis auf eine alternative Interpretation Kap. 2, Anm. 3.

9 S. dazu auch Kap. 2 (Einleitung) u. 2.6.

10 S. für die ausführliche Untersuchung Exk. I. Für andere Interpretationen des vielseitig anwendbaren Determinativs des im Profil dargestellten speienden Mundes s. JANSSEN, in: BRADLEY/LEONARD/TOTELIN, *Bodily Fluids in Antiquity*, 143f. sowie AUDOIT, in: CÁRCAMO et al., *Current research 2019*, 143f., die ebenfalls das äußere Erscheinungsbild und die altägyptische Terminologie der Körperflüssigkeiten thematisiert und den Mund samt seines Speichels als „representatives of the ‘body fluids’ category“ auffasst.

ristische Eigenschaft dieser, wie beispielsweise auf ihre Farbe oder ihren Geschmack – wenn Milch z. B. als *ḥḏw/ḥḏt* „Weißes/die Weiße“ oder als *bnjt/bnjw* „die Süße/Süßes“ bezeichnet wird. Weiterhin liegen ideographische Schreibweisen vor. So kann unter anderem der männliche Samen als *mtwt* nur mit dem ejakulierenden Phallus geschrieben werden oder das weinende Auge 𓆎 steht für das Lexem *rmj* samt seiner Wortverwandten ein, sodass die Interpretation des Ideogramms und somit seine Lesung und Übersetzung kontextabhängig bleiben (für 𓆎 z. B. als *rmj* „weinen“, *rm(w)t* „(Be-)Weinen; Weinen“ usw.).¹¹

1.1.2 Forschungsstand

„The subject of divine fluids has not yet been fully addressed and would itself make a fascinating booklength study“¹² – so angemerkt von Terence DUQUESNE innerhalb eines bereits im Jahre 2000 publizierten Aufsatzes.¹³ Wie viele vor und nach ihm, befasste auch DUQUESNE sich in dem besagten Artikel hauptsächlich mit einer göttlichen Flüssigkeit, während es an Werken, die sich mehreren Fluiden widmeten, mangelte.¹⁴ Vor allem Untersuchungen der altägyptischen Kosmogonie besprachen in diesem Zusammenhang mehr als nur eine (göttliche) Körperflüssigkeit. So stellte beispielsweise BICKEL unter anderem den göttlichen Samen, Speichel und Schweiß sowie das *rdw* als kreative Substanz heraus.¹⁵ 2009 folgte eine Untersuchung des Körperkonzeptes der Sargtexte, die NYORD vorlegte. In dieser widmete er gleich mehrere Kapitel den dort genannten Körperflüssigkeiten, ihren Funktionen sowie ihrer wechselseitigen Beziehung.¹⁶ 2011 erschien weiterhin ein Artikel, der die Ambiguität der Bewertung körperlicher Ausscheidungen in den Vordergrund stellte. In diesem behandelte VON LIEVEN vor allem Leichensekret, Exkremente sowie Harn, verwies aber zusätzlich auf Tränen, Menstrualblut, Blut sowie Samen und stellte heraus, dass beispielsweise Kot in der Regel textlich negativ bewertet wurde, jedoch als göttlicher Stuhl eine besondere Behandlung erfuhr und als *materia sacra* galt.¹⁷ Mit der ambivalenten Natur der Milch und des Blutes hat sich zudem SPIESER 2014 auseinandergesetzt.¹⁸

In den letzten Jahren befasste sich die Forschung eingehender mit Körperflüssigkeiten toter und lebendiger Leiber und so besprach EATON die in den Pyramidentexten belegte Terminologie der Verwesung und untersuchte in diesem Kontext u. a. *fdt*, *rdw* und *ḥw33t*.¹⁹ „Death and the right Fluids“ war auch das Thema eines Aufsatzes von PEHAL und PREININGER SVOBODOVÁ, der 2018 erschien und sich zur Menstruation, Milch, *rdw* und

11 Für eine ausführliche Besprechung der Terminologie der einzelnen Körperflüssigkeiten s. die Einleitungen der entsprechenden Kapitel.

12 DUQUESNE, in: CCdE 1 (2000), 56.

13 Dabei verweist DUQUESNE u. a. auf die bis zu dem Erscheinen seines Aufsatzes erfolgte Untersuchung von STRICKER, der sich mit der Reproduktion und den ihr zugehörigen Flüssigkeiten auseinandersetzte (vgl. STRICKER, *Geboorte van Horus* II, 87–147). Ferner nennt DUQUESNE das 1920 erschienene Werk von PREISIGE, dass sich mit dem „göttlichen Fluidum“ auseinandersetzt, welches PREISIGE aber als „geistige Sonnenmaterie, die das persönliche Ich des Urgottes darstellt“ definiert (PREISIGE, *Vom göttlichen Fluidum*, 5).

14 Als Beispiele seien hier WESTENDORF, in: ZÄS 92 (1966), 144ff., der das Blut der Isis thematisierte, oder WINKLER, in: GM 211 (2006), 125–139, der sich mit dem *rdw* des Osiris auseinandersetzte, genannt. Weitere Literaturverweise zu der entsprechenden Körperflüssigkeit oder -ausscheidung finden sich innerhalb der jeweiligen Kapitel.

15 Vgl. BICKEL, *Cosmogonie*, 76ff.

16 Vgl. NYORD, *Breathing Flesh*, 321ff. (Kap. 6.2) u. 459ff. (Kap. 9.3).

17 Vgl. VON LIEVEN, in: SAK 40 (2011), 287–300.

18 Vgl. SPIESER, in: *Mél. Dunand*.

19 Vgl. EATON, in: ZÄS 145(1) (2018), 49f. u. 51ff.

Samen äußerte. Dem Prozess des Todes und somit auch den damit einhergehenden Sekreten hat DOBBIN-BENNETT ihre bislang unveröffentlichte Dissertation (2014) gewidmet, auf deren Inhalt ein 2021 erschienener Beitrag einen Ausblick bietet. Dieser behandelt auch die Sekrete, die DOBBIN-BENNETT mit dem Zersetzungsprozess in Verbindung bringt.²⁰

Mit der altägyptischen Wahrnehmung von Körperflüssigkeiten setzten sich ebenso zwei kürzlich erschienene Aufsätze von AUDOIT auseinander.²¹ Ferner luden im September 2019 AUDOIT, MATHIEU und PANAITE zu einem in Montpellier stattfindenden Symposium mit dem Titel *Les fluides corporels en Égypte et au Proche-Orient anciens*. In diesem Rahmen wurde neben zahlreichen Vorträgen auch ein Auszug der vorliegenden Untersuchung vorgestellt. Die von den Gastgebern edierten Akten sollen in Bälde erscheinen und werden unter anderem unterschiedliche Beiträge zu Schweiß, Tränen, Blut und Exkrementen sowie dem hier näher untersuchten *jnf*-Augensekret beinhalten.²²

Eine spezifische Untersuchung göttlicher Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen in ihrer Gesamtheit fehlte bisher.²³ Die vorliegende Studie schließt diese fachliche Lücke und folgt damit dem bereits vor mehreren Jahrzehnten geäußerten Appell von DUQUESNE.

1.1.3 Quellen, Fragen und Zielsetzungen der vorliegenden Untersuchung

Das vorliegende Werk beinhaltet eine Zusammenstellung, Analyse und Auswertung der Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der altägyptischen Götter und legt somit das erste Gesamtwerk zu dieser Thematik vor, das alle bekannten göttlichen Fluide samt ihren vielfältigen Funktionen und ihrem Facettenreichtum einschließt. Dabei umfasst die Untersuchung einen Zeitraum von ca. 2500 Jahren, beginnt mit den Pyramidentexten und endet mit den Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit, wobei sie hauptsächlich auf hieroglyphischen und hieratischen Quellen basiert. Diese reichen beispielsweise von mythologischen und hymnischen Texten bis hin zu funeärer Literatur, Tempel-, Stelen- und Statueninschriften sowie magisch-medizinischen Manuskripten und sind somit zahl- und variantenreich. Die medizinischen Handschriften sind im Hinblick auf die Tatsache, dass göttliche Körperabsonderungen mit den menschlichen größtenteils identisch sind, von besonderer Bedeutung und bieten Einblick in anatomische, physiologische und pathologische Vorstellungen, die sich auch in der Mythologie des Alten Ägypten niedergeschlagen haben. Ferner beinhalten die folgenden Kapitel nicht nur das altägyptische Wissen über die entsprechenden Körperausscheidungen, sondern stellen diese zudem auch einer modernmedizinischen Definition gegenüber. Darüber hinaus ist die Götterwelt des Alten Ägypten eng mit der Natur verbunden und von exakten Beobachtungen dieser geprägt, auf die die folgende Untersuchung ebenfalls vergleichend eingeht. Weiterhin sind in Kapiteln, die eine

20 S. für die Dissertation DOBBIN-BENNETT, *Rotting in Hell* (unpubliziert). Für den Beitrag s. DOBBIN-BENNETT, in: BRADLEY/LEONARD/TOTELIN, *Bodily Fluids in Antiquity*, 143f. Die darin vorgenommene Zuweisung der Körperflüssigkeiten ist jedoch nicht unumstritten (s. Exk. I, Anm. 226).

21 Vgl. AUDOIT, in: CÁRCAMO et al., *Current research 2019*; vgl. AUDOIT, in: MOUTON, *Flesh and Bones*, 39–67.

22 Der eingereichte Beitrag ist als „*jnf* als göttliches Augensekret“ überschrieben und erscheint als SCHMIDT, in: AUDOIT/MATHIEU/PAITE, *Les fluides corporels* (i. V.).

23 Zu einigen der göttlichen Ausscheidungen äußerten sich wie bereits erwähnt Werke zur altägyptischen Kosmogonie (s. o.). Ferner gehen MEEKS und FAVARD-MEEKS in ihrer Studie des göttlichen Alltags in aller Kürze auf die Körperflüssigkeiten ägyptischer Gottheiten ein (vgl. FAVARD-MEEKS, *Dieux égyptiens*, 108–110). Zur kreativen Kraft göttlicher Fluide s. auch AUDOIT, in: CÁRCAMO et al., *Current research 2019*, 151f. Zu ihrer Ambiguität s. in Kürze CARON, in: POIRON/BOUCHARD/CARON, *Le sacre*, 15–18.

Körperausscheidung behandeln, Auflistungen und Besprechungen der zugrundeliegenden Terminologie, teilweise auch Graphie zu finden.

Ein primäres Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, Sekrete, deren Identifizierung noch nicht erfolgt bzw. unsicher ist, anhand ihrer Quellen zu charakterisieren und zu identifizieren. Ferner soll die Studie Fragen nach dem göttlichen Ursprung sowie der damit verbundenen Bewertung der körperlichen Absonderungen beantworten. Steht eine Flüssigkeit mit einem oder mehreren Göttern in einer besonderen Verbindung und worauf fußt diese? Wird das Fluid im Zusammenhang mit bestimmten Gottheiten positiv oder negativ bewertet oder wohnt diesem gar eine schöpferische und/oder destruktive Kraft inne? Hervorgehoben werden weiterhin Verbindungen zu Ortschaften, ihren lokalen Kulturen, zu bestimmten Objekten, Ritualen und Textgattungen. Vor allem in Bezug auf die Tempel der griechisch-römischen Zeit stellt sich zudem die Frage, ob das gehäufte Vorkommen einer oder mehrerer Ausscheidungen mit der Funktion der Raumeinheit in Korrelation steht.

Ziel der Studie ist somit die Erstellung des ersten Gesamt- und Nachschlagewerkes zu Körperflüssigkeiten und -ausscheidungen der Götter des Alten Ägypten samt der ihnen zugrundeliegenden Terminologie, ihrer Funktionen und sakralen Ausdeutung, Bewertungen sowie göttlicher, lokaler, kultureller und architektonischer Beziehungen.

1.1.4 Zugrundeliegende Konventionen

Jeder göttlichen Körperflüssigkeit bzw. -ausscheidung wird ein Kapitel zugeordnet. Die Gliederung kann hierbei chronologisch, nach Funktionen oder Ursprung erfolgen. Erweitert wird die Studie durch Einzeluntersuchungen ausgewählter, besonders ergiebiger Quellen.

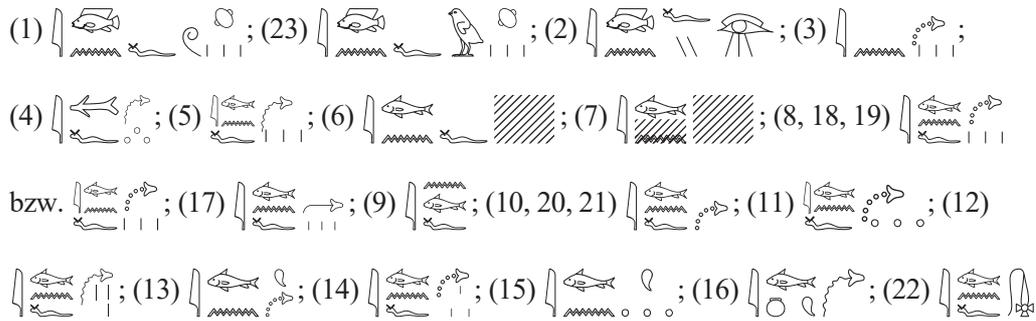
Wie bereits herausgestellt, handelt es sich bei vielen der Körperflüssigkeiten um Kollektiva, die pluralisch oder singularisch aufgefasst werden können, innerhalb der Übersetzung in der Regel aber als Singulare behandelt sind.²⁴ Da vorliegende Untersuchung eine Vielzahl von Quellen umfasst, werden zur Erleichterung der Handhabung zahlreiche Primärquellen in hieroglyphischer Abschrift vorgelegt. Dabei erfolgt die Wiedergabe ungeachtet der originären Schreibrichtung stets von links nach rechts und wird mit der entsprechenden Spalten- bzw. Zeilenzählung versehen.²⁵ Einzelne Texte, die von der Verfasserin kollationiert wurden, werden ferner mit einem Asterisk (*) gekennzeichnet. Zusatzinformationen zu aufgelisteten Quellen (wie z. B. Datierung oder Ritualszenentyp) werden von rechteckigen Klammern [] eingefasst.²⁶ Die Nummerierung der Fußnoten erfolgt kapitelweise, die Zählung der Tabellen und Abbildungen ist hingegen eine durchgehende. Die Quellen der wiedergegebenen Abbildungen werden in einem Abbildungsverzeichnis zusammengefasst. Die Regierungsdaten der genannten Herrscher sind im Wortindex aufgeführt.

24 Dies gilt auch, wenn der Terminus nicht adäquat zu übersetzen ist und innerhalb der Übersetzung in Umschrift ausgedrückt wird, so wird z. B. das pluralisch transliterierte *rdww* in der Übersetzung nur als *rdw* (im Deutschen als Neutrum verstanden) wiedergegeben. Spezifisch für die Sargtexte ist ferner anzumerken, dass dort die Schreibung der Pluralstriche oftmals scheinbar willkürlich von Quelle zu Quelle variieren kann und so den z. B. als Kollektiva ausgedrückten Substanzen statt drei auch vier und seltener fünf Pluralstriche beigegeben werden, welche aber wie eine Kennzeichnung des Plurals zu behandeln sind (s. für Beispiele Tab. 19).

25 Beginnt der Abschnitt inmitten einer Zeile oder Spalte, so wird dies durch runde Klammern gekennzeichnet. Rubra werden nicht im Fließtext wiedergegeben.

26 Im fortlaufenden Text finden hingegen in der Regel runde Klammern Verwendung. Im Zuge der Transliteration kommt das Leidener Klammersystem zum Einsatz. Für eine Auflistung der Ritualszenentypen, an der sich vorliegendes Werk orientiert, s. *LGG I*, XV–XVII.

2 jnf „(Göttliches) Augensekret“



(1) P. Ebers LX, 17* (Eb 385) [18. Dyn.]; (2*) P. Berlin 3055, VII, 3* [22. Dyn.]; (3) *E* II, 286, 15* [Ptol. VI.]; (4) *E* II, 290, 15* [Ptol. VI.]; (5) *E* II, 154, 16* [Ptol. VI.]; (6) *KO* II, Nr. 521 VIII* (= *KO* 618 (re. u.)) [Ptol. VI.]; (7) GUTBUB, *KO* I, Nr. 261* (= *KO* 664); (8) *E* IV, 333, 12 [Ptol. IX.]; (9) *Philae* II, 86* (= *Photo Berlin* 920) [Ptol. VIII.]; (10) *E* V, 191, 16 [Ptol. IX.]; (11) CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 27, 12* u. Pl. 23¹ [Ptol. X.]; (12) *D Mammisis*, 43, 1* [Ptol. XII.]; (13) *E* VIII, 74, 9* [Ptol. XII.]; (14) *D* XII, 2, 16-17* [Augustus]; (15) *D* XIV, 132, 13* [Nero]; (16*) *D* XV, 215, 6* [Nero]; (17) *E* III, 154, 5* [Ptol. VIII.]; (18) GUTBUB, *KO* I, Nr. 25* (= *KO* 824) [Ptol. VI.]; (19) *D* III, 183, 7 [Kleop. VII.]; (20) *D* XI, 50, 8* [Kleop. VII.]; (21) *D* XI, 37, 10* [Kleop. VII.]; (22) *KO* 155* [Tiberius]; (23) P. Louvre E 32847, Vx+22,5 [18. Dyn.].²

Der Terminus *jnf* wird als „Ausfluss aus den Augen“ übersetzt und in den frühen Belegen mit einem tränenden Auge () oder einer Pustel () determiniert. Letztere wird häufig im Zusammenhang mit dem Körper Begriffen beigegeben, die auf einen krankhaften Zustand hindeuten.³ In der griechisch-römischen Zeit hat sich als erläuternde Beigabe der spuckende Mund () sowie eine Variation dessen, die Kügelchen statt Flüssigkeit absondert (), durchgesetzt. Passend dazu existieren in dieser Zeit Belege, die den Begriff darüber hinaus mit drei Kügelchen determinieren (;).⁴

Die frühen Belege klassifizieren somit den Terminus als eine aus dem Auge austretende Flüssigkeit, die eventuell auf einen krankhaften Zustand des Sehorgans hindeutet. Die späteren Schreibungen widersprechen dem nicht, da der spuckende Mund in den Texten der Tempel der griechisch-römischen Zeit das häufigste Determinativ austretender Substanzen – unabhängig von dem Ursprungsorgan – darstellt. Dabei variieren die Schreibungen dieser Zeit zwischen einer austretenden Flüssigkeit und einem festeren, ausrieselnden Stoff.

1 In der hieroglyphischen Abschrift von CAUVILLE als drei übereinanderstehende Pluralzeichen wiedergeben, nach der Photographie aber eindeutig unter dem spuckenden Mund gruppiert und zu breit bzw. rundlich, um Pluralstriche abzubilden (vgl. CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 27, 12 u. Pl. 23).

2 Die obige Anordnung der Schreibungen ist weitgehend eine chronologische (bezogen auf die erstgenannte Ziffer), wobei (22) aufgrund des auffälligen Determinativs am Schluss genannt wird.

3 Vgl. GARDINER, *EG*, 523 (Aa 2); als Beispiel seien hier *wbnw* „Wunde“ () und *h3(y)t* „Krankheit“ () aufgeführt. PEZIN/JANOT vermuten allerdings, dass es sich bei der Hieroglyphe nicht, wie allgemein angenommen, um eine Pustel, sondern um eine mit zwei Fingern geöffnete Wunde handeln könnte, vgl. PEZIN/JANOT, in: BIFAO 95 (1995), 361ff.

4 Vgl. *Wb* I, 96.10; vgl. *MedWb*, 59; vgl. WPL, 84.

Eine Bestimmung der etymologischen Herkunft dieses Terminus ist bisher nicht möglich, eventuell besteht aber eine Verbindung zu dem Lexem *nf(nf)*.⁵

In der Literatur fand *jnf* bis dato kaum oder nur kurze Erwähnung. Mehrmals wurde vorgeschlagen, *jnf*, gesondert von der Bedeutung des Ausflusses, als eine eigene Mineralbezeichnung zu adoptieren, allerdings kehren die Bearbeiter in ihrer Argumentation immer wieder zu der Grundbedeutung zurück. So verwies zunächst HARRIS auf *jnf* als eine künstliche Variante für *w3d*, welche, so räumt dieser ein, eventuell mit dem Terminus *jnf* „Ausfluss“ verwandt sein könnte.⁶ Ferner merkt RICKERT an, dass die Schreibung, die als Determinativ drei Kügelchen aufweist, diesem zufolge eine Mineralbezeichnung sein muss, es sich dabei allerdings wohl um ein Wortspiel mit *jnf* „Ausfluss aus den Augen“ handelt.⁷ Dagegen ist anzumerken, dass ein Bezug zum göttlichen Auge, auch wenn dieser in einigen Belegen nicht in genitivischer Konstruktion nachgestellt ist, in jedem Fall textlich gegeben ist. Zuletzt ordnet BAUMANN den Terminus als eigene metaphorische Bezeichnung für ein Mineral ein und verweist auf seine Nennung in Bergwerksprozessionen.⁸

Kaum behandelt wurde bislang zudem der Charakter der Körperflüssigkeit, einzig GUGLIELMI und RICKERT vermuten, dass es sich bei *jnf* um Tränenflüssigkeit handeln könnte.⁹ Allerdings lässt die sakrale Ausdeutung von *jnf* auf eine andersartige Identifikation des Sekrets schließen, die im Folgenden, basierend auf der Analyse aller Belege, dargelegt werden soll.

2.1 *jnf* als grünes Mineral

2.1.1 *jnf* in medizinischen Texten

Der früheste bisher gesicherte Beleg für diesen Terminus findet sich im P. Ebers.¹⁰ Der im Fokus stehende Spruch (Eb 385) dient der Heilung einer „Wasseranstauung in den beiden Augen“ (*ḥt nt mw m jrtj*).

5 AUFRÈRE schlägt *jnp/jrp* „verwesen“ (vgl. *Wb* I, 96.3) als Wortwurzel vor, allerdings ist diese Annahme vage, da *jnp* bislang nur einmal als Variante zur Grundform (*jrp*) gesichert ist und es sich hierbei um eine Verschreibung oder um eine gewollte Assonanz zu Anubis (*Jnpw*) handeln könnte (vgl. *CT VI*, 384p u. 386d; vgl. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 739, Anm. g; vgl. MEEKS, in: *RdÉ* 28 (1976), 92). Zu Wortdiskussion um *jnp/jrp* s. MEEKS, in: *RdÉ* 28 (1976), 91f. und GOEDICKE, in: *SAK* 20 (1993), 76, Anm. 28. Zu *jnp* s. auch ZANDEE, *Death as an Enemy*, 56. Womöglich ist eine Wortverwandtschaft zu *nfjnf* „Überschwemmungswasser“ zu suchen, das vermutlich eine späte geminierte Form des Verbes *nf(j)* darstellt (vgl. *Wb* II, 250.10–11; vgl. MEEKS, *AL* 1, Nr. 77.2080 „souffler, respirer“; vgl. *WPL*, 514). Dieses wird als „aushauchen, atmen“ übersetzt, könnte aber auch im Sinne von „ausströmen“ (des Atems) aufgefasst worden sein, worauf das spätere *nfjnf* sowie der ebenfalls in später Zeit belegte Terminus *nf* „Erfrischung“ (*Wb* II, 250.9) hindeuten. Somit wäre es denkbar, dass es sich bei *jnf* ursprünglich um ein Partizip mit *j*-Augment im Sinne von „das, was ausströmt“ (*j.nf*) gehandelt haben könnte. MEEKS verweist zudem (fragend) auf den Terminus *j3fw* als Variante zu *jnf(w)* (s. dazu Exk. I).

6 Vgl. HARRIS, *Minerals*, 99.

7 Vgl. RICKERT, in: KOCKELMANN/RICKERT, *Von Meroe bis Indien*, 229, Anm. 530; konkret bezieht sich diese Aussage auf die Schreibung in *E* II, 290, 15 (4). Zur weiteren Diskussion dieser Textstelle s. Kap. 2.1.2.2.

8 Vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 393f. (mit Bezug auf die Ergebnisse der vorliegenden Dissertation).

9 Vgl. GUGLIELMI, in: *CdÉ* 55 (1980), 83f.; vgl. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, 228, Anm. 14. GUGLIELMI verweist auf die Schilderung der Geburt der Hathor (s. Kap. 2.5) und scheint davon auszugehen, dass an dieser Stelle die Tränen des Sonnenkinds umschrieben werden. Auch RICKERT möchte in *jnf* eine Bezeichnung für die Tränenflüssigkeit sehen (vgl. RICKERT, in: KOCKELMANN/RICKERT, *Von Meroe bis Indien*, 229, Anm. 530; s. Kap. 2.5, Anm. 206).

10 Datiert an das Ende der Zweiten Zwischenzeit oder den Anfang des Neues Reiches, wobei die Forschung zu Letzterem neigt (vgl. z. B. WESTENDORF, *Handbuch*, 22). Zuletzt deuten ¹⁴C Untersuchungen zu 95% auf eine Datierung zwischen 1531–1448 v. Chr. (vgl. KROMER/POPKO/SCHOLL, in: *GM* 257 (2019), 63–71).

P. Ebers, LX, 16–LXI, 1* (Eb 385)¹¹ (= P. Louvre E 32847, Vx+22,5)



kt nt dr⁽¹⁷⁾ c^ht nt mw m jrtj

jj w³d^w sp sn jj w³d

jj jnfw n(w)⁽¹⁸⁾ jrt Hr

jj q³w¹² n jrt Tm

jj rdw prj⁽¹⁹⁾ m Wsjr

jj.n.f dr.n.f mw ryt snf h³rw¹³

⁽²⁰⁾ b(j)dj¹⁴ špt h³ty

st-^c n^rt <n^rt> mwt mwt

⁽²¹⁾ wh^dw¹⁵ wh^dw

ht nbt dwt jmy(t) jrtj jptn

Ein anderes (Heilmittel) des Vertreibens einer Anstauung von Wasser in den beiden Augen.

Die grüne Augenschminke kommt, die grüne Augenschminke kommt. Das Grüne kommt.

Der jnf-Ausfluss des Auges des Horus kommt.

Das Ausgespiene des Auges des Atum kommt.

Das rdw, das aus Osiris hervorgekommen ist, kommt.

Sie (die grüne Substanz) ist gekommen und sie hat das Wasser, den Eiter, das Blut, die Schwachsichtigkeit, die b(j)dj-Augenkrankheit, die Blindheit, die Trübung sowie die Einwirkung eines Gottes oder <einer Göttin>, eines Toten oder einer Toten, eines Krankheitsauslösers oder einer Krankheitsauslöserin, und jede schlechte Sache, die in diesen beiden Augen ist, vertrieben.

11 Nach EBERS, *Pap. Ebers*, Tf. LX, 16–LXI, 1. Zu weiteren hieroglyphischen Wiedergabe s. auch GdM V, 75f. und WRESZINSKI, *Pap. Ebers*, 108 sowie LALANNE/MÉTRA, *Le texte médical*, 124ff. Für weitere Übersetzungen s. auch LEFEBVRE, *Médecine égyptienne*, 81f. sowie GdM IV 1, 44 und WESTENDORF, *Handbuch*, 618 und ferner BARDINET, *Papyrus médicaux*, 308f. Eine digitale photographische Wiedergabe der Handschrift (mit Übersetzung) ist zu finden unter <https://papyrusebers.de> (zuletzt am 14.01.2018).

12 Zu q³c s. ausführlicher Kap. 5 u. 6.

13 Zu h³rw „Schwachsichtigkeit“ (Amblyopie) bzw. h³r „schwachsichtig“ s. LEFEBVRE, *Médecine égyptienne*, 70, Anm. 4, u. 82 und *MedWb*, 583f. sowie DAUMAS/GHALIOUNGUI, in: CdÉ 51 (1976), 17–29 und ZAGHLOUL, in: MDAIK 48 (1992), 255–260, bes. 258 (dazu ZAUZICH, in: *Enchoria* 19/20 (1992/3), 227ff.).

14 Nicht identifiziertes Augenleiden (vgl. WESTENDORF, *Handbuch*, 151; vgl. POMMERENING, in: ROSATI/GUIDOTTI, *Proceedings of the XI International Congress*, 523f.).

15 Zu wh^dw s. STEPHAN, *Ordnungssysteme*, 126–130 (mit Literaturverweisen) sowie LANG, *Medicine and Society*, 112–122. Zu Göttern, Toten, wh^dw und anderen höheren Wesen als „Schadensstiftern“ s. QUACK, in: JÖRDENS, *Ägyptische Magie und ihre Umwelt*.

hmwt⁽²²⁾-r³

dd mdw hr w³dw h³.w hr

bjt nt hprj h³.w

(LXI, 1) n.sn gjw¹⁶

dj(t) r jrt šs m³c

(Nach) Kunstfertigkeit des Mundes (fortzusetzen).

Zu rezitieren über grüner Augenschminke, indem sie zerstoßen und zu dem Gärungsprodukt des Honigs gegeben ist, zu ihnen wird Zyperngras (?) zerstoßen und gegeben.

Auftragen auf das Auge. Wirklich trefflich!

Spruch Eb 385 besteht aus einer Beschwörung und einer anschließenden Rezeptur für eine auf Honig basierende Paste, die auf das an einer „Wasseranstauung“ (*cht nt mw*) leidende Auge aufgetragen wird. Vermutlich kann diese Augenkrankheit als Grüner Star (Glaukom) oder auch Katarakt, der mit einer Trübung der Linse einhergeht, identifiziert werden.¹⁷

Der erste Teil des Spruches, die Beschwörung, beginnt mit der Angabe dreier grüner Substanzen: Der zweimaligen Nennung der grünen Augenschminke (*w³dw sp sn*) schließt sich „das Grüne“ (*w³d*), welches nicht näher definiert wird, an. Es folgt die Aufzählung dreier göttlicher Sekrete, von denen die ersten beiden mit dem Auge eines Gottes in Verbindung zu bringen sind. So wird zunächst der hier im Fokus stehende „jnf-Ausfluss des Auges des Horus“ (*jnfw n(w) jrt Hr*) genannt, dann folgt „Ausgespienes des Auges des Atum“ (*q³cw n jrt Tm*) und zuletzt „das rdw, das aus Osiris hervorgekommen ist“ (*rdw prj m Wsjr*).

Der nächste Abschnitt der Beschwörung beginnt mit der Aussage, dass „es angekommen ist“ (*jj.n.f*) und mit seiner „Ankunft“ die möglichen realweltlichen Einflüsse als auch die dämonischen Krankheitserreger vertrieben hat (*dr.n.f*), wobei hier die Skala vom Bekannten zum nicht rational erklärbarem Unbekannten hin bemerkenswert ist.¹⁸ Die Auflistung der realweltlichen Einflüsse umfasst dabei Flüssigkeiten wie Wasser (*mw*), Eiter (*ryt*) und Blut (*snf*), die wohl aus der Sicht der Ägypter für die Trübung im Auge als Verantwortliche in Frage kamen. Ebenso werden Anzeichen einer mit der Krankheit einhergehenden Sichteinschränkung wie Schwachsichtigkeit (*h³rw*), Blindheit (*špt*) und Trübung (*h³tj*) benannt. Vermutlich wirkte sich auch die bislang nicht vollends identifizierte *bjdj*-Augenkrankheit negativ auf das Sehvermögen aus.¹⁹ Auf die medizinisch bestimmbareren Krankheitserschei-

16 Vgl. *Wb V*, 157.11–158.11 („eine wohlriechende Pflanze“); vgl. *DrogWb*, 534ff. („Zyperngras“); vgl. GERMER, *Heilpflanzen*, 146ff. (mit Zweifel an der Identifizierung als Zypern- bzw. Nussgras und weiteren Literaturangaben); vgl. WESTENDORF, *Handbuch*, 509. Zu diesem Gewächs und seiner besonderen Rolle im 14. o. äg. Gaus s. LEITZ, *Soubassementstudien IV*, 268 mit Anm. 17 (mit weiterführender Literatur) u. 271.

17 Die Bezeichnung der Krankheit als *cht nt mw m jrtj* „Anstauung von Wasser in den beiden Augen“ zeugt von dem Glauben, dass die nach außen hin mit fortschreitender Krankheit zunehmend sichtbare Trübung des Auges von einer sich dort angestauten Flüssigkeit verursacht wurde. Hinzu kommt, dass die „verschwommene“ Sicht des Kranken wohl den Eindruck erweckt hat, dieser würde durch einen Schleier (aus Flüssigkeit) hindurchsehen. Diese Vorstellung, urteilt man nach den Krankheitsbezeichnungen, teilten wohl auch die Griechen (ὑπόχυσος oder ὑπόχυσμα „Ergießen von Wasser“) sowie die Römer (*suffusio*). Ebenso nennt die große koptische medizinische Handschrift des 9./10. Jh. n. Chr. wiederholt das Augenleiden *MOOY* („Wasser“). Nicht zuletzt sei hier die arabische Bezeichnung „weißes Wasser“ aufgeführt sowie auf die heute noch immer in Gebrauch befindliche, medizinische Bezeichnung Katarakt („Wasserfall, Stromschnellen“) verwiesen (vgl. CHASSINAT, *Pap. méd. copte*, 148, 157, 166 u. 198; vgl. EBBELL, in: *ZÄS* 64 (1929), 120f.; vgl. LEFEBVRE, *Médecine égyptienne*, 81; vgl. GHALIOUNGUI, *Magic and med. Science*, 133; vgl. WESTENDORF, *Handbuch*, 149; vgl. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst*, 32, WESTENDORF bezieht die Benennung der Augenkrankheit auf die Nilschwellen).

18 Vgl. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst*, 33.

19 Zuletzt vermutet POMMERENING, man könne dieses Augenleiden als bakterielle Konjunktivitis identifizieren, bei der es sich eventuell um das erste Stadium eines Trachoms, einer noch heute in Ägypten weit verbreiteten Augenerkrankung, handeln könnte (vgl. POMMERENING, in: ROSATI/GUIDOTTI, *Proceedings of the XI International Congress*, 523f.).

nungen folgen unbestimmbare dämonische Einwirkungen (*st-ꜥ*)²⁰ seitens eines göttlichen oder toten Wesens oder aber durch einen „Krankheitsauslöser“ bzw. eine „Krankheitsauslöserin“ (*ntr <ntrt> mwt mwt whdw whdwt*).²¹ Der Abschluss dieses Abschnittes fasst nicht nur die vertriebenen Leiden nochmals zusammen, sondern dient auch der prophylaktischen Verbeugung eventueller Lücken in der vorangegangenen Aufzählung. So soll jede schlechte Sache, die in diesen beiden Augen befindlich ist (*ht nbt dwt jmy(t) jrtj jptn*), vertrieben worden sein. Die Schlussphrase „(Nach) Kunstfertigkeit des Mundes“ (*hmwt-rꜥ*)²² ist wohl so zu verstehen, als dass die Auflistung der dämonischen Einflüsse nach Belieben bzw. nach Wissen oder Können des Rezitators fortgesetzt werden kann. Dieser Formel scheint jedoch ebenfalls ein prophylaktischer Charakter innezuwohnen, da sie den Eindruck erweckt, die Vollständigkeit der Liste sei allein durch das Niederschreiben bzw. Rezitieren jener gewahrt.

Das anschließende Rezept ist ein recht einfaches, bestehend aus zerstoßener grüner Augenschminke (*wꜥdw*), vermischt mit fermentiertem Honig (*hjt nt hprj*)²³. Grüne Augenschminke besteht vorwiegend aus Malachit, einem grünlichen Kupfererz, welches in zerriebener Form mit Fetten, Ölen und/oder Harzen zu einer Paste vermischt und im Anschluss um die Augen herum verteilt wurde (s. u.).²⁴ Die tragende Basis der obigen Rezeptur bildet der Honig, auf den das zerstoßene grüne Mineral gegeben wurde (*hꜥw hr*). Sowohl Honig als auch Malachit verfügen über eine antiseptische bzw. antibakterielle Wirkung.²⁵ Schließlich wird dieser Mixtur die *gju*-Pflanze, vermutlich als Zyperngras (*Cyperus*) zu identifizieren, ebenfalls zerstoßen, beigefügt. Das Gewächs fand in der altägyptischen Medizin vor allem innerlich für die Behandlung von Bauchleiden Verwendung, während es äußerlich bei Steifheit und Schwellungen, Entzündungen sowie Wunden angewandt wurde.²⁶

In der Regel nehmen Beschwörung, das magische Element des Spruches, und Rezept, realweltliches Element, Bezug aufeinander. Die Beschwörung spielt sich dabei auf der göttlichen Ebene ab und nimmt in Form von mythologischen Analogien auf das zu heilende Leiden oder auf die im Rezept genannten Zutaten oder Gerätschaften Bezug. Ziel von der magischen Beschwörung war es, deren Wirksamkeit durch Zuweisung eines göttlichen Ursprungs zu erhöhen.²⁷ In Fall von Eb 385 ist die Dreierheit der genannten Substanzen innerhalb der Beschwörung auffällig. Ebenso scheint es kein Zufall zu sein, dass die ersten beiden göttlichen Sekrete mit dem Auge in Verbindung stehen und damit mit der zweifachen

20 Vgl. *Wb* I, 157.5 „Bezeichnung für Krankheit“; vgl. RITNER, *Mechanics*, 56f. mit Anm. 263 („stroke“); vgl. WESTENDORF, *Handbuch*, 366ff. („Einwirkung“, „Einwirkungsstelle“).

21 Für weitere „dämonische Krankheiten“ und Belege für diese s. WESTENDORF, *Handbuch*, 360–394.

22 Schlussformel im Sinne von „und so weiter“, „nach Belieben fortzusetzen“, vgl. *Wb* III, 85.2; vgl. GdM IV 2, 35, Anm. 6 zu Eb 131; vgl. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst*, 33 („Nach Können fortzusetzen“).

23 Zu ähnlichen Ausdrücken für fermentierten Honig und weiteren Belegen im P. Ebers s. LEFEBVRE, *Médecine égyptienne*, 82, Anm. 4 und DARBY/GHALIOUNGUI/GRIVETTI, *Food*, 438f.

24 Malachit wurde im Sinai und in der Ostwüste gewonnen, aber auch aus Syrien und Nubien importiert. Reste der zerriebenen Substanz finden sich auf Paletten, es wurden aber auch Stücke des Rohmaterials in Leder oder Leinen gehüllt in Gräbern aufgefunden (vgl. LUCAS, *Materials*, 80ff.; vgl. LUCAS, in: *JEA* 16 (1930), 41ff.; vgl. REGNER, *Schminkpaletten*, 26; vgl. HARRIS, *Minerals*, 102f.).

25 Vgl. KOLTA/SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER, *Heilkunde*, 143; vgl. ARGILÉS/SABI/MARQUÉS-CALVO, in: DINARÈS SOLÀ/FERNÁNDEZ GEORGES/GUASCH-JANÉ, *Pharmacy and Medicine* (hier mit Studie der Wirkung).

26 Vgl. GERMER, *Heilpflanzen*, 146ff.; vgl. *DrogWb*, 534ff.

27 S. dazu z. B. QUACK, in: *SAK* 23 (1996), 310ff. und LEITZ, in: FISCHER-ELFERT, *Pap. Ebers* sowie LEITZ, in: KARENBERG/LEITZ, *Heilkunde und Hochkultur II* und POMMERENING, in: KOUSOULIS/LAZARIDIS, *Proceedings of the Tenth International Congress* sowie POMMERENING, in: ROSATI/GUIDOTTI, *Proceedings of the XI International Congress*, 523f.

Nennung der Augenschminke zu Beginn der Beschwörung korrespondieren. Der Eindruck des synonymen Gebrauchs der Dreiergruppen wird noch durch das Verb „kommen“ (*jj*) verstärkt, das jedem Element der beiden Gruppen vorangestellt ist. Zuletzt werden im Rezept wiederum drei Ingredienzien aufgeführt, was die Frage aufwirft, ob diese mit den beiden Dreiergruppen innerhalb der Beschwörung in Verbindung zu bringen sind. Zudem handelt es sich bei der ersten Zutat um Augenschminke bzw. um das für dieses gebrauchte zerstoßene grüne Mineral, was mit dem ersten Teil der Beschwörung korrespondiert.²⁸

Stellt man sich nun vor, dass die Beschwörung während der Herstellung der – so die Hoffnung – heilenden Paste rezitiert wurde, so ist man geneigt, gerade auch durch den Gebrauch des Verbs „kommen“ (*jj*), in der Beschwörung die Beschreibung des Herstellungsprozesses zu erkennen, bei der nach und nach Zutaten „hinzukommen“.

	Beschwörung		Rezept		Prozess
<i>jj</i>	<i>w3ḏw</i> „Grüne Augenschminke“	<i>jnf n jrt Ḥrw</i> „Ausfluss des Horusauges“	<i>w3ḏw</i> Grünes Mineral	<i>ḥ3.w ḥr</i> „zerstoßen, gegeben auf“	grünes Pulver, das nach und nach mit Honig vermischt wird
<i>jj</i>	<i>w3ḏw</i> „Grüne Augenschminke“	<i>q3ꜥw n jrt Tm</i> „Ausgespienes des Auges des Atum“	<i>ḥjt nt ḥprj</i> fermentierter Honig		grünes dickflüssiges Gemisch aus grünem Mineral und Honig
<i>jj</i>	<i>w3ḏ</i> „Das Grüne“	<i>rdw prj m Wsjr</i> „ <i>rdw</i> , das aus Osiris hervorgekommen ist“	<i>gḳw</i> -Pflanze	<i>ḥ3.w n.sn</i> „zerstoßen, zu ihnen gegeben“	grünes dickflüssiges Gemisch aus allen drei Zutaten

Diese Nebeneinanderstellung von Beschwörung, Rezept sowie Herstellungsprozess erklärt die zu Beginn der Beschwörung genannten grünen Substanzen. Zunächst wird das grüne Mineral, in der Beschwörung und im Rezept als grüne Augenschminke titulierte, aufgeführt, das gleichzeitig mit einer Göttersubstanz, nämlich dem Ausfluss des Horusauges, gleichgesetzt wird, um so eine Wirkungssteigerung durch Verklärung herbeizuführen. Dieses Mineralpulver wird nach und nach mit Honig vermischt, sodass ein grünliches Gemisch, eine dickflüssige Paste, bestehend aus beiden Zutaten, entsteht – wiederum in der Beschwörung als Augenschminke und als „Ausgespienes des Auges des Atum“ bezeichnet. Als letzter Prozessschritt wird die pflanzliche Komponente dem Gemisch in zerriebener Form beigegeben. „Das Grüne“, auch „*rdw*, das aus Osiris hervorgekommen ist“, bezeichnet die alle drei Zutaten enthaltende Mischung. Geht man somit in der Beschwörung von der Beschrei-

28 Bisherige Versuche, die in der Beschwörung genannten Substanzen zu erläutern und mit dem Rezept in Verbindung zu bringen, sind eher unzureichend. So möchte WESTENDORF in der Beschwörung zwei miteinander gleichzusetzende Mythologeme (das durch Seth verwundete Horusauges und den durch selbigen vollzogenen Brudermord an Osiris) sehen und äußert, dass somit auch das *jnf*-Augensekret des Horusauges und das *rdw*-Leichensekret des Osiris miteinander in Einklang zu bringen sind. Allerdings weist diese Erläuterung im wahrsten Sinne des Wortes eine Lücke auf, denn sie lässt das „Ausgespiene des Auges des Atum“ (*q3ꜥw n jrt Tm*) außen vor, das WESTENDORF, trotz guter Lesbarkeit, gar nicht erst übersetzt (vgl. WESTENDORF, *Erwachen der Heilkunst*, 32f.; sein späteres Werk zur altägyptischen Medizin weist eine lückenfreie Übersetzung sowie einen erneuten Verweis auf die oben genannten Mythologeme Horusauges und Osirismord auf, vgl. WESTENDORF, *Handbuch*, 618, Anm. 103). Die bisher überzeugendsten Erläuterungen entstammen GRAPOW und seinen Mitarbeitern, die aufgrund von P. Berlin 3055, VII, 3 den Ausfluss des Horusauges sowie das Ausgespiene des Auges des Atum mit dem innerhalb des Rezeptes genannten Honig identifizieren und, wenn auch mit Fragezeichen, die *gḳw*-Pflanze als realweltliches Pendant zum *rdw* des Osiris sehen wollen (vgl. GdM IV 2, 53, Anm. 3 u. 4; zur *rdw* und Pflanzen s. Kap. 16).

bung eines Herstellungsprozesses aus, dann deckt sich die Farbe der aufgeführten Substanzen mit der des Endproduktes des jeweiligen Prozessteilschrittes.

Diese Deutung wird auch durch die Änderung des Tempus innerhalb der Beschwörung unterstützt. Zunächst wird durch das immer wieder den Substanzen vorangesetzte *jj* der Eindruck eines fortlaufenden Prozesses vermittelt. Im zweiten Teil der Beschwörung wechselt das Tempus, während das gebrauchte Verb gleichbleibt. Der Prozess scheint abgeschlossen: „Es ist gekommen“ (*jj.n.f*). Aufgrund der Nichtkongruenz der Genera kann sich das Suffixpronomen *.f* nicht auf das Heilmittel, welches in der Überschrift in abgekürzter Form genannt ist (*kt* „ein anderes (Heilmittel)“) beziehen, jedoch vermittelt die Phrase „(und) es hat vertrieben“ (*dr.n.f*), den Eindruck, es sei hier das fertige Präparat gemeint. Eine plausible Erklärung bietet der Bezug auf „das Grüne“ (*wʒd*), das, folgt man den obigen Ausführungen, die fertige Heilmixtur bezeichnet.

Relativ gesichert ist somit die Gleichsetzung des *jnf*-Ausflusses des Horusauges (*jnfw n jrt Hrw*) mit grüner Augenschminke bzw. einem grünen Mineral, das für die Herstellung dieser zerstoßen wurde. Als solches ist das Sekret oftmals auch in den entsprechenden Ritualszenen der späten Tempel ausgedeutet worden.

2.1.2 *jnf* als grünes Mineral in Tempeln der griechisch-römischen Zeit

2.1.2.1 *Das Darreichen von grüner und schwarzer Augenschminke (hnk wʒd msdmt)*

Das Überreichen der Augenschminke gehört zu dem Repertoire der Ritualszenen der Tempel der griechisch-römischen Zeit, ist aber auch in den Tempeln des Neuen Reiches gut belegt.²⁹ Die jüngeren Szenen zeigen den König vor einer oder mehreren Gottheiten mit je einem Säckchen in jeder Hand. Die Beutel symbolisieren schwarze (*msdmt*) und grüne Augenschminke (*wʒd*) bzw. die für diese gebrauchten Mineralien.³⁰

Im Altägyptischen bezeichnet *wʒd(w)* sowohl ein grünes Mineral sowie die auf diesem basierende grüne Augenschminke, die hauptsächlich aus Malachit, in seltenen Fällen auch als Chrysokoll oder anderen Kupfererzen besteht. Die Herkunft des Minerals kann durch einen Zusatz (*wʒd šmʿw*, *wʒd mhʿw*, *wʒd-n-bʒh*) näher klassifiziert werden. Zudem kann *wʒd* auch als Synonym zu *mfkʒt* „Türkis“ und für andere grüne Mineralien Verwendung finden, sodass man geneigt ist, es allgemeingültig als „grünes Mineral“ bzw. „Grünstein“ zu umschreiben.³¹ Dabei muss aber nicht immer ein reines Grün gemeint sein, da die Farbbezeichnung *wʒd* auch generell zur Wiedergabe des kalten Farbbereiches (Grün/Blau) verwendet wurde.³² Während also die grüne Augenschminke auf grünen bzw. grünblauen Mineralien basiert, besteht die schwarze Schminke (*msdmt*) entsprechend aus dunklen Mineralien wie Galenit oder Manganoxid.³³

29 Zu einer Bearbeitung der Szenen der Augenschminke in den griechisch-römischen Tempeln s. EL-KORDY, in: ASAE 68 (1967), 195–222. S. weiterhin Kap. 16.6.7.

30 Grabfunde belegen beispielsweise, dass Malachit in seiner Rohform als Beigabe in Leinen- oder Lederbeuteln in diesen deponiert wurde (vgl. REGNER, *Schminkpaletten*, 26).

31 Vgl. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 543; vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 400ff; vgl. LUCAS, *Materials*, 81.

32 Vgl. SCHENKEL, in: DILS/POPKO, *Philologie und Lexikographie*, 168ff.

33 Vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 424ff. Analysen der chemischen Zusammensetzung schwarzer Augenschminke haben ergeben, dass diese zum Großteil aus Galenit (über 60 %) besteht, aber u. a. auch aus Manganoxid, braunem Ocker, Bleikarbonat, Magnetit, schwarzem Kupferoxid und Antimon sowie Hämatit (vgl. LUCAS, *Materials*, 81 u. 83; vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 427f.; s. zudem REGNER, *Schminkpaletten*, 26f., die die auf Schminkpaletten nachgewiesenen Hauptmaterialien aufführt).

Innerhalb dieser Ritualszenen offeriert der König im zugehörigen Bildfeld auch dann zwei Säckchen, wenn der Titel die Übergabe nur einer Schminke benennt. Häufig findet im Text dieser Szenen eine Zuweisung der grünen Schminke zum rechten Auge statt, während die schwarze Farbe dem linken Auge zugehörig ist. Dies beruht auf der mythologischen Ausdeutung des rechten Auges als Sonne und des linken Auges als Mond, die vor allem in griechisch-römischer Zeit in der Regel mit dem Sonnenauge des Re und dem Mondaugen des Horus identifiziert werden.

Die frühesten erhaltenen Beispiele dieses Ritualszenentyps, in denen der Terminus *jnf* Verwendung findet, stammen aus der Zeit Ptolemaios' VI. Philometor und sind in den Tempelbauten von Edfu und Kom Ombo belegt. Eine Szene dieser Art findet sich im dritten Register der Ostwand des Schatzhauses von Edfu. Diese widmet sich der grünen Augenschminke, während die korrespondierende Ritualszene an der gegenüberliegenden Wand die Darreichung der schwarzen Schminke thematisiert.³⁴ In beiden Tableaus opfert der König vor Tempelgott Horus und seiner Gemahlin Hathor. Die Szene an der Ostwand trägt folgenden Titel:

E II, 286, 15, Titel*³⁵



⁽³⁾ *hnk wꜣd n R^c r psd jrt.f³⁶ jn(f)w
nw jrt.f wrt³⁷*

Darreichen der grünen Augenschminke an Re, um sein Auge (mit der Schminke) zu erleuchten, das *jnf*-Augensekret seines großen Auges.

Die Gleichsetzung von *wꜣd* und *jnf* ist an dieser Stelle evident. Dies gilt auch für eine Szene aus Kom Ombo, die ebenfalls in die Zeit des Ptolemaios' VI. datiert (Abb. 1). Die Szene befindet sich am linken, nördlichen Türpfosten und stellt Herrscher samt Gabe vor dem falkenköpfigen *Hr-wr* dar, welchem das dahinterliegende Sanktuar geweiht ist:

KO 824 = GUTBUB, KO I, Nr. 25**³⁸



⁽¹⁾ *mj n.k jnfw nw jrt R^c msdmt sh^{cc} tꜣwj*

Nimm dir das *jnf*-Augensekret des Auges des Re (und) die schwarze Augenschminke, die die beiden Länder jubeln lässt.

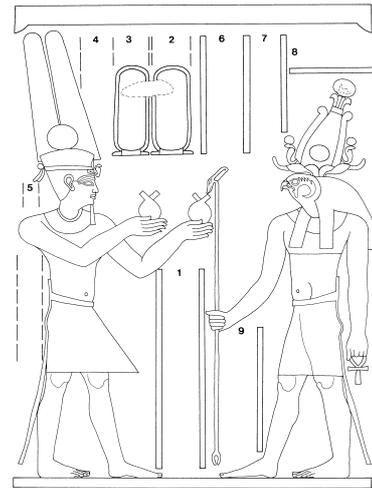


Abb. 1: Darreichen der Augenschminke an *Hr-wr* im Tempel von Kom Ombo (KO 824 = GUTBUB, KO I, Nr. 25).

34 Vgl. *E II, 286, 15–287, 8* (grüne Schminke); vgl. *E II, 297, 17–298, 8* (schwarze Schminke). S. für eine Übersetzung EL-KORDY, in: *ASAE 68* (1967), 216ff. und BAUMANN, *Schatzkammern*, 674f. u. 695f.

35 Vgl. *E II, 286, 15* u. Pl. XLVb. Kollationiert nach Photo HAdW I_5096.

36 Alternative Lesung *r ꜣht.f* „zu seinem Glanzauge“.

37 Alternativ auch *jrt.f wr.tj* zu lesen.

38 Vgl. *KO 824 = GUTBUB, KO I, Nr. 25*. Eine Übersetzung nach der Abschrift von DE MORGAN liegt zwar von EL-KORDY vor, allerdings fehlen Teile, die in der älteren Abschrift enthalten sind (vgl. EL-KORDY, in: *ASAE 68* (1967), 222).

In der Einleitung dieser Szene ersetzen die „jnf-Ausflüsse des Auges des Re“ (*jnfw nw jrt R^c*) somit die Nennung der *w³d*-Augenschminke vollständig. Ferner bietet die Szene ein gutes Beispiel für die Anpassung der göttlichen Beinamen an den Szenentitel bzw. die Gabe des Königs. *Hr-wr* wird innerhalb dieser kurzen Szene als „Der mit herrlicher Sehkraft“ (*3h dg*)³⁹, „Der mit geöffneten Augen“ (*wb³ m³tj*) sowie als „vollkommen an Anblick“ (*nfr m³3*) und „schön an Anblick“ (*cⁿ m p(t)rt*) bezeichnet und somit mit Epitheta versehen, welche auf die Tätigkeit bzw. Wahrnehmung der Augen verweisen.⁴⁰

Aus der Zeit Ptolemaios VIII. Euergetes II. hat sich ebenfalls ein Tableau dieser Art auf dem äußeren Türpfosten des Sanktuars des Mammisi von Philae erhalten. Der König präsentiert seine Gaben hier in der ungewöhnlichen Form zweier Salbgefäße vor Min mit der auffordernden Beischrift:

*Philae II, 86–87**⁴¹



⁽¹⁾ *mj n.k msdmt m jrt Hr bnr(t) sp sn*

jnf nfr n jrt R^c

Nimm dir die schwarze Augenschminke aus dem überaus süßen Horusauge (und) das vollkommene *jnf*-Sekret des Auges des Re.

Auch wenn hier die übliche Reihenfolge (grüne, dann schwarze Schminke) nicht eingehalten wurde, so ist doch an der Gegenüberstellung von der „schwarzen Augenschminke aus dem Auge des Horus“ und dem *jnf* des Sonnenauges Re ersichtlich, dass es sich bei *jnf* um die grüne Augenschminke handeln muss.⁴²

Unter Ptolemaios IX. Soter wurde eine solche Ritualszene (*hⁿk w³d msdmt*) auf der östlichen Wand des Hofes des Tempels von Edfu (H^c) angebracht.⁴³ Der König reicht seine Gabe Min-Re dar. Als Herr der Ostwüste, dem Herkunftsort der Mineralien, tritt Min gehäuft als Empfänger der Gaben auf. Der an den Titel anschließende Text weist die grüne Schminke dem rechten Auge zu (*w³d r wnmt*), welches durch zahlreiche mythologische Erzählungen sowie durch die vorliegende Inschrift selbst als Auge des Re identifiziert wird. So heißt es im Text, die grüne Augenschminke habe es, das rechte Auge, „als Auge des Re geschmückt“ (*shkr.n.f m jrt R^c*).⁴⁴ Die Rede des Königs nimmt nochmals auf die dargereichte Gabe Bezug:

39 Die Übersetzung des *LGG* für das bislang anscheinend nur in Kom Ombo belegten Epitheton *3h dg* „Der mit prächtigem Anblick“ ist etwas irreführend (vgl. *LGG* I, 26c). Der Terminus *dgj/dg³* bezeichnet das aktive Sehen, während der Ausdruck „Anblick“ einen Akt des passiven gesehen-Werdens umschreibt. Ein Beispiel zur Verdeutlichung bietet ein Auszug aus einem Sobekhymnus, der wie folgt lautet: „Der Hörende, der zu dem kommt, der ihn ruft. Herrlich an Sehkraft, groß an Ohren (= mit starkem Gehör)“ (*s^dm jj n njs n.f 3h dg wr cⁿhwj*; vgl. *KO* 939; vgl. JUNKER, in: *ZÄS* 67 (1931), 55). In diesem Textfragment liegt die Betonung auf der Wirksamkeit der Organe.

40 S. grundlegend zum Aufbau und inhaltlicher Gestaltung von Ritualszenen WINTER, *Tempelreliefs*.

41 Vgl. *Philae* II, 86f.; vgl. *Photo Berlin* 920.

42 Die Betonung der Süße des Auges ist ungewöhnlich, verfügt aber über eine Parallele in *E V*, 191, 16 (s. u.) und könnte als Anspielung auf die Verwendung von Honig, der auch als „süßes Horusauge“ bezeichnet wird, als Trägersubstanz der Schminke zu werten sein, wie dies auch in *Eb* 385 der Fall ist (s. o.). Weiterhin könnte es sich auch um eine Verwechslung handeln, da *jnf* in anderen Quellen als Honig, der wiederum als „süßes Horusauge“ betitelt werden kann, ausgedeutet wird (s. Kap. 2.4).

43 Vgl. *E V*, 191, 11–192, 5; vgl. *E X*, Pl. CXIX. Die Szene befindet sich im 3. Register der Ostwand.

44 Vgl. *E V*, 191, 12–13, *w³d r wnmt.k w³d.n.k jm.f shkr.n.f s(j) m jrt R^c* „Die grüne Augenschminke zu deinem rechten Auge. Du hast dich durch sie erfrischt, nachdem sie es (i. e. Auge) als Auge des Re geschmückt hat“.

*E V, 191, 16, Rede des Königs (Auszug)*⁴⁵



*jnj.j n.k jnf.jj m jrt R^c jrt Hr bnrt*⁴⁶ (?) Ich bringe dir den *jnf*-Ausfluss, der aus dem Auge des Re kommt (und) das süße (?) Auge des Horus.

Somit wird innerhalb der königlichen Rede die grüne, malachithaltige Augenschminke mit dem „*jnf*-Ausfluss, der aus dem Auge des Re kommt“ gleichgesetzt, während die schwarze, in der Eingangsformel der Szene dem linken Auge zugewiesene Farbe (*msdmt r jʒbt*) als „süßes (?) Auge des Horus“ identifiziert wird.

Eine weitere Ritualszene dieser Art findet sich auch im Isis-Tempel von Dendara, welcher südlich des großen Tempels errichtet wurde. An der Südwand des Hypostyles ist der König im ersten Register vor der Göttin Isis dargestellt.⁴⁷ Diese ist mit den Attributen der Hathor – einer Geierhaube mit Sonnenscheibe zwischen einem Kuhgehörn – bekrönt, jedoch durch einen Thronsturz auf der Scheibe klar als Isis gekennzeichnet. Sie wird in der göttlichen Randzeile unter anderem als „die Große, die Gottesmutter, Herrin von Dendara, inmitten von Dendara, Temet, Herrin des Berges des Ostgebirges“ (*wrt mwt ntr nbt Jʒt-djt hrj(t)-jb Jwnt Tmt*⁴⁸ *hnwt dw-n-Bʒhw*)⁴⁹ sowie als „Herrin der beiden Bergzüge, Herrin der Bergregionen mitsamt ihrer Wunder“ (*nbt mntj nbt tnwj hr bjʒ.sn*) bezeichnet und somit ein Bezug zu der Ostwüste, dem Abbauggebiet der Mineralien, bzw. zu den Bergen als Ursprünge der kostbaren Edelsteine hergestellt. In dem Eingangsformular des Szenentableaus werden die Schminken den beiden Augen zugewiesen und wie folgt charakterisiert:

45 Vgl. *E V*, 191, 16.

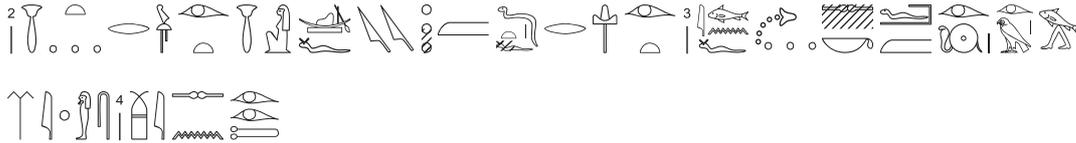
46 Die Lesung wird zutreffend sein, da auch die schwarze Schminke in einer Szene aus Philae ihren Ursprung im süßen Horusauge hat (vgl. *Philae* II, 86f.; s. o.).

47 Vgl. CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 27, 11–28, 6* u. Pl. 23 (unten). Die Szene benennt Ptolemaios X. Alexander als ihren Urheber.

48 Bei Temet handelt es sich oft um eine Form der Hathor, besonders der Hathor *quadrifrons*, denn diese tritt häufig als eines der vier Gesichter der Göttin auf (allerdings lässt sich aus den im *LGG* aufgeführten Belegen keine Zuordnung zu einer bestimmten Himmelsrichtung feststellen, vgl. *LGG* VII, 422a–423b; zur viergesichtigen Hathor, die sich in den sogenannten Hathorpfeilern widerspiegelt, s. DERCHAIN, *Hathor quadrifrons*, passim, bes. 25–35 zu Temet). Eventuell ist der Grund für diese Bezeichnung in der ikonografischen Gestaltung der Isis zu suchen, welche hier, am Hauptkultort der Hathor, mit dem Kopfschmuck dieser versehen ist. Ferner erscheint Temet auf Sarkophagen und innerhalb von Tempeldarstellungen als Schutzgottheit des Verstorbenen und des Osiris (vgl. MASPERO, *Sarcophages*, 95 u. 103f. (CG 29303) u. 207 (CG 29305); vgl. *E I*, 201, 2–6 u. Pl. 24a). Als solche tritt sie an der Seite des Atum auf, (meist) begleitet vom dem Götterpaar *Sbq/Sbk* und *Sbqt/Sbkt*, die gemeinsam als „die vier Achs, diese Großen, die über Osiris wachen“ betitelt werden (*pʒ 4 ʒhw ʒw jpw jrws hrj-tp n Wsjr*; vgl. MASPERO, *Sarcophages*, 207 (CG 29305); vgl. OSING, in: *LÄ* VI, Sp. 355, Anm. 7, s. v. Temet; vgl. REFAI, in: GM 181 (2001), 92). Die Konstellation findet sich beispielsweise auf dem anthropomorphen Wiener Sarg des Panehemisis (Sarg Wien ÄS 4) wieder, auf dessen Hinterkopf Isis und Nephthys den Abydosfetisch, das Reliquiar des Kopfes des toten Osiris, stützen. Begleitet werden sie von je einem mit Messern bewaffnetem Schutzgötterpaar, welches hinter Nephthys aus Atum und Temet besteht, deren Pendant *Sbq* und *Sbqt* hinter Isis bilden (vgl. LEITZ, *Panehemisis*, 329ff., § 19). Als Schutzgöttin des Osiris und des Verstorbenen hat diese erst seit der Ramessidenzeit belegte Göttin eine wichtige Funktion mit Isis gemein, was ebenfalls die Nennung des Beinamens an dieser Stelle (wenn auch nicht vollends befriedigend) erklären könnte. Für Temet s. auch LEITZ, *Soubassementstudien II*, 442 sowie MYSLIWIEC, in: *ÉT* 13 (1983), 295ff.

49 Vgl. CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 28, 3.

CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 27, 12*, *Eingangsformular (Auszug)*⁵⁰



(2) *w³d r wmnt.t w³d.t jm.f*

Die grüne Augenschminke ist für dein rechtes Auge. Du mögest dich durch sie erfrischen.

msdmt m dt.f⁵¹ r j³bt.t

Die schwarze Schminke aus seinem Leib ist für dein linkes Auge.

(3) *jnf sk prj m jrt R^c*

Der *jnf*-Ausfluss aber, der aus dem Auge des Re hervorkommt

jrt Hr bsj m jrw.s

(und) das Auge des Horus, das herausgequollen ist in/aus seiner Gestalt,

(4) *c⁴pr.sn jrtj.t*

mögen sie deine beiden Augen ausstatten!

Aus der Zeit von Kleopatra VII. haben sich im Haupttempel von Dendara zudem zwei weitere Szenen dieses Typs erhalten. Eines der Bildfelder ist, wie auch im Tempel von Edfu, im Schatzhaus (*pr-ḥd*, D^c) belegt und richtet sich an Min. Das Tableau ist auf der Nordwand des Raumes im 3. Register angebracht.⁵² Die Eingangsformel der Szene ordnet die verschiedenfarbige Schminke nicht nur den entsprechenden Augen zu, sondern auch den damit verbundenen Tageszeiten: „Die grüne Augenschminke zu deinem rechten Auge, (o) Min, am Morgen (wörtl. aus seinem *dt*-Körper). Die schwarze Augenschminke zu deinem linken Auge am Abend (wörtl. aus seinem *ht*-Leib)“ (*w³d (jw=)r wmnt.k Mnw m dt.f ms(d)mt r j³bt.k m ht.f*).⁵³ Die grüne Schminke ist für den Morgen gedacht und soll somit, passend zu dem Sonnengott als ihrem Ursprung und dem rechten (Sonnen-)Auge als Empfänger, für den Tag dienen, während die schwarze Augenschminke dem Abend zugewiesen wird. Die Rede des Königs nimmt zunächst auf den 1. und 2. Mondmonatstag Bezug, was erklären könnte, weshalb die Reihenfolge der Schminke in der Rede des Königs vertauscht ist und zunächst die schwarze Augenschminke thematisiert wird:

D XI, 50, 7–8, Rede des Königs (Auszug)*⁵⁴



jnj.j n.k ht nt(j) swr dg³.k jnf n jrt R^c

Ich bringe dir die Dinge, die deine Sehkraft vergrößern (und) den Ausfluss des Auges des Re.

Dass hier die „Dinge, die deine Sehkraft vergrößern“ (*ht nt(j) swr dg³.k*) die schwarze *msdmt*-Schminke beschreiben, ist aufgrund von Parallelen nachgewiesen und könnte sowohl

50 Vgl. CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 27, 12* u. Pl. 23.

51 Der Ausdruck *m dt.f* kann hier die Abkunft der Schminke als aus dem göttlichen Leib bzw. Auge betonen, oder aber als Umschreibung für den Ausdruck „im Ganzen; komplett“ stehen, der eine Opfergabe zudem als rein kennzeichnet (vgl. WPL, 1250). Ähnlich in der folgenden Szene, dort aber als Ausdruck für Tageszeiten (s. *D XI, 50, 4*, s. o).

52 Vgl. *D XI, 50, 4–13** u. Pl. 8 u. 35. Eine Gesamtübersetzung auch bei BAUMANN, *Schatzkammern*, 608f.

53 Vgl. *D XI, 50, 4–5**. Zu der Paarung *m dt.f* und *m ht.f* und ihrer Bedeutung s. WPL, 1250. Zu diesem Auszug s. auch ALTMANN-WENDLING, *Lunare Konzepte*, 268f.

54 Vgl. *D XI, 50, 7–8**.

auf die Sehkraft und/oder auf die optische Vergrößerung der Augen, welche durch das Auftragen der schwarzen Schminke erreicht wird, Bezug nehmen.⁵⁵ Die Rede des Königs wird wie folgt fortgesetzt: „Denn du (i. e. Min) bist der vollkommene Medjai von Punt, der mit schönem Gesicht, der die Augen festlich macht“ (*twt Md3j nfr n Pwnt nfr hr shb mndtj*).⁵⁶ Dieser Beinamen nimmt nicht nur auf Min als Herrscher der Ostwüste und des Weges zum Roten Meer – und somit der marinen Verbindung nach Punt – Bezug, sondern könnte vielmehr auf Punt als Herkunftsland des Rohstoffes für Augenschminke verweisen. Tatsächlich zeugen textliche Belege von Bergwerksregionen mit Gelanitvorkommen in Punt. Geologisch ist dieser Rohstoff, der der Herstellung schwarzer Augenschminke diente, nordwestlich der eritreischen Grenze nachgewiesen.⁵⁷

Hinter dem Allerheiligsten (Raum A) des Tempels von Dendara sind drei Kammern zu finden. Im dem sogenannten *Pr-nsr*, der westlichen hinter dem Sanktuar gelegenen Kammer (M), ist an der Ostwand erneut eine Szene angebracht, die das Überbringen der Augenschminke thematisiert.⁵⁸ Der König ist stehend vor sechs sitzenden Göttern dargestellt und reicht diesen die Säckchen dar. Die vor ihm thronende Göttergruppe besteht aus drei weiblichen (Hathor, Sachmet, Satis) sowie drei männlichen Gottheiten (Horus, *Hr-mrtj*⁵⁹, Min). Die Einleitung dieser Szene scheint sich auf beide Schminken zu beziehen, wenn es dort heißt: „Nehmt euch die grüne Augenschminke, die überaus schön ist, zum rechten Auge und die wahrhaft schwarze Schminke zum linken Auge. Ich (i. e. König) schminke eure Augen mit dem *rdw* des *Wd3t*-Auges. Ich stelle euer Gesicht mit dem, was aus ihm herauskommt, zufrieden“ (*mj n.tn w3d nfr sp sn r wnmt msdmt m3c r j3bt sdm.j jrtj.tn m rdww nw Wd3t shtp.j hr.tn n prj jm{.f}<.s>*).⁶⁰ Die königliche Rede greift erneut die Gabe auf, scheint sich aber nur auf die schwarze, dem Auge des Horus entstammende Schminke zu beziehen: „Ich bringe für euch das *rdw*, das zugehörig ist zum Auge des Horus, die schwarze Augenschminke, die aus dem Großen herauskommt“ (*jn.j n.tn rdw nt(j)*)⁶¹ *jrt Hrw msdmt prj m wrt*).⁶² Das *wrt*-Auge bezieht sich in Edfu und Dendara meist auf das linke Auge des

55 Dazu ausführlich BAUMANN, *Schatzkammern*, 424ff., der auf einen Bericht aus dem 19. Jahrhundert verweist, demzufolge manch Ägypter glaubte, dass das Auftragen von Augenschminke Auswirkungen auf die Sehkraft hätte und zur Besserung dieser beitrug.

56 Vgl. *D XI*, 8*. Zu dem Beinamen des Min und dem Gebiet *Md3* s. auch Kap. 16, Anm. 471.

57 Vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 430 (mit Literaturverweisen). Zudem ist Mangan, ein weiterer für die Herstellung von schwarzer Augenschminke verwendeter Rohstoff, in den Bergen am Roten Meer zu finden.

58 Vgl. *D III*, 182, 5–183,8 u. Pl. CCXXXII u. CCXXXVII–CCXXXIX. Für Übersetzungen dieser Szene s. ELKORDY, in: ASAE 68 (1967), 208f. und CAUVILLE, *Dendara III. Trad.*, 306ff. (mit Umschrift) sowie PREYS, *Complexes*, 318f. u. 321ff. (Kommentar).

59 Zu *Hr-mrtj* („Horus der beiden Augen“), s. LGG V, 260b–261b und GOYON, *Dieux-gardiens*, 160ff.

60 Vgl. *D III*, 182, 6–8 u. Pl. CCXXXII u. CCXXXVII–CCXXXIX.

61 CAUVILLE liest sowohl in der Eingangsformel als auch an dieser Stelle *rdww nw* „les suintements de ...“ (vgl. CAUVILLE, *Dendara III. Trad.*, 306f.). Dies ist möglich und auch ist die Schreibung von *rdww* bzw. *rdw* ist in beiden Fällen identisch (𓄿𓄿𓄿), allerdings ist der Kontext ein jeweils anderer. In der Eingangsformel werden beide Mineralien zusammenfassend als „*rdww* des *Wd3t*-Auges“ (*rdww nw Wd3t*) aufgeführt, während in der Rede des Königs zwischen grüner und schwarzer Schminke differenziert wird und das *rdw* des Horusauges nur auf *w3d* Bezug nimmt. Diese Annahme wird durch die jeweiligen Genitivverbindungen unterstützt: Im Fall der Einleitung und deren Bezug zu beiden Schminken wird das *rdw* als *Nomen regens* mithilfe des pluralischen Genitivadjektivs *nw* mit dem *Nomen rectum* verbunden, während im zweiten Fall, der nur eine der Schminken meint, das Relativadjektiv (*nt(j)*) zum Einsatz kommt.

62 Vgl. *D III*, 182, 10–11.

Horus, so auch in dieser Szene.⁶³ Die Bestätigung der Entgegennahme der Gabe seitens der Götter erfolgt am Ende der Szene:

*D III, 183, 7–8, Göttliche Randzeile (Auszug)*⁶⁴*



šsp.n ʿwt.k prj m jrt Hr
jnfw nn nw jrt R^c

Wir empfangen deine Edelsteine, die aus dem
Auge des Horus herauskommen (und) dieses jnf-
Sekret des Auges des Re.

Die göttliche Antwort identifiziert, wie die vielen zuvor zitierten Parallelen, die grüne Augenschminke als „diese jnf-Ausflüsse des Auges des Re“, welche dem rdw des Auges des Horus gegenübergestellt werden. Die Paarungen jnf + jrt R^c sowie rdw + jrt Hr sind charakteristisch für diese Szenen und stehen in der Regel für die grüne, dem Auge des Re entstammende, sowie die schwarze, aus dem Auge des Horus ausfließende, Augenschminke.⁶⁵ Während jnf aber in allen Belegen mit dem Auge in Verbindung steht, scheint rdw den neutralen Charakter eines Ober- oder Sammelbegriffes innezuwohnen, da es nicht nur Augensekret, sondern auch Leichensekret, Same, Blut und andere Körperflüssigkeiten als auch -ausscheidungen bezeichnen kann (s. Kap. 16). Daher ist es nicht verwunderlich, wenn in der Eingangsvorgestellten Szene aus dem Schatzhaus von Edfu zwar in der Einleitung nur die grüne Schminke thematisiert wird, diese in der Rede des Königs aber auch als rdw angesprochen werden kann: „Ich bringe dir das rdw des großen Horusauges, während ich die Kupferterrassen durchschreite, statte ich das Udjatauge für seinen Herrn aus, sodass [dein Herz] zufrieden ist“ (jnj.j rdw n jrt-Hr wrt wdʿ.j Htjw-hmt ʿpr.j Wdʿt n nb.s štp [jb.k]).⁶⁶ Der Bezug zu der grünen Schminke ist hier in Form der „Kupferterrassen“ (Htjw-hmt) gegeben, die wahrscheinlich die Plateaus des Sinai meinen, wo neben Türkisminen auch große Malachitvorkommen nachgewiesen sind.⁶⁷

Über die Ritualszenen der griechisch-römischen Tempel hinaus wird der Grünstein auch in dem spätzeitlichen Deltapapyrus mit einem Gottesauge verbunden, wenn es dort heißt: „Der Grünstein ist das rdww des Gottes, zugehörig zur Iris des Udjatauges“ (jn wʿd m rdww ntr m dfd nt(j) Wdʿt).⁶⁸

2.1.2.2 jnf in Bergwerksprozessionen

Außerhalb des Ritualszenentyps „Darreichen der Augenschminke“ ist der Terminus jnf innerhalb der Tempeltexte auch in den Beischriften der Prozessionen des Soubasements vertreten. Im Zusammenhang mit grünen Mineralien wird der Terminus jnf bei Bergwerksprozessionen verwendet. Bislang konnte die Nennung des Ausflusses innerhalb dreier Begleitinschriften der Gabenträger, die die einzelnen Bergwerke und ihre Rohstoffe reprä-

63 Wrt als linkes Auge in E III, 144, 5, D III, 158, 13, E I, 84, 6 (vgl. WPL, 246).

64 Vgl. D III, 183, 7–8.

65 S. zu rdw in Darreichen-der-Augenschminke-Ritualszenen auch Kap. 16.6.7.

66 Vgl. E II, 287, 1–2. Zu dieser Szene s. BAUMANN, *Schatzkammern*, 674f.

67 Vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 403 u. 675. Für Grünstein und anderen Produkte der Gottesaugen s. zudem AUFRÈRE, in: RdÉ 34 (1982–1983), 3ff.

68 Vgl. MEEKS, *Mythes et légendes*, 17 u. Pl 7 u. 7A, 10.

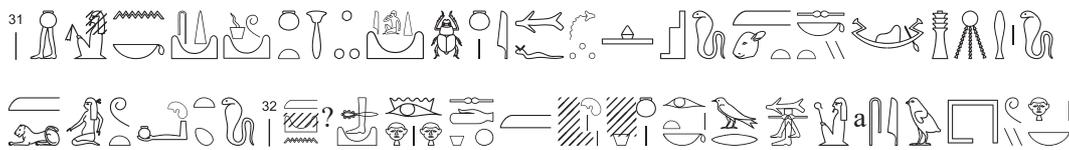
sentieren, identifiziert werden.⁶⁹ In allen Fällen bezeichnet das *jnf*-Augensekret ein grünes Mineral.

Gleich zwei Mal wird das aus dem Bergwerksgebiet *Jspd* stammende Mineral textlich auch als *jnf* benannt und dabei in einer Inschrift mit dem *w3d*-Mineral und in einer zweiten mit dem „Grünstein des Ostgebirges“ (*w3d-n-b3hw*) identifiziert.

Die Region *Jspd* ist mehrfach in den Bergwerksprozessionen von Edfu belegt und findet sich innerhalb dieser im Schatzhaus sowie am Hauptpylon des Tempels. Die geographische Einordnung des Gebietes gestaltet sich jedoch schwierig.⁷⁰ So schlägt GAUTHIER vor, *Jspd* als „pays montagneux voisin de l'Égypte vers le sud“ zu identifizieren.⁷¹ CAUVILLE sucht hingegen die Verbindung zu dem mit den Ostregionen und der Halbinsel Sinai in enger Konnotation stehenden Gott Sopdu.⁷² BAUMANN möchte wiederum das Volk der *Spdyw*, welches auch in den Berichten über die libyschen Kriege von Ramses III. in Medinet Habu Erwähnung findet, mit der *Jspd*-Region in Beziehung setzen und verortet diese damit westlich von Ägypten.⁷³ Da das Produkt der Region in zugehörigen Beischrift am Hauptpylon des Edfutempels (s. u.) als *w3d-n-b3hw* bezeichnet wird, verweist sein Name auf Gebirge östlich des Nils. Diese bargen bekanntlich verschiedene grüne Edelsteine wie Malachit, Türkis aber auch Chrysokoll, sodass die Wahrscheinlichkeit hoch ist, das Abbaugebiet *Jspd*, das womöglich als „Das, was spitz ist“ (= Berg(spitze)?) zu übersetzen ist, dort zu suchen.⁷⁴

Im Schatzhaus von Edfu ist der Gabenträger der *Jspd*-Region im Soubassement der Westwand abgebildet und zeichnet sich durch eine über seinem Kopf abgebrachte Berghieroglyphe mit dem Namen der Region aus. Seine Beischrift lautet folgend:

*E II, 290, 14–291, 2**⁷⁵



a Wiedergegeben wie in Publikation, allerdings vielleicht eher eine Form von , da der Stab (?) verkehrt herum und auch anders geformt ist als der Krummstab.

⁽³¹⁾ *jnj.j n.k (J)spd bj3w n {t} w3d* Ich bringe dir (i. e. Horus) *Jspd*, das Bergwerk

69 Vgl. *E II, 290, 14–291, 2* u. Pl. XLVc; vgl. *E VIII, 74, 7–10* u. Pl. CLXXXVIII; vgl. *D XI, 37, 9–13* u. Pl. 7 u. 27.

70 Zu der Diskussion um ihre Verortung s. auch BAUMANN, *Schatzkammern*, 291ff.

71 GDG I, 104. Mit Verweisen bei AUFRÈRE, *L'univers minéral*, II, 782 und KURTH, *Edfou VIII*, 134, Anm. 7.

72 Vgl. CAUVILLE, *Dendara IV. Trad.*, 245 („Pays-de-Soped“).

73 Vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 292f. Für diese Annahme spricht die Anbringung des Bergwerks von *Jspd* auf der Westwand des Raumes, die mit westlichen Regionen in Verbindung zu stehen scheint, jedoch sind die Gabenträger teilweise auch nicht nach geographischen Bezügen angebracht, sondern nach Mineral-symbolik gruppiert, was die mutmaßliche Verortung von *Jspd* im Westen wiederum relativiert (hierzu BAUMANN, *Schatzkammern*, 207ff.).

74 BAUMANN spricht sich wegen des anlautenden *j*, das in den Schreibungen von *Jspd* mal auftritt und mal fehlt, gegen eine Verbindung zu dem Wort *spd* „spitz sein“ aus (vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 292). Dabei kann gerade die Tatsache, dass es Schreibungen mit dem Anlaut und ohne diesen gibt, für ein substantiviertes Partizip sprechen, das mitunter durch ein *j*-Augment (*j.spd*) als solches gekennzeichnet ist.

75 Vgl. *E II, 290, 14–291, 2* u. Pl. XLVc. Anbringungsort ist die Westwand des *pr-hd* (B'). Weitere, stark im letzten Teil voneinander abweichende Übersetzungen dieser Beischrift findet sich bei AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 762 sowie BAUMANN, *Schatzkammern*, 227f.

*Jspd t3 n jnf*⁷⁶

des grünen Minerals, *Jspd*, das Land des *jnf*-Ausflusses.

hṭp st.k m hnt (m)sktt

Möge dein Sitz an der Spitze der (Morgen-)Barke friedvoll sein.

psd hm.k m rw

Möge deine Majestät als Löwe leuchten,

ms tw.k mwt.k⁽³²⁾ *m ḏw n b3h*

wenn deine Mutter dich aus dem Berg des Ostens gebiert.

*cⁿ hr hr šsp m [...]*⁷⁷

Der Schöngesichtige leuchtet im [...]

[...] n jrt.k wr(t)

[...] von deinem großen Auge.

*bs3.s r-h3w hr.<k>{nb}*⁷⁸

Sein (i. e. das Auge) Schutz ist vor dir (wörtl. Sein Schutz ist in der Nähe deines Antlitzes).

In dieser Beischrift ist der Bezug zum (Sonnen)Auge erst am Ende gegeben. Im Gegensatz dazu steht das *jnf* in dem Begleittext der Personifikation, die die Tribute des Bergwerkgbietes *Jspd* innerhalb der Sockeldekoration des Hauptpylons von Edfu herbeiträgt, in direkter Beziehung zu einem göttlichen Auge. Die Beischrift des schreitenden Gabenträgers lautet dort wie folgt (Abb. 2):

E VIII, 74, 8–10^{*79}

(61) jnj.f n.k Jspd hr w3d-n-b3h
*bh*⁸⁰ *jnf n mrtj.k wrt*

Er bringt dir *Jspd* mit dem *w3d-n-b3h*-Mineral, das das *jnf*-Sekret deiner beiden großen Augen hervorbringt (wörtl. gebiert).

msj.<s>n m-b3h.k

Sie (i. e. Mineralien) werden vor dein Angesicht gebracht,

j3j.sn 3h.k

(damit) sie deinen Schmerz (fort)waschen,

rw(j).s[n] h3[yt.k]⁸¹/h3[rw.k]/h3[tj.k]
(?)

(damit) s[ie deine] Krank[heit]/[deine] Schwach[sichtigkeit]/[deine] Trü[bung] (?) entfernen.

76 Alternativ nach AUFRÈRE, *j.spd hpr n jnf*, „das kundig ist in der Produktion des *jnf*-Ausflusses (vgl. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 762).

77 BAUMANN liest, einem Vorschlag von LEITZ folgend, an dieser Stelle *[k]k[w]* (bzw. *[k]kw*), vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 228 mit Anm. 1160. Auszuschließen ist dieser Vorschlag nicht, da obiger Text den Sonnenaufgang beschreibt und damit den Übergang von der finsternen Nacht in den hellen Tag.

78 Der letzte Absatz ist schwierig in der Übersetzung, sollte aber entweder wie oben zu lesen sein, oder aber als *bsj s3.s r-h3w hr.k* „das (i. e. das große Auge) seinen Schutz in die Nähe deines Angesicht hervorquellen lässt“ zu übersetzen und als Anspielung auf die schützende Kraft der aus den herbeigebrachten Rohstoffen gewonnen Augenschminke aufzufassen sein (ähnlich in AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 762). Ferner ist es möglich, das *nb* nicht zu *.k* zu emendieren („dein Schutz ist in der Nähe eines jeden Antlitzes“ o. ä.), allerdings werden die Mineralien als Tribut an den Tempelgott, hier als allumfassender Schöpfer in der Rolle des Sonnengottes, herbeigebracht, sodass die daraus gewonnene Schminke wohl sein Auge schützen soll. Andere Interpretationen bei BAUMANN, *Schatzkammern*, 228 mit Anm. 1161–1167 (*c^d sbj.s r-h3w hr.k* „(dein großes Auge), das seinen Feind vor die niedermetzelt“).

79 Vgl. *E VIII, 74, 8–10**. Angebracht an der Westseite der Pylonfassade von Edfu. Für die Übersetzung des gesamten Tableaus s. KURTH, *Edfou VIII*, 134f. und BAUMANN, *Schatzkammern*, 249 sowie AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 782.

80 BAUMANN schlägt, entgegen der Übersetzung von KURTH, vor, *bh* als „Bergwerk; Geburtsort (der Mineralien)“ aufzufassen (vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 249 mit Anm. 1259). Dass der Berg „Geburtsort“ der Mineralien ist, ist unbestritten, allerdings wird *bh* in Inschriften der griechisch-römischen Zeit des Öfteren, wie auch hier, von der Berg-Hieroglyphe begleitet, was wohl auf die tägliche Geburt des Sonnengottes am Horizont anspielt.

81 Ergänzung folgt KURTH, *Edfou VIII*, 135 und BAUMANN, *Schatzkammern*, 249, wobei beide *h3(y)t* „Sorge, Kummer“ lesen.

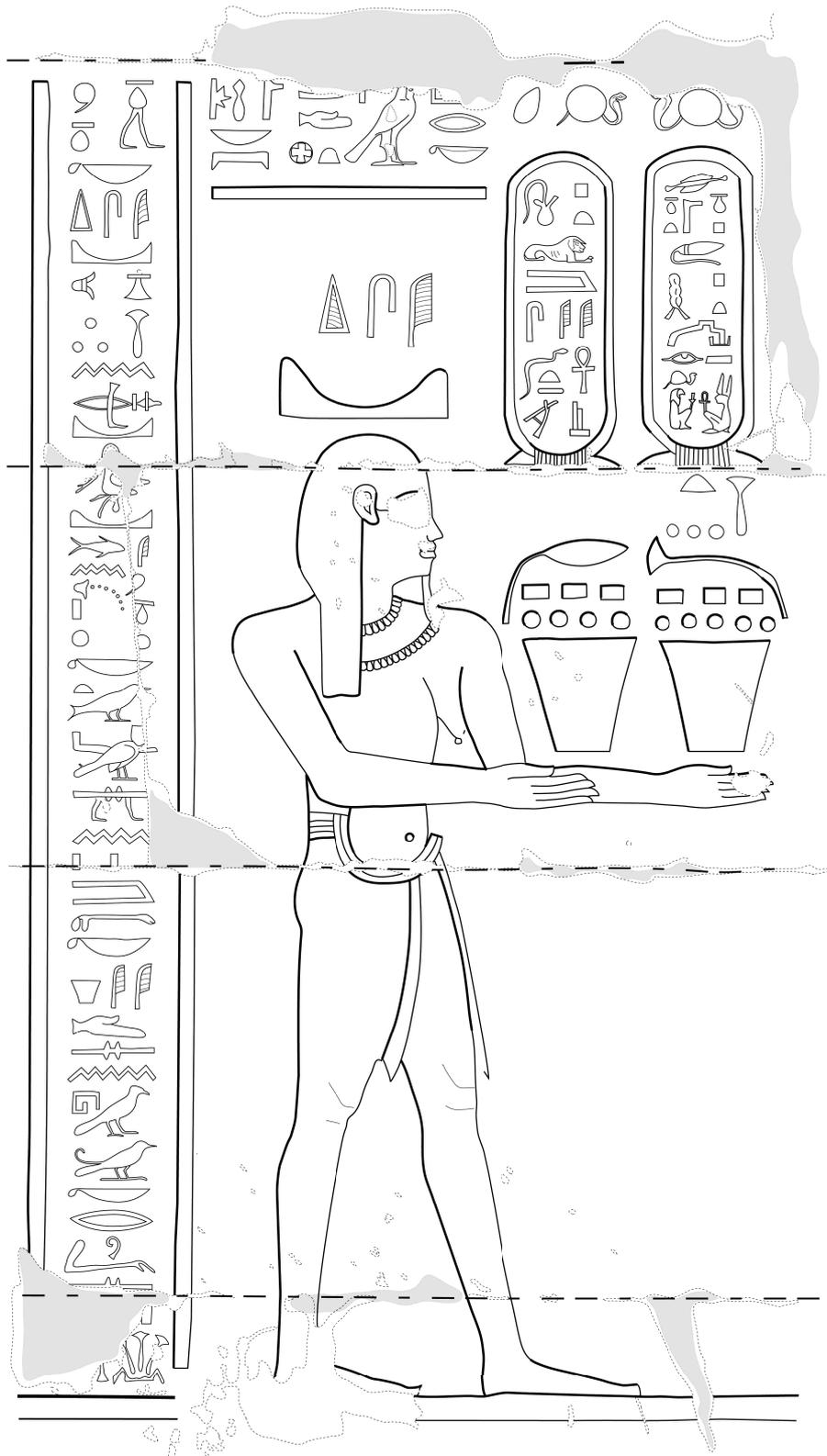


Abb. 2: Gabenträger der Bergwerksregion *Jspd*.

Während KURTH und BAUMANN in ihrer Übersetzung vor allem das Leid und die Trauer, die fortgewaschen bzw. vertrieben werden soll, hervorheben, bietet sich hier eine Deutung an, die auf die heilsame Wirkung der Augenschminke eingeht. Der herbeigebrachte Rohstoff, das *w3d-n-b3h* bzw. der „Grünstein des Ostgebirges“, auch als „jnf-Sekret deiner beiden großen Augen“ (*jnf n mrtj.k wrt*) umschrieben, wird, worauf die Nennung der göttlichen Augen anspielt, in pulverisierter Form zur grünen Augenschminke verarbeitet. Oftmals handelt es sich bei dem Rohstoff um Malachit, welches nachweislich über eine antiseptische bzw. antibakterielle Wirkung verfügt.⁸² Das Auftragen der grünen Augenschminke diene somit nicht nur einem dekorativen, sondern vor allem einem medizinischen Zweck, was auch seine zahlreiche Verwendung in medizinischen Rezepten widerspiegelt.⁸³ Die Termini *3h/jh* und *h3yt* sind auch in medizinischen Handschriften belegt, sowie auch das Vertreiben (*rwj*) krankhafter Zustände.⁸⁴ Ferner ist die obige Ergänzung alles andere als sicher (s. Zeichenreste), sodass es sich bei dem zu *h3[yt]* „Krank[heit]“ ergänzten Wort eventuell auch um *h3[rw]* „Schwachsichtigkeit“ oder *h3[tj]* „Trübung“ handeln könnte, wie sie bereits in Eb 385 als Augenleiden, welche es mithilfe von grüner Augenschminke zu kurieren gilt, aufgeführt werden (s. Kap. 2.1.1).

Neben *Jspd* wird auch die Bergwerksregion *Prs* mit dem als Grünstein ausgedeutetem *jnf*-Augensekret in Beziehung gesetzt und findet sich als solches in der Beischrift eines Gabenträgers im Schatzhaus des Tempels von Dendara. Die Bergregion *Prs* () ist wie schon *Jspd* nur schwerlich zu lokalisieren, lässt sich aber auf eine Bezeichnung für Persien oder für ein Abbaugelände in der Ostwüste am Roten Meer eingrenzen, in dem bekanntlich verschiedene grüne Mineralien gewonnen wurden. Abbaugelände für Malachit sind allerdings auch in Persien, welches in Fremdvölkerlisten aus der griechisch-römischen Zeit in ähnlicher Schreibung erscheint, belegt und lassen sich in der ehemaligen Provinz Chorasán im Iran nachweisen. Die genaue Identifizierung von *Prs* muss also vorerst offenbleiben, wobei BAUMANN die Gleichsetzung mit Persien präferiert.⁸⁵

Die Personifikation dieses Gebietes trägt eine Art schreinförmigen Kasten herbei, dessen Inhalt mit der Überschrift *w3d* „Grünstein“ gekennzeichnet ist. Die Beischrift besagt:

D XI, 37, 10–11 *⁸⁶



⁽⁶²⁾ *jwh.n.j jnf r (j)šspt.t*⁸⁷ *Jnt*

Ich habe den Ausfluss zu deinem (i.e. Hathor)

82 Vgl. KOLTA/SCHWARZMANN-SCHAFHAUSER, *Heilkunde*, 143.

83 Vgl. *DrogWb*, 125ff.

84 Vgl. *MedWb*, 9 u. 97f. (hier unter c mit Verweis auf eine Augen-Krankheit), 525 u. 582. Vor allem würde man bei diesen Krankheitsbegriffen, die durchaus im Klagekontext Verwendung finden, einen Bezug zu Isis und Nephthys und ihren Klageliedern erwarten, der hier nicht gegeben zu sein scheint.

85 Vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 327ff. u. 404 (mit Diskussion). Gesichert ist Persien in Fremdvölkerlisten als *Prs/Prsw*, s. dazu KOCKELMANN, in: KOCKELMANN/RICKERT, *Von Meroe bis Indien*, 45f., Nr. 21.

86 Vgl. *D XI, 37, 10–11* u. Pl. 8 u. 28. Angebracht an der Nordwand des Schatzhauses (*pr-hq*, Raum D'). Für weitere Übersetzungen s. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, 738 und BAUMANN, *Schatzkammern*, 193f.

87 Der Terminus für „Lusthaus, (Schlaf-)Raum, Kammer, Gemach usw.“ ist seit dem Alten Reich als *šspt* belegt, weist jedoch seit der Spätzeit eine Schreibung mit stummem *j* auf (vgl. WPL, 1030). Der obige Auszug lässt aber Zweifel an der Lesung als *šspt* aufkommen. Im obigen Text ist die Wortwahl offensichtlich von dem Gebrauch des Stilmittels der Alliteration geprägt: *jwh.n.j jnf r jšspt.t Jnt*. Ein rein graphischer Effekt ist ausgeschlossen, sodass sich die Frage stellt, ob das anlautende *j* an dieser Stelle tatsächlich ein stummes sein kann?

(63) *sh̄tp.n.j mrtj.t m jr.w.sn* Gemach getragen, (weibliche) Sonnenscheibe.
Ich habe deine beiden Augen mit dem, was zu ihnen gehört, zufriedengestellt.

An dieser Stelle ist Göttin Hathor Ursprung des *jnf*-Augensekrets – in der Regel ist dies das Auge des Re, seltener das Auge des Horus. Allerdings sei hier nochmals auf die Rolle der Hathor als Sonnenaugen, und somit Auge des Sonnengottes, verwiesen. Dies bestätigt auch der restliche Text der Szene, der besagt: „Er (i. e. König) bringt für dich *Prs* herbei, indem es gedeiht unter/mit dem *w3d*-Mineral, um die Iris (samt Pupille) glänzend zu machen [...]. Denn du bist doch das Auge des Re, die Vorderste von Dendara, das Schwarze (= Pupille) der Iris des *Wd3t*-Auges“ (*jnj.f n.t Prs w3d.tw hr w3d r s3h df(d) [...] twt (j)r.t jrt Rc hntjt Jwnt kmt nt dfd n Wd3t*).⁸⁸

Hervorzuheben ist die Tatsache, dass innerhalb der vorgestellten Belege aus den medizinischen Handschriften sowie den Ritualszenen die Nennung des *jnf*-Ausflusses immer mit einer Herkunftsangabe einherging, welche in der Mehrzahl der Fälle als Auge des Sonnengottes bzw. eines Tempelgottes in der Rolle der solaren Gottheit identifiziert wurde.

Innerhalb der drei vorgestellten Belege aus den Bergwerkprozessionen im Soubassement der Schatzkammern von Edfu und Dendara sowie der Pylonfront des Edfu-Tempels, fehlt die nachgestellte Herkunftsangabe in zwei von drei Quellen (*E* II, 290, 14–291, 2 und *D* XI, 37, 10–11). Allerdings ist der Bezug zum Auge im weiteren Textverlauf gegeben, sodass in allen aufgezeigten Belegen, in denen das *jnf*-Sekret als grünes Mineral ausgedeutet wird, eine Verbindung zu einem göttlichen Auge bzw. zu beiden Augen hergestellt wird und es sich somit unzweifelhaft in all diesen Fällen bei *jnf* um den Augenausfluss bzw. das Augensekret einer Gottheit handelt.

88 Vgl. *D* XI, 37, 11–13.

2.2 jnf als Gabe der Feldgöttin Š3 3

Hydrologische Prozessionen finden sich hauptsächlich in den Soubasements der griechisch-römischen Tempel Ägyptens und visualisieren die Vielseitigkeit des lebensspendenden Nilgottes H^cpj in Form von Gabenträgerprozessionen, die einzelne Aspekte des Gottes personifizieren.⁸⁹ Solch eine Prozession findet sich im ptolemäischen Mammisi von Dendara im Soubasement des Opfersaales wieder.⁹⁰ Alternierend treten dort männliche und weibliche Gottheiten auf, welche die Nilflut (männliche Götter) und das von dieser überschwemmte Fruchmland als sogenannte Feldgöttinnen symbolisieren. Die Gabenträgerreihe wird von dem ägyptischen Herrscher angeführt, der zu beiden Seiten der Tür zum Allerheiligsten hin abgebildet ist, wobei er auf der südlichen Seite mit der oberägyptischen und entsprechend auf der gegenüberliegenden nördlichen Seite mit der unterägyptischen Krone dargestellt ist. Die Prozession endet neben dem Eingang, schreitet also dem König folgend in das Innere des Mammisis.⁹¹

Die hier im Fokus stehende Inschrift befindet sich an der Südwand des Opfersaales und ist einer Göttin beigegeben, die mit der Hieroglyphe des Š3-Feldes (𐀓) bekrönt ist.⁹² Die fragliche Beischrift ist leider stark zerstört, folgt aber erkennbar dem von TATTKO beschriebenen Schema: Einleitendes jnj.f n.t/.k + Name der Feldgöttin + Stativ und/oder hr/m + dargebrachte Gabe (= Bodenerzeugnisse und deren Produkte).⁹³ Der Name der Feldgöttin lautet Š3 3 („Das große Ackerland“).⁹⁴ Sie ist ebenso zwei Mal innerhalb der Gabenträgerreihen in den Soubasements von Edfu belegt (Raum C‘, Nordwand und Raum G‘, Westwand). Dort tritt die Göttin ebenfalls an der Seite eines Nilgenius auf, jedoch handelt es sich nur im Falle der Außenwand des Pronaos (G‘) um eine rein hydrologische Prozession.⁹⁵ An der Fassade des Naos (C‘, Nordwand) folgen auf das vor der göttlichen Triade (Horus, Hathor und Harsomtus) opfernde Königspaar eine Prozession bestehend aus zehn Götterpaaren. In der Mehrzahl (sieben Paare) wird diese Genienreihe von Kas und Hemusut gebildet, jedoch nimmt die zweite, sechste und letzte Paarung der Reihe jeweils ein Nilgott und seine zugehörige Feldgöttin ein.⁹⁶ Die Göttin Š3 3 ist Teil des zweiten Götterpaares und somit die vierte Personifikation innerhalb der Prozession. Die begleitende Beischrift der Feldgöttin ist in allen drei Versionen (größtenteils) übereinstimmend. Die älteste (bekannte)

89 Für einen Überblick zu hydrologischen Prozessionen in griechisch-römischen Tempeln Ägyptens s. zuletzt TATTKO, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1 (b).

90 Vgl. *D Mammisis*, 41, 16–44, 7 u. Pl. VIII–X. Wobei eine Person dieser Prozession einen Ka darstellt, der eigentlich ein Bestandteil der Prozessionen der Kas und Hemusut ist (vgl. *D Mammisis*, 61, 1–2; dazu VENTKER, *Garanten der Herrschaft*, 72f.).

91 Vgl. TATTKO, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1 (b), 399f.

92 Vgl. *D Mammisis*, 43, 15–43, 1 u. Pl. IX (4. Tableau in der Mitte der Sockelzone).

93 Vgl. TATTKO, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1 (b), 381). Wobei im Fall der Beischrift der Göttin das zugrunde liegende Schema leicht abgewandelt wird, da vor der die Gabe einleitenden Präposition (hr) ein Partizip (hpt(t)) samt folgendem Objekt (rdw n nrt/wdʒt) zwischengeschaltet ist (s. u.).

94 Vgl. *LGG* VII, 2b. Zu dem korrespondierenden Bildfeld, das Š3 wr zeigt, s. Kap. 16.6.6.2.

95 Vgl. *E* IV, 332,5–339, 6. S. zu dieser und zur korrespondierenden Gabenträgerreihe eine Übersicht bei TATTKO, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1 (b), 405f.

96 Vgl. *E* III, 152, 3–158, 6. Zu den Prozessionen der Kas und Hemusut in den griechisch-römischen Tempeln Ägyptens s. VENTKER, *Garanten der Herrschaft* sowie VENTKER, in: VENTKER/RICKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1.

Fassung entstand unter Ptolemaios VIII. an der Naosfassade in Edfu und wurde nochmals unter Ptolemaios IX. an der Außenwand des Pronaos des Tempels wiedergegeben. Die jüngste bekannte Parallele entstammt der Zeit des Ptolemaios XII. und ist Teil der zu Anfang beschriebene Szene im Opfersaal des ptolemäischen Mammisi von Dendara, deren Lesung anhand der älteren Textabschriften erleichtert wird.

Synopse des Begleittextes der Feldgöttin Š3 ʿ3⁹⁷

<i>E III, 154, 4-5*</i>	
<i>E IV, 333, 12-13</i>	
<i>D Mammisis, 42, 18-43, 1*</i>	
<p><i>jnj.f n.k.t Š3 ʿ3 h3p(t) rdw nrt/wd3t hr jnfw nw jrt R^c</i></p> <p>Er bringt für dich Š3 ʿ3, die das <i>rdw</i> des Gottesauges/Udjatauges mit dem <i>jnf</i>-Augensekret des Auges des Re bedeckt,</p>	
<i>E III, 154, 4-5*</i>	
<i>E IV, 333, 12-13</i>	
<i>D Mammisis, 42, 18-43, 1*</i>	
<p><i>jwg⁹⁸/j3g/jg.n Gb wtt.n Jqrt sn.k⁹⁹ jrt.k/jrtj[.k] jrj.s/jrj[.sn] s3.k</i></p> <p>das Geb gepflanzt/geerntet hat (?), das <i>Jqrt</i> erzeugt hat. Du mögest dein Auge/deine beiden Augen riechen, wenn es/[sie] deinen Schutz bereitet/bereiten.</p>	

Der Text bleibt trotz der dreifachen Ausführung problematisch, da über die Bedeutung des Terminus vor dem Gott Geb nur spekuliert werden kann und sich somit der Sinn des Textes nicht vollends erschließen lässt.¹⁰⁰ Zudem sind die durch die Göttin Š3 ʿ3 dargebrachten

97 Kollationiert nach Photo HAdW H_2782 (= *E III, 154, 4-5*) und Photo HAdW H_4011 (= *D Mammisis, 42, 18-43, 1*).

98 Die Lesung ergab sich aus Kollationierung nach Photo HAdW H_2782 und weicht von der Publikation ab (; vgl. *E III, 154, 5*). Abschrift wie oben angegeben nochmals im Rahmen eines Kolloquiums von C. Teotino und D. von Recklinghausen dankenswerterweise verifiziert (Doktorandenkolloquium Tübingen 30.10.2018).

99 Die Schreibung im ptolemäischen Mammisi von Dendara scheint korrupt und verwechselt womöglich die Lotosblüte mit dem Rindskopf, ebenfalls ist das *.s* nach den Parallelen zu *.t* zu emendieren (*sn{s}<[t]>*).

100 WILSON verweist im Zusammenhang mit *E III, 154, 4* auf eine einmalig innerhalb des P. Ebers (Eb 609) belegte unbekannte Droge, die *j3gwt* () zu lesen ist (vgl. WPL, 36; vgl. GdM V, 137; vgl. *Wb I, 34.19*; vgl. *DrogWb, 13*). Die Abweichungen bezüglich Lesung und Determinativen sowie die Verschiedenheit der vorliegenden Textgattungen (medizinisches Rezept/Tempeltext) und die Tatsache, dass die Droge bislang nur in einem Text belegt ist, sprechen gegen diese Annahme. Vorstellbar wäre es, wenn es sich bei der Droge um eine Pflanze handeln würde, da es in den Kontext von Fruchtländ und Produkt der Überschwemmung passen würde. Die Lesung des Terminus (*jwg3/j3g/jg*) gestaltet sich schwierig, da alle drei Belege Variationen aufweisen, jedoch keine der drei Schreibungen in dieser Weise bislang belegt ist. Ein

Gaben innerhalb der Bildfelder wenig spezifisch und folgen vielmehr dem jeweiligen Schema der Prozession. So wechseln die Gaben im ptolemäischen Mammisi von Dendara je nach Geschlecht der Gottheit. Männliche Nilgenien sind mit einem Tablett samt zwei hohen, ein *w3s*-Zepter flankierenden Wassergefäßen ausgestattet, über denen je eine geschlossene Lotosblüte dargestellt ist. Von dem Tablett hängen zudem Lebenszeichen sowie geöffnete und geschlossene Lotosblumen herab. Die Feldgöttinnen tragen hingegen verschiedenste Trinkgefäße, Brote, Geflügel und Fisch auf einem von zwei geöffneten Lotoskelchen eingefassten Tablett herbei.¹⁰¹ Innerhalb der hydrologischen Prozession an der Außenwand des Pronaos von Edfu folgen alle Götter, unabhängig ihres Geschlechts, einem ikonographischen Schema und tragen hohe Wassergefäße samt *w3s*-Zepter herbei.¹⁰² Die dritte Darstellung der *Š3 ʿ3* an der Fassade des Naos von Edfu ist, wie die aller Feldgöttinnen innerhalb dieser Prozession, ohne Gabe geblieben. Sie zeigt zwar die Göttinnen mit zu einem tragenden Gestus gebeugten Armen, doch sind die Hände leer.¹⁰³

Des Weiteren ist die Nennung der Göttin *Jqrt* an dieser Stelle auffällig, da sie, im Gegensatz zu Geb, zu den selten erwähnten Gottheiten gehört und somit eventuell einen Hinweis auf die dargebrachte Gabe, die sie, laut Text, „erzeugt hat“ (*wtt.n*), liefert.¹⁰⁴

Jqrt „Die Vortreffliche“ ist vor allem als Beiname der *W3dt* in ihrer Form als Herrin von *Nbyr* (*nbt Nbyr*)¹⁰⁵ belegt.¹⁰⁶ Als *Jqrt* tritt diese im Mundöffnungsritual beim Überreichen des

gegebenenfalls in Frage kommender Terminus ist *3g* „pflanzen“ (*Wb* I, 22.8), allerdings ist der Verfasserin bewusst, dass es sich hierbei um ein reinen Behelf handeln kann und gegen diesen Vorschlag die gleichen Argumente wie gegen die von WILSON geäußerte Annahme vorzubringen sind: Weder Determinative noch die Schreibweise stimmen mit den obigen drei Fassungen überein und der Terminus *3g* ist bislang nur innerhalb der Pyramidentexte belegt (wobei sich die kausative Form des Verbs *s3g* – ebenfalls im Zusammenhang mit Geb – womöglich zudem in den Sargtexten nachweisen lässt, vgl. *CT* II, 173g, nach Sq3Sq; Hinweis C. Leitz). Die Determinative sowie die parallele Konstruktion zu dem nachfolgenden *wtt.n Jqrt* lassen vermuten, dass es sich bei dem Terminus *jw33/j3g/jg* um ein Verb handelt, dass zusammen mit dem nachfolgenden „Perfektivmarker“ *.n* in einem *sdm.n.f* mit Geb als Subjekt entspricht. Dabei handelt es sich vermutlich um eine nicht markierte Relativform, wie sie gehäuft im Ptolemäischen zu finden ist (s. dazu KURTH, *Einführung* 2, 730f., § 143). Verben, die gleich oder ähnlich (der Flügel  H5B steht in dieser Kombination oftmals auch für den gekrümmten Finger D51  und umgekehrt ein) determiniert sind, lassen sich auf das Bedeutungsspektrum „etwas hinzufügen“ bzw. „etwas entfernen“ eingrenzen, so z. B. (*j)t3* „fortnehmen, stehen usw.“ (*Wb* I, 150.12–23), *fq3* „(Pflanzen) ausreißen, (Volk) ausrotten“ (*Wb* I, 579.11–12), *nq3* „(Herz) ausreißen“ (*Wb* II, 343.7), *ht* „einlegen, tauschieren, überziehen“ (*Wb* III, 204.1–5), *qdf* „abpflücken, sammeln“ (*Wb* V, 81.12), *dg3* „(Steine) verlegen, pflanzen, anheften“ usw. Da im obigen Fall die Gabe einer Feldgöttin thematisiert wird und das fragliche Verb *jw33/j3g/jg* einen Bezug zum Erdgott Geb aufweist, könnte *jw33/j3g/jg* in etwa die Bedeutung „etwas (ein)pflanzen“ oder aber „etwas ernten“ innehaben.

101 Vgl. *D Mammisis*, Pl. VIII–X (Fisch und Geflügel hängen am Tablett bzw. an der Hand herab).

102 Vgl. *E IX*, Pl. CIX.

103 Vgl. *E IX*, Pl. LXVIII.

104 Die Schreibung des Namens der Göttin () in der Fassung von *E IV*, 333, 13 spricht für eine Lesung als *Jqrt*, da der Ibis im Ptolemäischen u. a. als *jqr* zu lesen ist und als Beiname *Jqr* „Der Vortreffliche“ für Thot belegt ist (vgl. *LGG* I, 564a–b; s. KURTH, *Einführung* 1, 251, Nr. 65). Dies schließt die Lesung als *Jgrt* nicht aus (auch bei KURTH, *Einführung* 1, 262, Anm. 218 vermerkt), jedoch ist eine Göttin mit diesem Namen nur im Kontext des Stundenrituals als Stundengöttin der 5. Tagesstunde belegt und in ihr Name in dieser Funktion mit einem Stern determiniert (vgl. GRAEFE, *Stundenritual*, Fünfte Stunde, Bl. 2). Ebenso bedingt ihre Rolle als Stundengöttin ihre Ikonographie und stattet diese mit einer Sonnenscheibe über dem Haupt aus (vgl. *LGG* I, 573a). Eine gleichnamige Personifikation des Totenreiches *jgrt* ist im *LGG* nicht belegt.

105 Vgl. *LGG* IV, 74a–b. Der Ort *Nbyr* entspricht *Pr-W3dt*, das wiederum mit Buto zu identifizieren ist, und galt als Zentrum der Weberei (vgl. YOYOTTE, in *RdÉ* 14 (1962), 93–101; vgl. HABACHI, in: *ZÄS* 90 (1963), 41ff.; vgl. GOMAA/MÜLLER-WOLLERMANN/SCHENKEL, *Historische Topographie*, 94; vgl. CAUVILLE, *Essais sur la théologie* I, 42, Anm. 3; vgl. BACKES, *Rituelle Wirklichkeit*, 85; vgl. BRAUN, *Pharao und Priester*, 167).

grünen *mnht*-Stoffes (nach OTTO Szene 51) auf: „Rezitation: *W3dt* ist erschienen, die Herrin von *Nbyt*, *Jqrt*, deren Vertreibung aus dem Himmel und von der Erde es nicht gibt. Sie lässt *NN* gedeihen, sie macht (ihn) vortrefflich mit ihrem *mnht*-Stoff, sie lässt den gedeihen, der in ihrem Grünen ist“ (*h^c W3dt nbt Nbyt Jqrt jwtt hsf.s m pt m t3 sw3d.s NN smnh.s m mnht.s sw3d.s n jmj w3d.s*).¹⁰⁷ Mit beinahe identischem Wortlaut ist dieser Auszug auch im Täglichen Kultbildritual zu finden und ist als solches unter anderem im P. Berlin 3055¹⁰⁸ (22. Dynastie) sowie in den Götterkapellen des Tempels von Sethos I. in Abydos nachgewiesen.¹⁰⁹ Dabei folgt die Anbringung der Ritualszenen in den hinter dem zweiten Hypostyl des Sethos-Tempels gelegenen Sanktuaren für Osiris, Isis und Horus (Osiristriade) sowie für Amun-Re, Re-Harachte und Ptah (Reichstriade) einem nur gering variierenden Schema, sodass die Szene des Darreichens des grünen *mnht*-Stoffes stets im unteren Register des östlichen Teils der Südwand anzutreffen ist.¹¹⁰ Die Szenen zeigen Sethos I. mit zwei Stoffstreifen in der Hand vor die jeweilige Gottheit treten.

Ein ähnliches Tableau ist auch im spätzeitlichen Grab des *P3-dj-^cstrt* (26. Dynastie, Apries) in der Oase Bahariya belegt und zeigt einen schakalsköpfigen Gott, der dem Verstorbenen Salbbalsam sowie einen zur Schlaufe gefalteten Stoffstreifen darbringt. Die Szene ist teilweise zerstört, jedoch lässt die hieroglyphische Abschrift von FAKHRY deutlich den Namen der *Jqrt* erkennen und darauf schließen, dass diese Beischrift ebenfalls Auszüge aus Szene 51 des Mundöffnungsrituals beinhaltet, jedoch, wie eine nähere Betrachtung des Textes zeigt, vor allem die Szene 52 mit der Übergabe des roten *jnsj*-Stoffes thematisiert.¹¹¹

Der der *Jqrt* zugeordnete Textpassus hat sich bis in die griechisch-römische Zeit hinein bewahrt und ist mit nur geringen Abweichungen innerhalb der Inschriften der Tempel von Edfu und Dandara¹¹² als Beischrift der *W3dt*, Herrin von *Nbyt* und einer nur als *Nbt-Nbyt* betitelten Göttin zu finden. Beide sind auch mit dem Beinamen *Jqrt* belegt und treten erneut im Zusammenhang mit grünem Stoff auf. Die entsprechende Szene ist im Tempel von Edfu innerhalb seiner „Stoffkammer“ (*hwt-mnht*, Raum D) im dritten Register der Südwand zu finden.¹¹³ Dargereicht wird laut Titel und Abbild das *mnph*-Kleidungsstück, das aus der Tier-

106 Vgl. LGG I, 566b–c; vgl. HABACHI, in: ZÄS 90 (1963), 41–49.

107 Vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 51b–c (nach Text 4). Zum Mundöffnungsritual im Tempel- und Funerärkontext s. auch QUACK, in: BACKES/DIELEMAN, *Liturgical Texts*.

108 P. Berlin 3055 ist in hieratischer Schrift abgefasst und beinhaltet das Tägliche Tempelritual für Amun-Re. Für eine Publikation der Handschrift s. HPB I, Tf. I–XXXVII. Bibliografie und Kurzbeschreibung bei VERHOEVEN, *Buchschrift*, 67–68. Jüngste Neubearbeitung bei BRAUN, *Pharao und Priester*.

109 Vgl. HPB I, Tf. XXIX, 2–5; vgl. MORET, *Rituel*, 184f.; vgl. BRAUN, *Pharao und Priester*, 166f.

110 Vgl. GARDINER, *Abydos I*, Tf. 13 (Osiris), Tf. 23 (Isis), Tf. 33 (Horus); vgl. GARDINER, *Abydos II*, 12 (Amun-Re), Tf. 19 (Re-Harachte), Tf. 27 (Ptah).

111 Vgl. FAKHRY, *Bahria I*, 97–122, bes. 116, Fig 83 (die hieroglyphische Abschrift ist leider an manch einer Stelle nicht eindeutig und bedürfte einer Neuaufnahme); vgl. HAWASS, *Tal der goldenen Mumien*, 205. Die bei HAWASS abgebildete Photographie zeigt, dass sowohl Salbtiegel als auch Stoffschlaufe in einem rotbraunen Ton gehalten sind. Die Textreste vor dem schakalsköpfigen Gott besagen, soweit erkennbar: „*W3dt*, Herrin von *Nbyt*, [...] auf dem Flammensee, *Jqrt*, [deren] Vertreibung (?) [...] es nicht gibt“ (*W3dt nbt Nbyt [...] m jw nrsr Jqrt jwtt hsf (?) [...]*). Bei dem [...] *m jw nrsr* könnte es sich um [*hq3t*] *m jw nrsr* handeln, einen Beinamen, der in Szene 52 des Mundöffnungsrituals vorkommt (vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 52b). Die hinter dem Gott befindliche Kolumne folgt wieder Szene 52, wobei diese in Teilen auch Auszüge aufweist, die in Szene 51 zu finden sind.

112 Vgl. D X, 415, 10–12. Die Inschrift befindet sich in der 3. westlichen Dachkapelle und beinhaltet u. a. eine Version des Mundöffnungsrituals für Sokar-Osiris, die allerdings weitgehend ohne Beischriften geblieben ist (vgl. QUACK, in: BACKES/DIELEMAN, *Liturgical Texts*, 147f.; vgl. CAUVILLE, *Chapelles osiriennes* II, 164f.).

113 Vgl. E I, 129, 3–130, 2; vgl. E IX, Pl. 21b. Eine Übersetzung in Auszügen findet sich bei BAUM, *Edfou*, 466.

haut einer Antilope besteht.¹¹⁴ Die Beischriften der die Gaben empfangenden Gottheiten (mit Ausnahme des Horus-Behedeti) bringen diese mit Weberei und verschiedenfarbigen Stoffen in Verbindung. Der menschengestaltige Gott *Hd-htp* wird als Stoffhersteller ausgezeichnet, wenn es dort heißt: „*Hd-htp*, Schu, Sohn des Re, der das Neunfadengewebe zum ersten Mal herstellt“.¹¹⁵ Hinter diesem sitzen vier löwenköpfige Göttinnen, die textlich als Tait, „Auge des Re“, *W3dt*, Herrin von *Nbyt* sowie als „Auge des Horus“ zu identifizieren sind. Ihre begleitenden Beischriften sind Textauszüge aus dem Täglichen Kultbildritual. Tait ist die, die den roten *jd mj*-Leinenstoff macht (*jrj*). Hinter dieser folgt die Göttin „Auge des Re“, welche aufgrund der älteren Textparallelen dem roten *jnsj*-Leinenstoff zugeordnet werden kann. Die dritte thronende Löwengöttin ist *W3dt*, Herrin von *Nbyt*, auch *Jqrt* genannt, die für den grünen Leinenstoff eintritt. Die letzte Gottheit ist als „Auge des Horus, die Weiße“ gekennzeichnet, wobei das Wort „die Weiße“ mit einem Stoffdeterminativ (⌘) versehen ist – ein eindeutiger Hinweis auf weißen Leinenstoff. Außerhalb dieses Kontextes tritt *Jqrt* nur vereinzelt in den Texten der Tempel auf und erscheint in Kom Ombo als Beinamen der Hathor.¹¹⁶ Als eigenständige Gottheit ist sie kaum belegt.

Festzuhalten wäre somit, dass die Göttin *Jqrt* seit dem Alten Reich als Form der *W3dt*, Herrin von *Nbyt* im Zusammenhang mit grünem *mnht*-Stoffes auftritt. Ob und wie genau diese mit dem *jnf*-Ausfluss in Verbindung zu bringen ist, ist aufgrund fehlender Quellen fraglich bzw. muss an dieser Stelle offenbleiben. Auffällig ist jedoch, dass auch das *jnf*-Augensekret mit grünen Substanzen, wie beispielsweise Grünstein, in Beziehung steht.¹¹⁷

Rein bildhaft interpretiert, könnte es sich bei dem *rdw* des Gottesauges bzw. des Udjatauges um den mit der Nilflut, welche oftmals mit dem *rdw* des Osiris gleichgesetzt wird (s. Kap. 16), getränkten Ackerboden handeln, welchen die Feldgöttin metaphorisch mit dem grünen *jnf*-Sekret bedeckt (*h3p(t)*), das in diesem Fall vielleicht auf Pflanzen allgemein, auch als *w3dw* benannt, Bezug nehmen würde und zu deren Wachstum Geb als Erdgott sowie die Göttin *Jqrt* beitragen.¹¹⁸ Jedoch ist auch diese Interpretation aufgrund des Mangels an Parallelen spekulativ.

Die Beischriften der ersten drei löwenköpfigen Göttinnen sind Szene 53, Szene 52 sowie Szene 51 des Mundöffnungsrituals bzw. des täglichen Kultbildrituals entlehnt (vgl. OTTO, *Mundöffnungsritual* I, 53a–d u. f, 52b–d u. g–h (?), 51a–c; vgl. MORET, *Rituel*, 184–194; vgl. BRAUN, *Pharao und Priester*, 166ff.).

114 Das Gewand soll sich durch eine besonders weiche und glatte Oberfläche auszeichnen (vgl. WPL, 428f.; vgl. DERCHAIN, *Sacrifice de l'oryx*, 30–36; vgl. RICKERT, *Gottheit und Gabe*, 119).

115 Vgl. *E* I, 129, 9–10, *Hd-htp Šw s3 Rc nhb psd m sp tpj*. Abweichend in BAUM, *Edfou*, 466. Zu *Hd-htp* als Webergott s. BACKES, *Ritueller Wirklichkeit*, 42–43 (als Stoffhersteller) und ZECCHI, in: CdÉ 76 (2001), 5–19 sowie QUACK in: BREJLEJUNG/DIETRICH/QUACK, *Menschenbilder (a)*, 519ff.

116 Vgl. *KO*, Nr. 644 = GUTBUB, *KO I*, Nr. 240, 6 (Darreichen des *mnjt*, innerhalb der königlichen Beischrift; vgl. *KO*, Nr. 516 (Darreichen von Milch, Beischrift der Hathor, auch als *T3-snt-nfirt* betitelt). Das *LGG* weist ferner eine Belegstelle in Dendara an einem Türpfosten in die Kapelle E auf, in der Isis den Beinamen der *Jqrt* trägt (vgl. *LGG* I, 566b [7]; vgl. *D* II, 98, 7). Die Schreibung des Namens entspricht *E* III, 154, 5 (𓆎𓆏), die anhand der obigen Synopse als Variante für *Jqrt* im Fall von *E* III, 154, 5 gesichert ist. Allerdings schließt dies andere Lesungen nicht aus und in *D* II, 98, 7 folgen Epitheta, die eher an eine weibliche Form des Schreibergottes Thot bzw. an einen weiblichen Ibis als Anspielung auf ihn denken lassen, sodass hier eine Lesung als *hbt* „weiblicher Ibis“ vorzuziehen wäre: „Weiblicher Ibis. Es gibt keine wie sie. Herrin der Schrift, Gebieterin des Hauses der Schriftrolle“ (*hbt nn wn mjtt.s nbt sš hmwt pr-md3t*; vgl. *D* II, 98, 7–8; für weitere Übersetzungen s. CAUVILLE, *Dendara II. Trad.*, 154f. sowie KURTH, *Einführung* I, 565f.).

117 Die Nennung der Göttin *Jqrt* spielt zudem lautlich auf das vor Geb genannte Verb *jwg3/j3g/jg* an.

118 Dass *jnf* mit *w3d* als grüne Mineralien gleichgesetzt werden kann, wurde bereits erläutert (s. Kap. 2.1). Womöglich führte diese Gleichsetzung zu der Ausdeutung des frischen Grüns des Feldes, auch *w3dw*, als *jnf*-Augensekret.

2.3 *jnf* als Bezeichnung für Weihrauch

Im Tempel von Kom Ombo hat sich auf einer Säule des Hofes (Säule XIII) eine Ritualszene erhalten, die das Darbringen von Weihrauch thematisiert und (m. W.) einen bislang einmaligen Beleg für die Bezeichnung von Weihrauch als *jnf* liefert.¹¹⁹ Der König, laut Beischrift als Tiberius zu identifizieren, opfert *Hr-wr* und der hinter diesem stehenden *Hqt* ein Weihrauchtöpfchen. Die szeneneinleitende Inschrift befindet sich zwischen Gott und Herrscher und lautet wie folgt:

KO 155*



⁽¹⁾ *mj n.k jrt Hr k3p.n(j) tw m st.k*

Nimm dir das Auge des Horus, mit dem ich dich auf deinem Sitz beweihräuchert habe.

bhd jnf jwnn.k

Der *jnf*-Ausfluss möge dein Sanktuar durchräuchern,

sntr m jr.w.f mnwr ⁽²⁾ *m qd.f(...)*

Weihrauch in seiner Form, Weihrauch in seiner Gestalt. (...)

Von besonderem Interesse ist hierbei die Beziehung zwischen Horusauge und *jnf*-Ausfluss, welche in der göttlichen Randzeile nochmals aufgegriffen wird: „(...) um den Duft seines Sanktuars lieblich zu machen mit dem, was aus dem Auge des Horus hervorkommt“ ((...) *r sndm stj jwnn.f m prj(t) m jrt Hr*;).¹²⁰ Dabei ist der sprachliche Bezug zu *jnf* aufgrund des wiederholten Aufgreifens des Terminus' *jwnn* („Sanktuar“) offensichtlich, steht es doch in der Einleitung direkt neben diesem und bildet darüber hinaus mit *jwnn* eine Alliteration. Somit liegt die Annahme, die göttliche Randzeile definiere den Begriff *jnf* als „das, was aus dem Horusauge hervorkommt“ (*prj(t) m jrt Hr*), nicht fern.

Bei Weihrauch handelt es sich vor allem um Gummiharz mehrerer *Boswellia*-Arten. Es wird durch das Anschneiden der Rinde gewonnen und tritt zunächst als milchig-weiße, klebrige Substanz aus, die noch am Baum erstarrt und im Anschluss geerntet werden kann (Abb. 4). In seiner getrockneten, körnigen Form nimmt das Harz eine grünlich-weiße, gelbliche bis bräunliche Färbung an (Abb. 6).¹²¹ Die Nutzung des Weihrauchs reichte von der Medizin bis hin zur Balsamierung und Parfümherstellung, vor allem aber diente es aufgrund seines Wohlgeruches als Räucherwerk bei rituellen Handlungen aller Art und war

119 Vgl. KO 155* (kollationiert nach den Photographien des Kom Ombo Projektes, Köln). WILSON führt als weiteren Beleg E II, 290, 15 auf, es handelt sich hier aber um grünes Mineral (vgl. WPL, 84; s. Kap. 2.1.2).

120 Kollationiert nach Photo KO-2012-14996.

121 Nach der botanischen Schrift des Theophrastos von Eresos (ca. 371/0–287/6 v. Chr.), einem Schüler und Nachfolger des Aristoteles, war die Färbung des geernteten Weihrauchs vom Erntezeitpunkt abhängig. Seinen Angaben zufolge wurde die zunächst jährlich stattfindende Ernte aufgrund der wachsenden Nachfrage zwei Mal im Jahr ausgeführt: Die erste (und ursprüngliche) Erntezeit lag im Herbst und lieferte reinstes und nahezu weißes Harz, während die zweite, im Frühjahr stattfindende Ernte, Theophrastos zufolge, ein rotbraunes Produkt förderte (vgl. MARTINETZ/LOHS/JANZEN, *Weihrauch und Myrrhe*, 82ff.; vgl. FORTENBAUGH et. al., in: *Der Neue Pauly* 12/1, s. v. Theophrastos).

nisses, wird weiter im Text als „Amun-Re, der Herr des Thrones der beiden Länder, ist in ihr (i.e. Honig-Salbe)“ (*Jmn-R^c nb nst t3wj jm.s*) oder als „Amun-Re, der Herr des Thrones der beiden Länder ist versehen/vervollständigt mit dem süßen Horusaugenauge“ (*htm Jmn-R^c nb nst t3wj m jrt Hr bnr*) beschrieben.¹²⁹ Ferner werden der honighaltigen Salbe Glieder vereinigende Kräfte zugesprochen: „Er (i. e. Honig) verknüpft für ihn seine Knochen, er fügt für ihn seine Glieder zusammen“ (*ts.s n.f qsw.f s3q.s n.f wt.f*).¹³⁰

Für die Identifizierung des *jnf*-Augensekrets mit Honig finden sich zudem zwei Belegstellen in den Tempeln von Edfu und Kom Ombo.¹³¹ Beide stammen aus der Zeit Ptolemaios VI. und sind innerhalb der Gabenträgerreihen im Soubassement zu finden. Von den entsprechenden Tableau im Doppeltempel von Kom Ombo ist nur noch die untere Steinlage erhalten, allerdings ist der Kontext nachvollziehbar.¹³² Es handelt sich um eine Prozession an der Nordwand eines von der „Mittelhalle“ (Raum C) abgehenden Raumes, die offensichtlich, wie anhand ihrer bis kurz über den Knöchel reichenden Gewänder erkennbar, nur aus weiblichen Gottheiten bestand.¹³³ Der Anfang der beiden im Rücken der Göttin angebrachten Kolumnen ist ebenso wie Oberkörper und Darstellung der Gabe verloren:

KO II, Nr. 521 VIII (= KO 618 (re. u.))*¹³⁴



a Sowohl *nb* als auch *.k* möglich, Auflösung als *.k* folgt der Publikation.

⁽¹⁾ [...] *b3q.tw pr.tw m jrw.s nb*

[...] indem sie hell ist, indem sie ausgestattet ist mit all ihren Formen.

jnj.s n.k bjt prj jm.s jnf⁽²⁾ [...]

Sie bringt dir Honig, der aus ihr/ihm herauskommt, das *jnf*-Sekret [...]

[...] *s^cd.f h^cw.k*

[...] er lässt deine Glieder wohlbehalten sein.

ntk nb jm3t¹³⁵ bnr mrwt¹³⁶ swr.k hswt.f hr hr.k

Denn du bist der Herr der Beliebtheit, der sehr Beliebte. Mögest du sein Lob groß sein lassen vor deinem Angesicht.

129 Vgl. HPB I, Tf. VII, 4 u. 5.

130 Vgl. HPB I, Tf. VII, 7–8.

131 S. auch FEIERABEND, *Biene und Honig*, Tab. 4f, Dok. 40 u. 42.

132 Vgl. *KO II*, Nr. 521 VIII; vgl. *KO 618* (re. u.).

133 Die begleitenden Inschriften der Gabenträgerinnen stehen im Zusammenhang mit der Nahrung und Tempelversorgung, was eine Klassifizierung als ökonomische Prozession ermöglicht, jedoch keine Rückschlüsse auf die genaue Zusammenstellung dieser zulässt (vgl. RICKERT, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien 1*, 343, Anm. 34; vgl. BAUMANN, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien 2*, Plan XXXIII, hier als Raum 1 gekennzeichnet).

134 Vgl. *KO II*, Nr. 521 VIII; vgl. *KO 618* (u. re.). Kollationiert nach Photographien des Kom Ombo Projektes Köln KO-2012-08265–KO-2012-08267.

135 Vgl. *LGG II*, 802c–804b.

136 Vgl. *LGG III*, 581c–582b.

Obwohl das Determinativ sowie der attributive Zusatz mit der Nennung der Herkunft des *jnf*-Ausflusses verloren ist, ist doch vor allem durch die vorangehende Phrase „Honig, der aus ihr/ihm herauskommt“ (*bjt prj jm.s*) klar, dass es sich um das *jnf*-Augensekret handeln muss, welches vermutlich auch hier dem Auge des Re entstammte. Wahrscheinlich wird im fehlenden initialen Teil des Textes die Göttin mit dem Auge des Re oder des Horus identifiziert, welches als „hell“ (*b3q.tw*) und mit all seinen Formen „ausgestattet“ (*pr.tw m jr.w.s nb*) beschrieben wird und auf das das Herauskommen bzw. Ausfließen des Honigs (*prj jm.s*) Bezug nimmt.¹³⁷ Die Bezeichnung des Honigs als „süßes Horusauge“ (*jrt Hr bnrt*) ist nicht unüblich in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, jedoch schon vor dieser nachgewiesen, wie bei-



Abb. 3: Gabenträgerin mit Honig.

spielsweise der oben zitierten Spruch aus P. Berlin 3055 belegt.¹³⁸ Vielmehr wird die Gleichsetzung süßer Gaben mit dem süßen Horusauge schon in den Pyramidentexten deutlich.¹³⁹

Der Beleg in Edfu ist an der Südwand eines Durchgangs (Y-F') zum Umgang zwischen Naos und Umfassungsmauer angebracht.¹⁴⁰ Die aus drei Göttinnen bestehende Prozession zeigt in ihrer Mitte eine weibliche Gestalt, deren Tablett mit zwei Krügen beladen ist, zwischen diesen zwei übereinander abgebildete Bienen, die den Inhalt der Töpfe als Honig kennzeichnen. Von den nach vorne gebeugten Armen der Gottheit hängen die Gaben (zwei Krüge und zwei Bienen) nochmal an Stricken herab und neben ihren Füßen befindet sich eine kleine Gänseschar (Abb. 3). Die Göttinnen und ihre tierischen Begleiter schreiten in den Tempel hinein, um dessen Versorgung mit Milch, Honig, Weihrauch, Geflügel und Rind zu gewährleisten und bilden somit eine ökonomische Prozession. Die im Register über dem Soubassement angebrachte Szene, in der der weltliche Herrscher dem Tempelgott verschiedene Brotsorten darreicht, ist als einleitendes Tableau der Prozession zu verstehen, welche im Soubassement fortgesetzt wird.¹⁴¹ Die Beischrift der mittleren Gabenträgerin lautet:

137 Dass der noch erhaltene Text auf die Ressortgöttin Bezug nimmt, ist aufgrund des schematischen Aufbaus der Beischriften der Gabenträger/innen anzunehmen, denen zufolge zunächst der König als Ritualherr eingeführt (*jj.n* + Königstitulatur + *hr.t/.k*), dann der Name des Gabenträgers bzw. der Gabenträgerin genannt wird und auf diesen folgt schließlich die Darbringungsformel *jnj.f/jnj.s n.t/.k*, die die Beschreibung der Gabe einleitet (vgl. RICKERT, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1, 341).

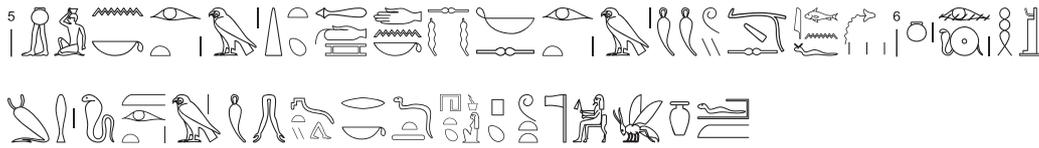
138 Weite Beispiele des Honigs als „süßes Horusauge“ finden sich in *E Mammisi*, 151, 19 u. 152, 6 u. 163, 15 u. 18 sowie *E VII*, 169, 11–12; vgl. FEIERABEND, *Biene und Honig*, 137 u. Tab 4e, Dok. 35 u. 36; vgl. CHASSINAT, in: BIFAO 10 (1912), 183f. Zum Darreichen von Honig in griechisch-römischen Tempeln s. ZECCHI, in: *Aegyptus* 77 (1997), 71ff.

139 Vgl. FEIERABEND, *Biene und Honig*, 265.

140 Vgl. *E II*, 154, 13–17 samt Abb. Etwas abweichende Übersetzung bei FEIERABEND, *Biene und Honig*, 286.

141 In langen Prozessionsreihen des Sockelbereiches ist in der Regel die einleitende Szene ebenfalls im Soubassement dargestellt und zeigt König (und Königin) vor einer (oder mehreren) Gottheit(en).

*E II, 154, 15–17**¹⁴²



⁵ *jnj.f n.k jrt Hr Spdt 3 jdt*

Er (i. e. König) bringt für dich das Auge des Horus, Sothis, reich an Aroma,

šsp n.k s(j) ndm stj.s jrt Hr bnr(t)

Empfange es für dich, (denn) sein Duft ist lieblich. Das süße Auge des Horus.

bnrwj dpt.s

O wie süß ist sein Geschmack!

jnfw ⁽⁶⁾ *nw jrt Rc*

Die *jnf*-Ausflüsse des Auges des Re.

h̄tm h̄m.k m jrt Hr bnr(t)

Möge sich deine Majestät mit dem süßen Auge des Horus ausstatten,

nn nwd r.k dt

ohne sich von dir zu entfernen, ewiglich.¹⁴³

H(β)bt pw s̄st ntr šps

H(β)bt ist es, die Tochter des prächtigen Gottes

bjt prj(t) m 3ht

(und?) der Honig, der aus der 3_{ht}-Kuh (= Hathorkuh) hervorkommt.

Eine leicht abgewandelte Kopie des Tableaus aus der Zeit des Augustus findet sich an einer vergleichbaren Stelle im Tempel von Dendara und ist dort auf der Nordwand der Passage E'–H' angebracht.¹⁴⁴ Ein Auszug der beschädigten Beischrift der Gabenträgerin lautet: „[...] Nimm es <dir>, (denn) sein Duft ist lieblich. Der Honig, die Süßigkeiten (?), um dein Herz mit ihm zufriedenzustellen. *H[(β)bt]* ist es, die Tochter des Gottes [...], ohne dass es (seine) Rückkehr zu dir gibt, ewiglich“ ([...] *šsp n.<t> s(j) ndm stj.s bjt bnrwt (?) r (?)*)¹⁴⁵ *šhtp jb.t hr.s H[bt] pw s̄st ntr [...] nn nwd r.t dt*).¹⁴⁶

Der wiederholt auftretende Satz „ohne sich von dir zu entfernen, ewiglich“ (*nn nwj r.k/t dt*) ist zweideutiger Natur und meint zum einen den Honig bzw. seinen Duft, lässt aber zum anderen vor allem an den Mythos vom fernen Sonnenauge denken, das sich, je nach Fassung, entweder erzürnt vom Sonnengott entfernt oder von diesem entsandt wird (s. u.). Der vermutete Zusammenhang zu einer der Augensagen wird zusätzlich durch den Namen der Göttin, der am Ende der Versionen von Edfu und Dendara nochmals aufgegriffen wird, verstärkt. Diese wird als Tochter des prächtigen Gottes ausgezeichnet und zugleich als „Die Ausgesandte“ (*H(β)bt*) benannt.¹⁴⁷

¹⁴² Vgl. *E II, 154, 15–17*. Kollationiert nach Photo HAdW H 2709.

¹⁴³ Zur Übersetzung dieser Phrase s. *Wb II, 225.5*. Diese ist ein klarer Verweis auf das im P. Berlin 3055 vorliegende Kultbildritual, welches den Satz in dem folgenden Kontext gebraucht: „Amun-Re, der Herr des Thrones der beiden Länder ist in ihm (i. e. Honig), seine Süße ist in dir, ohne dass sie von dir weicht ewiglich“ (*Jmn-Rc nb nst t̄wj jm.s bnjt.s hr(j)-jb.k nn nwd r.k dt*; vgl. HPB I, Tf. VII, 4; s. auch abweichende Übersetzung bei BRAUN, *Pharao und Priester*, 127).

¹⁴⁴ Vgl. *D XI, 125, 13–126, 1 u. Pl. 80 u. 86*. Der gesamte Gegentürschatten scheint eine Kopie der Durchgangswand in Edfu zu sein (dazu auch Kap. 2.6).

¹⁴⁵ Oder, da das *r* vor *šhtp* fraglich scheint, wie in Edfu als *bnrwj [dpt].s* aufzulösen und weiter „Möge dein Herz zufrieden sein deswegen“ zu übersetzen? FEIERABEND vermutet eventuell eine Umschreibung für Milch als „die Süße“ an dieser Stelle, die Inschrift enthält aber keine weiteren Hinweise auf das Getränk (vgl. FEIERABEND, *Biene und Honig*, 287).

¹⁴⁶ Vgl. *D XI, 125, 14–126, 1*.

¹⁴⁷ Eine Schreibung von *h(β)b* „schicken, aussenden“ ohne Schmutzgeier ist seit dem Mittleren Reich nicht

Unter den Augenmythen sind verschiedene Mythen um Mond- und Sonnenaugen zu verstehen, die ursprünglich wohl getrennt, später aber zu komplizierten Geflechten verwoben, kaum noch zu differenzieren sind. OTTO nimmt eine Einteilung in zwei Kategorien vor. Die erste Kategorie umfasst die Vorstellung von den beiden Augen als Sonne und Mond und deren, von den Eigenarten der Gestirne bestimmtes Schicksal (Schwinden und Füllen des Mondauges, Verletzungen, Heilung etc.). Der zweite Strang umfasst das Sonnenaugen in der Ferne.¹⁴⁸

Der Mythos vom Sonnenaugen ist im demotischen P. Leiden I 384 und wenigstens sechs weiteren demotischen Papyri und fragmentarisch in griechischer Übersetzung belegt und beschreibt den Auszug der Tochter des Sonnengottes (= Sonnenaugen) in die Ferne, nach Südosten.¹⁴⁹ Benannt wird die katzenartige Göttin als Tefnut, die vor allem mit Hathor gleichgesetzt werden kann. In Tempeltexten wird ihre Rückführung somit oft ihrem Bruder Schu, begleitet von Thot, zugeschrieben, die Erzählung des P. Leiden I 384 nennt einen „kleinen Hundsaffen“, der als Sohn des Thot identifiziert wird. Dieser überredet die vom Heimweh geplagte Göttin letztlich zur Rückkehr.¹⁵⁰

Innerhalb des Gespräches mit dem Äffchen tritt die aggressive Natur der Göttin zum Vorschein, welche sich im Zuge eines Wutanfalls in eine Löwin verwandelt. Der Zorn des Sonnenauges spielt auch in anderen Mythenkreisen um das ferne Auge eine wesentliche Rolle. Im sogenannten „Buch von der Himmelskuh“ sendet Re es in Form seiner Tochter Hathor gegen eine Rebellion aus und diese muss, nach einem Sinneswandel des Sonnengottes, durch einen berausenden Trank, der mit Ocker als Blut gefärbt war, besänftigt werden. Wiederum ein anderer Mythenkreis berichtet von der Aussendung des Sonnenauges, das bei seiner Rückkehr feststellen muss, dass sein Platz von einem nachgewachsenen Auge eingenommen wurde. Es gerät darüber in Rage und wird durch die Erhebung an die Stirn des Atum, wo es als schützende Stirnsschlange fungiert, besänftigt.¹⁵¹

In Bezug auf obige Beischrift aus Edfu und ihrer Parallele dient der Honig in der Fassung von Dendara zur Besänftigung des Herzens der Göttin Hathor (*r (?) šhtp jb.t*) – ein Motiv, das aus den Augensagen rund um das Sonnenaugen gut bekannt ist. Weiterhin wird die Ressortgöttin als „*H(β)bt* ist es, die Tochter des prächtigen Gottes“ (*H(β)bt pw sʔt ntr šps*) charakterisiert und spielt damit auf das Aussenden (*h(β)b*) des Sonnenauges an, welches auch

unüblich, vgl. *Wb* II, 479.13–481. Dieser Rückbezug auf die Ressortgöttin ist ungewöhnlich, da die Beischriften der Gabenträger und Gabenträgerinnen meist einem Schema unterliegen, welches aber durchaus Abweichungen aufweisen kann (s. Anm. 137). Dass der Honig selbst an dieser Stelle personifiziert und als *H(β)bt* betitelt wird, ist eher unwahrscheinlich und der Rückbezug zu Hathor wäre in Dendara denkbar, ist jedoch für Edfu, wo Tempelgott Horus Empfänger der Gaben ist, nicht möglich. Somit kann an dieser Stelle nur die Ressortgöttin gemeint sein.

148 Vgl. OTTO, in: *LÄ* I, Sp. 562–567, s. v. Augensagen; vgl. STADLER, *Weiser und Wesir*, 242ff. S. zu den Augensagen auch JUNKER, *Onurislegende*, Kap. III–VI. und SETHE, *Sage vom Sonnenaugen* sowie eine kurze Zusammenfassung auch bei TÖPFER, *Balsamierungsritual*, 292ff. (mit weiterer Literatur). Einen Gutteil zur Verflechtung der Mythen trug sicherlich Thot bei, welchem sowohl die Heilung des Auges als auch die Rückführung des Sonnenauges unterliegt.

149 Anspielungen auf den Mythos finden sich aus erheblich älteren Quellen wie Pyramidentexten, Sargtexten und Totenbuch, jedoch liefern die späten Papyri die detailliertesten Ausführungen der Erzählung, weisen untereinander jedoch auch Abweichungen auf (vgl. STADLER, *Weiser und Wesir*, 243; vgl. VON LIEVEN, in: METZNER-NEBELSICK, *Rituale in der Vorgeschichte*, 47).

150 Vgl. QUACK, *Altägyptische Literaturgeschichte III*, 160ff.; vgl. HOFFMANN/QUACK, *Anthologie*, 206–240.

151 Vgl. OTTO, in: *LÄ* I, Sp. 564, s. v. Augensagen; vgl. VON LIEVEN, in: METZNER-NEBELSICK, *Rituale in der Vorgeschichte*, 48.

als mythologische Tochter der solaren Gottheit benannt wird. Zuletzt ist auch die Hathorkuh als Anspielung auf das gegen die Feinde von Re ausgesandte Auge zu verstehen, da Hathor zum einen bekanntlich das Sonnenaug des Re darstellt und zum anderen der Name der *ḥt*-Kuh auf das Glanzaug bzw. Sonnenaug, ebenfalls als *ḥt* benannt, verweist.¹⁵²

Der Beiname *ḥt* lässt sich in vielfacher Weise mit dem Sonnengott bzw. seinem Auge in Verbindung bringen und kann auf die Hathorkuh (*ḥt*) oder auch auf die Stirnschlange und somit wieder auf das an die Stirn der solaren Gottheit angebrachte Sonnenaug anspielen. So erscheint die Stirnschlange *ḥt* auf Re (*ḥt.f tpw.f*)¹⁵³ und tritt als seine Beschützerin auf, indem sie seine Feinde niederstreckt (*shr ḥt ḥfjw.k*)¹⁵⁴. Das Sonnenaug selbst kann als „Glanzaug“ (*ḥt*)¹⁵⁵ betitelt werden und straft als solches beispielsweise den Sonnenfeind Apophis ab. Im P. Bremner-Rhind (P. BM EA 10188), der das „Buch von der Niederwerfung des Apophis“¹⁵⁶ beinhaltet, verbrennt es den Sonnenfeind mit dem Glanz seines Feuers¹⁵⁷ oder verschluckt bzw. verspeist (*ntb/wnm*) diesen samt seinem Ba und Ach, seinen Leichnam (*ḥt*) und seinem Schatten (*šwt*).¹⁵⁸ Ebenso wird der Bezug zum mythologischen Umkreis des Sonnenauges in der Tagewählerei deutlich, wenn es dort am III. *šmw* 9 nach einer Folge von vier gefährlichen Tagen heißt: „Gut, gut, gut! Die Götter sind zufrieden, ihr Herz ist erfreut über den Frieden zwischen Re und dem *ḥt*-Glanzaug. Jeder Gott feiert ein Fest an diesem Tag“.¹⁵⁹ Zuletzt sei eine Passage aus dem Amduat sowie eine wahrscheinlich zugehörige

152 D. von Recklinghausen vermutet, dass die Substanz, die aus der *ḥt*-Kuh hervorkommt, eher Milch darstellen könnte (Doktorandenkolloquium Tübingen 30.10.2018). Allerdings wird Milch zwar als *bnjt/bnrt* „Die Süße“ u. ä. benannt (s. Kap. 8), jedoch nicht als Honig (*ḥjt*), wie es im obigen Edfu-Auszug der Fall ist. Nicht ganz auszuschließen ist jedoch, dass die Szene auf mit Honig gesüßte Milch anspielt, die die herbegetragenen Krüge enthalten (folglich wäre der letzte Satz als „Honig (und) das, was aus der Hathorkuh austritt“ zu übersetzen). Allerdings fehlen dafür stichhaltige Belege im Text. Ebenso liefern die abgebildeten Töpfe wenig Hinweise auf ihren Inhalt. Die Form der Krüge erinnert an Milchkrüge mit aromatisiertem Inhalt (ikonographisch als aus diesen austretende Dufffahne darstellt). In Honigopferszenen trägt der König statt Krügen meist zwei Nöpfe herbei (so z. B. in *E* I, 4067–16 u. Pl. XXXIIb, in *E* I, 495 1–10 u. Pl. XXXVc und in *KO* 664 (= GUTBUB, *KO* I, Nr. 261)), allerdings weist die Schreibung des Honigs als Determinativ keinen Napf, sondern einen Krug auf, der in manchen Fällen den Gefäßen, die die Ressortgöttin in Edfu herbeibringt, gleicht (so z. B. *E* II, 96, 16, ). Ebenso unterscheiden sich die Gefäße der Ressortgöttin im ersten Tableau dieser Prozession, die Milch herbeibringt, denn diese sind an ihrem unteren Ende abgerundet, nicht flach (vgl. Photo HAdW H_2715). Gegen aromatisierte Milch als Gabe spricht zudem die Tatsache, dass es (m. W.) keine Ritualszene gibt, die diese Kombination thematisiert. Honig kann gemeinsam mit Feigen und Wein, Brot sowie mit Weihrauch übergeben werden, jedoch nicht mit Milch. Eine stark den Gaben der Göttin ähnelnde Darstellung von Honiggefäßen, denen wohl zur Verdeutlichung des Inhalts erneut Bienen beigegeben sind, findet sich auf der Südwand von Raum Q in Edfu (vgl. *E* I, 443, 12–444, 8, bes. 443, 15, wo explizit *ḥjt* geschrieben steht, u. Pl. XXXIVb; vgl. KRITSKY, *Tears of Re*, 62f. mit Fig. 6.2 u. 6.3)

153 Vgl. *CT* VII, 94o.

154 Vgl. NAVILLE, *Todtenbuch*, Tf. XIX, Tb 15 B II, 13.

155 Vgl. *LGG* I, 46c–47a.

156 Vgl. FAULKNER, *Pap. Bremner-Rhind*, 42, 22, 1, *ḥt-ḥ m mdḥt nt shr ḥpp ḥfj n Rḥ ḥfj n Wn-nfr ḥnh wdḥ snb mḥc hrw* „Anfang des Buches der Niederwerfung des Apophis, des Feindes des Re, des Feindes des Wen-nefer, LHG, gerechtfertigt“. Übersetzung dieses „Buches“ des Papyrus auch bei CARRIER, *Livre du renversement*.

157 Vgl. FAULKNER, *Pap. Bremner-Rhind*, 62, 27, 8, *ḥt.s jm.f m rn.s pwj n ḥt* „Sein Glanz/Feuer ist in ihm in diesem seinem Namen Glanzaug“.

158 Vgl. FAULKNER, *Pap. Bremner-Rhind*, 50, 24, 16 u. 73, 29, 12, *rdj.n.j s(w) n jrt Rḥ ḥt ntb.n.s <sw> wnm.n.s bḥf ḥtḥf ḥtḥf ḥtḥf ḥtḥf* „Ich habe ihn an das Auge des Re übergeben und das Glanzaug, es hat <ihn> verzehrt. Es hat seinen Ba, seinen Ach, seinen Leichnam, seinen Schatten gegessen“.

159 Vgl. LEITZ, *Tagewählerei*, 379f. u. Tf. 35, 8–9 (= P. Kairo JE 86637, vso V, 8–9), *nfr nfr nfr jw ntrw hrw jb.sn ndm r ḥtpw Rḥ n ḥt ntr nb m ḥb m rḥ pn*; die vier gefährlichen Tage zuvor berichten von dem zornigen Auszug einer nicht näher genannten Göttin.

Vignette aufgeführt. „Ich schreite hinter meinem *3ht*-Glanzauge, ich gehe hinter meinem linken Auge“ (*šm.j m-ht 3ht.j sb.j hr-ht j3bt.j.*), so die Rede des Re im Unterweltbuch.¹⁶⁰ Sollte die Rede auf die Illustrationen des mittleren Registers der zweiten Stunde Bezug nehmen, so könnten die ersten beiden der vier dem Sonnengott vorausfahrenden Barken das Mond- und Sonnenaug abgebildet, da die erste Barke das Symbol für den Mond enthält. Das rechte Auge würde dann passenderweise durch das Hathorsymbol vertreten werden.¹⁶¹

Obwohl der Text weitgehend unleserlich ist, lässt eine Ritualszene im Tempel von Kom Ombo ebenfalls einen Bezug zu dem Mythenkreis rund um das Sonnenaug erahnen. Der Titel ist nur teilweise erhalten, jedoch wird deutlich, dass es sich bei der königlichen Gabe um Honig handelt:

GUTBUB, KO I, Nr. 261 (= KO 664)¹⁶²



⁽¹⁾ *mj n.k bjt jrt Hr 3ht*¹⁶³ *jn[ff] [...]* Nimm dir den Honig, das glänzende Horusaug,
den *jn[ff]*-Ausfluss [...]

Mit hoher Wahrscheinlichkeit lässt sich der im Titel genannte Terminus zu *jnf* ergänzen, welchem mit ebenso hoher Wahrscheinlichkeit der Zusatz „des Auges des Re“ folgte.¹⁶⁴ Die Szene zeigt den König, bekrönt mit einer blauen Krone samt Widdergehörn und einer von zwei Maatfedern eingerahmten Scheibe, deren Mitte ein *Wd3t*-Auge fasst.¹⁶⁵ Während der Honig eine klare Verbindung zum Sonnengott und seinem Aug aufweist, symbolisiert das *Wd3t*-Auge in der Scheibe in der Regel den Mond.¹⁶⁶ Dies wirft die Frage auf, ob hier der Honig womöglich das Sonnenaug und die Krone des Königs das Mondaug repräsentieren? Obwohl die Kopfbedeckung des Herrschers ungewöhnlich ist, ist diese in ähnlicher Form in einer weiteren Honig-Darreichen-Ritualszene auf einer Säule in der Säulenhalle W in Edfu belegt, jedoch fehlt hier das *Wd3t*-Auge in der Scheibe.¹⁶⁷ Empfänger des Honigs sind Min und Isis, wobei ersterer auch als Sohn des Osiris (*s3 Wsjr*) betitelt und damit mit Horus gleichsetzt wird.¹⁶⁸ Die Gegengabe des Min lautet: „Ich gebe dir (i. e. König) das Aug des Re vereint mit dem Aug des Horus. Mögen sie ihren Platz auf deinem Kopf bereiten“ (*dj.j n.k jrt Rc hnm(.tj) m jrt Hr jrj.sn m tp.k.*)¹⁶⁹ Primär sind an dieser Stelle wohl die Rote und Weiße Krone gemeint, zugleich handelt es sich hier aber auch um einen Verweis auf Sonne

¹⁶⁰ Vgl. HORNING, *Texte zum Amduat I*, 262

¹⁶¹ Vgl. HORNING, *Amduat I*, 43 und Schematische Übersicht zweite Stunde, Mittleres Register; vgl. Hornung, *Amduat II*, 56 u. 60, Anm. 59–10; vgl. LGG I, 46c–47a, Anm. zu [1].

¹⁶² Vgl. GUTBUB, KO I, Nr. 261; vgl. KO 664. Kollationiert nach Photographien des Kom Ombo Projektes, Köln.

¹⁶³ Es bieten sich an dieser Stelle vier Möglichkeiten der Übersetzung für *jrt Hr 3ht* an: „glänzendes Horusaug“, „Horusaug der Glänzenden“ oder auch „Horusaug, Glanzaug“ (als Aufzählung) oder „Horusaug und Glanzaug“. Das Determinativ in Form des Eies deutet auf die Bezeichnung einer weiblichen Gottheit hin, jedoch kann es, wie beispielsweise Schreibungen von *jrt Hr hdt* zeigen, auch auf den gesamten (femininen) Ausdruck Bezug nehmen und wurde hier als solches aufgefasst (vgl. WPL, 99).

¹⁶⁴ So auch FEIERABEND, *Biene und Honig*, 256f.

¹⁶⁵ Vgl. KO 664 = GUTBUB, KO I, Nr. 261.

¹⁶⁶ S. zu dieser Ikonographie des Mondes und ihren Varianten ALTMANN-WENDLING, *Lunare Konzepte*, 703ff.

¹⁶⁷ Vgl. E II, 96, 16–97, 8 u. Pl. XLj (Colonne 1“, linkes Bildfeld).

¹⁶⁸ Vgl. E II, 96, 5.

¹⁶⁹ Vgl. E II, 97, 6.

und Mond.¹⁷⁰ Bemerkenswerterweise ist der König im Pronaos von Edfu erneut mit ebendiesem Kopfschmuck – erneut ohne Auge in der Scheibe – in Anbetung des als in der Barke befindlichen Udjatauges abgebildeten Mondes dargestellt, sodass die Annahme, seine Krone hätte einen lunaren Bezug, der in der Szene aus Kom Ombo im Gegensatz zu dem als vom Sonnengott bzw. seinem Auge stammenden Honig steht, durchaus berechtigt scheint.¹⁷¹

Darüber hinaus kann der Honig innerhalb einer Honig-Darreichen-Ritualszenen im Opfersaal (Raum R) von Edfu als „diese jene Feuchtigkeit (*bʿwt*)¹⁷², die aus dem Auge des Horus hervorkommt, das Aroma/der Tau (*jdt*)¹⁷³, der aus dem Gott entsteht“ (*bʿwt tʿy nn prj(t) m jrt Hr jdt hp(r) m ntr*) bezeichnet werden.¹⁷⁴

Obwohl die Augenmythen manchmal wirr miteinander verwoben scheinen, ist doch der Bezug anhand der obigen Belegstellen zwischen Honig und Sonnengott evident. Dieser wird im Schöpfungsmythos des P. Salt 825 (P. BM EA 10090+10051, 26. Dynastie)¹⁷⁵ wie folgt erklärt:

<p>(10051, II,5) <i>wn.jn Rc (hr) rrmj.f m wḥm</i> <i>hʿj mw m jrt.f m tʿ</i></p> <p><i>hpr.f m ʿfy</i> <i>wnn ʿfy</i> ^(II,6) <i>qdj.w hpr wp(wt).f m hrnt n</i> <i>šʿ nb</i> <i>hpr mnḥ pw hpr bjt pw m</i> ^(II,7) <i>mw.f</i>¹⁷⁶</p>	<p>Dann weinte Re wiederholt und es fiel Flüssigkeit aus seinem Auge auf die Erde.</p> <p>Und es wurde zu einer Biene. Sobald die Biene geformt war, entstand ihr Auftrag an den Blüten eines jeden Baumes. (Und) Wachs und Honig waren es, die aus ihrer (i. e. Biene) Flüssigkeit entstanden.</p>
---	--

Die mythologische Herkunft der Biene ist somit nach P. Salt 825 das Tränenwasser des Re. Wachs und Honig sind Sekundärprodukte, die wiederum aus der Flüssigkeit der Biene entstanden.¹⁷⁷ Dies bestätigt auch ein Auszug aus dem Mammisi von Edfu, in dem es in der

170 Zu der Weiße Krone als Auge des Horus s. auch GOEBS, *Crowns*, 140ff. BEINLICH fasst hingegen die oben beschriebene Blaue Krone mit „Großer Sonnenscheibe“ auf, s. BEINLICH, *Materialien zu den Kronen*, 244f.

171 Vgl. *E* III, 209, 17–210, 7 (Rede und Beischrift des Königs) u. Pl. LXIX (Westwand). Für eine Übersetzung s. auch ALTMANN-WENDLING, *Lunare Konzepte*, 214.

172 Der Begriff *bʿw/bʿwt* beschreibt eine Feuchtigkeit menschlicher Herkunft, die auch als Schweiß gedeutet werden kann und mit dem in medizinischen Texten belegten Terminus *bʿj* „feucht sein (unter anderem auch vom Schweiß)“ verwandt ist (vgl. *Wb* I, 417.12; vgl. MEEKS, *AL* 2, 78.1218). So setzt der chirurgische P. Smith *bʿj* „feucht sein“ gleich mehrmals in direkte Verbindung mit *jdt* „Schweiß“ (vgl. *MedWb*, 239f.; vgl. WARD, *Roots*, § 278). Zur zweikonsonantischen ägyptisch-semitischen Wortwurzel *bl* s. WARD, in: *ZÄS* 102 (1975), 63 sowie WARD, *Roots*, § 278. § 281.

173 Zu *jdt* s. Exk. III.

174 Vgl. *E* I, 495, 6.

175 Für die Publikation s. HPBM II, Pl. 31–40 sowie DERCHAIN, *Pap. Salt 825* und HERBIN, in: BIFAO 88 (1988), 95ff. Übersetzung und (nicht an Originalfotos kollationierte) hieroglyphische Wiedergabe auch bei FERMAT, *Rituel de la maison de vie*. Zur hauptsächlich auf der Paläographie der Handschrift basierenden Datierung s. VERHOEVEN, *Buchschrift*, 280ff. (mit Besprechung älterer Datierungsansätze). S. zu diesen Auszug und seiner hieroglyphischen Wiedergabe auch Kap. 17.1.

176 Vgl. DERCHAIN, *Pap. Salt 825*, 137 u. 1*, II, 5–6.

177 In manchen Übersetzungen ist der Honig als primäres Produkt des Auges des Re aufgefasst und das Suffixpronomen 2 Ps. Sg. m. hinter *mw* auf Re bezogen worden (so z. B. FRANSEN, in: *Fs Bietak* III, 198, „Re cried again; (...). That ist how wax came to be and how honey came to be from his fluid“). Dagegen spricht nicht nur die textliche Entfernung zur Nennung des Re, sondern auch die Aussagen anderer Texte (s. o.), die den Honig klar als Produkt bzw. Flüssigkeit, die aus der Biene hervorkommt, kennzeichnen und auf Naturbeobachtungen beruhen. Einfacher und sinnführender ist es, den Bezug des Suffix’ an dieser Stelle zu *ʿfy* zu suchen, was auch mit dem allgemeinen Aufbau der kosmogonischen Passagen des P. Salt 825 übereinstimmt (s. Kap. 17.1). Honig und Wachs werden dem Auge des Re zugeordnet und beispielsweise im

Gegengabe an den König heißt: „Die Biene erschafft für dich das Weiße“ (*fy hr qm3 n.k hdt*).¹⁷⁸ Noch deutlicher ist P. Leiden I 384: „(...) alles, was für die Biene Speise bildet, so daß sie es trinkt und ißt, sie es (wieder) ausspeit gegenüber diesem...“.¹⁷⁹

Tatsächlich lassen sich Parallelen zwischen diesen Ausführungen im P. Leiden I 384 und dem Verhalten des Insekts ziehen. So verfügen Bienen über einen sogenannten Honigmagen, in dem sie Nektar, Honig, Honigtau als auch Wasser speichern und transportieren, wobei Letzteres als Nahrung für die Brut als auch, vor allem an besonders heißen Tagen, zur Kühlung des Bienenstocks dient. Den eingesammelten Nektar speit die Biene im Stock aus und saugt ihn wieder ein. Diesen Prozess wiederholt sie so lange, bis der gewonnene Honig die richtige Konsistenz aufweist.¹⁸⁰ Ebendieses Verhalten beschreibt P. Leiden I 384 sowie der ältere P. Salt 825, der zudem Wachs als eine „Flüssigkeit“ (*mw*)¹⁸¹ des Insektes kennzeichnet. Das Wachs produzieren sogenannte Baubienen im unteren Bereich ihres Abdomens in einer Wachsdrüse, mit deren Hilfe sie Wachsplättchen herstellen und diese „ausschwitzen“. Anschließend formen sie das Wachs unter Zugabe ihres Speichels und stellen so Waben her.¹⁸²

Die (sekundäre) Abkunft des Wachses sowie des Honigs aus dem Auge des Re bestätigen darüber hinaus auch Auszüge des Balsamierungsrituals.¹⁸³ Der starke Bezug des süßen Honigs zum Sonnengott hat seinen Ursprung wohl in der Bedeutung der Sonne für die Vegetation, deren Erblühen wiederum Bienen anlockte, die letztlich den süßen Honig herstellen.¹⁸⁴

Balsamierungsritual als seine Produkte bzw. als aus diesem hervorgekommen (*prj*) ausgezeichnet (s. TÖPFER, *Balsamierungsritual*, 79f., Anm. s, u. 91f. u. 178 u. Tf. 6-7, x+3.5-6 u. 10 u. Tf. 18-19, x+9.9). Im P. Salt 825, der den mythologischen Hintergrund für diese Beziehung erläutert, sind Honig und Wachs jedoch Produkte der „Flüssigkeiten“ der Biene, die aus den Tränen des Re entsteht.

178 Vgl. *E Mammisi*, 164, 2. Zu dieser Stelle s. auch DERCHAIN, *Pap. Salt 825*, 149, Anm. 16.

179 HOFFMANN/QUACK, *Anthologie*, 220. Terminus für „ausspeien“ ist in diesem Fall *p3j/p3j* (vgl. SPIEGELBERG, *Mythus vom Sonnenaug*, 24f. u. 129). Der Abschnitt der Erzählung vom Mythos vom Sonnenaug befasst sich mit einer Fabel über den Bienenstock, die der „kleine Hundsaffe“ der Göttin, die das ferne Sonnenaug personifiziert, vorträgt. Der letzte Teil der zitierten Passage kann auch „sie (i. e. Biene) trinkt es und sie isst <und sie> speit es dort (i.e. Bienenstock) aus“ (*swr.w mtu.f wm.w <m-tu.f> p3j n-'m.w*), der Umschrift SPIEGELBERGS folgend, übersetzt werden (vgl. SPIEGELBERG, *Mythus vom Sonnenaug*, 24f., Z. 10f. (= P. Leiden I 384, VII, 10-11). Zu diesem Auszug s. auch FEIERABEND, *Biene und Honig*, 142f.

180 Vgl. FEIERABEND, *Biene und Honig*, 17 u. 144.

181 Zur dem Begriffs *mw*, der neben Wasser allgemein (Körper)Flüssigkeiten bezeichnen kann, s. Kap. 3, Anm. 6.

182 Vgl. FEIERABEND, *Biene und Honig*, 17; vgl. BAQUÉ MANZANO, in: *ERUV II*, 496. Für Wachs und seine Verwendung im Alten Ägypten s. RAVEN, in: *OMRO 64* (1983), 7-47.

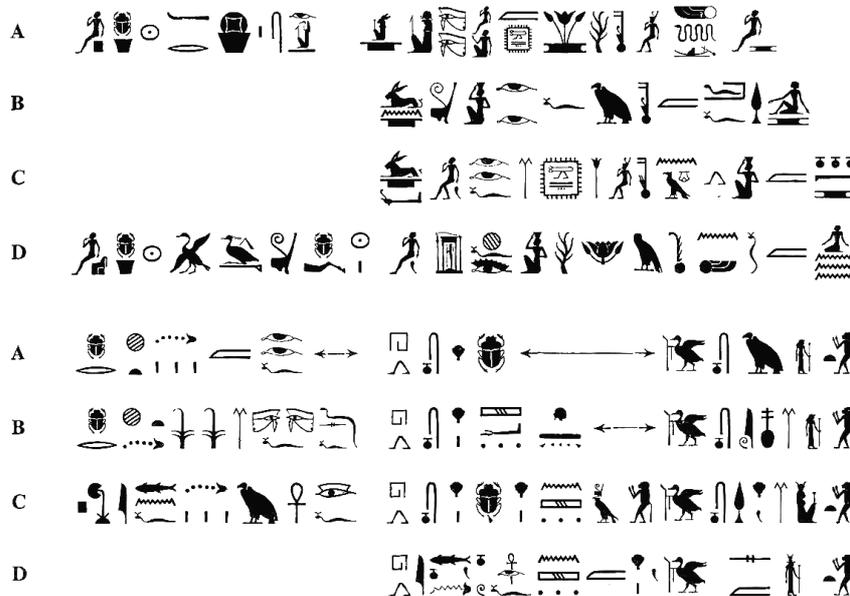
183 Vgl. TÖPFER, *Balsamierungsritual*, 79f., Anm. s, u. 91f. u. 178 u. Tf. 6-7, x+3.5-6 u. 10 u. Tf. 18-19, x+9.9.

184 Darüber hinaus nutzen Bienen die Sonne als eine Art Kompass (dazu und zur genauen Beschreibung des biologischen Prozesses der Umwandlung von Sonnenenergie in Honig und Wachs s. BAQUÉ MANZANO, in: *ERUV II*, 493ff., bes. 496f.). Ein weiterer Faktor, der den solaren Bezug des Honigs wohl begünstigt hat, ist seine milchig-weiße über gold-gelbe bis bräunliche Färbung, da warme Töne (wie z. B. das gelbliche Fell des Löwen) mit der Sonne assoziiert wurden.

2.5 *jnf* und die Theogonie der Hathor von Dendara

Ein weiterer Beleg für das *jnf*-Augensekret findet sich auf der Außenseite der Ostwand des Pronaos (G') von Dendara. Der Text (D) stellt eine Besonderheit dar, da dieser die Entstehung der Göttin Hathor thematisiert und mehrere Parallelen innerhalb des Tempelkomplexes aufweist.¹⁸⁵ Zwei Inschriften (C und D) benennen Hathor als *jnf*-Augensekret eines oder beider Augen des Re, während die beiden anderen Texte (A und B) an dieser Stelle den Terminus *ht* (𓇨; 𓇩) verwenden. Offensichtlich wird *ht*, im *Wb* allgemein als „Tropfen (aus dem Auge des Sonnengottes?)“ übersetzt, an dieser Stelle synonym zu *jnf* gebraucht.¹⁸⁶

Synopse der Texte zur Theogonie der Hathor (aus: CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 91)



185 Vgl. CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 83–114, bes. 84–95.

186 Vgl. *Wb* III, 218.16. Zur Herkunft des Terminus *ht* lassen sich aufgrund des Mangels an weiteren Belegen nur Vermutungen anstellen. Zum einen steht das Wort *htj* „sehen“ (vgl. *Wb* III, 348.16) in direkter Verbindung mit dem Auge, wird aber recht selten verwendet und scheint in Tempeln der griechisch-römischen Zeit gerade an den Stellen Anwendung zu finden, die das Erblicken eines eingemeißelten Objekts beschreiben (vgl. WPL, 753). Somit wäre eine Verbindung zwischen *htj* „sehen“ und *ht* „einritzen, eingravieren“ (vgl. *Wb* 347.16–348.12; vgl. WPL, 752) und vor allem mit *ht* „zurückweichen, zurücktreiben“ (vgl. *Wb* III, 342.15–343.4; vgl. WPL, 752f.) möglich, da „zurücktreiben“ mehrfach mit einem Auge als Determinativ (𓇨) – eventuell „sehen“ im Sinne von „(mit den Augen) zurückwerfen“? – belegt ist (vgl. LESKO, *LED*, 197). Viel wahrscheinlicher als diese Herleitungen ist jedoch eine andere Erklärung, welche schon von DAUMAS (in Teilen) vorgeschlagen wurde. Dieser befasste sich mit Text B der obigen Synopse und stellt zurecht die Gleichsetzung von *ht* und *jnf* mithilfe der Heranziehung von Text C der Synopse als Parallele fest. DAUMAS liest an dieser Stelle *jht pw-nn* „ces choses“ und verweist auf das Demonstrativum *pw-nn* (𓂏𓂏) sowie auf die gelegentliche Auffassung von *jht* als Maskulinum (vgl. DAUMAS, *Mammisis*, 34f. u. Anm. 7; dazu vgl. CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 92f.). Möglich wäre, an DAUMAS angelehnt, an dieser Stelle (*j*)*ht* zu lesen und die Hieroglyphe des spuckenden Mundes aber als Determinativ aufzufassen, dass dazu dienen soll, (*j*)*ht* an dieser Stelle als Flüssigkeit zu charakterisieren und graphisch an *jnf* anzupassen (so auch CAUVILLE, *Temple d'Isis. Trad.*, 24). Gerade die Schreibung in Text A deutet durch die Wiedergabe des Plurals, bei der die Pluralzeichen dem spuckenden Mund nachgestellt sind (s. o.), darauf hin.

- A DÜMICHEN, *Baugeschichte*, Pl. 12, 1–4 = D XII, 55, 4–7 (Augustus, Außenseite des Naos (H^c), Ostwand, Bandeau du soubassement).¹⁸⁷
- B DÜMICHEN, *Kalenderinschriften*, 54, 6–8 = CAUVILLE, *Temple d'Isis*, 78, 10–11 (Augustus, Sanktuar (A), linke Hälfte, Bandeau du soubassement).¹⁸⁸
- C DÜMICHEN, *Baugeschichte*, Pl. 8, 8–9 = D XII, 2, 16–17* (Augustus, Außenseite des Naos (H^c), Südwand, rechte Seite, Bandeau de la frise).¹⁸⁹
- D DÜMICHEN, *Baugeschichte*, Pl. 42, 1–43, 3 = D XV, 215, 4–6 (Nero, Pronaos (G^c), Ostwand, Bandeau du soubassement).¹⁹⁰

Text A	(...) <i>wn R^c jrtj.f^{A91} m-hnw nhb</i> <i>m tr n prj(t).f m Nwn</i> <i>hpr (j)ht m jrtj.f</i> <i>h3j.sn hr t3 qm3.sn m st/rpwt</i> <i>nfrt¹⁹³</i>	(...) Re öffnet seine beiden Augen im Inneren des Lotos in der Zeit seines/ihrer Herauskommens ¹⁹² aus dem Nun. Und es entstehen (flüssige) Dinge aus seinen Augen. Sie fallen herab auf die Erde und sie verwandeln sich (wörtl. entstehen als) zu einer vollkommenen Frau/Repit (i. e. Hathor).
Text B	<i>wn.n.f jrtj.f m tr m prj(t).f m</i> <i>Nwn</i> <i>hpr (j)ht nn m jrtj.f ds.f</i> <i>h3j.sn hr šcy tp t3</i> <i>qm3.sn (jw=)r nfr m st/rpwt nfrt</i>	Er öffnete seine Augen in der Zeit seines Herauskommens aus dem Nun. Und es entstanden diese (ausfließenden) Dinge aus seinen eigenen Augen Sie fallen herab auf den Sand auf der Erde. Und sie verwandelten sich zu einer überaus schönen Frau/Repit (wörtl. und sie entstanden mehr als gut/vollkommen als eine schöne Frau/Repit).
Text C	<i>wn sfy¹⁹⁴ jrtj.f m-hnw nhb</i> <i>(n=)m tr ng3.f^{A95} m Nwn</i>	Das Kind öffnet seine Augen inmitten des Lotos in der Zeit seines Aufbrechens aus dem

187 Für eine Übersetzung des Textes s. CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 85 (mit Umschrift).

188 Weitere Übersetzungen auch bei CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 91 und CAUVILLE, *Temple d'Isis. Trad.*, 24f. (mit Transliteration) sowie DAUMAS, *Mammisis*, 34f. und KURTH, *Späte Blüten*, 40.

189 S. für weitere Übersetzungen CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 91 sowie DAUMAS, *Mammisis*, 34f., Anm. 7 u. 8 sowie CAUVILLE, in: AUFRÈRE/MICHEL, *Cléopâtre en abyme*, 183.

190 Für weitere Übersetzungen s. CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 87f. und CAUVILLE, *Dendara XV. Trad.*, 264f. sowie CAUVILLE, *Pronaos*, 564 und GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, 228, Anm. 14

191 Die Schreibung des hockenden Mannes, der die Kindshieroglyphe trägt , stellt eine Sonderform von  dar, kann als *f(j)* gelesen werden und dient an dieser Stelle als Suffix 3. Ps. Sg. m. Zu diesem Zeichen s. auch CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 90 mit Verweis auf FAIRMAN, in: ASAE 43 (1943), 204, der die Lesung der stehenden Form des das hockende Kind tragenden Mannes als *f* ausdeutet; zur stehenden Variante des Zeichens s. auch KURTH, *Einführung* 1, 132, Nr. 27, u. 153, Anm. 232–236).

192 Der Text lässt offen, ob das Suffixpronomen 3. Ps. Sg. m. sich auf das Herauskommen des Re aus dem Nun bezieht oder, ob das morgendliche Auftauchen und Erblühen des Lotos auf dem Wasser gemeint ist – wahrscheinlich eine durchaus beabsichtigte Mehrdeutigkeit, die in beiden Fälle eine bildhafte Umschreibung des täglichen Sonnenaufgangs darstellt. Zu dieser Stelle s. auch RYHINER, *L'offrande du lotus*, 153. Zum Sonnengott und anderen Göttern auf der Pflanze s. SCHLÖGL, *Sonnengott auf der Blüte* sowie MORENZ/SCHUBERT, *Gott auf der Blume*. Allgemein zum Sonnengott als Kind s. VERHOEVEN, in: ALT/KEMKES-GROTENTHALER, *Kindervelten*, 120–129, bes. 125. Allgemein zu Kindgöttern in griechisch-römischer Zeit s. BUDDÉ, *Götterkind* sowie den Sammelband BUDDÉ/SANDRI/VERHOEVEN, *Kindgötter*.

193 Möglich wäre an dieser Stelle sowie in den Parallelen auch eine Lesung als *rpwt nfrt* (s. dazu LGG VI, 58c).

194 Theoretisch wäre an dieser Stelle auch, Text B folgend, die Lesung *wn.n.f* möglich, fasst man das sitzende Kind () als Schreibung für *n* auf (zu den vielen Lesungen des Kindes s. KURTH, *Einführung* 1, 128, Nr. 9).

	<i>hp(r) jnfw m ^cnht.f</i>	Nun. (So) entstehen <i>jnfw</i> -Ausflüsse aus seinem (lebenden) Auge
	<i>h(3j).sn hr t3 hr nš pn nfr</i>	und steigen herab auf die die Erde, auf diesen schönen Sand.
	<i>qm3.sn m-hr.f m st/rpwt nfrt</i>	Und sie verwandeln sich vor ihm in eine schöne Frau.
Text D	(...) <i>sfy ntrj hf.f m nhb m tr n prj(t).f m Nwn¹⁹⁶</i>	(...) Das göttliche Kind, es wurde sichtbar im Lotos in der Zeit seines Herauskommens aus dem Nun
	<i>h(3)y jnfw nw ^cnht.f r¹⁹⁷ nš m-hr.f qm3.s¹⁹⁸ m st/rpwt nfrt</i>	und die <i>jnfw</i> -Ausflüsse seines (lebendigen) Auges steigen herab zum Sand vor ihm. (So) wurde sie (i.e. Hathor) erschaffen als schöne Frau/Repit.

CAUVILLE führt eine weitere Textstelle zur Theogonie der Hathor im Tempel von Dendara auf, welche zudem die Annahme, bei *ht* handle es sich um eine Form von (*j*)*ht*, nochmals unterstützt:

CAUVILLE, *Porte d'Isis*, 3, 10–12¹⁹⁹

qm3 wnnt ntr 3 pw prj m Nwn

wn.f jrtj.f hpr hrw prj(t) (j)ht m jrtj.f

h3j.sn hr t3wj

qm3.sn m st/rpwt nfrt

Der (i. e. Re) alles erschaffen hat, was existiert. Es ist der große Gott, der aus dem Nun hervorkommt.

Er öffnet seine Augen und es entsteht der Tag des Herauskommens der Dinge aus seinen Augen.

Sie (i. e. Dinge) fallen herab auf die Erde und sie wurden zu einer schönen Frau/Repit.

Aus diesen sich stark ähnelnden textlichen Belegen aus der Hauptkultstätte der Göttin ist ersichtlich, dass sie die Entstehung der Hathor in die Urzeit verlegen, an den Anfang der Schöpfung, in der der Sonnengott auf dem Urwasser Nun aus dem Urlotos als Sonnenkind hervorkam und seine Augen (erstmalig) öffnete.²⁰⁰ Auf diese lokale Theogonie spielen auch einige weitere Inschriften innerhalb des Tempels bzw. des Tempelbezirkes von Dendara an, so beispielsweise in einer der westlichen Krypten, eingebettet in eine Ritualszene des Schlagens des Balles (*sq[r] hm3*): „Auge des Re (i. e. Hathor), das die beiden Länder mit seinen Strahlen erhellt seit das Kind sein Auge inmitten der Lotosblüte am Beginn (der Zeit) geöffnet hat, das entstanden ist seit Anbeginn, (als) sie herauskam aus dem (lebenden) Auge auf die Erde“ (*jrt R^c shd(t) t3wj m stwt.s dr wn sfy jrt.f m-hnw nhb m š3^c hpr dr-^c prj.s m ^cnht.f*)

195 Form von *ngj* „zerbrechen, aufbrechen, (sich) öffnen“ (*Wb* II, 348.6–14), das schon früh mit *3* belegt ist.

196 Zur Lesung des  als *Nwn* u. ä. s. KURTH, *Einführung* 1, 127, Nr. 1c u. 147, Anm. 8.

197 An dieser Stelle ist nach *D* XV, 215, 6 in der obigen Abschrift ein ∞ zu ergänzen.

198 Betrachtet man die Parallelen, so wäre an dieser Stelle statt des passiven *sdm.f* auch eine Emendierung denkbar: *qm3.s<n> m st nfrt*. Allerdings steht nicht nur die korrekte Wiedergabe des Befunds im Vordergrund, sondern die folgenden Epitheta der Göttin Hathor untermauern die Richtigkeit der Inschrift.

199 Vgl. CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 114; vgl. CAUVILLE, *Porte d'Isis*, 3, 10–12 [Augustus].

200 Vgl. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, 228, Anm. 1. Die Kosmogonie vom Sonnenkind auf der Blüte entstammt dem theologischen Denken des Neuen Reiches und deutet sich gegen Ende der 18. Dynastie an, um ihre volle Entwicklung in der 19. Dynastie zu entfalten (vgl. SCHLÖGL, *Sonnengott auf der Blüte*, 33f.).

hr tp t³).²⁰¹ Die konkrete Identifizierung der Hathor mit jnf findet sich m. W. jedoch nur an der Außenseite des Tempels in Inschriften der römischen Epoche wieder.

Darüber hinaus ist die Geburt des Sonnenkindes auf dem Lotos in Dendara mehrfach bildlich belegt. Dabei existieren, wie WAITKUS herausgearbeitet hat, mehrere Szenenformen, die Harsomtus in der Rolle des Sonnenkindes auf der Blüte darstellen.²⁰² So kann dieser als stehendes Kind über der Blüte abgebildet werden²⁰³, als aufrecht stehende Urschlange (s³-t³) über dem Lotos²⁰⁴ oder aber, als eine außergewöhnliche Art der Darstellung, als Schlange umgeben von einem äußerlich an eine Aubergine erinnernden Gebilde, welches aus der Lotosblume herauswächst.²⁰⁵ WAITKUS konnte, basierend auf textliche als auch bildhafte Belege, darlegen, dass es sich bei diesem Gebilde um den Mutterleib der Göttin Nut handeln könnte, die bekanntermaßen den Sonnengott alltäglich gebiert.²⁰⁶

Die obigen textlichen und bildlichen Belege zur Theogonie der Hathor lassen darauf schließen, dass es sich bei der Umschreibung des Öffnens der Augen um das auf die Geburt folgende erstmalige Öffnen dieser handelt. Bei diesem Vorgang entsteht (hpr) der Lokaltheologie von Dendara zufolge ein Sekret, umschrieben als (j)ht oder jnf in einem bzw. in beiden Augen des (Sonnen)Kindes. Dieses Sekret fällt auf die Erde (t³) bzw. auf den Sand (šcy, nš) der Erde herab.²⁰⁷ Aus jenem Ausfluss bzw. den mit diesem benetzten Sandkörnern

201 Vgl. D VI, 134, 9–10; vgl. CAUVILLE, in: BIFAO 90 (1990), 92. Für eine weitere Übersetzung s. CAUVILLE, *Dendara V–VI. Trad.*, 428f. Eine weitere Möglichkeit der Übersetzung wäre „...(als) sie herauskam als (lebendes) Auge auf die Erde“ (so BORGHOUTS, in: JEA 59 (1973), 132, mit Gesamtübersetzung der Szene innerhalb seiner Untersuchung des Ritualszenentypus „Schlagen des Balls“). Die Texte zur Theogonie der Hathor legen aber die obige Übersetzung nahe.

CAUVILLE zieht als weitere Parallele wiederholt eine Stelle heran, deren Übersetzung recht fraglich zu sein scheint. Der von CAUVILLE zitierte Auszug (𓆎𓆏𓆐𓆑𓆒𓆓𓆔𓆕𓆖𓆗𓆘𓆙𓆚𓆛𓆜𓆝𓆞𓆟𓆠𓆡𓆢𓆣𓆤𓆥𓆦𓆧𓆨𓆩𓆪𓆫𓆬𓆭𓆮𓆯𓆰𓆱𓆲𓆳𓆴𓆵𓆶𓆷𓆸𓆹𓆺𓆻𓆼𓆽𓆾𓆿𓇀𓇁𓇂𓇃𓇄𓇅𓇆𓇇𓇈𓇉𓇊𓇋𓇌𓇍𓇎𓇏𓇐𓇑𓇒𓇓𓇔𓇕𓇖𓇗𓇘𓇙𓇚𓇛𓇜𓇝𓇞𓇟𓇠𓇡𓇢𓇣𓇤𓇥𓇦𓇧𓇨𓇩𓇪𓇫𓇬𓇭𓇮𓇯𓇰𓇱𓇲𓇳𓇴𓇵𓇶𓇷𓇸𓇹𓇺𓇻𓇼𓇽𓇾𓇿𓈀𓈁𓈂𓈃𓈄𓈅𓈆𓈇𓈈𓈉𓈊𓈋𓈌𓈍𓈎𓈏𓈐𓈑𓈒𓈓𓈔𓈕𓈖𓈗𓈘𓈙𓈚𓈛𓈜𓈝𓈞𓈟𓈠𓈡𓈢𓈣𓈤𓈥𓈦𓈧𓈨𓈩𓈪𓈫𓈬𓈭𓈮𓈯𓈰𓈱𓈲𓈳𓈴𓈵𓈶𓈷𓈸𓈹𓈺𓈻𓈼𓈽𓈾𓈿𓉀𓉁𓉂𓉃𓉄𓉅𓉆𓉇𓉈𓉉𓉊𓉋𓉌𓉍𓉎𓉏𓉐𓉑𓉒𓉓𓉔𓉕𓉖𓉗𓉘𓉙𓉚𓉛𓉜𓉝𓉞𓉟𓉠𓉡𓉢𓉣𓉤𓉥𓉦𓉧𓉨𓉩𓉪𓉫𓉬𓉭𓉮𓉯𓉰𓉱𓉲𓉳𓉴𓉵𓉶𓉷𓉸𓉹𓉺𓉻𓉼𓉽𓉾𓉿𓊀𓊁𓊂𓊃𓊄𓊅𓊆𓊇𓊈𓊉𓊊𓊋𓊌𓊍𓊎𓊏𓊐𓊑𓊒𓊓𓊔𓊕𓊖𓊗𓊘𓊙𓊚𓊛𓊜𓊝𓊞𓊟𓊠𓊡𓊢𓊣𓊤𓊥𓊦𓊧𓊨𓊩𓊪𓊫𓊬𓊭𓊮𓊯𓊰𓊱𓊲𓊳𓊴𓊵𓊶𓊷𓊸𓊹𓊺𓊻𓊼𓊽𓊾𓊿𓋀𓋁𓋂𓋃𓋄𓋅𓋆𓋇𓋈𓋉𓋊𓋋𓋌𓋍𓋎𓋏𓋐𓋑𓋒𓋓𓋔𓋕𓋖𓋗𓋘𓋙𓋚𓋛𓋜𓋝𓋞𓋟𓋠𓋡𓋢𓋣𓋤𓋥𓋦𓋧𓋨𓋩𓋪𓋫𓋬𓋭𓋮𓋯𓋰𓋱𓋲𓋳𓋴𓋵𓋶𓋷𓋸𓋹𓋺𓋻𓋼𓋽𓋾𓋿𓌀𓌁𓌂𓌃𓌄𓌅𓌆𓌇𓌈𓌉𓌊𓌋𓌌𓌍𓌎𓌏𓌐𓌑𓌒𓌓𓌔𓌕𓌖𓌗𓌘𓌙𓌚𓌛𓌜𓌝𓌞𓌟𓌠𓌡𓌢𓌣𓌤𓌥𓌦𓌧𓌨𓌩𓌪𓌫𓌬𓌭𓌮𓌯𓌰𓌱𓌲𓌳𓌴𓌵𓌶𓌷𓌸𓌹𓌺𓌻𓌼𓌽𓌾𓌿𓍀𓍁𓍂𓍃𓍄𓍅𓍆𓍇𓍈𓍉𓍊𓍋𓍌𓍍𓍎𓍏𓍐𓍑𓍒𓍓𓍔𓍕𓍖𓍗𓍘𓍙𓍚𓍛𓍜𓍝𓍞𓍟𓍠𓍡𓍢𓍣𓍤𓍥𓍦𓍧𓍨𓍩𓍪𓍫𓍬𓍭𓍮𓍯𓍰𓍱𓍲𓍳𓍴𓍵𓍶𓍷𓍸𓍹𓍺𓍻𓍼𓍽𓍾𓍿𓎀𓎁𓎂𓎃𓎄𓎅𓎆𓎇𓎈𓎉𓎊𓎋𓎌𓎍𓎎𓎏𓎐𓎑𓎒𓎓𓎔𓎕𓎖𓎗𓎘𓎙𓎚𓎛𓎜𓎝𓎞𓎟𓎠𓎡𓎢𓎣𓎤𓎥𓎦𓎧𓎨𓎩𓎪𓎫𓎬𓎭𓎮𓎯𓎰𓎱𓎲𓎳𓎴𓎵𓎶𓎷𓎸𓎹𓎺𓎻𓎼𓎽𓎾𓎿𓏀𓏁𓏂𓏃𓏄𓏅𓏆𓏇𓏈𓏉𓏊𓏋𓏌𓏍𓏎𓏏𓏐𓏑𓏒𓏓𓏔𓏕𓏖𓏗𓏘𓏙𓏚𓏛𓏜𓏝𓏞𓏟𓏠𓏡𓏢𓏣𓏤𓏥𓏦𓏧𓏨𓏩𓏪𓏫𓏬𓏭𓏮𓏯𓏰𓏱𓏲𓏳𓏴𓏵𓏶𓏷𓏸𓏹𓏺𓏻𓏼𓏽𓏾𓏿𓐀𓐁𓐂𓐃𓐄𓐅𓐆𓐇𓐈𓐉𓐊𓐋𓐌𓐍𓐎𓐏𓐐𓐑𓐒𓐓𓐔𓐕𓐖𓐗𓐘𓐙𓐚𓐛𓐜𓐝𓐞𓐟𓐠𓐡𓐢𓐣𓐤𓐥𓐦𓐧𓐨𓐩𓐪𓐫𓐬𓐭𓐮𓐯𓐰𓐱𓐲𓐳𓐴𓐵𓐶𓐷𓐸𓐹𓐺𓐻𓐼𓐽𓐾𓐿𓑀𓑁𓑂𓑃𓑄𓑅𓑆𓑇𓑈𓑉𓑊𓑋𓑌𓑍𓑎𓑏𓑐𓑑𓑒𓑓𓑔𓑕𓑖𓑗𓑘𓑙𓑚𓑛𓑜𓑝𓑞𓑟𓑠𓑡𓑢𓑣𓑤𓑥𓑦𓑧𓑨𓑩𓑪𓑫𓑬𓑭𓑮𓑯𓑰𓑱𓑲𓑳𓑴𓑵𓑶𓑷𓑸𓑹𓑺𓑻𓑼𓑽𓑾𓑿𓒀𓒁𓒂𓒃𓒄𓒅𓒆𓒇𓒈𓒉𓒊𓒋𓒌𓒍𓒎𓒏𓒐𓒑𓒒𓒓𓒔𓒕𓒖𓒗𓒘𓒙𓒚𓒛𓒜𓒝𓒞𓒟𓒠𓒡𓒢𓒣𓒤𓒥𓒦𓒧𓒨𓒩𓒪𓒫𓒬𓒭𓒮𓒯𓒰𓒱𓒲𓒳𓒴𓒵𓒶𓒷𓒸𓒹𓒺𓒻𓒼𓒽𓒾𓒿𓓀𓓁𓓂𓓃𓓄𓓅𓓆𓓇𓓈𓓉𓓊𓓋𓓌𓓍𓓎𓓏𓓐𓓑𓓒𓓓𓓔𓓕𓓖𓓗𓓘𓓙𓓚𓓛𓓜𓓝𓓞𓓟𓓠𓓡𓓢𓓣𓓤𓓥𓓦𓓧𓓨𓓩𓓪𓓫𓓬𓓭𓓮𓓯𓓰𓓱𓓲𓓳𓓴𓓵𓓶𓓷𓓸𓓹𓓺𓓻𓓼𓓽𓓾𓓿𓔀𓔁𓔂𓔃𓔄𓔅𓔆𓔇𓔈𓔉𓔊𓔋𓔌𓔍𓔎𓔏𓔐𓔑𓔒𓔓𓔔𓔕𓔖𓔗𓔘𓔙𓔚𓔛𓔜𓔝𓔞𓔟𓔠𓔡𓔢𓔣𓔤𓔥𓔦𓔧𓔨𓔩𓔪𓔫𓔬𓔭𓔮𓔯𓔰𓔱𓔲𓔳𓔴𓔵𓔶𓔷𓔸𓔹𓔺𓔻𓔼𓔽𓔾𓔿𓕀𓕁𓕂𓕃𓕄𓕅𓕆𓕇𓕈𓕉𓕊𓕋𓕌𓕍𓕎𓕏𓕐𓕑𓕒𓕓𓕔𓕕𓕖𓕗𓕘𓕙𓕚𓕛𓕜𓕝𓕞𓕟𓕠𓕡𓕢𓕣𓕤𓕥𓕦𓕧𓕨𓕩𓕪𓕫𓕬𓕭𓕮𓕯𓕰𓕱𓕲𓕳𓕴𓕵𓕶𓕷𓕸𓕹𓕺𓕻𓕼𓕽𓕾𓕿𓖀𓖁𓖂𓖃𓖄𓖅𓖆𓖇𓖈𓖉𓖊𓖋𓖌𓖍𓖎𓖏𓖐𓖑𓖒𓖓𓖔𓖕𓖖𓖗𓖘𓖙𓖚𓖛𓖜𓖝𓖞𓖟𓖠𓖡𓖢𓖣𓖤𓖥𓖦𓖧𓖨𓖩𓖪𓖫𓖬𓖭𓖮𓖯𓖰𓖱𓖲𓖳𓖴𓖵𓖶𓖷𓖸𓖹𓖺𓖻𓖼𓖽𓖾𓖿𓗀𓗁𓗂𓗃𓗄𓗅𓗆𓗇𓗈𓗉𓗊𓗋𓗌𓗍𓗎𓗏𓗐𓗑𓗒𓗓𓗔𓗕𓗖𓗗𓗘𓗙𓗚𓗛𓗜𓗝𓗞𓗟𓗠𓗡𓗢𓗣𓗤𓗥𓗦𓗧𓗨𓗩𓗪𓗫𓗬𓗭𓗮𓗯𓗰𓗱𓗲𓗳𓗴𓗵𓗶𓗷𓗸𓗹𓗺𓗻𓗼𓗽𓗾𓗿𓘀𓘁𓘂𓘃𓘄𓘅𓘆𓘇𓘈𓘉𓘊𓘋𓘌𓘍𓘎𓘏𓘐𓘑𓘒𓘓𓘔𓘕𓘖𓘗𓘘𓘙𓘚𓘛𓘜𓘝𓘞𓘟𓘠𓘡𓘢𓘣𓘤𓘥𓘦𓘧𓘨𓘩𓘪𓘫𓘬𓘭𓘮𓘯𓘰𓘱𓘲𓘳𓘴𓘵𓘶𓘷𓘸𓘹𓘺𓘻𓘼𓘽𓘾𓘿𓙀𓙁𓙂𓙃𓙄𓙅𓙆𓙇𓙈𓙉𓙊𓙋𓙌𓙍𓙎𓙏𓙐𓙑𓙒𓙓𓙔𓙕𓙖𓙗𓙘𓙙𓙚𓙛𓙜𓙝𓙞𓙟𓙠𓙡𓙢𓙣𓙤𓙥𓙦𓙧𓙨𓙩𓙪𓙫𓙬𓙭𓙮𓙯𓙰𓙱𓙲𓙳𓙴𓙵𓙶𓙷𓙸𓙹𓙺𓙻𓙼𓙽𓙾𓙿𓚀𓚁𓚂𓚃𓚄𓚅𓚆𓚇𓚈𓚉𓚊𓚋𓚌𓚍𓚎𓚏𓚐𓚑𓚒𓚓𓚔𓚕𓚖𓚗𓚘𓚙𓚚𓚛𓚜𓚝𓚞𓚟𓚠𓚡𓚢𓚣𓚤𓚥𓚦𓚧𓚨𓚩𓚪𓚫𓚬𓚭𓚮𓚯𓚰𓚱𓚲𓚳𓚴𓚵𓚶𓚷𓚸𓚹𓚺𓚻𓚼𓚽𓚾𓚿𓛀𓛁𓛂𓛃𓛄𓛅𓛆𓛇𓛈𓛉𓛊𓛋𓛌𓛍𓛎𓛏𓛐𓛑𓛒𓛓𓛔𓛕𓛖𓛗𓛘𓛙𓛚𓛛𓛜𓛝𓛞𓛟𓛠𓛡𓛢𓛣𓛤𓛥𓛦𓛧𓛨𓛩𓛪𓛫𓛬𓛭𓛮𓛯𓛰𓛱𓛲𓛳𓛴𓛵𓛶𓛷𓛸𓛹𓛺𓛻𓛼𓛽𓛾𓛿𓜀𓜁𓜂𓜃𓜄𓜅𓜆𓜇𓜈𓜉𓜊𓜋𓜌𓜍𓜎𓜏𓜐𓜑𓜒𓜓𓜔𓜕𓜖𓜗𓜘𓜙𓜚𓜛𓜜𓜝𓜞𓜟𓜠𓜡𓜢𓜣𓜤𓜥𓜦𓜧𓜨𓜩𓜪𓜫𓜬𓜭𓜮𓜯𓜰𓜱𓜲𓜳𓜴𓜵𓜶𓜷𓜸𓜹𓜺𓜻𓜼𓜽𓜾𓜿𓝀𓝁𓝂𓝃𓝄𓝅𓝆𓝇𓝈𓝉𓝊𓝋𓝌𓝍𓝎𓝏𓝐𓝑𓝒𓝓𓝔𓝕𓝖𓝗𓝘𓝙𓝚𓝛𓝜𓝝𓝞𓝟𓝠𓝡𓝢𓝣𓝤𓝥𓝦𓝧𓝨𓝩𓝪𓝫𓝬𓝭𓝮𓝯𓝰𓝱𓝲𓝳𓝴𓝵𓝶𓝷𓝸𓝹𓝺𓝻𓝼𓝽𓝾𓝿𓞀𓞁𓞂𓞃𓞄𓞅𓞆𓞇𓞈𓞉𓞊𓞋𓞌𓞍𓞎𓞏𓞐𓞑𓞒𓞓𓞔𓞕𓞖𓞗𓞘𓞙𓞚𓞛𓞜𓞝𓞞𓞟𓞠𓞡𓞢𓞣𓞤𓞥𓞦𓞧𓞨𓞩𓞪𓞫𓞬𓞭𓞮𓞯𓞰𓞱𓞲𓞳𓞴𓞵𓞶𓞷𓞸𓞹𓞺𓞻𓞼𓞽𓞾𓞿𓟀𓟁𓟂𓟃𓟄𓟅𓟆𓟇𓟈𓟉𓟊𓟋𓟌𓟍𓟎𓟏𓟐𓟑𓟒𓟓𓟔𓟕𓟖𓟗𓟘𓟙𓟚𓟛𓟜𓟝𓟞𓟟𓟠𓟡𓟢𓟣𓟤𓟥𓟦𓟧𓟨𓟩𓟪𓟫𓟬𓟭𓟮𓟯𓟰𓟱𓟲𓟳𓟴𓟵𓟶𓟷𓟸𓟹𓟺𓟻𓟼𓟽𓟾𓟿𓠀𓠁𓠂𓠃𓠄𓠅𓠆𓠇𓠈𓠉𓠊𓠋𓠌𓠍𓠎𓠏𓠐𓠑𓠒𓠓𓠔𓠕𓠖𓠗𓠘𓠙𓠚𓠛𓠜𓠝𓠞𓠟𓠠𓠡𓠢𓠣𓠤𓠥𓠦𓠧𓠨𓠩𓠪𓠫𓠬𓠭𓠮𓠯𓠰𓠱𓠲𓠳𓠴𓠵𓠶𓠷𓠸𓠹𓠺𓠻𓠼𓠽𓠾𓠿𓡀𓡁𓡂𓡃𓡄𓡅𓡆𓡇𓡈𓡉𓡊𓡋𓡌𓡍𓡎𓡏𓡐𓡑𓡒𓡓𓡔𓡕𓡖𓡗𓡘𓡙𓡚𓡛𓡜𓡝𓡞𓡟𓡠𓡡𓡢𓡣𓡤𓡥𓡦𓡧𓡨𓡩𓡪𓡫𓡬𓡭𓡮𓡯𓡰𓡱𓡲𓡳𓡴𓡵𓡶𓡷𓡸𓡹𓡺𓡻𓡼𓡽𓡾𓡿𓢀𓢁𓢂𓢃𓢄𓢅𓢆𓢇𓢈𓢉𓢊𓢋𓢌𓢍𓢎𓢏𓢐𓢑𓢒𓢓𓢔𓢕𓢖𓢗𓢘𓢙𓢚𓢛𓢜𓢝𓢞𓢟𓢠𓢡𓢢𓢣𓢤𓢥𓢦𓢧𓢨𓢩𓢪𓢫𓢬𓢭𓢮𓢯𓢰𓢱𓢲𓢳𓢴𓢵𓢶𓢷𓢸𓢹𓢺𓢻𓢼𓢽𓢾𓢿𓣀𓣁𓣂𓣃𓣄𓣅𓣆𓣇𓣈𓣉𓣊𓣋𓣌𓣍𓣎𓣏𓣐𓣑𓣒𓣓𓣔𓣕𓣖𓣗𓣘𓣙𓣚𓣛𓣜𓣝𓣞𓣟𓣠𓣡𓣢𓣣𓣤𓣥𓣦𓣧𓣨𓣩𓣪𓣫𓣬𓣭𓣮𓣯𓣰𓣱𓣲𓣳𓣴𓣵𓣶𓣷𓣸𓣹𓣺𓣻𓣼𓣽𓣾𓣿𓤀𓤁𓤂𓤃𓤄𓤅𓤆𓤇𓤈𓤉𓤊𓤋𓤌𓤍𓤎𓤏𓤐𓤑𓤒𓤓𓤔𓤕𓤖𓤗𓤘𓤙𓤚𓤛𓤜𓤝𓤞𓤟𓤠𓤡𓤢𓤣𓤤𓤥𓤦𓤧𓤨𓤩𓤪𓤫𓤬𓤭𓤮𓤯𓤰𓤱𓤲𓤳𓤴𓤵𓤶𓤷𓤸𓤹𓤺𓤻𓤼𓤽𓤾𓤿𓥀𓥁𓥂𓥃𓥄𓥅𓥆𓥇𓥈𓥉𓥊𓥋𓥌𓥍𓥎𓥏𓥐𓥑𓥒𓥓𓥔𓥕𓥖𓥗𓥘𓥙𓥚𓥛𓥜𓥝𓥞𓥟𓥠𓥡𓥢𓥣𓥤𓥥𓥦𓥧𓥨𓥩𓥪𓥫𓥬𓥭𓥮𓥯𓥰𓥱𓥲𓥳𓥴𓥵𓥶𓥷𓥸𓥹𓥺𓥻𓥼𓥽𓥾𓥿𓦀𓦁𓦂𓦃𓦄𓦅𓦆𓦇𓦈𓦉𓦊𓦋𓦌𓦍𓦎𓦏𓦐𓦑𓦒𓦓𓦔𓦕𓦖𓦗𓦘𓦙𓦚𓦛𓦜𓦝𓦞𓦟𓦠𓦡𓦢𓦣𓦤𓦥𓦦𓦧𓦨𓦩𓦪𓦫𓦬𓦭𓦮𓦯𓦰𓦱𓦲𓦳𓦴𓦵𓦶𓦷𓦸𓦹𓦺𓦻𓦼𓦽𓦾𓦿𓧀𓧁𓧂𓧃𓧄𓧅𓧆𓧇𓧈𓧉𓧊𓧋𓧌𓧍𓧎𓧏𓧐𓧑𓧒𓧓𓧔𓧕𓧖𓧗𓧘𓧙𓧚𓧛𓧜𓧝𓧞𓧟𓧠𓧡𓧢𓧣𓧤𓧥𓧦𓧧𓧨𓧩𓧪𓧫𓧬𓧭𓧮𓧯𓧰𓧱𓧲𓧳𓧴𓧵𓧶𓧷𓧸𓧹𓧺𓧻𓧼𓧽𓧾𓧿𓨀𓨁𓨂𓨃𓨄𓨅𓨆𓨇𓨈𓨉𓨊𓨋𓨌𓨍𓨎𓨏𓨐𓨑𓨒𓨓𓨔𓨕𓨖𓨗𓨘𓨙𓨚𓨛𓨜𓨝𓨞𓨟𓨠𓨡𓨢𓨣𓨤𓨥𓨦𓨧𓨨𓨩𓨪𓨫𓨬𓨭𓨮𓨯𓨰𓨱𓨲𓨳𓨴𓨵𓨶𓨷𓨸𓨹𓨺𓨻𓨼𓨽𓨾𓨿𓩀𓩁𓩂𓩃𓩄𓩅𓩆𓩇𓩈𓩉𓩊𓩋𓩌𓩍𓩎𓩏𓩐𓩑𓩒𓩓𓩔𓩕𓩖𓩗𓩘𓩙𓩚𓩛𓩜𓩝𓩞𓩟𓩠𓩡𓩢𓩣𓩤𓩥𓩦𓩧𓩨𓩩𓩪𓩫𓩬𓩭𓩮𓩯𓩰𓩱𓩲𓩳𓩴𓩵𓩶𓩷𓩸𓩹𓩺𓩻𓩼𓩽𓩾𓩿𓪀𓪁𓪂𓪃𓪄𓪅𓪆𓪇𓪈𓪉𓪊𓪋𓪌𓪍𓪎𓪏𓪐𓪑𓪒𓪓𓪔𓪕𓪖𓪗𓪘𓪙𓪚𓪛𓪜𓪝𓪞𓪟𓪠𓪡𓪢𓪣𓪤𓪥𓪦𓪧𓪨𓪩𓪪𓪫𓪬𓪭𓪮𓪯𓪰𓪱𓪲𓪳𓪴𓪵𓪶𓪷𓪸𓪹𓪺𓪻𓪼𓪽𓪾𓪿𓫀𓫁𓫂𓫃𓫄𓫅𓫆𓫇𓫈𓫉𓫊𓫋𓫌𓫍𓫎𓫏𓫐𓫑𓫒𓫓𓫔𓫕𓫖𓫗𓫘𓫙𓫚𓫛𓫜𓫝𓫞𓫟𓫠𓫡𓫢𓫣𓫤𓫥𓫦𓫧𓫨𓫩𓫪𓫫𓫬𓫭𓫮𓫯𓫰𓫱𓫲𓫳𓫴𓫵𓫶𓫷𓫸𓫹𓫺𓫻𓫼𓫽𓫾𓫿𓬀𓬁𓬂𓬃𓬄𓬅𓬆𓬇𓬈𓬉𓬊𓬋𓬌𓬍𓬎𓬏𓬐𓬑𓬒𓬓𓬔𓬕𓬖𓬗𓬘𓬙𓬚𓬛𓬜𓬝𓬞𓬟𓬠𓬡𓬢𓬣𓬤𓬥𓬦𓬧𓬨𓬩𓬪𓬫𓬬𓬭𓬮𓬯𓬰𓬱𓬲𓬳𓬴𓬵𓬶𓬷𓬸𓬹𓬺𓬻𓬼𓬽𓬾𓬿𓭀𓭁𓭂𓭃𓭄𓭅𓭆𓭇𓭈𓭉𓭊𓭋𓭌𓭍𓭎𓭏𓭐𓭑𓭒𓭓𓭔𓭕𓭖𓭗𓭘𓭙𓭚𓭛𓭜𓭝𓭞𓭟𓭠𓭡𓭢𓭣𓭤𓭥𓭦𓭧𓭨𓭩𓭪𓭫𓭬𓭭𓭮𓭯𓭰𓭱𓭲𓭳𓭴𓭵𓭶𓭷𓭸𓭹𓭺𓭻𓭼𓭽𓭾𓭿𓮀𓮁𓮂𓮃𓮄𓮅𓮆𓮇𓮈𓮉𓮊𓮋𓮌𓮍𓮎𓮏𓮐𓮑𓮒𓮓𓮔𓮕𓮖𓮗𓮘𓮙𓮚𓮛𓮜𓮝𓮞𓮟𓮠𓮡𓮢𓮣𓮤𓮥𓮦𓮧𓮨𓮩𓮪𓮫𓮬𓮭𓮮𓮯𓮰𓮱𓮲𓮳𓮴𓮵𓮶𓮷𓮸𓮹𓮺𓮻𓮼𓮽𓮾𓮿𓯀𓯁𓯂𓯃𓯄𓯅𓯆𓯇𓯈𓯉𓯊𓯋𓯌𓯍𓯎𓯏𓯐𓯑𓯒𓯓𓯔𓯕𓯖𓯗𓯘𓯙𓯚𓯛𓯜𓯝𓯞𓯟𓯠𓯡𓯢𓯣𓯤𓯥𓯦𓯧𓯨𓯩𓯪𓯫𓯬𓯭𓯮𓯯𓯰𓯱𓯲𓯳𓯴𓯵𓯶𓯷𓯸𓯹𓯺𓯻𓯼𓯽𓯾𓯿𓰀𓰁𓰂𓰃𓰄𓰅𓰆𓰇𓰈𓰉𓰊𓰋𓰌𓰍𓰎𓰏𓰐𓰑𓰒𓰓𓰔𓰕𓰖𓰗𓰘𓰙𓰚𓰛𓰜𓰝𓰞𓰟𓰠𓰡𓰢𓰣𓰤𓰥𓰦𓰧𓰨𓰩𓰪𓰫𓰬𓰭𓰮𓰯𓰰𓰱𓰲𓰳𓰴𓰵𓰶𓰷𓰸𓰹𓰺𓰻𓰼𓰽𓰾𓰿𓱀𓱁𓱂𓱃𓱄𓱅𓱆𓱇𓱈𓱉𓱊𓱋𓱌𓱍𓱎𓱏𓱐𓱑𓱒𓱓𓱔𓱕𓱖𓱗𓱘𓱙𓱚𓱛𓱜𓱝𓱞𓱟𓱠𓱡𓱢𓱣𓱤𓱥𓱦𓱧𓱨𓱩𓱪𓱫𓱬𓱭𓱮𓱯𓱰𓱱𓱲𓱳𓱴𓱵𓱶𓱷𓱸𓱹𓱺𓱻𓱼𓱽𓱾𓱿𓲀𓲁𓲂𓲃𓲄𓲅𓲆𓲇𓲈𓲉𓲊𓲋𓲌𓲍𓲎𓲏𓲐𓲑𓲒𓲓𓲔𓲕𓲖𓲗𓲘𓲙𓲚𓲛𓲜𓲝𓲞𓲟𓲠𓲡𓲢𓲣𓲤𓲥𓲦𓲧𓲨𓲩𓲪𓲫𓲬𓲭𓲮𓲯𓲰𓲱𓲲𓲳𓲴𓲵𓲶𓲷𓲸𓲹𓲺𓲻𓲼𓲽𓲾𓲿𓳀𓳁𓳂𓳃𓳄𓳅

entsteht durch Metamorphose (*qmʿ*) „eine schöne Frau“ (*st nfrt*) bzw. „schöne Repit“ (*rpwt nfrt*), die als die Göttin Hathor zu identifizieren ist.

Vergleicht man diese mythologische Schilderung mit dem natürlichen Vorgang der Geburt, so ist man dazu geneigt, das dort beschriebene Sekret mit den ersten Tränen eines Neugeborenen zu identifizieren.²⁰⁸ Dies ist nicht vollkommen auszuschließen, allerdings stellt sich zum einen die Frage nach dem Fehlen gängigen Termini für das Weinen bzw. die Träne (*rmj* bzw. *rmjt*) und zum anderen sei an die genaue Naturbeobachtung der alten Ägypter erinnert. So ist der Tränenapparat (*apparatus lacrimalis*) zur Zeit der Geburt noch nicht voll ausgebildet. Beim Neugeborenen fehlt das adenoide Gewebe der Tränendrüse und ebenso befindet sich die Bindehaut im Vergleich zum Erwachsenen noch in der Entwicklung.²⁰⁹ Vor der 4.–7. Lebenswoche ist daher ein von Tränen begleitetes Weinen des neugeborenen Kindes anatomisch nicht möglich.²¹⁰ Eine mythologische Kreation der Hathor aus den Tränen des Sonnenkindes kann nicht vollends ausgeschlossen werden, scheint aber unwahrscheinlich und würde der bisherigen Quellenlage zu *jnf* widersprechen. Ferner ist die Kreation von Menschen aus göttlichen Tränen in ägyptischen Texten gut bekannt, die Erschaffung von Göttern aus ebensolchen ist jedoch fraglich.²¹¹ Was genau an dieser Stelle gemeint ist, muss aufgrund des Mangels aussagekräftiger Quellen vorerst offenbleiben.²¹²

(D XII, 91, 5–92, 2) zu finden ist (vgl. ZIBELIUS-CHEN, in: *LÄ VI*, Sp. 385, s. v. Tempelgründung). Damit wäre Hathor der lokalen Theogonie zufolge in der Urzeit als Schöpfung des Re auf dem Sand, auf dem der Tempel erbaut wurde, entstanden.

208 So GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t*, 228, Anm. 14 und GUGLIELMI in: CdÉ 55 (1980), 83f. GUGLIELMI verweist auf den hier geschilderten Mythos der Entstehung der Hathor und scheint davon auszugehen, dass an dieser Stelle die Tränen des Sonnenkindes umschrieben werden. Auch RICKERT möchte in *jnf* eine Bezeichnung für die Tränenflüssigkeit sehen, verweist dabei allerdings auf die Gleichsetzung des Sekrets mit grünen Mineralien und auf in tränenähnlicher Knollenform vorkommenden Chrysokoll (vgl. KOCKELMANN/RICKERT, *Von Meroe bis Indien*, 229, Anm. 530). BAUMANN argumentiert dagegen, dass Galenit als Ausfluss (*rdw*) eines Auges umschrieben werden kann, dieses jedoch in eckiger Form auftritt (vgl. BAUMANN, *Schatzkammern*, 394, Anm. 2271).

209 Vgl. LAUBER, in: MÖLLENDORF, *Handbuch der mikroskopischen Anatomie*, 589.

210 Vgl. VINGERHOETS, *Why only humans weep*, 48 u. 56–63. Allerdings ist die genaue Übertragung tatsächlicher Zeitspannen auf die altägyptische Mythologie zugegebenermaßen schwierig. In der Kosmogonie von Esna hat das Sonnenkind kurz nach seiner mythologischen Geburt die Fähigkeiten und das Verhalten eines Kleinkindes. Da es seine Mutter nicht sieht, beginnt es zu weinen, und erschafft mit den vergossenen Tränen die Menschen. Schließlich lacht es, als es seine Mutter erblickt, wobei aus dem Sabber auf seinen Lippen die Götter entstehen (vgl. *Esna III*, Nr. 206, 9; zu diesem Text s. Kap. 3.2.2).

211 Zu der Vorstellung von der Erschaffung der Menschen aus göttlichen Tränen s. Kap. 3.2.2. GUGLIELMI geht von einer Übertragung dieses Motivs auf die Götter aus, welche ab dem Neuen Reich vollzogen worden sein soll, allerdings konnten die von ihr aufgeführten Belege zwischenzeitlich widerlegt werden (so beruht z. B. das vermeintliche Beispiel, in dem die Götter aus den Tränen der Mut entstehen sollen, auf einer nicht zutreffenden Übersetzung der entsprechenden Inschrift durch den Erstbearbeiter), vgl. GUGLIELMI, in: CdÉ 55 (1980), 83; vgl. zu dieser Inschrift und ihrer Korrektur Kap. 3.8.2.

212 Laut einem Hinweis von C. Teotino könnte es sich dabei um ein eitriges Sekret handeln, welches durch eine, bei Neugeborenen häufig zu beobachtende Verstopfung der Tränendrüse bzw. des Tränenkanals verursacht wird (mündlicher Hinweis im Rahmen des Doktorandenkolloquiums, Tübingen 30.10.2018). Dass dieser Hinweis durchaus seine Richtigkeit hat und zutreffend ist, könnte ein Auszug aus dem mythologischen Handbuch aus Tebtynis belegen, der besagt, dass das Sonnenkind kurz nach seiner Geburt auf dem Lotos unter der *bjdj*-Krankheit litt, die, wie bereits diskutiert, mit einem eitrigem Augensekret einhergeht (vgl. OSING/ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Tav. 20A u. 20B, 23–26 (= P. Florenz Inv. I 72, x+4, 23–26; s. zu diesem Auszug Kap. 8.2.3; für die *bjdj*-Krankheit s. Kap. 2.1.1 mit Anm. 19).

Die Gleichsetzung der Hathor mit dem *jnf* des Sonnengottes ist bislang nur in römisch-zeitlichen Inschriften an den Außenwänden des Dendara-Tempels nachgewiesen. Eine mögliche Erklärung für die Bezeichnung der Hathor als *jnf*-Augensekret des frisch dem Lotos entschlüpften Sonnenkinds könnte in der Verbindung der Hathor mit Honig, welcher ebenfalls als *jnf*-Augensekret des Re gilt (s. Kap. 2.4), liegen. FRANSEN erklärt die Göttin und den Honig aufgrund ihrer Herkunft als wesensgleich („consubstantial“).²¹³ Ob man nun den Honig und die Göttin als wesensgleich betrachten muss, ist fraglich, feststeht, dass beide dem Auge des Re zugehörig sind bzw. Hathor mit diesem durchgehend in den Dendara-Texten identifiziert wird, sodass der Honig zu ihr als Sonnenauge in enger Verbindung steht und daher womöglich das Essen des Honigs in Dendara mehrfach als *bwt* betitelt und damit in dem 6. o.äg. Gau von Dendara untersagt war.²¹⁴ Ferner soll Honig einen besonderen Bezug zu Tefnut aufweisen, mit der Hathor als Sonnenauge bekanntlich assimiliert wurde. So bestand ein Essensverbot für diesen am Festtag der Göttin am 1. Monat Achet, Tag 10.²¹⁵

2.6 Synthese und Charakterisierung des *jnf*-Sekrets

Zusammenfassend lässt sich somit zunächst festhalten, dass der Terminus *jnf* immer in Verbindung mit einem göttlichen Auge auftritt, gehäuft mit dem Sonnenauge. Offensichtlich handelt es sich bei *jnf* um eine Substanz, die aus diesem hervorkommt. Betrachtet man die bekannten Quellen nochmals anhand der sakralen Ausdeutung von *jnf*, so fällt auf, dass es in einer Mehrzahl dieser bislang 23 Belege das grüne *w3d*-Mineral umschreibt (13/23 Quellen).²¹⁶ Auffällig ist dabei ebenfalls, dass in den meisten Fällen, in denen das Sekret in den späten Tempeln mit dem grünen Mineral gleichgesetzt wird, das Determinativ die Variante des „spuckenden Mundes“ zeigt, der eine tropfenförmige oder aber körnige Substanz von sich gibt (𓆎) – entsprechend der Konsistenz oder Form des Minerals selbst. Folglich ist die Auswahl des Determinativs vermutlich eine systematische. Gleichzeitig scheint auch das Auftreten des Terminus’ an sich in den griechisch-römischen Tempeln einem System zu folgen:

- *jnf* ist in ca. ¼ der bekannten Ritualszenen des Darreichens von Augenschminke zu finden,²¹⁷

213 Vgl. FRANSEN, in: *Fs Bietak III*, 199 (hier ausführlicher zum Honig als *bwt* des 6. o.äg. Gaues).

214 Dies bestätigt auch eine Ritualszene, die den Honig als zur Hathor zugehöriges *rdw* bezeichnet: „Du mögest das Brot essen als Werk deiner Hände und du mögest über das *rdw* deiner Majestät frohlocken“ (*wnm.t t m r3-wj.t ndm.t m rdww nw hm.t*; vgl. *E Mammisi*, 152, 2–3; vgl. LAFONT, in: BIFAO 116 (2016), 112f.). Zudem verweist DERCHAIN auf eine Auflistung von Epitheta der Hathor von Dendara, in der sie u. a. als *hjt* „Biene“ bezeichnet wird (vgl. *D IX*, 27, 13; 𓆎). Zugleich zitiert DERCHAIN Passagen des demotischen P. Leiden I 384, dem zufolge Re der Kater ist, während die Katze das Auge (des Re) ist, welches auch als Uräus identifiziert wird. Der Name der Honigbiene ist auch „König von Unterägypten“ (= *hjtj*), was zugleich der Name der Katze bzw. des Uräus ist. Im Umkehrschluss sind also Biene, Katze und Uräus alles Formen des Sonnenauges (vgl. DERCHAIN, in: *LingAeg* 16 (2008), 305; zur Übersetzung der entsprechenden Passage (= P. Leiden I 384, VII, 23–25) auch QUACK/HOFFMANN, *Anthologie*, 221).

215 Vgl. LEITZ, *Tagewählerei*, 434f.; vgl. LAFONT, in: BIFAO 116 (2016), 97–121, wobei LAFONT den theologischen Aspekt mit einem wirtschaftlichen Hintergrund verbindet.

216 Dabei handelt es sich um die Nummern 1, 3–4, 9–11, 13, 15, 17–21 und 23 der einleitend zu dieser Untersuchung aufgeführten Quellenaufstellung (s. o.).

217 Auswertung basiert auf den in der Datenbank des Tempeltexte-Projektes Tübingen aufgelisteten Szenen dieser Art (vgl. <http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de>, zuletzt aufgerufen am 21.04.2021).

- ebenso tritt es in einigen der selteneren Szenen des Darreichens von Honig in Erscheinung,²¹⁸
- in Kom Ombo wird *jnf* (bislang einmalig) mit Weihrauch gleichgesetzt,
- außerhalb der Ritualszenen findet es sich in Begleittexten von Gabenträgern im Soubassement,
- nur im Tempel von Dendara ist der Terminus im Zusammenhang mit der lokalen Theogonie der Hathor vertreten und dort v. a. in Texten der römischen Epoche belegt.

Diese Beobachtungen zur tempeleigenen Dekorationssystematik lassen sich im Hinblick auf Edfu und Dendara insofern ergänzen, als dass die Anbringung der meisten Belge von *jnf* in diesen beiden Tempeln gehäuft an vergleichbaren Räumen bzw. Raumelementen zu finden ist: So ist *jnf* in Gleichsetzung mit einem grünen Mineral sowohl im Schatzhaus von Edfu als auch Dendara jeweils in einer Augenschminke-Darreichen-Szene als auch innerhalb einer Bergwerksprozession belegt.²¹⁹ Letztere sind in Edfu nicht nur in der Schatzkammer, sondern auch am Hauptpylon des Tempels angebracht, dessen Türme mit zahlreichen Lager- räume und Schatzkammern ausgestattet waren, in denen vermutlich auch Produkte, für deren Herstellung die Mineralien Verwendung fanden, aufbewahrt wurden.²²⁰ Darüber hinaus existiert im Tempel von Dendara die nahezu identische Kopie einer gesamten Wanddekoration in einem Durchgang (Y-F') in Edfu, der den Umgang innerhalb der Umfassungsmauer mit dem Inneren des Naos verbindet.²²¹ Das „Original“, das u. a. eine Gabenträgerin mit als *jnf*-Sekret bezeichnetem Honigopfer zeigt, wurde in Edfu unter Ptolemaios VI. dekoriert, während die Kopie aus der Zeit des Augustus in einem an vergleichbarer Stelle befindlichen Durchgang (E'-H') im Tempel von Dendara zu finden ist.

Sakral als *jnf* interpretiert werden nachweislich grüne bis grün-blaue Mineralien, dickflüssiger milchig-weißer über goldgelber bis bräunlicher Honig und kostbarer Weihrauch. Bei Letzterem handelt es sich vor allem um Gummiharz mehrerer *Boswellia*-Arten. Gewonnen wird das kostbare Gut durch das Anschneiden der Rinde und tritt zunächst als milchig-weiße, klebrige Substanz aus, die noch am Baum erstarrt (Abb. 4) und im Anschluss geerntet werden kann. In seiner getrockneten, körnigen Form nimmt das Weihrauchharz eine grünlich-weiße, gelbliche bis bräunliche Färbung an (Abb. 6).²²²

Somit wird der *jnf*-Augenausfluss mit weißlich-grünen bis hin zu sattgrünen und gelben bis bräunlichen Substanzen mit dickflüssiger bis körnig-fester Konsistenz gleichgesetzt. Diese Beobachtung, in Verbindung mit dem Sehorgan als Ursprung des Ausflusses, kann einzig mit dem (pathologischen) Augensekret verglichen werden. Bei diesem handelt es sich

218 Insgesamt ist Honig als *jnf* unabhängig von der Datierung viermal nachgewiesen (s. Nummer 2 sowie 5–7).

219 Im Schatzhaus (B') von Edfu findet sich die entsprechende Ritualszene an der Ostwand (E II, 286, 15–287, 8), während der Gabenträger der Bergwerksregion *Jspd* im Soubassement der Westwand (E II, 290, 14–291, 2) abgebildet ist. Im Schatzhaus von Dendara ist sowohl das Schminkopfer (D XI, 50, 4–13) als auch die Personifikation des Bergwerksgebietes *Prs* (D XI, 37, 9–13) an der Westwand der Schatzkammer (D') angebracht. Zu den entsprechenden Auszügen s. Kap. 2.1.2.2.

220 Vgl. FAUERBACH, *Pylon*, 137; vgl. MARTZOLFF, *Pylônes*, 31 u. 50; vgl. KURTH, *Edfou* VIII, 243, Anm. 5; vgl. VENTKER, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1, 462.

221 Vgl. E II, 154, 13–17 u. Fig.; vgl. D XI, 125, 13–126, 1 u. Pl. 80 u. 86. S. ausführlicher Kap. 2.4.

222 Bemerkenswerterweise wird Weihrauch auch im heutigen (deutschen) Sprachgebrauch noch mit dem Auge bzw. den zu diesem zugehörigen Flüssigkeiten assoziiert. So lautet die wörtliche Beischrift zu Abb. 4 (s. u.) in der Publikation: „Große Wundstelle mit zahlreichen Harztränen der Spezies *Boswellia sacra* (...)“ (MARTINETZ/LOHS/JANZEN, *Weihrauch und Myrrhe*, 81, Beischrift zu Abb. 6.8).

um ein Abfallprodukt des Immunsystems: Vor allem bakterielle und virale, praktisch aber alle infektiösen Erreger können in das äußere Auge eindringen, weshalb dieses über angeborene und erworbene Abwehrmechanismen verfügt. Zu den angeborenen Immunsystemen gehört beispielsweise der bakterizid wirkende Tränenfilm des Auges. Eine weitere hochwirksame Barriere bildet auch das Epithel, eine dünne Zellschicht der Binde- und Hornhaut sowie der ableitenden Tränenwege. Diese Zellschicht löst bei Kontakt mit einem meist mikrobiellen Erreger interzelluläre Signalkaskaden mit nachfolgender Entzündungsreaktion aus. Zudem bildet das lymphatische Gewebe der Bindehaut eine Art Schnittstelle mit immunsensorischer sowie regulatorischen Aufgabe. Es kommt zur Aktivierung und Expansion sowie Aussendung von Abwehrzellen, die in den Körperkreislauf übergehen, um in gereifter Form in die Zielregion der Augenoberfläche zurückzukehren und in Abwehrprozesse einzugreifen. Allerdings kann eine übermäßige Abwehrreaktion zur Schädigung des Auges führen, weshalb körpereigene regulatorische Mechanismen dies zu verhindern wissen.²²³

Im Rahmen dieser Entzündungs- bzw. Abwehrreaktionen des Körpers kann es zur vermehrten Entstehung und Absonderung eines Augensekrets kommen, bei dem es sich letztlich um ein Produkt der Immunabwehr des Auges handelt, das eine Mischung aus abgetöteten Erregern und Abwehrzellen, Tränenflüssigkeit, Staubpartikeln sowie Drüsenflüssigkeit bildet. Konsistenz und Farbe des Ausflusses sind dabei von der Art des Erregers abhängig. So reicht die Farbpalette des Sekrets von bläulich-grün über weißlich-gelb bis hin zu – vor allem bei Tieren zu beobachten – braun.

Häufig sind es Bakterien, die die Augenoberfläche bevölkern. Oftmals sind diese harmlos und sorgen dafür, dass das Immunsystem intakt bleibt. So ist beispielsweise die im Volksmund als „Augensand“ oder „Schlafsand“, zuweilen auch „Augenstein“ bezeichnete, dickflüssige bis getrocknete körnige gelblich-grüne, bei Tieren gar bräunliche Substanz, die sich allmorgendlich im Augenwinkel finden lässt, ein Abfallprodukt der Abwehrreaktionen des Auges. Während des Schlafes produziert das Auge weniger antibakterielle Tränenflüssigkeit und es kommt zur Expansion der Erregerpopulation, die wiederum eine Abwehrreaktion verursacht. Als Folge sammeln sich abgestorbene Flüssigkeiten, Zellen, Proteine und ausgespülte Fremdkörper als Sekret im Lidwinkel, welches im Laufe der Nacht verdunstet und am Morgen als „Sand“ zurückbleibt.²²⁴

Vergleicht man nun abschließend die verschiedenen Erscheinungsformen des Augensekrets mit der sakralen Interpretation von *jnf*, so ist es durchaus wahrscheinlich, dass sich hinter dieser göttlichen Ausscheidung die Assoziation mit dem menschlichen Augensekret in seinen unterschiedlichen Formen verbirgt (s. Abb. 4–11).

223 Vgl. STEVEN, in: PLEYER, *Entzündliche Augenkrankheiten*, 6ff.

224 Die Alltäglichkeit dieses Prozesses spiegelt sich darin wider, dass sich kaum Bilder oder Erklärungen zu der Entstehung des „Augensandes“ finden lassen. Einige der seltenen Artikel zu dieser Thematik sind abrufbar unter <https://www.tagesspiegel.de/wissen/alltagwissen-warum-haben-wir-morgens-sand-im-auge/1187176.html>, zuletzt aufgerufen am 07.05.2020, sowie unter <https://www.spiegel.de/lebenundlernen/schule/1000-fragen-wie-kommt-der-sand-in-die-augen-a-724171.html>, zuletzt aufgerufen am 07.05.2020.



Abb. 4: Frisches Weihrauchharz.



Abb. 6: Getrockneter Weihrauch.



Abb. 8: Honig.



Abb. 5: Hyperakute Konjunktivitis.



Abb. 7: Akute bakterielle Konjunktivitis.



Abb. 9: Bakterielle Konjunktivitis.

Zugleich könnte diese Interpretation erklären, weshalb *jnf* (bisher) nicht als medizinischer Terminus bzw. als menschliche Körperflüssigkeit in medizinischen Handschriften belegt ist. Handelte es sich dabei um einen pathologischen Ausfluss, welcher mit einer der zahlreichen,



Abb. 10: Chrysokoll und Malachit in Rohform.



Abb. 11: „Schlafsand“.

im Alten Ägypten grassierenden Augenkrankheiten einhergehend, so wurden die pathologischen Einflüsse und Erscheinungen mit medizinisch geläufigen Termini wie beispielsweise *ryt* „Eiter“ umschrieben, wie es z. B. in Eb 385 der Fall ist.

Handelte es sich hingegen um „Augensand“, einen auch heute alltäglichen morgendlichen Begleiter, so bereitet es selbst heute Schwierigkeiten, eine Erklärung für dessen Entstehung oder gar Bilder von diesem zu finden.²²⁵ Auf das morgendliche Erwachen folgt ein reflexartiges Augenwischen und eventuelle Sekretreste werden im Zuge der Morgentoilette entfernt. Vermutlich wird es dem alten Ägypter ähnlich ergangen sein, sodass der Terminus *jnf* vielleicht nur zur Beschreibung einer göttlichen Substanz diente, während, zumindest im Falle des „Augensandes“, das Sekret im alltäglichen Leben zu trivial war, um schriftlich Erwähnung zu finden.

225 Da der Entstehung des „Augensandes“ ebenfalls die oben beschriebene Immunreaktion des Körpers bzw. des Auges zugrunde liegt, findet dieses morgendliche Phänomen in der einschlägigen Fachliteratur kaum Erwähnung.

Exkurs I: j3f als Variante zu jnf?

Einigen Bearbeitern zufolge, könnte es sich bei dem Terminus *j3f(w)*, der bisher nur aus ST 617 bekannt ist, um eine frühe Variante zu *jnf* handeln.²²⁶ ST 617 liegt in vier Fassungen vor, die zwei unterschiedliche Schreibungen von *j3f* bzw. pluralisch *j3fw* liefern: (1)  und (2) .²²⁷ Ein Beleg weist an der entsprechenden Stelle eine Zerstörung auf, während ein weiterer *j3fw* durch das Wort *j33* () , das mit Hilfe des Determinativs als Pflanzenbezeichnung charakterisiert ist, ersetzt.²²⁸ In allen Fällen steht *j3f(w)* bzw. *j33* mit göttlichen Augen in Verbindung. Der Text des Sargtextspruches lautet wie folgt:

ST 617, CT VI, 228e–229f (nach B3Bo^a)²²⁹

<i>j R^{c230} wn dnḥwj.k</i>	O Re, öffne (doch) deine beiden Flügel!
<i>NN tn nj-sj {s} m psd.k.jpw k3w²³¹</i>	Diese NN, sie ist zugehörig zu diesen deinen neun Kas,
<i>ḥnhw m j3fw nw jrtj.k m šn(j)w</i>	die von dem <i>j3fw</i> deiner beiden Augen und den
<i>jmj(w) ḥttwt.k</i>	Haaren, die an deinen Achseln befindlich sind, leben.
<i>prj Ḥkk²³² r ḥ3t wj3</i>	Möge Hekek zur Spitze der Barke hervorkommen,
<i>wḏ.f mdw n Ḥw</i>	möge er Hu Befehle erteilen.
<i>wḏ.k3.k NN tn n Ḥw</i>	Er wird (auch) diese NN Hu anbefehlen
<i>m.k s(j) wḏt n.k jn Dbn-wr</i>	Siehe, sie ist eine, die dir anbefohlen wurde durch den ‚Großen Wanderer‘ ²³³ .

Der Anfang des Spruches liegt in zwei Versionen vor, von denen sich die obige auf Re bezieht, während die Fassung des Sarges B2L zu Beginn Thot benennt: „O Thot, öffne für

226 Vgl. MEEKS, *AL* 2, 78.0152. MEEKS übersetzt *j3fw* als „les écoulements (des yeux) und fügt „Probablement une graphie de *jnf*“ als Vermutung hinzu. S. zu der Diskussion um *j3fw* auch NYORD, *Breathing Flesh*, 181 mit Anm. 1491. DOBBIN-BENNETT fasst hingegen *j3f* sowie auch *jwtjw*, *jdt*, *fdt ḥw33t*, *qjswt* und *rdw* als „bodily fluids associated with the deceased in the Coffin Texts“ auf und führt *j3f* weiterhin aus „putrefactive fluid“ auf, wofür ST 617, die einzige Quelle für den Terminus, nach Meinung der Verfasserin keinen Anhaltspunkt bietet (DOBBIN-BENNETT, in: BRADLEY/LEONARD/TOTELIN, *Bodily Fluids*, 309 u. 310 u. 312 (hier nochmal zu ST 617)). Ferner stehen einige der anderen aufgeführten Flüssigkeiten nicht unmittelbar mit dem Verstorbenen und seinem Körper in Verbindung – vielmehr tritt dieser in den meisten Fällen in die Rolle eines bestimmten Gottes und die Körperflüssigkeiten sind primär mit der Gottheit, die der Tote repräsentiert, zu verbinden.

227 Vgl. CT VI, 229a, wobei (1) die Schreibung nach der Fassung von B3Bo^a und (2) nach P. Gard. III. wiedergibt.

228 Vgl. CT VI, 229a nach B2L.

229 Vgl. CT VI, 228e–229f. Für eine Übersetzung dieses Spruches s. auch FAULKNER, *Coffin Texts* II, 201).

230 Die Variante von B2L schreibt an dieser Stelle Thot. () , vgl. CT VI, 228e. Zu der in den Sargtexten häufigen Schreibung des Thot s. DCT, 847ff. FAULKNER verweist an dieser Stelle darauf, dass das Öffnen der Flügel eine Handlung ist, die eher mit dem ibisgestaltigen Thot denn mit dem in B3Bo genannten Sonnengott in Verbindung zu bringen ist (vgl. FAULKNER, *Coffin Texts* II, 201, Spell 617, Anm. 1). Da der Sonnengott in der Gestalt eines Falken auftreten kann, ist jedoch nicht auszuschließen, dass auch er seine Flügel öffnen bzw. ausbreiten kann.

231 Zu den neun Kas s. auch LGG VII, 243a.

232 Scheinbar nur an dieser Stelle belegt, der Barkenmannschaft des Re zugehörige Gottheit, vgl. LGG V, 561c.

233 In griechisch-römischer Zeit liegen Belege vor, die „die beiden Wanderer/Unkreisende“ (*dbnwj*) eindeutig als Sonne und Mond () identifizieren (LGG V, 531b–c), sodass an dieser Stelle eines der beiden Gestirne gemeint sein wird. Da die Verstorbene Re als Teil seiner Barkenmannschaft zugewiesen wird – er also nicht selbst der zuweisende ist –, liegt die Vermutung nahe, hier den „Großen Wanderer“ mit dem Mond zu identifizieren. Womöglich ist die Nennung des Thot anstelle von Re in der Version von B2L kein Zufall, sondern der Spruch kann bewusst sowohl auf die Sonne als auch auf den Mond Bezug nehmen.

mich diesen deinen Flügel. Deine neun Ka[s] sind es, die von der $j\beta\beta$ -Pflanze leben und von den Haaren, die an deinen Achseln befindlich sind“ (*j Dḥwtj wn n.j dnh.k pw psd k[w].k pw ḥnw m jββ n jrtj.k m šn(j)w jmj(w) ḥttt.k*).²³⁴ Der restliche Text stimmt in beiden Spruchvarianten überein. Vielleicht konnte der Spruch sowohl auf die Sonnenfahrt als auch auf die Mondbarke, die noch im Neuen Reich dem Geleitzug des Sonnengottes angehörte, Bezug nehmen?²³⁵

Bemerkenswert ist vor allem der Austausch des Terminus $j\beta\beta(w)$ durch die $j\beta\beta$ -Pflanze in der Version von B2L. Dieser lässt sich verschiedentlich erklären, wobei eine Verschreibung an dieser Stelle ausgeschlossen wird, da sowohl phonetische Komponenten als auch das Determinativ (sinnvoll) ersetzt wurden. Die erste Erklärung könnte mit dem gleichzeitigen Wechsel der zu Beginn der angerufenen Gottheit auf B2L zusammenhängen, dann wäre das in den anderen Fassungen genannte $j\beta\beta(w)$ etwas explizit zum Sonnengott Re Zugehöriges, während die in der Spruchvariante auf B2L aufgeführte $j\beta\beta$ -Pflanze mit dem zu Anfang dieser Versionen angerufenen Thot in Verbindung steht.

Laut *Wb* ist die $j\beta\beta$ -Nutzpflanze nur in Quellen des Mittleren Reiches nachgewiesen.²³⁶ Eine vorgeschlagene Identifizierung dieser ist das gemeine Schilfrohr (*Phragmites communis*).²³⁷ MEEKS zufolge handelt es sich bei der $j\beta\beta$ -Pflanze allerdings um eine Weinrebe, wofür ihr vermehrtes Vorkommen in Weinopfer-Szenen der griechisch-römischen Tempel spricht.²³⁸ Die Erzählung des Beredeten Bauern verortet dieses Gewächs wahrscheinlich in das Wadi Natrun, der Heimat des Bauern.²³⁹ Die $j\beta\beta$ -Pflanze ist eines der Produkte, die er auf seine Esel lädt, um sie im Niltal zu verkaufen.²⁴⁰ Zumindest in moderner Zeit wurde im Zuge der Urbarmachung des Wadis auch Weinanbau in diesem betrieben, was immerhin nahelegt, dass die ariden Bodenbedingungen und der Grundwasserspiegel dort eine Kultivierung von Weinreben zulassen.²⁴¹ Die Identifizierung des Gewächses bleibt dennoch unsicher. Es lässt sich jedoch festhalten, dass der Transport einer womöglich im Niltal seltenen Weinrebe allgemein für den wortgewandten Bauern gewinnversprechender scheint als der Versuch, Schilf am Nil zu veräußern.

Allgemein ist die Pflanze selten belegt und wird in den wenigen Fällen, in denen sie in den Sargtexten auftritt, mit dem als eine Art dämonisches Wesen einzustufenden Gott $J\beta\beta(w)$

234 Vgl. CT VI, 228e–229a (nach B2L). Dabei ist DOBBIN-BENNETT durchaus zuzustimmen, dass die Achselhaare hier wohl mit den zu Anfang des Spruches erhobenen Armen bzw. Flügeln zu verbinden sind und erst durch diese Geste sichtbar werden, allerdings ist ein Zusammenhang der Geste mit Trauer, wie DOBBIN-BENNETT ihn annimmt, an dieser Stelle (und auch in den Unterweltbüchern, auf die sie verweist) nicht ersichtlich (vgl. DOBBIN-BENNETT, in: BRADLEY/LEONARD/TOTELIN, *Bodily Fluids*, 311).

235 Vgl. BACKES, *Zweiwegebuch*, 362. Womöglich lässt sich so die zweifache Ausführung dieses Spruches auf Sarg B3Bo erklären – aufgrund des fragmentierten Zustandes der zweiten Fassung des Textes lässt sich diese Theorie jedoch nicht verifizieren.

236 Vgl. *Wb* II, 27.9.

237 Vgl. KUHLMANN, in: *LÄ V*, Sp. 286, s. v. Rohr; vgl. auch FAULKNER, *Coffin Text II*, 201, Spell 617, Anm. 3, der auf die Identifizierung von $j\beta\beta$ als „reed“ verweist.

238 Vgl. MEEKS, *Donations*, 10f., Anm. 5; vgl. WPL, 29.

239 Zu Zweifeln an der Identifizierung als Wadi Natrun s. ausführlich LEITZ, *Soubassementstudien II*, 308f.

240 Vgl. PARKINSON, *Tale of the Eloquent Peasant*, 2 u. 2a.

241 Vgl. HETZEL, in: *Erdkunde* 13 (1959), 441ff., bes. 451, Bild 8. HETZEL weist u. a. darauf hin, dass die bis 1947 einzige größere Erwerbsquelle im Wadi Natrun aus einer Sodafabrik bestand, welche jedoch aufgrund von Rohstoffmangel schließen musste. Infolgedessen wurden verschiedene Studien mit dem Ziel durchgeführt, weitere industrielle Zweige in diesem Gebiet zu erschließen, worin u. a. der Grund für die Erweiterung der landwirtschaftlichen Nutzfläche, die sich vor allem durch Grundwasser speist, lag.

verwechselt.²⁴² Ein besonderer Bezug der *j33*-Pflanze zu Thot lässt sich aber weder in den Sargtexten noch in den späteren Weinopferszenen feststellen, was eine Zuweisung von *j33* zu Thot und *j33(w)* zu Re zwar nicht ausschließt, aber unwahrscheinlich erscheinen lässt.

Eine zweite Erklärung für den Austausch von *j33(w)* durch die *j33*-Pflanze könnte in der Gleichsetzung beider bestehen, wobei „*j33(w)* deiner beiden Augen“ (*j33w nw jrtj.k*) eine sakrale Ausdeutung oder einen möglichen „Decknamen“ für diese Pflanze darstellen könnte, sowie auch „die in deiner Achsel befindlichen Haare“ (*šnw jmj(w) httwt.k*) eine Umschreibung für eine Pflanze sein könnten.²⁴³ *j33(w)* wurde bislang basierend auf dem einmalig gebrauchten Determinativ, das einen eine Flüssigkeit absondernden Mund bzw. eine sekretierende (Körper)Öffnung (☉) zeigt, als ein Ausfluss, der mit den Augen in Verbindung steht, identifiziert.²⁴⁴ Das Determinativ (☉ bzw. ☉) tritt innerhalb der Sargtexte zudem bei folgenden Termini in Erscheinung: *jj* (☉) mit unklarer Bedeutung,²⁴⁵ *jsd* „Speichel; speien“,²⁴⁶ *jš(š)* „Speichel; speien“,²⁴⁷ *bšj* „(aus)speien“,²⁴⁸ *psg* „(be)speien“,²⁴⁹ *mtwt* „Same“ (☉),²⁵⁰ *nhj* „vertrieben; absondern“,²⁵¹ *nt/ntnt* „sekretieren; Flüssigkeit (oft im Sinne von Speichel)“,²⁵² *rdw*,²⁵³ *hbd* (☉) „(den Mund) öffnen“,²⁵⁴ *h3t* „Leichnam“ (☉),²⁵⁵ *snf* „Blut“,²⁵⁶ *Srf* „Der Warme“,²⁵⁷ *sšdw* „Speichel (?)“,²⁵⁸ *stj* „Duft“,²⁵⁹ *qjsw* „Erbrochenes; Ausgespienes“,²⁶⁰ *tp(r)* (?) „atmen“,²⁶¹ *tf* „Speichel; speien“,²⁶² und *m^cb³-Speer*²⁶³ (☉).²⁶⁴ Die meisten Termini, denen das Determinativ beigegeben wurde, beschreiben somit nachvollziehbarerweise den Speichel oder aber den Vorgang des Speiens bzw. Erbrechen oder des Atmens (*jsd*, *jš(š)*, *bšj*, *psg*, *nhj*, *nt/ntnt*, *sšdw*, *qjsw*, *tp(r)*, *tf*). Darüber hinaus lassen sich weitere Kategorien bezüglich des Gebrauchs dieses Determina-

242 Vgl. CT IV, 344g; vgl. CT VII, 369b. Zu *J33(w)* s. FRANDSEN, in: GM 179 (2000), 13ff. sowie Kap. 12.3.2.

243 „Haare“ werden im Ägypten des Öfteren als bildhafte Beschreibung für Pflanzen gebraucht, die auch als „Haare der Erde“ (*šnjw-t*) benannt werden (vgl. Wb IV, 501.6–11; vgl. WPL, 1017). Ein weiteres Beispiel bietet das „Pavianshaar“, welches einen „Decknamen“ für Dill bildet (s. dazu QUACK, in: SAK 23 (1996), 311ff.).

244 Zu dem Determinativ ☉ s. auch Kap. 1.

245 Vgl. CT I, 79e, hier in Gleichsetzung mit *bšw*; vgl. DCT, 16.

246 S. z. B. CT IV, 97k; vgl. DCT 16; s. zu diesem Terminus auch Kap. 5.

247 Vgl. B. CT IV, 174f.; vgl. DCT, 55; s. auch Kap. 5.

248 S. z. B. CT VI, 405b; vgl. DCT, 124; vgl. für den Kausativ *sbš* die Belege in DCT, 477; s. *bšj* auch Kap. 5 u. 6.

249 S. z. B. CT II, 158a; vgl. DCT, 140; s. zu diesem Verb und zu der Verschreibung zu *p^cg* in CT II, 94b auch Kap. 5.

250 Vgl. CT I, 79g. Das altägyptische Wort *mtwt* kann auch als „Gift“ übersetzt werden, bezieht sich aber im hier aufgeführten Beleg zweifelsohne auf den Samen. Für diesem Terminus s. Kap. 11.

251 Vgl. CT III, 98o; vgl. DCT, 243; für eine Diskussion des Bedeutungsspektrums dieses Lexems s. Kap. 4.

252 S. z. B. CT VII, 422b; vgl. DCT, 256. Zu diesem Terminus s. auch Kap. 5.

253 Vgl. CT I, 291h; vgl. CT V, 19d. S. zu diesen im Grunde nicht übersetzbaren Begriff Kap. 16.

254 Vgl. CT V, 291i; vgl. DCT, 327.

255 Vgl. CT I, 198c (nach B16C); vgl. DCT, 417.

256 S. z. B. CT II, 12b; vgl. DCT, 509. Für Blut s. auch Kap. 13.

257 Vgl. CT V, 67f; vgl. DCT, 521. S. für diesen seltenen Gottesnamen auch LGG VI, 430a–b.

258 Vgl. CT V, 87a (nach Sq7Sq); vgl. DCT, 559. S. zur Diskussion dieses Terminus auch Kap. 5.

259 Vgl. CT I, 195g (nach B16C); vgl. DCT, 580.

260 Vgl. CT II, 101a; vgl. DCT, 649 (hier als „slime“ übersetzt). Zu *qjsw* s. Kap. 6.

261 S. z. B. CT VII, 247g; vgl. DCT, 723.

262 Vgl. CT IV, 174f; vgl. DCT, 723.

263 Vgl. CT II, 279 (einmalig nach B1C); vgl. DCT, 875.

264 Darüber hinaus determiniert es auch *3bt* (☉), das im DCT, 2 als „saliva“ aufgenommen ist, wobei es sich aber um ein sogenanntes „Ghostword“ handelt (s. Kap. 5). Als Determinativ zu *sd* „Schwanz“ ist ☉ bzw. ☉ sicher missverstanden, was auch die gespiegelte Form erklärt; vermutlich bildet es einen stilisierten Tierleib samt Schwanz ab (vgl. CT III, 93h u. 393h; vgl. DCT 585).

tivs feststellen, wie dessen Verwendung bei Wörtern, die andere Körperflüssigkeiten (*mtwt*, *snf*, *rdw*) beschreiben, die nicht im Mund gebildet oder von diesem abgesondert werden. Dies lässt sich mit der Grundbedeutung der \ominus -Hieroglyphe erklären, welche nicht nur den Mund, sondern allgemein die „Öffnung“, u. a. auch „Körperöffnung“ oder „(Öffnung einer) Wunde“ beschreibt.²⁶⁵ Als letzte Kategorie lassen sich Begriffe feststellen, bei denen das Determinativ die Folge einer mit dem Verb ausgedrückten oder aber mit dem beschriebenen Gegenstand durchgeführten Handlung (oder einem Zustand) darzustellen scheinen: Der Mund wird geöffnet (*hbd*) und kann in Folge Atem oder andere Sekrete ausscheiden (\ominus), während der *m^cb³*-Speer die Haut durchsticht und eine blutende Wunde (\ominus) erzeugt und zuletzt verflüssigt sich das Gewebe des Leichnams im Zuge der Verwesung und entströmt (\ominus) diesem. Im Falle des *stj*-Duftes ersetzt der Mund die sekretierende Pustel (\ominus).²⁶⁶ Zuletzt ist der Name des Gottes *Srf* in den Sargtexten in zwei Schreibungen (beide nach B2L) belegt, wobei eine den Namen mit dem sekretierenden Mund determiniert, der, wie die zweite Schreibung belegt, das Feuerzeichen (\ominus) vertritt.²⁶⁷

In welche Kategorie *j³ff(w)* einzuordnen ist, ist unklar, wobei die Nachstellung der göttlichen Augen für die zweite Kategorie spricht und *j³ff(w)* womöglich eine (aus diesen?) austretende Substanz beschreibt, von der die neun Kas leben.²⁶⁸ Bei dieser Substanz könnte es sich um eine Flüssigkeit oder aber um beispielsweise lebensspendende Wärme, Licht, Glanz o. ä. handeln, das den Augen des Re entströmt.²⁶⁹ Darüber hinaus ist es auch möglich, dass das *j³ff(w)* der beiden Augen parallel zu den Haaren der Achseln keinen Ausfluss, sondern eventuell Wimpern bezeichnet und das Determinativ womöglich verlesen wurde.²⁷⁰ Eine Verbindung der *j³3*- bzw. *j³3t*-Pflanze²⁷¹ zu göttlichen Haaren findet sich z. B. im P. Leiden I 348, in dem es heißt: „Das Haar des Kinns des Osiris – *j³3t*-Pflanze sagt man zu seinem (i. e. Haar) Namen“ (*šnty n n^cn n Wsjr j³3t hr.tw r.f rn.f*).²⁷²

Letztendlich ist die Identifikation von *j³ff(w)* ohne weitere Belege weder anhand eines einmaligen Determinativs noch anhand eines einzelnen Sargtextspruches möglich. Die

265 Vgl. *Wb* II, 390.10–391.8.

266 Dabei könnte es sich auch um einen Fehler handeln, jedoch wechseln sich sekretierender Mund und Pustel auch im Falle von *rdw* sowie *mtwt* in den Sargtexten ab (s. Kap. 16.9, Tab.18).

267 Vgl. *CT* V, 67f. Die Schreibung des Gottesnamens mit dem sekretierenden Mund könnte darauf hinweisen, dass das Feuer als eine Art Körperausscheidung des Gottes aufgefasst wurde, wie beispielsweise der Gluthauch der Stirnsschlange.

268 Die neun Kas sind m. W. nur in diesem Zusammenhang bekannt (so auch VENTKER, *Granaten der Herrschaft*, 9, Anm. 54, die für die „neun Kas“ nur ST 617 aufführt). Die bekannteren 14 Kas des Sonnengottes werden erst im Neuen Reich etabliert und treten später gemeinsam mit den Hemesut-Göttinnen vor allem als Gabenbringer in den Soubassements der griechisch-römischen Tempel in Erscheinung und bilden dort u. a. Inkarnation der göttlichen Herrschaft des Königs und Garanten dieser ab. Der Ka-Begriff lässt sich aufgrund seiner zahlreichen Facetten nur schwer fassen, die Schreibung der Kas (𓀀 , bzw. 𓀁) in ST 617 deutet aber darauf hin, dass auch hier Begleiter des Sonnengottes, die seine Herrschaft und tägliche Regeneration garantieren, gemeint sein könnten. (s. dazu VENTKER, *Garanten der Herrschaft*, passim, bes. 10ff. (zu den 14 Kas des Re) u. 67 (beispielhaft zu den Schreibungen der Namen der Kas, die gehäuft die Standarte aufweisen) und VENTKER, in: RICKERT/VENTKER, *Altägyptische Enzyklopädien* 1).

269 Dann wäre der Gebrauch des Determinativs im Fall von *j³ff(w)* am ehesten mit dem Gottesnamen *Srf* vergleichbar, dem ebenfalls Hitze zu entströmen scheint (s. Anm. 267).

270 So auch ROCATTI, *Papiro ieratico N. 54003*, 26, Anm. d (in Bezug auf die Version B2L).

271 Wie MEEKS nachvollziehbar darlegt, handelt es sich bei beiden Termini um ein und dasselbe Gewächs (vgl. MEEKS, *Donations*, 10f., Anm. 5).

272 Vgl. BORGHOUTS, in: OMRO 51 (1970), 114 u. Pl. II, 8–9 (= P. Leiden I 348, rto 11, 8–9); vgl. QUACK, in: SAK 23 (1996), 311; vgl. KOEMOTH, *Osiris et le arbres*, 242f.

einzig sichere Gemeinsamkeit mit *jnf* beruht auf der Nennung der Augen des Sonnengottes. Darüber hinaus lässt der Kontext keine Anhaltspunkte für eine Gleichsetzung von *jʒf* und *jnf* zu. Das Determinativ (☉) von *jʒf* spricht eher gegen eine solche Annahme, da die frühesten bekannten Belege *jnf* eine Pustel (☉) oder ein eine Flüssigkeit absondernden Auge (☉) begeben. Der im Profil dargestellte speiende Mund (☉; ☉) determiniert *jnf* erst in der Zeit Ptolemaios IV.²⁷³ Dabei handelt es sich vermutlich um einen *Terminus ante quem*, allerdings weisen die oben aufgeführten Belege aus den Sargtexten, denen der sekretierende Mund als Determinativ beigegeben ist, keine direkte Verbindung zum Auge auf, während das Textcorpus Sekreten, die einen direkten Bezug zum Auge haben, dieses auch m. W. ausnahmslos als Determinativ beigeibt (so bei *rmj/rmw/rmjt/rmwt* und *njffj*).²⁷⁴

Sollte darüber hinaus *jʒf(w)* eine Umschreibung der *jʒʒ*-Pflanze, bei der es sich vielleicht um Reben oder Trauben handeln, darstellen, so finden sich keine erkennbaren Verbindungen zu der sakralen Ausdeutung von *jnf* zu diesem Gewächs oder seinen Produkten, jedoch stehen Weintrauben und Wein in einigen seltenen Quellen mit dem Auge des Horus bzw. seinen Tränen in Verbindung (s. Kap. 3.8.1).²⁷⁵

273 S. zu den Schreibungen von *jnf* einleitend in Kap. 2.

274 Vgl. *DCT*, 279 u. 201.

275 Es sei zudem angemerkt, dass eine phonetische Korrespondenz zwischen den Konsonanten *ʒ* und *n* eher unwahrscheinlich ist und *ʒ* in den Mittleren Reichs Texten phonetisch einem semitischen *l* oder *r* entsprach (vgl. ALLEN, *Language*, 32 u. 39ff.; ALLEN, *Phonology*, 80ff.).

3 Tränen

Unter Tränensekretion versteht man die Absonderung von Tränen durch das Auge. Dabei handelt es sich – sofern keine Überfunktion vorhanden ist –, um einen natürlichen Vorgang, der Horn- (*Cornea*) und Bindehaut (*Tunica conjunctiva*) vor Austrocknung schützt und eingedrungene Fremdkörper ausspült. Die Tränenflüssigkeit selbst ist ein klares, alkalisches von den Tränendrüsen abgesondertes Sekret, das Proteine, Kochsalz sowie Glucose, ferner Harnstoff, Vitamin C und das antibakterielle Enzym Lysozym, das zur Vorbeugung von Infektionen beiträgt, enthält. Angereichert wird die Flüssigkeit zudem mit der schleimigen Absonderung der Becherzellen sowie mit talgigen Substanzen der Meibom-Drüsen, was der Haftung und der Verteilung des Flüssigkeit dienlich ist und zur Verminderung der Verdunstung beiträgt.¹

Eine altägyptische Erklärung für die Entstehung einer Sekretion des Auges bietet P. Ebers in Spruch Eb 854c, der zu der Spruchfolge rund um die ärztliche Kenntnis des Herzens, des Gefäßsystems sowie seiner Auswirkung in den verschiedenen Körperregionen gehört.² Ob dieser Spruch, wie vielfach angenommen, auf die Tränenflüssigkeit Bezug nimmt oder aber ein anderes Sekret des Auges meint, lässt sich letztlich mangels eindeutiger Terminierung nicht sicher beantworten, der letzte Teil des Spruches könnte jedoch darauf hinweisen.³

*P. Ebers, XCIX, 6–10 (Eb 854c)*⁴



jw mtw 4⁽⁷⁾ *m-hnw gmhtj.fj*
*ntj m-ht*⁵ *ddj snfw jrtj*

Vier Gefäße sind im Inneren seiner beiden Schläfen, welche folglich den blutunterlaufenen Zustand (wörtl. Blut) der Augen verursachen (wörtl. geben)

- 1 Vgl. Roche *LexMed*, 1845, s. v. Tränenflüssigkeit u. Tränensekretion; vgl. GREHN, *Augenheilkunde*, 60, 78 u. 88; vgl. LAUBER, in: MÖLLENDORF, *Handbuch der mikroskopischen Anatomie*, 592.
- 2 Vgl. EBERS, *Pap. Ebers*, XCIX, 1–CII, 9; vgl. GdM V, 1–11.
- 3 Zur Ausdeutung als Umschreibung der Entstehung der Tränenflüssigkeit s. GdM IV 2, 25, Anm. 3 sowie HELBLING, *Der altägyptische Augenranke*, 19 und STEPHAN, *Ordnungssysteme*, 33 u. 36 als auch WESTENDORF, *Handbuch*, 147 und zuletzt GRÄSSLER, *Konzepte des Auges*,
- 4 Vgl. EBERS, *Pap. Ebers*, XCIX, 6–10; vgl. GdM V, 2. Für weitere Übersetzungen s. z. B. GdM IV 1, 1 sowie WESTENDORF, *Handbuch*, 691, STEPHAN, *Ordnungssysteme*, 114 und LALANNE/MÉTRA, *Le texte médical*, 202f.
- 5 Der Ausdruck *ntj m-ht* tritt nur im Zusammenhang mit krankhaften Zuständen auf (vgl. GdM IV 2, 25, Anm. 2). Somit könnte *snf(w) jrtj* blutunterlaufene Augen beschreiben.

<p><i>hpr</i>⁽⁸⁾ <i>h3ywt nb(w)t m jrtj m-^c.sn</i></p> <p><i>m-^c wnn wb3 n jrtj</i></p> <p><i>jr</i>⁽⁹⁾ <i>mw h33 jm.sn</i></p> <p><i>jn dfdwj n jrtj ddj st</i></p> <p><i>ky dd</i></p> <p>⁽¹⁰⁾ <i>jn qddw m jrtj jrr st</i></p>	<p>(und) alle Krankheiten in den beiden Augen entstehen durch sie und durch das Vorhandensein einer Öffnung zu den beiden Augen.</p> <p>Was die Flüssigkeit anbetrifft, die aus ihnen herabfällt – die beiden Iriden der Augen sind es, die sie zu geben pflegen.</p> <p>Anders gesagt: Es ist der Schlaf in den beiden Augen, der sie zu machen pflegt.</p>
--	---

Gleich mehrere Punkte lassen an der allgemeinen Auffassung der genannten Flüssigkeit (*mw*)⁶ als Tränen zweifeln. Besonders der Terminus „Schlaf“ (*qddw*)⁷ könnte einen Hinweis auf den tatsächlichen Charakter des Sekrets liefern. Statt Tränen könnte hier vielmehr das im Schlaf gebildete Augensekret beschrieben sein, welches sich – gerade aufgrund von einer geringeren nächtlichen Tränenproduktion und somit einer verminderten antibakteriellen Barriere – teilweise in dickflüssiger oder getrockneter Form morgens im Lidwinkel sammelt (s. Kap. 2). Diese Deutung würde auch mit dem Beginn des Textes korrespondieren, welcher die Ursachen von Augenleiden zu beschreiben scheint – demnach wäre das während des Schlafes produzierte Augensekret ebenfalls, vermutlich wegen seiner weißlich-grünlichen, an Krankheitsstoffe wie Eiter erinnernden Farbe, als pathologische Erscheinung angesehen worden. Da jedoch schriftliche Hinterlassenschaften der Nachbarländer Ägyptens Hinweise auf die Vorstellung der Bildung von Tränen in der Iris und/oder Pupille des Auges enthalten und somit nicht ausgeschlossen werden kann, dass eine solche Vorstellung auch im ägyptischen Raum existierte, muss die genaue Identifizierung der im obigen Text beschriebenen „Flüssigkeit“ weiter offenbleiben.⁸

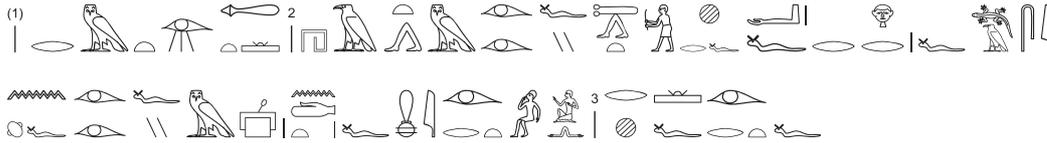
Terminologisch eindeutig und äußerst anschaulich beschreibt hingegen der chirurgische P. Smith das Weinen eines Patienten aufgrund großer Schmerzen infolge einer knochentiefen Wunde am Schläfenbein:

6 Der Terminus *mw* bezeichnet hauptsächlich Wasser, kann aber auch für verschiedene Körperflüssigkeiten wie Speichel, Muttermilch, Samen und sogar Blut eintreten (vgl. *Wb* II, 52.7-12).

7 Vielfach wurde *qddw* auch als „Schläfer“ übersetzt und als das Weiße des Augapfels gedeutet, was aber fraglich ist (vgl. *MedWb*, 893f.; vgl. WESTENDORF, *Handbuch*, 691f. mit Anm. 233; vgl. STEPHAN, *Ordnungssysteme*, 114; vgl. NUNN, *Ancient Egyptian Medicine*, 46). Als Erklärung wird im *MedWb* die nach oben gedrehte Augenstellung während des Schlafes angegeben, bei der nur noch ein Teil der Iris zu sehen ist; dabei erfolgt ein Verweis auf einen Auszug der Pyramidentexte, in welchem das Wort *qd* „Schlaf“ mit einem nach oben verdrehten Augapfel determiniert ist (☞ bzw. ☞; vgl. *MedWb*, 893; vgl. *PT*, Pyr. 308c). Laut einer 300 Personen umfassenden Studie verdreht sich jedoch nur bei ca. 50 % der Studienteilnehmer die *Bulbus oculi* während des Schlafes nach oben (vgl. WILBRAND/BEHR, *Neurologie des Auges*, 174). Das Determinativ im Falle des ohne Iris abgebildeten Auges (☞) wird wohl eher ein im Schlaf geschlossenes Auge sein (so auch GRÄSSLER, *Konzepte des Auges*, 279ff., die sich ebenfalls gegen eine Interpretation von *qddw* als Weißes des Auges ausspricht). Allgemein ist die Wahl eines Auges als Determinativ für Schlaf- und auch Wachzustände kaum verwunderlich, da es ein sichtbares Indiz für diese darstellt.

8 Vgl. GRÄSSLER, *Konzepte des Auges*, 68; vgl. FINCKE, *Augenleiden*, 22f.

P. Smith, 8, 1–2 (Sm Fall 20)⁹



rm(w)t ʕt ⁽²⁾ *hʕ(j).t(j) m jrtj.fj*

jtj.hr.f ʕfr hr.f ʕʕʕ
sjn.f jrtj.fj m sʕ n drt.f

mj jrrt hrd n ⁽³⁾ *rh.f jrrt.f*¹⁰

Das große Weinen fiel aus seinen beiden Augen herab,
dann nimmt er seinen Arm oft zu seinem Gesicht und er reibt seine beiden Augen mit dem Rücken seiner Hand,
wie das, was ein Kind zu machen pflegt, ohne dass es weiß, dass es das macht.¹¹

Wie der zitierte Fall des P. Smith bildhaft zum Ausdruck bringt, kann Schmerz einer von vielen Anlässen für das Vergießen von Tränen darstellen, denen meist ein emotionaler Auslöser zugrunde liegt.

Wie eingangs besprochen, schützt ein ständiger Feuchtigkeitsfilm das Auge, jedoch erfolgt das Absondern von menschlichen Tränen entweder reflexartig – wie beim Niesen, Gähnen oder Lachen (Reflextränen) – oder aus emotionalen Gründen. So ist der Mensch wahrscheinlich das einzige Wirbeltier, das zu emotionalen Tränen – einer Tränensekretion ohne Irritation des Auges – fähig ist. Zwar verfügen Tiere ebenfalls über einen Tränenapparat, jedoch dient dieser der Reinigung und Befeuchtung des Auges, während der Mensch aus Trauer, Verzweiflung, Hilflosigkeit, Schwäche, Schmerz, Glück, Ärger und Empathie weint.¹²

Gerade das emotionale Weinen Erwachsener stellt jedoch bis heute Medizin und Evolutionsforschung vor ein Rätsel. Ebenso ist unklar, weshalb Frauen, wie in mehreren Studien nachgewiesen, häufiger weinen als Männer.¹³ Fest steht, dass es sich bei dem Prozess des Weinens um ein universelles Mittel der emotionalen Kommunikation handelt, welches nachweislich die Wahrnehmung von Gefühlen verstärkt und den Menschen evolutionär von anderen Wirbeltieren abhebt.¹⁴

Wie das folgende Kapitel zeigt, vergießen auch altägyptische Götter und Göttinnen überwiegend aus emotionalen Gründen göttliche Tränen und beweinen bereits in den Pyramidentexten den mythologischen Tod des Osiris (s. Kap. 3.1.1).

9 Vgl. BREASTED, *Pap. Smith* 2, Pl. VIII u. VIIIA, 1–3. Übersetzt auch in WESTENDORF, *Pap. Edwin Smith*, 58f. und GdM IV 1, 185 sowie SANCHEZ/MELTZER, *Edwin Smith Pap.*, 148f.

10 In beiden Fällen an dieser Stelle als imperfektive Relativform aufgefasst.

11 Möglich ist auch, den Bezug zum Patienten zu suchen, der die Handlung unbewusst vollführt: „Wie das, was ein Kind macht – ohne, dass er (i. e. der Patient) weiß, dass er es macht“; vgl. WESTENDORF, *Pap. Edwin Smith*, 59 u. Anm. 2; vgl. GdM IV 1, 185.

12 Vgl. PROVINI/KROSNOWSKI/BROCATO, in: *Evolutionary Psychology* 7(1) (2009); vgl. VINGERHOETS/BYLSMA/ROTTENBERG, in: FÖGEN, *Tears in Graeco-Roman World* (mit Zusammenstellungen und Diskussion wissenschaftlicher Abhandlungen zum Weinen); vgl. HASSON, in: *Evolutionary Psychology* 7(3); vgl. VINGERHOETS, *Why only humans weep*.

13 Vgl. VINGERHOETS/BYLSMA/ROTTENBERG, in: FÖGEN, *Tears in Graeco-Roman World*, 450ff.; vgl. VINGERHOETS, *Why only humans weep*, 187–204.

14 Vgl. PROVINI/KROSNOWSKI/BROCATO, in: *Evolutionary Psychology* 7(1) (2009) (zur Studie, bei der Bilder nach dem Grad des abgebildeten Trauerzustandes mit und ohne Tränen bewertet werden sollten; dazu auch HASSON, in: *Evolutionary Psychology* 7(3) (2009), 363–370).

Die klassische Bezeichnung für den Vorgang des Weinens bzw. die Träne bildet das Lexem *rmj* „weinen, beweinen“¹⁵ bzw. *rmw(t)* „das Weinen/Beweinen“¹⁶ sowie *rmjt* „die Träne“.¹⁷ Weiterhin kann das Verb *jwh* „benetzen, befeuchten“¹⁸ (wohl im Sinne von „mit Tränen befeuchten“) in der Spätzeit als Umschreibung des Weinens und des Klagens dienen (auch *jwhjt* „Klagefrau“)¹⁹. Ferner wird *jh*, determiniert mit einem tränenden Auge, als möglicher Terminus für „weinen“²⁰ aufgeführt, kann aber aufgrund seines onomatopoetischen Charakters allgemein auf Klageklänge verweisen. Lautmalerischen Ursprungs scheint auch das einmalig in den Sargtexten belegte Substantiv *njfff* zu sein, das eine Art Schluchzen oder Weinen wiedergeben könnte.²¹ Ein weiteres, womöglich mit *njfff* verwandtes und den Vorgang des Weinens bezeichnendes Verb ist *bjf* „weinen“²², das seit dem Neuen Reich belegt ist. Ebenso findet sich im Balsamierungsritual des P. Boulaq 3 das Verb *snt* () , parallel zu *rmj* gebraucht, welches im Wörterbuch als „(den Osiris) beweinen“²³ aufgenommen wurde. Weiterhin bezeichnen *dfdf*²⁴ und das verwandte *ndfd*²⁵ einen tröpfelnden Zustand, der im Zusammenhang mit dem Augen das Tröpfeln von Tränen (oder anderen Sekreten) umschreiben kann. Nach WARD ist die etymologische Wurzel in einem aus dem Alten Reich bekannten großen Gefäß, benannt als *dff*,²⁶ zu suchen, welches sich in reduplizierter Form in dem Substantiv *dfdf/dfdft* „Tropfen“²⁷ niedergeschlagen hat. Darüber hinaus vermutet WARD eine Verwandtschaft zu *dfd/dfd* „Iris mit Pupille“²⁸, die er aufgrund des oben zitierten Spruches des Papyrus Ebers (Eb 854c) in dualer Form als „double reservoir (of tears)“, äquivalent zu dem nur einmalig innerhalb der Pyramidentexte belegten *mndf.tj* „place of overflowing“ auffasst.²⁹ Eine etymologische Verbindung zu *tf* „Speichel“ und *ttf* „sich ergießen“ als Tropfen bzw. Tröpfeln des Mundes ist anzunehmen.³⁰ Zuletzt ist hier der Terminus *mꜣwt* aufzuführen, bei welchem es sich wohl um eine späte Form des Verbums *mꜣt* „erdenken, ersinnen“³¹ handelt

-
- 15 Vgl. *Wb* II, 416–417.9. Für semitische Entsprechungen s. BEHNK, in: ZÄS 62 (1927), 82 und VYČIČHL, in: MDAIK 16 (1958), 397.
- 16 Vgl. *Wb* II, 417.11–13.
- 17 Vgl. *Wb* II, 417.14–15.
- 18 Vgl. *Wb* I, 57.1–8 u. 13; vgl. KUCHARÉK, *Klagelieder*, 543.
- 19 Vgl. *Wb* I, 57.14.
- 20 Vgl. *Wb* I, 120.13. WILSON verweist auf diesen Beleg in der Besprechung von *jh* „schlafen“, vgl. WPL, 102f.
- 21 Vgl. für *njfff* CT VII, 218c; vgl. DCT, 201; vgl. Kap. 3.1.2, Anm. 100).
- 22 Vgl. *Wb* I, 442.12–14.
- 23 Vgl. *Wb* IV, 177.9; vgl. TÖPFER, *Balsamierungsritual*, 177 u. Tf. 18–19, Kol. x+9.5 u. Tf. 49 (Synopse); TÖPFER übersetzt „bejammern“ und spiegelt mit ihrer differenzierten Übersetzung das Schriftbild des P. Boulaq 3 wider, das das weinende Auge als Determinativ für *rmj* und Wortverwandte in Größe und künstlerischer Ausführung meist überdeutlich hervorhebt, während sich das Determinativ des Verbs *snt* nicht von dem restlichen Schriftbild unterscheidet. S. für die Textstelle Kap. 3.1.5, Anm. 214. Vermutlich ist *snt*, ein weiteres Mal in dem Beinamen der Isis, die als *Sntt* „Jammernde“ und *Rmt hr rm n kꜣ.k* „Die Weinende weint für deinen (i. e. Osiris) Ka“ betitelt wird, in Deir el-Schelwit (*Deir Chelouit* III, Nr. 127, 8) belegt (vgl. KUCHARÉK, *Klagelieder*, 488; dem LGG IV, 668c zufolge handelt es sich hier aber nicht um den Beinamen *Sntt* „Jammernde“, sondern um Schentait).
- 24 Vgl. *Wb* V, 571 „träufeln, tränen“; dazu auch *Wb* V, 300.8–9 (*ttf*).
- 25 Vgl. *Wb* II, 368.13 „tränen o. ä. (vom Auge)“.
- 26 Vgl. *Wb* V, 448.3.
- 27 Vgl. *Wb* V, 448.6 u. V, 573.16–18.
- 28 Vgl. *Wb* V, 572.10–573.11.
- 29 Vgl. WARD, in: ZÄS 95 (1968), 70ff. (mit ausführlicher Etymologie); vgl. *Wb* II, 92.9.
- 30 S. dazu die etymologischen Verwandten, die WARD auflistet (vgl. WARD, in: ZÄS 95 (1968), 71f.).
- 31 Vgl. *Wb* II, 34.18–21; das Determinativ, das einen Granitopf () zeigt, leitet sich von einem gleichlautenden Wort für Granit ab (vgl. *Wb* II, 34.3–12).

und welcher in den späten Klagen, vielleicht über dem Umweg der „(traurigen) Gedanken“³², als „weinen, klagen“ aufgefasst werden kann.³³ Es könnte durchaus Hinweise darauf geben, dass schon im Alten Reich der Terminus *mꜣt/mꜣwt* mit dem Klagen in Verbindung gebracht wurde – so existiert seit dem Alten Reich ein schwer einzugrenzender weiblicher Titel, der entweder als *mꜣt(t)* oder *mꜣtrt* gelesen werden kann und eine weibliche Bedienstete (oft als „Klagefrau“ übersetzt) meinte, die auch an Klagezeremonien teilnahm.³⁴ Mit hoher Wahrscheinlichkeit hängt damit auch der in den Sargtexten des Mittleren Reichs gebrauchte Terminus *mꜣtr* (𓄎𓄏𓄐) zusammen, den MEEKS und VANDER MOLEN mit „weinen, betrauern“ übersetzen.³⁵ Allgemein ist festzuhalten, dass die Bedeutungsnuancen der Termini für weinen, klagen, jammern usw. nur schwer voneinander zu trennen sind.³⁶ Selbst Lexeme wie *rmj*, die in ihrer Grundbedeutung als „weinen“ eindeutig sind, können ein stummes Weinen bis hin zu einem lauten Heulen oder gar das tränenlose Schreien eines Neugeborenen bezeichnen.³⁷

3.1 Tränen der Trauer

Wie moderne wissenschaftliche Studien belegen, stellen Verlusterfahrung und die damit verbundene Trauer den häufigsten Grund für das Vergießen emotionaler Tränen dar.³⁸ Dieses Ergebnis bestätigen auch Quellen aus dem Alten Ägypten, die göttliche Tränen thematisieren. Die Mehrzahl dieser Texte nimmt auf den zentralen Trauerfall der ägyptischen Mythologie Bezug und berichtet von der Beweinung des toten Osiris.

3.1.1 Beweinung des verstorbenen Osiris/Königs in den Pyramidentexten

In den Pyramidentexten des Alten Reiches, in denen der verstorbene König in der Regel mit dem toten Osiris gleichgesetzt wird („Osiris NN“), ist die Beweinung des ermordeten Gottes mehrmals genannt und bildet den Hauptauslöser göttlicher Tränen in diesem frühen Corpus.³⁹

-
- 32 So MEEKS und WILSON für das Substantiv *mꜣwt/mꜣwt* (vgl. MEEKS, *AL* 1, 77.1606, „tristes pendsées“; vgl. WPL, 401, „sad thoughts“).
- 33 Vgl. KUCHARÉK, *Klagelieder*, 545ff.
- 34 Vgl. JONES, *Titles OK*, 424, Nr. 1569, „(female) mourner, wailing woman“; vgl. MEEKS, *AL* 2, Nr. 78.1650; vgl. VASILJEVIĆ, *Gefolge*, 80f.
- 35 Vgl. MEEKS, *AL* 2, 78.1649 (vgl. auch 78.1650); vgl. *DCT*, 158f. Damit hängt zudem *mꜣwt* „(traurige) Gedanken“ zusammen, das ebenfalls mit einem großen Gefäß determiniert wird und für das FAULKNER und ANDREU/CAUVILLE die Übersetzung „Tränen“ vorschlagen (vgl. FAULKNER, in: *JEA* 22 (1936), 137, Anm. zu 7, 23; vgl. ANDREU/CAUVILLE, in: *RdÉ* 30 (1978), 14).
- 36 Für eine Zusammenstellung der Terminologie und Metaphorik des Trauerns s. KUCHARÉK, *Klagelieder*, 543ff. mit Anm. 1 (mit Verweis auf die unpublizierte Dissertation O’DELL, *Emotional Landscape*, die u. a. das Vokabular der Trauer behandelt).
- 37 Ein Beispiel für das Schreien des Neugeborenen findet sich auf einem späten Papyrusfragment (P. Berlin 15765 a), das die Geburt eines Gottes beschreibt, wobei es sich vermutlich um die Geburt des Sonnengottes handelt, dessen Nabelschur zudem Apophis darstellt. Dieser beißt als Schlange das Neugeborene: „Er biss das Kind und es weinte. (So) entstand das Klagen des Kindes“ (*pshw.n.f nḥn rm(j).f ḥpr ḥ(β)j n ḥrd*; vgl. QUACK, in: *Fs Frandsen*, 319 u. Pl. 6, 4 u. 7, 4). Obwohl, wie andernorts bereits erläutert (s. Kap. 2.5, Anm. 208), mythologische Erzählungen nicht immer exakt mit der Naturbeobachtung übereinstimmen müssen, ist an dieser Stelle vermutlich tatsächlich das tränenlose Jammern des Kindes gemeint, was auch der Nachsatz „So entstand das Klagen des Kindes“ vermuten lässt.
- 38 Vgl. VINGERHOETS/BYLSMA/ROTTENBERG, in: FÖGEN, *Tears in Graeco-Roman World*, 456f., Table 1.
- 39 Zu der Identifikation des toten Königs mit dem verstorbenen Osiris und seines Nachfolgers mit dessen Sohn und Thronfolger Horus s. MEURER, *Feinde des Königs*, 100 (mit weiterführender Literatur in Anm. 2 u. 3).

Schon in den Pyramidentexten sind es die Schwestern des Gottes, Isis und Nephthys, die hauptsächlich als sogenannte Klagefrauen auftreten und den Verlust des Bruders und Ehemanns betauern. So beinhaltet Spruch PT 535 wohl die ausführlichste Umschreibung des Klagens und Trauerns der beiden Schwestern, die ihren toten Bruder auffinden.

*PT 535, Pyr. 1280a–1282b*⁴⁰

*dd mdw jn ʒst ḥn^c Nbt-ḥwt*⁴¹
jj ḥʒt jj dṛt ʒst tj⁴² ḥn^c Nbt-ḥwt

jw.n.sn m šḥnw sn.sn Wsjr

m šḥnw sn.sn NN pn
wnt.t wnt.t

rmj sn.t ʒst rmj sn.t Nbt-ḥwt rmj sn.t

ḥms ʒst ^cwj.s tp.s
Nbt-ḥwt j.ndr.n.s n.s tp n mndwj.s{n}j
n sn.sn NN
*jnp*⁴⁴ *n ḥt.f Wsjr m swt.f*

Jnpw ḥntj ʒmm

Rezitation durch Isis und Nephthys.

Es kommt die Seeschwalbe, es kommt das Milanweibchen – fürwahr, Isis ist es, zusammen mit Nephthys.⁴³

Sie sind gekommen auf der Suche nach ihrem Bruder Osiris,

auf der Suche nach ihrem Bruder, diesem *NN*.

Du mögest eilen, (Isis), du mögest eilen, (Nephthys)!

Beweine deinen Bruder, Isis! Beweine deinen Bruder, Nephthys! Beweine deinen Bruder!

Isis sitzt (da), ihre Arme sind an ihrem Kopf.

Nephthys, sie hat sich die Spitze ihrer beiden Brüste gepackt wegen ihres Bruders *NN*,

der auf seinem Bauch liegt, Osiris in seinem Schaden,

(und) Anubis, der mit nach vorne gestreckter Faust.⁴⁵

Sollte das Emporheben der Faust des Anubis als Ausdruck der Verzweiflung hier richtig gedeutet sein, so unterstreichen in diesem Abschnitt gleich drei Gesten der Trauer das Weinen um den Verstorbenen. Die zu ihren Kopf erhobenen Arme der Isis spiegeln sich in Darstellung Trauernder in Gräbern und auf Särgen wider. Diese zeigen stehende oder hockende Trauende, darunter Götter und Menschen, die, oftmals weinend, eine oder beide Hände vor das Gesicht



Abb. 12: Trauergesten innerhalb einer Bestattungsprozession, Sarg MMA 14.10.1, 2. ZwZt. bis Anfang NR.

40 Vgl. *PT*, Pyr. 1280a–1282b. Für eine Übersetzung s. z. B. auch KUCHAREK, *Klagelieder*, 23 (ab Pyr. 1281a).

41 Der Rezitationsvermerk ist nach SETHE als sekundärer Zusatz zu werten (vgl. SETHE, *ÜK V*, 195; vgl. KUCHAREK, *Klagelieder*, 23 mit Anm. 53).

42 Zu der enklitischen Partikel *tr/tj* s. z. B. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, § 842.

43 Zur Vogelgestalt der Isis und Nephthys s. Exkurs II.

44 Zu Übersetzung von *jnp* als „(auf seinem Bauch) liegen“ s. MEEKS, *AL 1*, 77.0334 und MEEKS, *AL 2*, 78.0364 sowie ANDREU/CAUVILLE, in: *RdÉ 30* (1978), 11.

45 Alternative Übersetzung wäre „Der Erste des Ergreifens“, vgl. *LGG V*, 774a.

schlagen oder sich mit diesen, wohl als Gestus der Verzweiflung, an den Kopf greifen.⁴⁶ Ebenso gehört das Entblößen der Brust bzw. das Zerreißen der Kleidung zum anthropologischen Verhaltenskatalog der Trauer und findet sich auch in den Aufzeichnungen des HERODOT wieder.⁴⁷ Das in PT 535 beschriebene an die Spitze der Brüste Greifen könnte eine Art Selbstumarmung mit entblößter Brust darstellen, das in manchen abgebildeten Bestattungsprozessionen zu beobachten ist (Abb. 12).⁴⁸

Im PT 302 werden wohl ebenfalls Isis und Nephthys, die die Rolle der Klagefrauen *per se* in der ägyptischen Religion einnehmen, gemeint sein, wenn dort die beiden Bas den Gott beweinen:

PT 302, Pyr. 460a–c⁴⁹

qfn.n.snwj b3wj hntjw(j) b3w
Jwnw hr tp hrw

sdr.sn nn n rmwt ntr

nst NN hr.k Rc
n rdj.f s(j) n ky nb

Die beiden Bas, die Vordersten der Bas von Heliopolis, haben sich bei Tagesanfang gebeugt⁵⁰, diese, die die Nacht mit der Beweinung des Gottes verbringen.⁵¹ Der Thron des NN ist bei dir, Re. Er wird ihn nicht irgendeinem anderen geben.

Dieser Passus aus PT 302 erinnert durch den Auszug „sie, die die Nacht mit der Beweinung des Gottes zubrachten“ (*sdr.sn nn n rmwt ntr*) an das Ritual der Stundenwachen, welches in den Sargtexten des Mittleren Reiches deutlich fassbar ist und bis in die römische Kaiserzeit Teil der ägyptischen Bestattungspraxis bleibt. Ziel ist der nächtliche Schutz, die Beweinung, die Verklärung sowie die rituelle Wiederbelebung des bereits balsamierten Verstorbenen während der Nacht vor der Grablegung.⁵² Die für das Ritual der Stundenwachen namensgebende Stundeneinteilung ist noch nicht evident innerhalb der Pyramidentexte. Es ist aber mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass der nächtliche Schutz schon im Alten Reich einen Teil des Bestattungsrituals darstellte.⁵³

46 Zu solchen Gesten auf Särgen s. zuletzt bei KUCHARÉK, in: TAYLOR/VANDENBEUSCH, *Ancient Egyptian Coffins*, Fig. 1, 3–5, 6–8, 17–19. Zu dem Gestus der erhobenen Arme beim Klagen im Alten und Mittleren Reich s. DOMINICUS, *Gesten und Gebärden*, 58–75, bes. 65ff. Zum Trauergestus als Datierungsmittel s. RADWAN, in: MDAIK 30 (1974), 115–129. Zu erhobenen Armen als Such- und Schutzgestus s. KUCHARÉK, *Klagelieder*, 117f.

47 Vgl. BRODERSEN, *Herodot Historien II*, § 85; vgl. KUCHARÉK, in: ASSMANN/MACIEJEWSKI/MICHAELS, *Trauerriuale*, 345ff.

48 Vgl. KUCHARÉK, in: TAYLOR/VANDENBEUSCH, *Ancient Egyptian Coffins*, 103, Fig. 17 (= Abb. 12) u. 106, Fig. 19 (auf dem unteren Teil der Abbildung des Berliner Sarges greift sich die letzte der gezeigten Frauen mit einer Hand an die nackte Brust). Zu dieser Thematik s. auch LEITZ, *Soubassementstudien III*, 55f. mit Abb. 13.

49 Vgl. PT, Pyr. 460a–c; vgl. PIANKOFF, *Pyramid of Unas*, 21 u. Pl. 3 u. 4.

50 Vgl. LGG II, 711b.

51 Vermutlich sind hier die zuvor genannten beiden Bas gemeint, nicht das Götterkollegium der Bas von Heliopolis (vgl. WOLF-BRINKMANN, *Versuch einer Deutung*, 74). Darauf verweist auch der Gebrauch des Demonstrativpronomens an dieser Stelle.

52 Vgl. PRIES, *Stundenwachen*, 10ff. S. auch Kap. 3.1.5.

53 So PRIES, *Stundenwachen*, 17. Dazu auch BILLING, in: GOYON/CARDIN, *Proceedings of the Ninth International Congress* (Versuch einer Rekonstruktion der Stundenwachen in der Gangkammer der Pyramiden) sowie BOMMAS, in: SAK 36 (2007), 15–22. BOMMAS verweist weiterhin auf zwei Passagen der Pyramidentexte, die ebenfalls Hinweise auf das Vorhandensein einer nächtlichen Stundenwache beinhalten könnten, vgl. BOMMAS, in: SAK 36 (2007), 19. So scheint der König in PT 320 (Pyr. 515a) die Nacht in Stunden aufzuteilen („NN hat die Nacht abgesondert, NN durchwandert die (Nacht-)Stunden“, *dsr.n NN grh sbj.n NN wnwwt*) und folgende Phrase aus PT 251 (Pyr. 269a) könnte auf Stundengottheiten der Nacht hindeuten: „O die, die auf den Stunden sind, vor Re/vor dem Tag, bereitet den Weg für NN“ (*j hrjw wnwwt tpjw-^c Rc/hrw jry w3t n NN*).

Die Abfolge der Beweinung des Osiris bzw. des Verstorbenen, auf die thematisch der Wunsch nach einem Fortleben an der Seite des Sonnengottes folgt, findet sich so auch in anderen Pyramidentexten und zeugt davon, dass das Weinen und Klagen zur Wiederbelebung beiträgt. Deutlicher ist diese Abfolge in den Sprüchen PT 258/259 zu erkennen: Auf die Reinigung folgen die Balsamierung bzw. das Zusammenfügen der Glieder und die Beseitigung der Spuren des Todes. Es schließen sich weiterhin die Beweinung („Es ist seine Schwester/die Schwester dieses NN, die Herrin von Pe, die ihn beweint. Die beiden Ammen, die Osiris beklagt haben, haben (auch) ihn beklagt“, *jn snt.f/snt NN pn nbt P rmjt sw qm3.n sw hnm(j)tj qm3.tj Wsjr*)⁵⁴ und der Wunsch, an Res Seite im Sonnenlauf fortzudauern, an („Dieser NN ist (auf dem Weg o. ä.) zum Himmel, dieser NN ist (auf dem Weg o. ä.) zum Himmel als Schu zusammen mit Re“, *jw NN pn r pt jw NN pn r pt m Šw hn^c R^c*)⁵⁵.

Auffällig ist die gehäuft auftretende duale Nennung der Protagonisten, die den Toten beweinen. Obwohl sie als „die beiden Bas, die vordersten der Bas von Heliopolis“ (*b3wj hntjw(j) b3w Jwnw*) oder auch, wie es in PT 259 der Fall, als die „beiden Ammen“ (*hnm(j)tj*) oder als die beiden weiblichen Ach-Geister (*3htj*) betitelt werden, können sie höchstwahrscheinlich als das Schwesternpaar Isis und Nephthys in ihrer Rolle als Klagefrauen identifiziert werden.⁵⁶ Diese Dualität spiegelt sich auch in Grabreliefs wider. Ab der 5. Dynastie zeigen jene in der Regel paarweise auftretende Klagefrauen, die den Sarg bis zum Grab begleiten. Oftmals befindet sich eine der Frauen vor und die andere hinter diesem bzw. schreitet eine an dessen Kopf- und die zweite an seinem Fußende. Realweltlich handelte es sich dabei wohl um zwei Priesterinnen, die für bestimmte Ritual- und Opferhandlungen zuständig waren. Diese wurden mythologisch mit Isis und Nephthys, später entsprechend der Positionierung der Klagefrauen oftmals am Kopf- und Fußende des Sarges abgebildet, gleichgesetzt.⁵⁷ Spruch PT 701A benennt hingegen die Götterschwestern namentlich als Akteure, die den im „Todesschlaf“ befindlichen Osiris durch ihre Klagerufe „erwecken“ (*srs*).

54 Vgl. *PT*, Pyr. 313a–b [PT 259] u. Pyr. 309a [PT 258]. Der Zusatz, der die beiden Ammen (= Isis und Nephthys) nennt, fehlt in PT 258, wo sich direkt der Wunsch, in den Himmel aufzusteigen, anschließt. Die weinende „Schwester“ ist aufgrund des Beinamens „Herrin von Buto“ (*LGG IV*, 48a–b) und des begleitenden Determinativs in Form der auf einem Korb hockenden Kobra () als *W3dt* zu identifizieren. Diese bereitet im Kontext des mythologischen Todes des Osiris meist den Schutz des Osiris/Verstorbenen, wird aber in der Sokarkammer des Tempels von Edfu (Raum G) ebenfalls als eine von neun Klagefrauen (*h3ywt*) aufgelistet (vgl. *E I*, 201, 12; zu diesem Text s. auch KUCHAREK, *Klagelieder*, 458ff.).

55 Vgl. *PT*, Pyr. 313c [PT 259] u. Pyr. 309 [PT 258]. In PT 258 fehlt die Nennung des Schu und des Re, stattdessen wünscht der Verstorbene als Wind (*t3w*) zum Himmel aufzusteigen. Sowohl in PT 258 als auch in PT 259 folgt weiter im Text die Bestätigung der Teilnahme des verstorbenen Königs an der Sonnenfahrt („Er geht mit Re, er kommt mit Re“, *šm NN pn m hn^c R^c jw NN pn hn^c R^c*; vgl. *PT*, Pyr. 314d [PT 259] u. Pyr. 310d [PT 258]).

56 So auch in Bezug auf die beiden Bas aus PT 302 u. a. PIANKOFF, *Pyramid of Unas*, 21. und WOLF-BRINKMANN, *Versuch einer Deutung*, 74. In ähnlicher Weise werden auch die „Milchkühe“ bzw. „Ammenkühe“ (*mhjw, mn^cw*) in PT 337 aufgefordert, den Verstorbenen zu umkreisen und ihn zu beweinen (vgl. *PT*, Pyr. 550a–b; s. o.). Die Betonung der Ammen bzw. Milchkühe könnte mit der Ausdeutung des Todes als Wiedergeburt und der Milch als Mittel der Regeneration zusammenhängen, s. dazu Kap. 8.1 u. Kap. 8.2.5 u. 8.2.6).

57 Vgl. LD 2, Bl. 101b; vgl. SEEBER, in: *LÄ III*, Sp. 445f. mit Anm. 12, s. v. *Klagefrauen*; vgl. *RÄRG*, 337; vgl. ALTENMÜLLER, in: *SAK 27* (1999), 11ff.

PT 701A, Pyr. 2191a–b⁵⁸ (nach N)

[jp.n(j) tw NN jn sntj.k]⁵⁹ dd⁶⁰ j.mrt tw [„Ich habe dich erkannt, NN⁶, sagen deine beiden Schwestern], die dich lieben.

(j)n 3st (j)n Nbt-ḥwt sagte Isis, sagte Nephthys.

rmj.sn tw srs.sn tw Sie beweinen dich, sie erwecken dich.

Ziel ist es, mit der (lautstarken) Beweinung, Osiris (bzw. Osiris NN), der auch die Beinamen „Müder“ bzw. „Müdegemachter“ trägt, aus seinem „Todesschlaf“ zu erwecken. Dieses Motiv findet sich in zahlreichen Pyramidensprüchen wieder.⁶¹ Dass das Weinen und Wehklagen keinesfalls leise vonstattengeht, bezeugt auch PT 670:

PT 670, Pyr. 1973a–d⁶²

mh³⁶³ (?) ntrw jmjw P jwj.sn n Wsjr NN Die in Buto befindlichen Götter sind besorgt (?), (wenn) sie für Osiris NN kommen,

[hr hrw rmm] 3st hr sbḥ Nbt-ḥwt [auf die Stimme des Weinens] der Isis hin, auf das Geschrei der Nephthys,

hr jww 3h[tj jptj] auf das Klagegeschrei [dieser beiden weiblichen] Ach-Geister

n wr pn prj m dw3t für diesen Großen, der aus der Unterwelt hervorkommt.

Die Wehklage der beiden Schwestern für Osiris, hier als „dieser Große, der aus der Unterwelt hervorkommt“ umschrieben, kündigt nicht nur von seinem Tod, sondern lockt auch andere Trauernde zur Teilnahme an der Bestattung an.⁶⁴ Ein Bezug zu Pe findet sich auch im Zusammenhang mit der Beweinung des Osiris zudem auch in PT 258/259 (s. o.).

Das Klagegeschrei unterliegt in den Pyramidentexten und auch darüber hinaus überwiegend weiblichen Göttinnen, allen voran Isis und Nephthys, aber auch der Wadjet, der Herrin von Buto, oder eine unbestimmten Anzahl an Göttinnen, die in PT 337 in Kuhgestalt angerufen werden: „O (ihr) Milchkühe, die ihr hier seid. O (ihr) Ammenkühe, die ihr hier seid.

58 Nach ALLEN, *New Concordance* VI, Pyr. 2192a–b.

59 Ergänzung anhand von Textfragmenten aus der Pyramide Pepi' I. (vgl. ALLEN, *New Concordance* VI, Pyr. 2191a–2192a).

60 Das dd ist nicht mitzulesen, wie auch aus der Version von Pepi I. ersichtlich, sondern markiert eine neu einsetzende Kolumne (vgl. JÉQUIER, *Monument funéraire de Pépi II. I*, Pl. XXI, Kol. 1347).

61 Vgl. MEURER, *Feinde des Königs*, 239 mit Anm. 1 (samt repräsentativer Auswahl an PT-Sprüchen mit dieser Thematik). Zu diesem altägyptischen Euphemismus auch ZANDEE, *Death as an Enemy*, bes. 81ff.

62 Vgl. PT, Pyr. 1973a–d. Weitere Übersetzung des Auszugs auch bei KUCHAREK, *Klagelieder*, 619 sowie des gesamten Spruches bei ASSMANN, *TL I*, 427–430, der auf parallele Abschnitte in PT 482 sowie ST 754 verweist.

63 Das Verb mh³ bzw. mš³ ist nur in den Pyramidentexten mit unbekannter Bedeutung belegt (vgl. *Wb II*, 133.4 u. 154). ASSMANN übersetzt, gefolgt von KUCHAREK („die Götter sind besorgt“) an dieser Stelle „die Götter sind in Sorge“ (vgl. ASSMANN, *TL I*, 428; vgl. KUCHAREK, *Klagelieder*, 619).

64 Auf dem Sarg Hamm 15017 ist der Verstorbene ein jm3ḥ „Ehrwürdiger“ unter den in Buto befindlichen Göttern (vgl. LGG IV, 460c; vgl. GRAEFE, *Sat-Sobek und Peti-Imen-menu*, 19, Abb. 5, Z. 3–4).