

GENESIS EINER ARETALOGIE ANMERKUNGEN ZU EINER NEUEDITION VON P.OXY. XI 1381

Franziska Naether / Heinz-Josef Thissen

P.Oxy. XI 1381 (Trismegistos-Nr. 63689, Pack-MP³ 2479) erzählt die Geschichte einer Motivation zu einer Aretalogie auf Imhotep-Asklepios, von einem anonymen Ich-Erzähler in Szene gesetzt. Der Text ist vermutlich bis auf eine kurze Passage zu Beginn und am Ende vollständig erhalten, besteht aus elf Kolonnen und erweckt den Eindruck, in der Gegend um Memphis / Heliopolis zu spielen. Der Papyrus, der heute in der Bodleian Library in Oxford unter der Inventarnummer MS. Gr. class. b. 16 (P) verso aufbewahrt wird, stammt aus Oxyrhynchos und gelangte 1923 durch Ankauf der Egypt Exploration Society nach England. Das papyrologische Recto, P.Oxy. XI 1380, trägt eine sehr ausführlich wirkende Invokation der Göttin Isis, die mit vielen Orten, hauptsächlich im Nildelta, aber auch außerhalb Ägyptens gelegen, verbunden wird. Die Papyrusrolle wurde zur Verglasung in drei Teile geschnitten, wobei man sich an der Kolonneneinteilung des Rectos orientierte. Das führte dazu, dass die dritte Kolonne von P.Oxy. XI 1381 in der Mitte zerlegt wurde. Paläographische Gründe führen zu einer Datierung in das 2. Jh. n. Chr., d. h. nach Grenfell und Hunt ca. 98–136, und damit nach der Abfassung des Rectos¹.

Der Text, von Bernard Grenfell und Arthur Hunt als « Praise of Imuthes-Asclepius », von Maria Totti als « Aretalogie des Imuthes-Asklepios », von Andrea Jördens vorsichtiger als « Sog. Aretalogie des Imuthes-Asklepios » bezeichnet, ist oft zitiert worden, zumeist nur abschnittsweise, in Studien zur Entwicklung griechischer literarischer Gattungen, oder in Arbeiten über griechische Religion und Heilkunde. Die Erstbearbeitung und – englische – Übersetzung von Grenfell und Hunt (1915) wurde übernommen von Emma und Ludwig Edelstein in ihrer monumentalen Sammlung der Zeugnisse zu « Asclepius » (1945); eine weitere vollständige Edition des Textes erfolgte durch Maria Totti, die die zwischenzeitlich gemachten *corrigenda* und Konjekturen integrierte. Erst kürzlich legte Andrea Jördens die erste vollständige deutsche Übersetzung vor².

Betrachtungen von Ausschnitten dieses Texts lassen jedoch zumeist eine ägyptologische Perspektive vermissen. Daher beabsichtigen wir, einen kulturhistorischen Kommentar in einem Beiheft des *Archivs für Papyrusforschung* zu erstellen, der auch Entwicklungen der ägyptischen und v. a. demotischen Narrativik mit einbezieht. Dieser Beitrag hat zum Ziel, einige Aspekte der Geschichte näher zu beleuchten, die im Kontext mit Übersetzungen aus dem Ägyptischen stehen³.

Zu den *dramatis personae*: Die Geschichte, deren Anfang fehlt, wird von einem anonymen Ich-Erzähler vorgestellt. Sie beginnt damit, dass der Pharao Nektanebo (Regierungszeit 379–360 v. Chr.) nach einem Buch sucht, dessen Gegenstand Asklepios ist (zuerst erwähnt in Z. 26, in Z. 202 alternativ Imuthes, Sohn des Ptah genannt). Die mit der Suche beauftragte Person heißt Nechus, der den Titel Archidikastes trägt. Diese Funktion ist mit Sicherheit erst in römischer Zeit belegt. Nektanebo erfährt durch das Buch, dass schon Pharao Mencheres (4. Dynastie, entspricht dem Mykerinos bei Herodot, z. B. 2, 129) ein Verehrer des Asklepios-Imuthes war. Ab Z. 32 führt sich der Ich-Erzähler selbst und seine Mutter ein. Er beschreibt seine Schwierigkeiten, ein offenbar ägyptisches heiliges Buch des Asklepios-Imuthes ins Griechische zu übersetzen und dabei die Qualitäten des

¹ Vgl. P.Oxy. XI 1381, S. 225; P.Oxy. XI 1380, S. 190: « The handwriting of both recto and verso indicates a date not later than the second century, the recto probably having been written in the reign of Trajan or Hadrian, the verso under the Antonines. »

² Vgl. Totti (1985) Nr. 15; Jördens (2010) 318–320; Edelstein / Edelstein (1945) 169, no. 331, 264 (Index); ferner Schmidt (1918), Manteuffel (1930), West (1968) mit *corrigenda*.

³ Dazu genauer und mit weiterer Literatur Thissen (2011).

Asklepios angemessen zu würdigen. Der Zorn des Gottes über die lange Untätigkeit bei der Unternehmung, die Bestrafung zunächst der Mutter, dann des Erzählers selbst mit Fieber und die anschließende Heilung durch die Erscheinung des Gottes bilden den zentralen Teil der Geschichte und liefern den Anstoß zu der (noch) zu schreibenden Aretalogie. Gegen Ende des Textes wird wiederum Pharao Mencheres erwähnt, der das Begräbnis dreier vergöttlichter, namentlich genannter Personen anordnet : Asklepios (Imhotep), Sohn des Hephaistos (Ptah) ; Horus (Apollon), Sohn des Hermes (Thot) ; Kaleoibis, Sohn des Apollon (Horus).

Somit ergibt sich folgende Struktur in der Übersicht (mit Zeilenangaben) :

1. Suche eines Buches ; Loben der Finder durch Pharao Mencheres (1–32).
- 2.1 Ich-Erzähler als untätiger Übersetzer (32–64).
- 2.2 Krankheitsschilderung (Mutter von Fieber befallen) (65–73).
- 2.3 Heilung (*Iamata*) durch Asklepios im Traum (73–79).
- 2.4 Krankheitsschilderung (Schmerzen des Ich-Erzählers) (79–94).
- 2.5 Erneute Heilung durch Asklepios (Bekundung des Berichts der göttlichen Kräfte), Mutter erblickt Gott in Vision, Ich-Erzähler parallel im Traum (94–145).
- 2.6 Ich-Erzähler als tätiger Übersetzer ; Opfer, Bericht, Rechtfertigung, Aretalogie (146–223).
3. Beerdigung von drei vergöttlichten Menschen (?) (223–247).

In guter ägyptischer Tradition handelt es sich, wie der Aufbau zeigt, um eine Erzählung-in-einer-Erzählung. Eines der grundsätzlichen Probleme des Textes liegt in der Frage, ob man dem Ich-Erzähler Glauben schenkt, es handle sich bei seinem Unternehmen um die Übersetzung eines ägyptischen « Urtextes » ins Griechische (32–51) : « Ich habe oft die Übersetzung des Buches ins Griechische versprochen und mich ewig lang bemüht, sie zu verkünden, doch mitten im Schreibfluss wurde ich gebremst in meinem Eifer angesichts der Größe der Geschichte, weil ich sie in die Öffentlichkeit zu bringen im Begriff war ; denn nur Göttern, nicht aber Sterblichen ist es möglich, die Wundertaten der Götter zu erzählen. Denn sollte ich keinen Erfolg haben, bedeutete das nicht nur Schande im Urteil der Menschen, mich hinderte auch das, was (auf mich) herabkäme durch einen zürnenden (Gott), und die (mögliche) Verringerung seiner unsterblichen Fähigkeit in der vollendeten Schrift. War (ich ihm jedoch) von Nutzen, wäre mein Leben glücklich und mein Ruhm unsterblich. »⁴ An späterer Stelle (155–187), nachdem der Ich-Erzähler nun endlich die Übersetzung in Angriff genommen hatte, heißt es : « Als er aber des Öfteren erklärte, sich nicht darüber zu freuen [über Opfergaben nach einer Heilung durch Traumdivination, d.A.], sondern über das früher Versprochene, war ich in Verlegenheit, und nur ungern kam mir diese göttliche Forderung nach der Schrift, die ich zurückstellte, in den Sinn. Da du nun einmal bemerkt hattest, o Herr, dass ich das heilige Buch vernachlässigte, rief ich deine Vorsehung an und machte mich, erfüllt von deiner Göttlichkeit, an die gottgesandte Arbeit an der Geschichte. Und ich glaube, mit meiner Verkündigung deinen Plan zu verbreiten. Denn die vermutliche Geschichte der Schöpfung habe ich wahrheitsgemäß in einem anderen Buch mit einer (natur)wissenschaftlichen Erklärung verbreitet. Und in der ganzen Schrift habe ich das Minderwertigere vervollständigt, das Überflüssige weggenommen, ich habe eine weitschweifige Erzählung konzis vorgetragen und eine kompli-

⁴ ἐγὼ δὲ πολλάκις τῆς [α]ὐτῆς βίβλου τὴν ἑρμηνείαν [εὐ]ξάμενος Ἑλληνίδι γλ[ώ]σσῃ [ἔμ]αθον ἐν αἰῶνι κηρῶ-
ξαι, καὶ ἐν μέσῃ ῥέσων τῇ γραφῇ ἐπεσχέθην τὴν προθυμίαν τῷ τῆς ἱστορίας [τῷ] μεγέθει, δ[ι]ότι ἔξω ἐλεῖν
ἔμελλον αὐτήν· θε[ο]ί[ς] γὰρ μόνοι[ς] ἀλλ' οὐ [θυ]ητοῖς ἐφικτ[ό]ν τὰς θεῶν διηγεῖσθα[ι] δυνάμεις. οὐ γὰρ
ἀποτοχό[ν]το μοι μόνον αἰδῶς ἢν πρὸς ἀνδρῶν ἀλλὰ καὶ ἐκώλυε[ν] [με] τὰ κατ[ό]ντα . . .] δια ἀγανακτῆ-
σαντος [καὶ ἀθα]νάτου ἀρετῆς αὐτοῦ τ[ὸ] τῆς γρ[α]φῆ[ς] ε[ν] [υ]πληρουμέν[η]ς τ[ρα]πέ[ν]ωμα, ὀφελήσαντι δὲ ὁ
βί[ο]ς μὲν εὐδαίμων, ἡ δὲ φήμη [ἀ]θάνα[τ]ος.

zierte Geschichte (nur) einmal berichtet – daher, o Herr, bezeuge ich : nach deiner Gnade, nicht nach meiner Planung ist das Buch zustande gekommen. Denn eine solche Schrift ist deiner Göttlichkeit angemessen. »⁵

Zweifellos liegt hier ein Versuch vor, die eigene Glaubwürdigkeit durch den Verweis auf ein übersetztes Original zu erhöhen. Uns sind mehrere literarische Texte aus der Antike bekannt, die sich auf ältere sog. Vorlagen beziehen oder sich auf berühmte Urheber stützen. Beispiele dafür gibt es viele. Exemplarisch verweisen wir auf das Denkmal Memphitischer Theologie / Schabakastein, Horapollon in seinen *Hieroglyphika*, Astrampsychos im Prolog zu dem nach ihm benannten Losorakel, oder Pythagoras als mutmaßlicher Urheber vieler Zaubertexte⁶. Es muss also nicht nach einem ägyptischsprachigen Urtext in hieratischer oder demotischer Schrift gesucht werden. Somit erweist sich auch der in einem Vortrag während des Kongresses gemachte Versuch, die geschilderten Schwierigkeiten des sog. Übersetzers mit denjenigen eines heutigen in Vergleich zu setzen, in doppelter Hinsicht als irrig⁷ : Zum einen handelt es sich nicht um eine Übersetzung, zum anderen sind antiker und moderner Übersetzungsbegriff grundsätzlich unterschiedlich⁸.

Solche Erzählstrategien sind als rein fiktiv zu werten ; Pseudepigraphie und ähnliche Phänomene sind u.a. von Anthony Grafton, Wolfgang Speyer oder William Hansen studiert worden⁹. Speyer erklärt, warum fiktive Autorenschaft eines Autorenkollektivs streng von der Abfassung eines Texts unter einem Pseudonym oder gar einer Fälschung zu unterscheiden ist. Fälle wie die o.g. bezeichnet er als « echte religiöse Pseudepigraphie »¹⁰. Der Gesamtheit von Authentifizierungsstrategien wie Auffindungslegenden, Bezug auf altherwürdige, mythische oder göttliche Urheber, Instanzen und Institutionen, Übersetzungen von alten Werken aus zumeist wurmzerfressenen Manuskripten, die dann restauriert wurden etc. gab Hansen die Bezeichnung « Pseudo-Documentarism ». Abhängig von der Intensität der Darstellung, also wie stark die Zuschreibung die Geschicke des eigentlichen Textes bestimmt oder ob sie nur decorum ist, kann dieser « Pseudodokumentarismus » « light » oder « heavy » sein¹¹. Diese Erzählstrategien sollten dazu dienen, die Glaubwürdigkeit, die Bedeutung und das Ansehen eines Texts zu erhöhen. Daher beziehen sich Aussagen über die emotionale Situation, in der sich der Ich-Erzähler in P.Oxy. XI 1381 befand, nicht auf reale Zustände, die man vielleicht heute noch nachvollziehen könnte, sondern bedienen ausschließlich die Zwecke der Authentifizierungsstrategien. Zudem ist ja

⁵ ὡς [δ̄] οὐ τούτοις πολ[λ]άκις εἶπε{ι}ν ἥδεσθαι ἀλλὰ τῷ προκαθωμολ[ο]γημένῳ διηπόρ[ο]υ[ν], καὶ μόνις τὰ[δ̄] ἐν[ν]ο[υ]νται μοι τοῦτο τὸ θεῖο[ν] τη[ρ]εῖ γραφῆς ὑπῆι με χρόνος. ἐπεὶ δ' ἅπαξ ἐπεγνώκει[ε] με [ἀ]με[λ]λεῖν, δέσποτα, τῆς θεῖ[α]ς βίβλου, τὴν εἰς ἐπικαλεσάμενος πρόνοιαν καὶ πλη[ρ]ρωθεὶς τῆς εἰς θε[ο]ότητος ἐπὶ τὸν τῆς ἱστορίας[ε] ὄρμηκα θεήλατον ἄθλον. καὶ οἶμαι κατα[πλ]ώσειν [τ]ὴν εἰς προφη[τε]ύων ἐπίνοιαν· καὶ γὰρ [τὸ]ν της κοσμοποιίας πῦθ[α]νο[λ]ο[γ]ηθέντα μῦθον ἐν ἑτέρῳ β[ί]βλω φυσικῶ πρὸ[ς] ἀλήθειαν ἀνίπλωσα λόγῳ. καὶ ἐν τῇ ὅλη γραφῇ τ[ὸ] μὲν ὑπερον προσεπλήρωσα, τὸ δὲ περ[ὶ] σκευον ἀφεῖλον, διήγημα δὲ πῶς μακρολογούμ[ε]νο[ν] συντόμως ἐλάλησα καὶ ἀλλαττόλογο[ν] μῦθον ἅπαξ ἔφρασα, ὅθεν, [δέ]σ[πο]τα, κατὰ τὴν εἰς εὐμ[ένει]αν ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἐμ[ὴ]ν φρο[ν]ήσιν τετελειουρ[γ]ῆ[ε]θαι τεκμαίρομαι τὴν β[ί]βλον. τῇ γ[ὰρ] εἰς θεῖότητι [το]ιαύτη ἀ[ρ]μόζει γ[ρ]αφῆ.

⁶ Schabakastein : El Hawary (2010) 72–81 ; zur Datierungsproblematik, 92–111. Horapollon : Thissen (2001) XI–XII. Astrampsychos : Naether (2010) 63–75. Pythagoras ist oft für pseudepigraphische Zwecke verwandt und schon in der Antike mit einem gewissen Prestige verbunden worden, wie Cic. *pub.* 1, 15–6 belegt, dazu allgemein Grafton (1991) 17–18 und exemplarisch das Zeugnis PGM VII 795–845 (Spruch zur Traum-erweckung). Belege reichen bis in die frühe Neuzeit.

⁷ Vgl. Signoretti in diesem Band.

⁸ Vgl. dazu Seele (1995) 102.

⁹ Grafton (1991) 13 und 21 ; Speyer (1971) ; (1972) 333–372 ; (1995) 28–55 ; Hansen (2003) 304–305, 307–308 und 311–312.

¹⁰ Vgl. Speyer (1972) 333–338 ; (1971) 21–25.

¹¹ Vgl. Hansen (2003) 301–302 und 305–314.

die Intention der Erzählung, Asklepios-Imuthes zu verehren und nicht, das anfängliche Versagen und die Selbstzweifel des Ich-Erzählers zu schildern¹².

In der Sekundärliteratur wird des Öfteren darauf hingewiesen, dass die dann zu erwartende Aretalogie auf Imuthes-Asklepios verloren sei. Unserer Auffassung nach fehlen jedoch zu Beginn und am Ende nur wenige Zeilen, denn der eigentliche Zweck der Erzählung ist erreicht: Nach überstandener Krankheit hat sich der Ich-Erzähler entschlossen, den Willen des Gottes zu erfüllen. Je nach Auffassung der Passage von 181–187 existiert sein Werk bereits: «...daher, o Herr, bezeuge ich: nach Deiner Gunst, nicht nach meiner Planung ist das Buch zustande gekommen.»¹³; in Z. 188 wird Asklepios sogar als Urheber, als εὑρετής des Buches bezeichnet. Allerdings äußert der Erzähler 218–220 erneut seine Absicht, das Buch zu übersetzen: «Ich werde nun von seinen wundertätigen Erscheinungen erzählen...»¹⁴; er kehrt damit in die Zeit des anfangs erwähnten Pharaos Mencheres zurück, zu dessen Regierungszeit und wegen dessen Frömmigkeit Ägypten eine Blütezeit erlebte. Der Text hat ein *open end* und erinnert damit an vorgeblich unvollendete ägyptische Erzählungen wie an die Geschichte des Schiffbrüchigen, an die Erzählung des Wenamun, des verwunschenen Prinzen, an den Moskauer Literarischen Brief (Wermai), an die Geschichte von Amasis und dem Schiffer und an den Traum des Nektanebo¹⁵. Bei allen Werken verspüren wir den Wunsch, das Ende respektive den glücklichen Ausgang zu erfahren. Vom Standpunkt der Ägypter jedoch waren die Erzählungen vollendet, weil ihr Zweck erfüllt war: Es wurde die Motivation zum Verfassen des Texts von P.Oxy. XI 1381 dargelegt – gleichsam einer *historiola* zum eigentlichen Text, der Aretalogie, die vielleicht nie schriftlich vorgelegen hatte. Somit legt sich auch hier die begründete Annahme nahe, dass der Text von einem Ägypter verfasst wurde; dazu passt das nicht gerade hohe literarische Niveau seines Griechisch¹⁶.

P.Oxy. XI 1381 reizt zu Vergleichen mit anderen Texten bzw. Genres. Einen Gegenpol zu der in diesem Text unerwarteten Begegnung mit Asklepios bildet die Geschichte des bekannten Arztes Thessalos von Tralles, der in Theben einen Priester drängt, ihm eine Befragung des Gottes zu ermöglichen¹⁷. Eine andere Variante, sich der Wirkung des Gottes zu versichern, bietet die Magie: In PGM VII 628–642 soll man ein Bild des Asklepios in einen eisernen Ring eingravieren, einige magische Praktiken durchführen, um den «wahrhaften Asklepios» zu sehen (634–635: πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιόν) und den Ring am Zeigefinger der rechten Hand tragen. Im demotischen Text PDM XIV 93–114 wird der Gott, hier als Imhotep bezeichnet, für eine Inspektion benötigt.

Archäologische Belege für die Verehrung des Imuthes-Asklepios sind selten. Wir wissen, dass Imhotep und Amenhotep, Sohn des Hapu, einen besonderen Platz im theologischen und Dekorationsprogramm in Deir el-Medina während der Regierungszeit Ptolemaios' VI. Philometor (180–145 v. Chr.) einnahmen¹⁸; unter Ptolemaios VIII. Euergetes II. erhielten sie ein eigenes Heiligtum innerhalb des Tempels der Hatschepsut in Deir el-Bahari¹⁹.

¹² Z. 198–202: «Jede griechische Zunge wird Deine Geschichte erzählen, und jeder Grieche wird Imuthes, Sohn des Ptah, verehren.»

¹³ ὅθεν, [δέξ]ποτα, κατὰ τὴν εὐμ[ένει]αν ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ἐμ[ὴν φρ]όνησιν τετελειούρ[γ]ῆ[θ]αι τεκμαίρομαι τὴν β[ί]βλον. τῆ γ[ά]ρ εἰ θεϊότητι [το]αὐτῆ ἀ[ρ]μόζει γ[ρ]αφή.

¹⁴ μέλλω γὰρ αὐτοῦ τερατώδεις ἀπαγγέλλειν ἐπ[ι]φανείας δυνάμεως.

¹⁵ Zu diesen Texten und ihrer Sekundärliteratur, vgl. Burkard / Thissen (2011) und (2008), und Quack (2009), s. v.

¹⁶ Vgl. Leiboldt (1950) 63, dagegen Grenfell und Hunt in P.Oxy. XI 1381, S. 224–225.

¹⁷ Vgl. Moyer (2003) 39–56.

¹⁸ Vgl. Wildung (1977) 217–220.

¹⁹ Vgl. Wildung (1977) 220–235; Łajtar (2006) 36–37.

Wir haben an dieser Stelle nur einige der vielen interessanten Fragen vorstellen können, die der Text bietet. Sie alle sollen in der in Vorbereitung befindlichen Studie ausführlich besprochen und zur weiteren Diskussion bereitgestellt werden.

Literaturverzeichnis

- Burkard, G. / Thissen, H.-J. (2008), *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte II* (Berlin).
- Burkard, G. / Thissen, H.-J. (2011), *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte I* (4. Auflage Berlin).
- Edelstein, E.J. / Edelstein, L. (1945), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies* (Baltimore).
- El Hawary, A. (2010), *Wortschöpfung. Die Memphitische Theologie und die Siegesstele des Pije – zwei Zeugen kultureller Repräsentation in der 25. Dynastie* (OBO 243, Fribourg / Göttingen).
- Grafton, A. (1991), *Fälscher und Kritiker. Der Betrug in der Wissenschaft* (Berlin).
- Hansen, W. (2003), « Strategies of Authentication in Ancient Popular Literature », in Panayotakis, S. / Zimmerman, M. / Keulen, W.H. (ed.), *The Ancient Novel and Beyond* (Mnemosyne Suppl. 241, Leiden / Boston) 301–314.
- Jördens, A. (2010), « Griechische Texte aus Ägypten », in Janowski, B. / Schwemer, D. (Hrsg.), *Texte zur Heilkunde* (TUAT N.F. 5, Gütersloh) 318–320.
- Łajtar, A. (2006), *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources* (JJP Suppl. 4, Warszawa).
- Leipoldt, J. (1950), « Von Übersetzungen und Übersetzern », in Morenz, S. (Hrsg.), *Festschrift Wilhelm Schubart zu 75. Geburtstag* (Leipzig) 54–63.
- Manteuffel, G. (1930), *De opusculis graecis Aegypti e papyris, ostracis lapidibusque collectis* (Warszawa) 86–91.
- Moyer, I.S. (2003), « Thessalos of Tralles and Cultural Exchange », in Noegel, S. / Walker, J. / Wheeler, B. (ed.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Pennsylvania).
- Naether, F. (2010), *Die Sortes Astrampsychi* (ORA 3, Tübingen).
- Quack, J.F. (2009), *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III* (2. Auflage, Berlin).
- Schmidt, K.F.W. (1918), Besprechung von Grenfell and Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri XI*, *Göttingische gelehrte Anzeigen* 3–4 und 117–123.
- Seele, A. (1995), *Römische Übersetzer. Nöte, Freiheiten, Absichten: Verfahren des literarischen Übersetzens in der griechisch-römischen Antike* (Darmstadt).
- Speyer, W. (1971), *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung* (HdA 1.2, München).
- Speyer, W. (1972), « Fälschung, pseudepigraphische freie Erfindung und "echte religiöse Pseudepigraphie" », in Von Fritz, K. (éd.), *Pseudepigrapha I* (Entretiens sur l'Antiquité classique 18, Fondation Hardt, Genève / Vandœuvres) 333–372.
- Speyer, W. (1995), « Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum », in Speyer, W. (Hrsg.), *Religionsgeschichtliche Studien* (Collectanea 15, Hildesheim) 28–55.
- Thissen, H.-J. (2001), *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch* (APF Beih. 6, München).
- Thissen, H.-J. (2011), « Lost in Translation. Von Übersetzungen und Übersetzern », in Fischer-Elfert, H.-W. / Richter, T.S. (Hrsg.), *Literatur und Religion im Alten Ägypten. Symposium zu Ehren von Elke Blumenthal, Leipzig 2008* (ASAW, Leipzig) 123–160.
- Totti, M. (1985), *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion* (Subsidia Epigraphica 12, Hildesheim).
- West, S. (1968), « Notes on P. Oxy. 1381 », *ZPE* 3, 159–160.
- Wildung, D. (1977), *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten* (MÄS 36, München).