

De “Kannibalenspreuk” (PT 273–274): grammaticaal- inhoudelijke analyse en ruimtelijke positie in de piramide van Teti*

Filip Vervloesem

23 december 2005

Inhoudsopgave

1	Inleiding	2
2	Analyse van de tekst	3
2.1	Problemen bij de interpretatie van de Piramidenteksten	3
2.1.1	De performatieve literaire vorm: de eigenheid van rituele teksten	3
2.1.2	De ruimtelijke positionering van individuele spreuken in de piramide: de theorie van J. Allen	4
2.2	Vertaling en grammaticale verklaring van PT 273–274	6
2.2.1	Vertaling en transliteratie	6
2.2.2	Grammaticale verklaring	8
2.3	Inhoudelijke analyse	13
2.3.1	Inhoudelijke analyse en inwendige structuur	13
2.3.2	Verklaring van de positie van PT 273–274 in de piramide van Teti	19
3	Conclusie	23
4	Bibliografie	24
4.1	Bibliografie	24
4.2	Gebruikte afkortingen van tijdschriften en reeksen	26
5	Bijlagen	27
5.1	Hiërogliefische versie van de tekst	27

*Paper NVIC, Caïro 2005.

1 Inleiding

De zgn. “Kannibalenspreuk” bestaat uit spreuken 273 en 274 van de Piramideteksten (§393–414). Deze komen enkel voor in de piramides van Oenas en Teti. Verder is de tekst nog bekend door twee versies uit het Middenrijk, nl. in de tombes van Senwosretanch (in Lisht) en Siese (in Dashoer), alsook uit de herwerkte versie in de Sarcofaagteksten (spreuk 573). In deze paper zal de versie uit Teti’s piramide gebruikt worden, waarbij slechts occasioneel verwezen zal worden naar varianten uit de andere bronnen. De Kannibalenspreuk wordt zo genoemd omdat de overname van de krachten van de oergoden door de dode koning beschreven wordt door kannibalistische praktijken. Hij verslindt alle goden in de hemel, waardoor hij ook hun macht en magie verkrijgt. Zo wordt hij voor eeuwig de legitieme heerser over de hele kosmos.

De tekst is bekend geworden met de ontdekking van de Piramideteksten door Maspero in 1880-1881. De eerste publicatie van de tekst (met vertaling) is verschenen in 1884.¹ De basispublicatie van de Kannibalenspreuk kan men in Sethe’s *Pyramidentexte* vinden.² In 2000 heeft F. Kammerzell een computergebaseerde hiërogliefische transcriptie gepubliceerd, met transliteratie en vertaling.³ De meest recente omvangrijke studie van de tekst in zijn geheel is *The Cannibal Hymn* van C. Eyre.⁴ Zijn bedoeling is niet zozeer om een systematische literaire exegese of een coherente interpretatie van de tekst te bieden. Eerder tracht hij door een verscheidenheid van benaderingen de Kannibalenspreuk in zijn performatieve en culturele context te bekijken. De tekst krijgt immers pas betekenis indien we de primaire culturele kennis en de culturele vooronderstellingen kennen die als vanzelfsprekend beschouwd werden voor het contemporaine publiek. Men kan dus niet tot een goed begrip van de tekst komen zonder eerst haar culturele context te bestuderen. Daarom kiest hij voor een anthropologische aanpak die culturele en mythologische associaties, symbolische vormen van referentie en de globale ideologische context onderzoekt.⁵ In 2004 verscheen een artikel van K. Goebbs,⁶ dat vooral ingaat op een vergelijking van de versies van de Kannibalenspreuk uit de Piramidetekste met die uit de Sarcofaagteksten. Door haar onderzoeksmethode komt zij tot enigszins andere resultaten dan Eyre: ook deze zullen hier in aanmerking genomen worden.

Deze paper is als volgt opgebouwd: eerst kijken we kort naar de verschillende moeilijkheden die we hebben bij het interpreteren van de Piramideteksten in het algemeen. Daarbij wordt o.a. ingegaan op de eigenheid van rituele teksten. In een tweede deel wordt er een vertaling van de Kannibalenspreuk voorgesteld, samen met een grammaticale analyse van de meest problematische passages. Hierna volgt het eigenlijke doel van deze studie, nl. de inhoudelijke analyse van de tekst, waarbij eerst en vooral wordt gekeken naar de betekenis en de inwendige structuur van de tekst. Tenslotte zal m.b.v. deze inhoudelijke analyse getracht worden de ruimtelijke positionering van de Kannibalenspreuk in de piramide van Teti te verklaren d.m.v. de theorie van Allen.⁷

¹MASPERO, G., *La pyramide du roi Teti*, in: RecTrav 5 (1884), p. 1–59.

²SETHE, K., *Die altägyptischen Pyramidentexte (vol. 1)*, Leipzig 1908, p. 205–216.

³KAMMERZELL, F., *Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?*, in: LingAeg 7 (2000), p. 208–215. Hierbij is echter de standaardnummering in paragrafen volgens Sethe achterwege gelaten.

⁴EYRE, C., *The Cannibal Hymn: a Cultural and Literary Study*, Liverpool 2002.

⁵*ibid.*, p. 1–3.

⁶GOEBBS, K., *The Cannibal Spell: Continuity and Change in the Pyramid Text and Coffin Text Versions*, in: BICKEL, S. en MATHIEU, B. (ed.), *Textes des Pyramides et Textes des Sarcofages: D’un monde à l’autre (BdÉ 139)*, Caïro 2004, p. 143–173.

⁷ALLEN, J.P., *Reading a Pyramid*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant (vol. 1) (BdÉ 106)*, Caïro 1994, p. 5–28.

2 Analyse van de tekst

2.1 Problemen bij de interpretatie van de Piramidenteksten

2.1.1 De performatieve literaire vorm: de eigenheid van rituele teksten

De Egyptische religieuze teksten zijn grotendeels rituele teksten. De moeilijkheid bij de interpretatie van deze teksten ligt niet zozeer in onze beperkte kennis van de Egyptische theologie en mythologie. Het probleem is dat we weinig of geen informatie beschikken over de rituelen zelf. De essentie van het ritueel lag nl. in de integratie van acties en woorden: beide waren evenwaardig en kunnen niet los van elkaar bekeken worden.⁸ De context waarin de tekst gebruikt werd (het bijbehorende ritueel) is dus vitaal voor ons begrip van de tekst. Voor de ritualist die de rituelen uitvoerde, waren deze uiteraard voldoende bekend, en daarom vinden we zelden instructies van praktische aard in dergelijke teksten. Voor de reconstructie van deze rituelen zijn we aangewezen op de teksten en de afbeeldingen, maar deze geven alles behalve een volledig beeld. Wij blijven dus over met de rituele teksten, die aangebracht waren op de muren van de piramides om de uitvoering van het ritueel a.h.w. te vereeuwigen, zonder de bijbehorende acties goed te kennen. Dat dit een eenvoudige interpretatie van de teksten onmogelijk maakt, spreekt voor zich.⁹

Een tweede probleem bij de interpretatie is te wijten aan de vorm van de rituele teksten. Hét centrale kenmerk van de Egyptische literatuur was woordkunst (dat een nog belangrijkere rol speelde dan het metrum). Een literaire tekst vertoont een zeer gesofisticeerde integratie van klank en betekenis. Concreet betekent dit voor rituele teksten dat de klank van de woorden cruciaal was voor de uitvoering van het ritueel.¹⁰ Het spelen met klank en betekenis komt dan ook steeds terug in deze teksten, niet zozeer voor het effect, maar als een belangrijk betekenisdragend element. Vandaar de talrijke voorbeelden van alliteraties, homofonie, ambiguïteit. De betekenis van het ritueel is een mengeling van het letterlijke, het metaforische en het symbolische. Het ritueel is niet zomaar één mythologische sequentie, maar een proces met meerdere lagen van allusies.¹¹ Deze allusies zijn gebouwd rond de handelingen en de mythologie die de basis van het ritueel vormen, en worden uitgelokt door spelingen met klanken of woorden. De continuïteit van de recitatie werd dan ook even vaak verzorgd door woordspelingen dan door een duidelijke narratieve opeenvolging.¹² Dit had als gevolg dat de narratieve coherentie weinig ontwikkeld is (wat trouwens ook voor latere religieuze teksten geldt), wat de teksten op het eerste zicht ook niet echt duidelijk maakt voor ons.

Zoals hierboven reeds vermeld, hebben we naast de rituele teksten ook iconografische bronnen over de rituelen. Deze moeten in samenhang met de tekstuele bronnen bestudeerd worden voor een optimaal begrip van de rituelen.¹³ Een bekend voorbeeld hiervan zijn de afbeeldingen (met bijbehorende teksten) van allerlei rituelen op de wanden van de tempels. Dit zijn wel slechts episodische afbeeldingen, die eerder representatief dan narratief zijn: ze beelden niet het hele ritueel uit, maar slechts bepaalde sleutelmomenten. Het probleem voor de Piramidenteksten is nu dat het iconische aspect ervan verloren is gegaan. De teksten, die geschreven waren op de muren in de piramides, zijn bewaard, maar de bijbehorende afbeeldingen, in de

⁸EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 26.

⁹*ibid.*, p. 28.

¹⁰*ibid.*, p. 31.

¹¹*ibid.*, p. 32.

¹²*ibid.*, p. 33.

¹³*ibid.*, p. 36.

decoratie van de piramidentempels, zijn bijna volledig verloren.¹⁴ Wat het ritueel van de Kannibalenspreuk betreft, hebben we dus enkel de rituele tekst die geciteerd werd. Het ritueel zélf of afbeeldingen van het ritueel kennen we niet, wat een reconstructie van het ritueel –die eigenlijk nodig is voor een goed begrip van de tekst– moeilijk maakt. Wat wel nog enigszins informatief kan zijn, is de precieze plaatsing van de teksten op de muren in de piramide, waarover hieronder meer.

2.1.2 De ruimtelijke positionering van individuele spreuken in de piramide: de theorie van J. Allen

In zijn artikel *Reading a Pyramid*¹⁵ heeft J. Allen een theorie uitgewerkt (a.d.h.v. de piramide van Oenas) over de betekenis van de locatie van (groepen van) spreuken van de Piramidenteksten in een piramide. Eerst en vooral heeft hij alle individuele spreuken onderverdeeld in een aantal grotere groepen, op basis van de inhoud en de plaats in de piramide. Voor de notatie van de plaats van de teksten in de piramide wordt hier gebruik gemaakt van de terminologie die J. Leclant heeft geïntroduceerd.¹⁶ Voor alle duidelijkheid geef ik de hier gebruikte afkortingen even:

- de eerste letter vóór de ‘/’ geeft het vertrek in de piramide aan: S = sarcofaagkamer; A = voorkamer; P = doorgang tussen sarcofaagkamer en voorkamer; C = gang die van de voorkamer naar buiten leidt.
- de eerste letter na de ‘/’ geeft de wand van het vertrek aan: N = noordwand; S = zuidwand; E = oostwand; W = westwand.
- indien hierachter nog een ‘g’ volgt, wordt hiermee een gevelspits bedoeld. Als een bepaalde ruimte een puntdak heeft, zijn er twee tegenover elkaar liggende wanden die veel hoger zijn dan de twee andere en die bovenaan eindigen in een spits.
- tenslotte duiden de nummers helemaal achteraan de precieze tekstkolommen op die bepaalde wand aan. Dit wordt niet aangegeven als een bepaalde spreukgroep alleen volledige wanden bedekt.
- normaal wordt ook nog de piramide aangeduid, dit gebeurt door helemaal vooraan (voor nog een ‘/’) één van de volgende letters te plaatsen: W = Oenas; T = Teti; P = Pepi I; M = Merenre; N = Pepi II.¹⁷ In de tabel hieronder heb ik deze aanduiding weggelaten, omdat het wel duidelijk is dat het hier gaat om de piramide van Oenas.

De indeling van Allen ziet er kort samengevat als volgt uit:

groep	inhoud	plaats in de piramide van Oenas
A en C ¹⁸	het offerritueel	S/N, S/E, P/N, P/S 1
D	antwoord van de koning op het offer-ritueel	S/Eg, P/S 2–19
E	resurrectieritueel	S/S, S/E

¹⁴*ibid.*, p. 39.

¹⁵ALLEN, J.P., *Reading a Pyramid*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant (vol. 1) (BdÉ 106)*, Caïro 1994, p. 5–28.

¹⁶ALLEN, J.P., *op. cit.*, p. 7 noot 3.

¹⁷Dit zijn enkel de grootste piramides, de drie kleinere van de koninginnen van Pepi II en die van farao Ibi uit de 8^e dynastie heb ik hier buiten beschouwing gelaten

¹⁸Groep B komt niet voor in Oenas' piramide, wel in Senwosretanchs tombe, zie ALLEN, J.P., *op. cit.*, p. 9 (ook voor meer details i.v.m. de precieze spreuken van elke groep).

groep	inhoud	plaats in de piramide van Oenas
F1	“uitgaan uit de Doeat” en de reis door de nachtelijke hemel	A/Wg, A/W, A/S
F2 en F3	koning verkrijgt magie en gebruikt die tegen vijandige wezens	A/E, A/Eg
G	opgang naar de (dag)hemel	A/N
H	beschermingsspreuken	S/Wg
I en J	koning staat op het punt op te stijgen naar de hemel met/als de zon	C/W, C/E

Thematisch is er niet veel verschil in de teksten uit de sarcofaagkamer en die uit de voorkamer: beiden gaan over de verrijzenis van de koning en zijn tocht naar de hemel. Het verschil is echter dat de teksten in de sarcofaagkamer (S) hoofdzakelijk ritueel zijn, terwijl die in de voorkamer (A) en de gang (C) merendeels niet-ritueel van aard zijn. De teksten uit de tweede groep zijn immers slechts zelden geadresseerd aan de koning door een priester, maar lijken eerder bedoeld voor persoonlijk gebruik van de geest van de koning bij zijn tocht naar het hiernamaals.¹⁹

Maar wat is nu het onderling verband tussen de verschillende tekstgroepen, en de relatie tussen de inhoud en de plaatsing van de teksten? Vroeger heeft men wel eens het idee geopperd dat de teksten een rechte lijnige, narratieve opeenvolging zijn van de rituelen die tijdens het begrafenisritueel van de koning werden uitgevoerd. Het probleem met zo’n interpretatie is o.a. dat je dan eerder een doorlopende, narratieve tekst verwacht, terwijl de organisatie van de spreuken op de muren eerder een mix van thematische, rituele en architecturale opeenvolgingen is.²⁰ Ook moet dan het begrafenisritueel voor elke koning anders geweest zijn, aangezien de variëteit in selectie en de positie van afzonderlijke spreuken verschilt van piramide tot piramide. Allen heeft beargumenteerd dat de ‘narrativiteit’ van de teksten zich op het architecturale vlak bevindt, en niet op het vlak van de uitvoering van de rituelen. De teksten zijn aangebracht alsof ze gelezen zouden worden vanuit het standpunt van de dode koning die uit zijn sarcofaag komt, i.e. van achterin de grafkamer naar buiten. De substructuur van de piramide is een materiële voorstelling van deze reis van de koning van de dood naar het nieuwe leven. Hierin zien we een parallel met de dagelijkse reis van de zon. De verschillende kamers symboliseren dan elk één van de stadia van die zonnereis:

1. komen uit de *dw}t*: passeren van de grafkamer naar de voorkamer → grafkamer = *dw}t*
2. opstijgen naar de *}h.t*: in de voorkamer wordt de koning een *}h*²¹ → voorkamer = *}h.t*
3. opkomen uit de *}h.t* bij zonsopgang: de tocht uit de voorkamer, door de gang, naar de hemel → gang leidt naar *p.t*

De reis van de koning naar de hemel is dus niet alleen te zien in de Piramideteksten en hun volgorde op de wanden van de kamers, maar ook in de structuur van de piramide zelf. De plaatsing van de individuele spreuken in een piramide kan dus verklaard worden op basis van dit model. Wat dit concreet betekent voor de Kannibalenspreuk in Teti’s piramide, zal ik later in detail bespreken.

¹⁹ ALLEN, J.P., *op. cit.*, p. 18.

²⁰ EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 43.

²¹ D.w.z. dat de *b}* van de overleden koning samen met de zon verandert in een nieuwe, effectieve manier van bestaan, cfr. ALLEN, J.P., *op. cit.*, p. 27.

2.2 Vertaling en grammaticale verklaring van PT 273–274

2.2.1 Vertaling en transliteratie

Hieronder volgt mijn transliteratie en vertaling van de Kannibalenspreuk. Een korte grammaticale toelichting bij de verschillende paragrafen van de tekst is in het volgende onderdeel te vinden. De hiërogliefische versie van de tekst is in bijlage te vinden op p. 27–29.

[Het zeggen van woorden: de hemel overtrekt met wolken,] de sterren worden donker,	§393a	<i>[dd mdw igp p.t i]hy sb}.w</i>
de hemelgewelven beven en de botten van de aardgoden trillen,	b	<i>nmnm pđ.wt sd} ks.w }kr.w</i>
de decanen verstommen tegen hen,	c	<i>gr r=sn gnm.w</i>
omdat ze Teti gezien hebben, verschenen en machtig zijnde,	§394a	<i>m}.n=sn T h'i(.w) b}(.w)</i>
als een god die leeft van zijn vaders en die zich voedt met zijn moeders.	b	<i>m ntr 'nh m it.w=f wšb m mw.wt=f</i>
Teti is de heer van de jakhalskracht, wiens moeder zijn naam niet kent.	c	<i>T pw nb z}bwt hm.n mw.t=f rn=f</i>
De pracht van Teti is in de hemel, de macht van Teti is in de horizon,	§395a	<i>iw špsw T m p.t iw wsr n T m }h.t</i>
zoals Atoem, zijn vader, die hem gecreëerd heeft. Hij heeft Teti gecreëerd, en Teti is machtiger dan hem	b	<i>mr tm it=f msi sw iw msi.n=f T wsr T r=f</i>
De ka's van Teti zijn achter hem, en de hemuset van Teti zijn onder zijn voeten.	§396a	<i>iw k}.w T h}=f iw hmwst T hr rd.wy=f</i>
De goden van Teti zijn op hem, en de uraeus-slangen van Teti zijn op zijn kruin.	b	<i>iw ntr.w T tp=f iw i'r.wt T m wpt=f</i>
De leidende slang van Teti is vòòr hem, die de zielen ziet en efficiënt is (met) de vlammentong.	c	<i>iw sšm.t T m-h}.t=f ptr.t b}(.w) }h.t nt bsw</i>
De nek van Teti is op zijn juiste plaats.	d	<i>iw wsr.t T hr mk.t=f</i>
Teti is de stier van de hemel, die bloeddorstig is in zijn aard en die leeft van de manifestatie van elke god,	§397a	<i>T pw k} p.t nhd m ib=f 'nh m hpr n ntr nb</i>
die hun darmen eet, degene die komen terwijl hun buiken gevuld zijn van magie,	b	<i>wnm wzmw=sn iwı.w m mh }h.t=sn m hk}w</i>
uit het Vuureiland.	c	<i>m iw nsrsr</i>
Teti is een voorziene, die zijn geesten verenigt.	§398a	<i>T pw 'pr i'b }h.w=f</i>
Teti is verschenen als deze grote, bezitter van helpers.	b	<i>iw T h'i m wr pw nb imy.w-s.t-'</i>
Teti zit met zijn rug naar Geb.	c	<i>hmzi T s}=f r gb</i>
Het is Teti die oordeelt samen met degene wiens naam verborgen is	§399a	<i>in T wd' mdw=f hn' imn rn=f</i>
(op) die dag van het slachten van de oudsten.	b	<i>hrw pw n r}hs smsw</i>
Teti is de bezitter van het offer, die het touw bindt.	c	<i>T pw nb htp.t t}z 'k}</i>
Teti is degene die zijn offergaven zelf klaar-maakt.	d	<i>T pw iri }w.t=f ds=f</i>
Teti is degene die de mensen eet en leeft van de goden.	§400a	<i>T pw wnm rmt' 'nh m ntr.w</i>
Teti is de heer van de bodes die de opdrachten uitvaardigt.	b	<i>T pw nb inw h}' wpw.wt</i>

Het is de Gripper-van-kruinen, Imikehauw, die hen vastbindt voor Teti.	§401a	<i>in hm wp.wt imy kh}w sph sn n T</i>
Het is de Djesertep-slang die hen kluistert voor Teti en hen afweert van hem.	b	<i>in dsr-tp z} } sn n T hsf n=f sn</i>
Het is Hij-die-over-het-rood is die hen voor Teti vastbindt.	c	<i>in hry-tr.wt k} } sn n T</i>
Het is Chonsoe die de meesters doodde en die hen keelde voor Teti	§402a	<i>in hnzw mds nb.w d} } sn n T</i>
en hij nam voor hem de dingen die in hun buik waren eruit.	b	<i>sd} =f n=f imy.wt-h.t=sn</i>
Hij is de boodschapper die Teti gezonden heeft om te straffen	c	<i>wpw.ty pw h} } T r hsf</i>
Het is Shezemoe die hen slacht voor Teti	§403a	<i>in szmw r} } sn n T</i>
en die voor hem een offermaal van hen kookt in zijn haar van het avondeten.	b	<i>fss n=f ih.t im=sn m ktwt=f m} } rw</i>
Het zeggen van woorden: het is Teti die hun magie opeet. Het is Teti die hun zielen inslikt.	c	<i>dd mdw in T wnm hk} w=sn in T i-‘m } } .w=sn</i>
Hun groten zijn voor het ochtendeten van Teti, hun middelsten voor zijn avondeten,	§404a	<i>iw wr.w=sn n ih.t dw} .t n.t T</i>
hun kleine voor het nachtelijk maal van Teti,	b	<i>iw hr.w-ib=sn n m} } rw=f</i>
en hun oude mannen en hun oude vrouwen voor zijn oven.	c	<i>iw srr.w=sn n ih.t h} } wy n.t T</i>
	d	<i>iw i} } w.w=sn i} } w.t=sn n k} } .t=f</i>
Het zijn de groten die zijn in het noorden van de hemel die voor hem het vuur maken voor de kookketels die hen bevatten met behulp van de benen van de ouderen.	§405a	<i>in ‘} .tyw mh.tyw p.t wdi.w n=f sd.t</i>
Degenen die zijn in de hemel dienen Teti, en de haar wordt opgericht voor hem met de voeten van hun vrouwen.	b	<i>r wh} .wt hr.t=sn m hp} .w nw smsw=sn</i>
Teti heeft de beide hemelen volledig doorkruist en hij heeft de beide oevers omcirkeld.	§406a	<i>iw phr imy.w-p.t n T</i>
Teti is de grote machtige, de machtigste onder de machtigen.	b	<i>ssr.t(w) n=f ktwt n rd.w n.w hm.wt=sn</i>
Teti is het heilige beeld, het heilige beeld van de heilige beelden van de grote.	c	<i>iw dbn.n T p.ty tm.ti iw phr.n=f idb.wy</i>
Diegene die Teti op zijn weg zal vinden, hij zal hem voor zichzelf stuk voor stuk opeten.	§407a	<i>T pw shm wr shm m shm.w</i>
De (juiste) plaats van Teti is aan het hoofd van alle edelen die in de horizon zijn.	b	<i>T pw ‘sm ‘sm ‘sm.w wr</i>
Teti is de god, ouder dan de oudsten.	c	<i>gmy T m w} .t=f wnm=f n=f sw mwmw</i>
Duizenden dienen Teti, honderden offeren aan hem.	d	<i>iw mk.t T m h} .t s‘h.w nb.w imy.w } } .t</i>
Er is aan hem legitimatie gegeven als een grote macht door Orion, de vader van de goden.	§408a	<i>T pw ntr [s]m[s]w r sm[s]w.w</i>
Teti is opnieuw verschenen in de hemel. Teti is gekroond als heer van de horizon.	b	<i>iw phr h} .w n T iw wdn n=f s.wt</i>
Teti heeft de botten van de ruggegraat gebroken.	c	<i>iw rdi(.w) n=f ‘ m shm wr in s} } h it ntr.w</i>
Teti heeft de harten van de goden gegrepen.	§409a	<i>iw whm.n T b‘i.w m p.t iw T sbn.w m nb } } .t</i>
	b	<i>iw hsb.n T tz.w bksw</i>
	c	<i>iw iti.n T h} .tyw ntr.w</i>

Teti heeft de rode kroon gegeten, Teti heeft de groene kroon ingeslikt.	§410a	<i>iw wnm.n T dšr.t iw ‘m.n T w}d.t</i>
Teti voedt zich met de longen van de wijzen.	b	<i>wšb T m zm}w s}}.w</i>
Teti stelt zich tevreden met het leven van de harten en hun magie.	c	<i>htp T m ‘nh m h}tyw hk}w=sn</i>
Teti walgt ervan te likken van de dingen die (moeten) uitvloeien die zijn in de rode kroon.	§411a	<i>ist fiw T nsb=f m sbšw imy.w dšr.t</i>
Teti is verzadigd, terwijl hun magie in de buik van Teti is.	b	<i>iw T w}hy=f iw hk}w=sn m h.t n.t T</i>
De waardigheden van Teti zal niet van hem weggenomen worden.	c	<i>n nhmm s’h.w n.w T m-‘=f</i>
Teti heeft de kennis van elke god ingeslikt.	d	<i>iw ‘m.n T si} n ntr nb</i>
De eeuwigheid is de levensduur van Teti, en de eeuwigheid is het einde van Teti	§412a	<i>‘h’w pw n T nhh drw pw n T d.t</i>
in deze waardigheid van hem van “Als hij wilt, dan doet hij, en als hij haat, doet hij niet,”	b	<i>m s’h=f pn n mrr=f irr=f msdd=f n iri.n=f</i>
die in de grenzen van de horizon is, voor eeuwig en altijd	c	<i>imy drw.w }h.t d.t r nhh</i>
Hun ba’s zijn in de buik van Teti, en hun geesten zijn bij Teti	§413a	<i>sk b}(.w)=sn m h.t T }h.w=sn hr T</i>
als zijn surplus van de maaltijd van de goden, die opgewarmd is voor Teti uit hun botten.	b	<i>m h}w=f ih.t r ntr.w krr.t n T m ks.w=sn</i>
Hun ba’s zijn bij Teti, hun schaduwen zijn (weggenomen) van hun bezitters.	c	<i>sk b}(.w)=sn hr T šw.wt=sn m-‘ iry.w=sn</i>
Teti is deze die verschijnt en verschijnt, en die blijft en blijft.	§414a	<i>iw T m nn h’i h’i i-mn i-mn</i>
De daders van (slechte) daden hebben geen kracht in het vernietigen.	b	<i>n shm iri.w iri.wt m hbs</i>
De favoriete plaats van Teti is onder de levenden in dit land voor eeuwig en altijd.	c	<i>s.t-ib n.t T m ‘nh.w m t} pn d.t r nhh</i>

2.2.2 Grammaticale verklaring

Hieronder volgt een beknopte grammaticale toelichting bij de moeilijkste passages uit de tekst.²² Hiervoor is voor het grootste deel gebruik gemaakt van een aantal studies van de tekst in zijn geheel.²³ Om het aantal voetnoten enigszins te beperken, zal dan ook niet steeds opnieuw verwezen worden naar deze studies. Vooral verwijzingen naar andere publicaties zullen in dit onderdeel in de voetnoten opgenomen worden.

§393 — (c) de betekenis van de term  *gnm.w* (Hannig, p. 1368c en WB V, 174,12) – een hapax legomenon – is niet helemaal duidelijk. Het determinatief  duidt er alleszins op dat heeft het iets te maken heeft met bewegingen. *gnm.w* kan mogelijk in verband gebracht wor-

²²Het aantal paragrafen waarop ik dieper inga heb ik bewust beperkt, omdat ik onmogelijk bij alle 22 paragrafen van de tekst commentaar kan geven binnen het bestek van deze paper.

²³ALTENMÜLLER, H., *Bemerkungen zum Kannibalenspruch*, in: ASSMANN, J., FEUCHT, E., en GRIESHAMMER, R. (ed.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden 1977, p. 19–39; EYRE, C., *The Cannibal Hymn: a Cultural and Literary Study*, Liverpool 2002, p. 76–136; FAULKNER, R.O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Translated into English*, Oxford 1969, p. 80–84; GOEBS, K., *The Cannibal Spell: Continuity and Change in the Pyramid Text and Coffin Text Versions*, in: BICKEL, S. en MATHIEU, B. (ed.), *Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages: D’un monde à l’autre (BdÉ 139)*, Caïro 2004, p. 143–173; KAMMERZELL, F., *Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?*, in: *LingAeg* 7 (2000), p. 183–218.

den met het Egyptische *knm(wt)* (*WB V*, p. 132–133), wat in het Koptisch ⲃⲏⲛⲏⲟⲩⲧ is (*Crum*, p. 821a): ‘Pleiaden’. In astronomische teksten wordt de term *knm(wt)* gebruikt voor de constellatie die de leidende decanen zijn.²⁴ Eyre beschouwt de term hier dan als een pars pro toto, en vertaalt ze met ‘decanen’. Goebis en Kammerzell laten de precieze betekenis van de term in het midden en vertalen hem met ‘de bewegenden’ of ‘de bewegingen’, Faulkner suggereert een vertaling ‘planeten’, hoewel hij oorspronkelijk de identificatie met het Koptische ⲃⲏⲛⲏⲟⲩⲧ volgde.²⁵ Binnen de beschrijving van het hemelgewelf in deze paragraaf lijkt de vertaling ‘decanen’ mij niet onlogisch. De opeenvolging $\overline{\text{gr}} \text{ r} = \text{sn}$ kan men lezen als *gr r=sn*, i.e. als passieve *sḏm=f* zonder uitgeschreven ḏ (Eyre, Faulkner: ‘de decanen worden verstomd’) of als perfectieve *sḏm=f* (Kammerzell: ‘de bewegingen zwegen’), gevolgd door een prepositie. Goebis leest echter *grr=sn*: ‘opdat ze zouden kalmeren’. In de beschrijving van de reacties van de verschillende ‘inwoners’ van de hemel, past een interpretatie als perfectieve *sḏm=f* het beste denk ik. §394 — (b–c) deze passage bespreekt Goebis²⁶ als voorbeeld van een veronderstelde aanpassing van de Kannibalenspreuk in de Sarcofaagteksten om ze minder gewelddadig te maken voor het zgn. “meer beschaafde” Middenrijk.²⁷ In feite is er geen sprake van enige aanpassing, maar gaat het hier om twee verschillende variaties op hetzelfde topos (nl. het uitroeien van slachtoffers door de overledene). Door de twee versies naast elkaar te zetten, kan men tot een beter begrip van beiden komen. De term *nb zḥwt* wordt meestal vertaald als ‘heer van wijsheid’ (Faulkner, Altenmüller en Hannig) of als ‘heer van omzwervingen’ (vergelijk met het werkwoord *zḥi* ‘ronddolen (als een jakhals)’, zie *WB III*, 420). De variant uit de Sarcofaagteksten luidt *ink r’ zḥ w’ m p.t* ‘Ik ben Re, de enige jakhals in de hemel’ (*CT VI*, 177h). De link tussen beide versies is als volgt te verklaren: (a) Het jakhalsmotief is typisch voor verschillende kosmische goden in de vroege funeraire literatuur; (b) Eén van de epitheta van de god Anoebis (in latere tijden) was *s’m it=f* ‘hij die zijn vader opeet’; (c) in de voorgaande passages in de CT-versie wordt Re als zoon en opvolger van Osiris voorgesteld; (d) ook Anoebis wordt wel eens voorgesteld als de zoon van Osiris. Uit dit alles blijkt dat Re in *CT VI*, 177h wordt gelijkgesteld aan Anoebis, die zijn voorouders opeet, wat dus hetzelfde thema is als in de PT-versie. Deze identificatie is duidelijker te zien in de CT-versie dan in de PT-versie, want de term *zḥ w’* kan daardoor perfect verklaard, terwijl de mededeling *nb zḥwt* in de PT-versie op het eerste zicht weinig verband houdt met de context. Om die identificatie tussen Re (waarmee Teti gelijkgesteld wordt in de PT-versie) en Anoebis weer te geven in de vertaling, kan T *pw nb zḥwt* dan vertaald worden als ‘Teti is de heer van de jakhalskracht/jakhalsheid’. Ook de vertaling ‘Teti is de heer van de omzwervingen’ kan zinvol zijn binnen deze identificatie, tenminste indien de omzwervingen ook een soort ‘jakhalsheid’ impliceren.²⁸

§396 — (a) de *kḥ.w* en *hmwst* zijn een soort beschermgoden, die de jonge koning beschermen en zijn opvolging en succes garanderen.²⁹ De afbeelding hiervan vinden we bv. in scènes uit het Nieuwe Rijk die de goddelijke geboorte van de koning afbeelden. Termen zoals deze zijn nauwelijks vertaalbaar en dat heb ik dan ook niet gedaan in mijn vertaling. (c) het tweede deel van deze regel is vrij duister. *ptr.t bḥ* is al vertaald geweest door ‘degene (i.e. de slang) die de ziel ziet’ (Faulkner, Kammerzell), ‘die waargenomen is van ba (?)’ (Goebis) of ‘de bespioneerder van ba(s)’ (Eyre). Dit laatste lijkt mij het meest aannemelijk, de term is dan een epitheton voor de *sḥm.t* ‘leidende slang’, die uitkijkt naar de vijanden van de koning. Het laatste deel van de zin wordt door Goebis en Kammerzell getranslitererd als *ḥ.t nt bsw*. De ḥ.t nt bsw is –zoals

²⁴NEUGEBAUER, O., en PARKER, R.A., *Egyptian Astronomical Texts III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*, Providence – Londen 1969, p. 157–160 (nrs. 1–4).

²⁵FAULKNER, R.O., *The “Cannibal Hymn” from the Pyramid Texts*, in: *JEA* 10 (1924), p. 99.

²⁶GOEBIS, *Cannibal Spell*, p. 153–156.

²⁷Deze visie vindt men o.a. in LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles 1973, p. 30.

²⁸GOEBIS, *Cannibal Spell*, p. 156.

²⁹SETHE, *Übersetzung 2*, p. 148.

het determinatief in Teti's versie van de spreuk doet uitschijnen— een bepaalde slang, volgens Assmann een hevige slang.³⁰ $\overline{\text{𓂏}} \text{ ns}$ (Hannig, p. 669a) beschouwen zij als een variant van $\overline{\text{𓂏}} \text{ ns}$ 'tong' (Hannig, p. 654b).³¹ $\overline{\text{𓂏}} \text{ bsw}$ is dan uiteraard het woord voor 'vlam' (Hannig, p. 424a). Eyre splitst de woorden als $\overline{\text{𓂏}} \text{ t n } \overline{\text{𓂏}} \text{ tbs}$, waarbij het woord $\overline{\text{𓂏}} \text{ t}$ —dat enkel hier voorkomt— dan ongeveer een betekenis als 'branden' moet hebben. Voor de vertaling maakt het hier niet zoveel uit welke interpretatie men verkiest. Ook Altenmüllers vertaling klinkt aannemelijk: '(de leidende slang) die de zielen doorziet en efficiënt is (met) de vlammentong', maar dan moet men wel het $\overline{\text{𓂏}}$ -determinatief bij $\overline{\text{𓂏}} \text{ t}$ in Teti's versie als een geval van tekstcorruptie beschouwen, en lijkt er een prepositie m te ontbreken. Uiteindelijk levert dit wel de meest vlotte vertaling op, en omdat in §396 elke beschermer van Teti door $\overline{\text{𓂏}}$ wordt geïntroduceerd, denk ik dat er in deze zin geen twee verschillende slangen vermeld worden ($\overline{\text{𓂏}} \text{ m.t}$ en $\overline{\text{𓂏}} \text{ t}$), maar slechts één, nl. de $\overline{\text{𓂏}} \text{ m.t}$ -slang. (d) deze zin tenslotte kan op twee heel verscheiden manieren vertaald worden: 'de krachten van Teti beschermen hem' (pseudoverbale constructie met hr + infinitief, nl. $\overline{\text{𓂏}} \text{ t}$ 'beschermen') of 'de nek van Teti is op zijn romp' (adverbiale zin met hr + substantief, nl. $\overline{\text{𓂏}} \text{ t}$ 'nek'), een dubbelzinnigheid die zo bedoeld moet zijn, waarover later meer.

§399 — (a) of deze zin met een toekomstige tijd moet vertaald worden, hangt af van het feit of $\overline{\text{𓂏}}$ als een samengesteld werkwoord beschouwd kan worden of niet. In het eerste geval hebben we hier te maken met een patroon $\overline{\text{𓂏}} + X + \text{PROSP } \overline{\text{𓂏}} \text{ m=f}$, i.e. 'X is degene die zal horen'. Indien het geen samengesteld werkwoord is, gaat het hier om een patroon $\overline{\text{𓂏}} + X + (\text{im})\text{perf. part. } \overline{\text{𓂏}} \text{ m} + \text{subst. Y}$ als object, i.e. 'X is degene die Y hoort'. In §401–403 komt deze constructie ook voor en daar is er duidelijk geen toekomstige tijd bedoeld, dus hier vermoedelijk ook niet. De basisbetekenis van $\overline{\text{𓂏}}$ is 'scheiden' (Hannig, p. 400a), en zo werd de term ook gebuikt voor het juridische proces waarbij tegengestelde claims van elkaar werden gescheiden en werden onderzocht. Indien het om een gesproken aanklacht ging, gebruikte men de term $\overline{\text{𓂏}} \text{ mdw}$, in geval van een geschreven aanklacht $\overline{\text{𓂏}}$ ' (' als document; cfr. infra, bij §408c). $\overline{\text{𓂏}} \text{ mdw}$ kan dus vertaald worden als 'oordelen' of 'recht spreken' (Hannig, p. 400c).³²

§401 — (b) de naam van de slang $\overline{\text{𓂏}} \text{ dsr-tp}$ wordt vaak vertaald met '(de slang) met opgeheven hoofd' (zo o.a. door Faulkner en Kammerzell). Hoffmeier³³ beargumenteert dat deze vertaling niet verantwoord kan worden, en stelt de meer neutrale vertaling 'hij met het heilige hoofd' voor (en is hierin nagevolgd door Eyre en Goebis). Uit de context is in ieder geval af te leiden dat het hier om de uraeus gaat, die op het hoofd (tp) van de koning staat en voor hem de weg vrijmaakt ($\overline{\text{𓂏}}$, zie Hannig, p. 1516a) van alle weerstand. Het werkwoord $\overline{\text{𓂏}} \text{ z}$ wordt meestal vertaald als een geminerende vorm van $\overline{\text{𓂏}}$ 'beschermen', maar Eyre denkt dat het een werkwoord is met de betekenis 'kluisteren' (het $\overline{\text{𓂏}}$ -teken stelt ook een keten voor vee voor). Dit maakt de vertaling iets aannemelijker, want zowel in de vorige als in de volgende zin is er sprake van het kluisteren van vijanden. $\overline{\text{𓂏}} \text{ z}$ (in de versie van Oenas zonder $\overline{\text{𓂏}}$ - en $\overline{\text{𓂏}}$ -teken) moet zoiets betekenen als 'hij die over het rood is' (vgl. Hannig, p. 1451c).

§403 — (b) $\overline{\text{𓂏}} \text{ n=f } \overline{\text{𓂏}} \text{ t } \overline{\text{𓂏}} \text{ m=sn}$ kan zowel 'die de dingen in hen kookt' als 'die een offer(maal) van hen kookt' betekenen.³⁴ Eyre ziet hierin mogelijk een woordspel, waarbij de ingewanden van de goden als offers gedefinieerd worden, en de normale offers worden dan beschouwd als de ingewanden van de goden die hen kracht geven.


³⁰ ASSMANN, J., *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, Mainz-am-Rhein 1983, p. 375.

³¹ Merk trouwens op dat er ook een woord $\overline{\text{𓂏}} \text{ ns}$ 'vlam' bestaat (Hannig, p. 656a).



³² MORSCHAUSER, S., *Threat-formulae in ancient Egypt: a study of the history, structure and use of threats and curses in ancient Egypt*, Baltimore 1991, p. 73.



³³ HOFFMEIER, J.K., *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The term $\overline{\text{𓂏}}$ with special reference to Dynasties I–XX* (OBO 59), Freiburg – Göttingen 1985, p. 52–44 en p. 55–56.

³⁴ Voor $\overline{\text{𓂏}}$ $\overline{\text{𓂏}} \text{ t}$ als 'offer(maal), maaltijd', zie Hannig, p. 205b–c. Deze betekenis komt ook voor in §404a.

§404 — (d) De precieze betekenis van het woord  *kʒp.t* is hier onduidelijk. Faulkner en Goebis vertalen dit met ‘wierook branden’, terwijl Kammerzell het op het neutralere ‘branden’ houdt. Volgens Eyre moet deze zin mogelijk als voorbode van de volgende paragraaf gezien worden, die het eigenlijke koken beschrijft. Het determinatief in de versie van Oenas³⁵ lijkt een kookvuur af te beelden, opgebouwd uit een aantal broodvormen.³⁶ De basisbetekenis van de wortel *kʒp* ‘bedekken’ is ook een aanduiding in die richting. De term duidt dan misschien een vuur aan dat is bedekt met een aantal stenen en zo dienst doet als een eenvoudige oven. De betekenis is dan dat de oneetbare delen van de offers nog nuttig gebruikt worden, nl. voor het aansteken van het vuur. Midden in een passage over koken is dit ook logischer dan het branden van wierook.

§406 — (c) beide zinnen in deze paragraaf kunnen op twee manieren gelezen worden: ofwel als een *iw sdm.n=f*-vorm waarbij Teti (of het suffix =f) het subject is, ofwel als een *iw sdm=f*-vorm met een nominaal subject (*p.ty* of *idb.wy*) en de prepositie *n* die tussen het werkwoord en het subject geplaatst is. Dit kan uiteraard enkel als de prepositie *n* een suffixpronomen heeft: zo staat het in Oenas’ versie. In Teti’s versie van de Kannibalenspreuk is dit echter in de eerste zin niet zo (daar is het suffix =f vervangen door Teti’s naam). Zoals ik nog verder uitleg in de inhoudelijke analyse (op p. 15), is deze dubbelzinnigheid betekenisvol en kan men dus niet zomaar kiezen voor één van de twee vertalingen, maar zijn ze allebei evenwaardig.³⁷ De vervanging van het eerste suffix =f door Teti heeft deze dubbelzinnigheid wel deels vernietigd.

§407 — (c) de interpretatie van  is enigszins onzeker. Kammerzell translitereert *m w m w* en vertaalt ‘stuk voor stuk’, waarbij hij  als een substantief met de betekenis ‘stuk’ vertaalt (niet in *Hannig*, ook niet in *WB*). Deze vertaling sluit aan bij die van Faulkner (‘piece-meal (?)’), die echter geen verklaring geeft voor zijn vertaling) en die van Goebis. *Hannig* (p. 525b, in navolging van *WB II*, 55,6) leest hier een woord *mwmw* en vertaalt dat als ‘rauw eten’. Eyre translitereert *m wmw*, waarbij het woord *wmw* een woordspel zou zijn op *wnm* ‘eten’. De precieze betekenis van de term laat hij in het midden, en hij volgt dan ook Faulkners vertaling. Bij gebrek aan vergelijkingsmateriaal voor deze term kan ik niet anders dan hetzelfde doen, en de juiste transliteratie is ook onzeker.

§408 — (c) het woord  ‘ heeft hier niet de betekenis ‘arm’, maar wel ‘document’ (*Hannig*, p. 252c), wat ook blijkt uit het determinatief  in Oenas’ versie. Verwarring tussen beide woorden treedt wel vaker op in de Piramideteksten. Uitdrukkingen i.v.m. het uitstrekken of aannemen van een hand (‘) in de Piramideteksten en de Sarcofaagteksten wijzen meestal op het verlenen van hulp aan de overledene bij zijn wedergeboorte. Verschillende standaardformules komen voor in wensen in offerteksten,³⁸ vooral in formules i.v.m. een ongehinderde reis op de wegen van het Westen. In bepaalde formules lijkt het woord ‘ hier eerder de betekenis ‘document’ te hebben, i.e. een soort geschreven toelating om binnengelaten te worden in de onderwereld.³⁹ Dit doet ook sterk denken aan het gebruik gekend van het zgn. ‘ *n nsw* ‘koninklijk document’ (vanaf het einde van de vijfde dynastie) als een soort vrijgeleide die de drager een aantal rechten verschaft.⁴⁰ Vandaar dat Eyre de term ‘ hier vertaalt met ‘autorisatie’.

³⁵Zie KAMMERZELL, *Verspeisen*, p. 211 voor het teken.

³⁶Vgl. VERHOEVEN, U., *Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein Lexikographischer Beitrag (Rites Égyptiens IV)*, Brussel 1984, p. 166–168 en p. 200–202.

³⁷Uit praktische overwegingen heb ik in de vertaling op p. 7 bij zulke dubbelzinnigheden tóch voor slechts één vertaling gekozen. De diepere betekenis van de tekst en de talrijke dubbelzinnigheden kunnen immers niet allemaal weergegeven worden in een eenvoudige vertaling, dus heb ik deze bewust overgelaten voor de grammaticale commentaar en inhoudelijke analyse.

³⁸WILLEMS, H.O., *Chests of Life*, Leiden 1988, p. 133–134.

³⁹EDEL, E., *Untersuchungen zur Phraseologie der Ägyptischen Inschriften des Alten Reiches*, in: MDAIK 13 (1944), p. 45 (§41).

⁴⁰EYRE, C., *Work and the organisation of work in the Old Kingdom*, in: POWELL, M.A. (ed.), *Labor in the Ancient Near East (AOS 68)*, New Haven 1987, p. 6.

§411 — (a) deze zin bevat enkele onduidelijke woorden: $\leftarrow \downarrow \text{fiw}$ (Hannig, p. 488b) is een hapax legomenon. Sethe⁴¹ zag hierin een onomatopeïsch woord dat de walging uitdrukt van de overledene wanneer hij de kroon inslikt (*WB I*, 576,3: ‘walgen, afkeer hebben van’). Goebts wees echter op de parallelle passage in de CT-versie (*iw=i* ḥ.kw m ṣbw dšr.t , *CT VI*, 181g), waarin de nadruk ligt op het positieve resultaat, nl. dat de overledene een ḥ wordt. Zij vermoedt dat de term *fiw* eerder een positieve reactie moet beschrijven, maar echt bewijzen kan ze dit ook niet. De term $\downarrow \text{sbšw}$ (*WB IV*, 93,9) is misschien een deel van de rode kroon, of toch zeker iets dat in de rode kroon is: *sbšw imy.w dšr.t*. Sethe⁴² dacht dat hiermee de typische krul vooraan de rode kroon bedoeld werd,⁴³ maar doordat het woord gevolgd wordt door een adjectief in het meervoud, lijkt dit niet plausibel. De term lijkt eerder een causatiefafleiding van *bšī* ‘uitspuwen, braken’ (Hannig, p. 424c en *WB IV*, 93,6–7) te zijn, lett. ‘dat wat doet braken’ of ‘braakmiddel’,⁴⁴ zo vertaalt Kammerzell hem. *sbšī* kan ook gebruikt worden voor het leegbloeden van geslachte dieren (*WB IV*, 93,8) en voor de trage verdwijning van de nachtelijke sterren in de ochtend (*WB IV*, 93,10),⁴⁵ zodat de basisbetekenis ‘wegvloeien (van een substantie)’ is. De CT-versie (*CT VI*, 181g) heeft de term *šbw* ‘voedsel(?)’ (meervoud!) met een \downarrow -determinatief, wat erop wijst dat hier een groep van goddelijke wezens bedoeld wordt. Dit zijn dan de ḥ.w of de bḥ.w die in de rode kroon zijn, wiens kracht de overledene opneemt door hen op te eten. Goebts vertaalt uiteindelijk de term vrij letterlijk door ‘contents (that are) to be drained’ of ‘extracts’, om de mogelijkheid voor verschillende interpretaties open te laten, wat misschien nog de beste keuze is.

§412 — (b) de uitdrukking $m s'h=f pn n mrr=f irr=f msdd=f n iri.n=f$ is als volgt te verklaren:⁴⁶ de zin $mrr=f irr=f$ ⁴⁷ is een spiegelzin, die het patroon $^{nom}sdm=f + ^{nom}sdm=f$ heeft en letterlijk vertaald ‘dat hij wilt is dat hij handelt’ betekent. De beide werkwoorden zijn syntactisch gezien een substantief, en het patroon is dus hetzelfde als dat van de eenvoudige nominale zin (zonder *pw*). De twee werkwoorden zijn volledig afhankelijk van elkaar, en drukken dus twee acties uit die steeds samen voorkomen: ‘als hij wilt, dan doet hij’. $msdd=f n iri.n=f$ is een zin volgens hetzelfde patroon, waarbij het tweede werkwoord nu negatief is en in een $n sdm.n=f$ -vorm (met presentische of veralgemenende betekenis) staat. Het geheel wordt dan als een soort uitspraak beschouwd en neemt syntactisch de plaats van een substantief in in de overkoepelende zin, als tweede lid van een genitiefconstructie.

§414 — (a) $\downarrow \text{ḥ}$ wordt wel eens vertaald als ‘verborgen’ (zo bij Kammerzell en Goebts), wat best te verantwoorden is op basis van Oenas’ versie (zonder - -teken). De schrijfwijze hier echter maakt duidelijk dat het om een actief, imperfectief participium van het werkwoord *mn* ‘blijvend zijn’ gaat, dat als tweeradicalig werkwoord een ḥ -augment heeft in deze vorm.⁴⁸ Deze betekenis lijkt ook logischer in de context (waarover in de inhoudelijke analyse hieronder meer). (b–c) deze zin tenslotte is ook op twee zeer verscheiden manieren te vertalen. De meeste vertalers interpreteren deze zin als ‘De daders van (slechte) daden hebben geen kracht om de favoriete plaats (*s.t-ib*) van Teti onder degenen die leven in dit land voor eeuwig, te vernietigen’, waarbij

⁴¹SETHE, *Übersetzung 2*, p. 166.

⁴²*ibid.*, p. 167.

⁴³Deze wordt *šb.t* genoemd in PT 570, zie Hannig, p. 1292a, en GOEBTS, K., *Some cosmic aspects of the royal crowns*, in: EYRE, C. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists (OLA 82)*, Leuven 1998, p. 452.

⁴⁴RITNER, R.K., *Egyptian Magic: questions of legitimacy, religious orthodoxy, and social deviance*, in: LLOYD, A.B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Londen 1992, p. 96–97.

⁴⁵KRAUSS, R., *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten (ÄgAbh 59)*, Wiesbaden 1997, p. 93 (noot 45).

⁴⁶GARDINER, A.H., *Review of H.J. Polotsky, Études de Syntaxe Copte*, in: JEA 33 (1947), p. 99; ALLEN, J.P., *The Inflection of the verb in the Pyramid Texts (Bibliotheca Aegyptia 2)*, Malibu 1984, §262 en §437; JUNGE, F., “Emphasis” and Sentential Meaning in Middle Egyptian (*GOF IV/20*), Wiesbaden 1989, p. 88–94; BORGHOUTS, J.F., *ink mrr(i)=f: an elusive pattern in Middle Egyptian*, in: *LingAeg 4* (1994), p. 17–18.

⁴⁷Voor de transliteratie *irr* zie EDEL, AG, §455.

⁴⁸EDEL, AG, §449 en §630.

de term *s.t-ib* zou verwijzen naar de piramide van de koning (een interpretatie die reeds Sethe voorgesteld heeft).⁴⁹ Eyre splitst de zin in twee en vertaalt ‘De daders van (slechte) daden hebben geen kracht om te vernietigen. De *s.t-ib* van Teti is onder de levenden in dit land voor eeuwig’. *s.t-ib r'* was de naam van de zonnetempel van Neferirkare, de uitdrukking *s.t-ib n.t* T. weerspiegelt dus de identificatie van de koning met de zonnegod. De algemene betekenis verandert hierdoor echter niet dramatisch.

2.3 Inhoudelijke analyse

2.3.1 Inhoudelijke analyse en inwendige structuur

In zijn studie over de Kannibalenspreuk heeft Eyre de tekst inhoudelijk in 7 stukken verdeeld. De inhoudelijke analyse hieronder is grotendeels op zijn bevindingen gebaseerd (en volgt ook zijn onderverdeling),⁵⁰ aangevuld met enkele recentere publicaties over het onderwerp die hij niet betrokken heeft bij zijn studie.⁵¹ Om te beginnen zal ik de inhoud van de verschillende onderdelen kort bespreken, waarna ik overga tot een aantal algemene uitspraken over de betekenis van de tekst in zijn geheel.

Cataclysmen en de introductie van de stier (§393–398) De tekst begint met een kosmische crisis –beschreven door donder en aardbevingen– als gevolg van de verschijning van de overleden koning (§393). Dit is een standaardmotief dat de verschijning van een god introduceert⁵² en de vooruitgang van de koning naar de hemel beschrijft als de terugkeer naar de situatie vóór de schepping. Een verandering van heerser was immers een crisismoment, aangezien de oude orde omvergeworpen werd en door een nieuwe werd vervangen. Vervolgens wordt de goddelijke manifestatie van de koning in de lucht beschreven, met beelden die ook gebruikt worden voor de zonnegod (§394–395). In de volgende paragraaf (§396) worden de symbolen en machtsmanifestaties van de koning opgesomd. De slotzin (§396d) biedt grammaticaal twee verschillende lezingen (zie de grammaticale bespreking op p. 10), en vormt zo een (a) een samenvatting van alle krachten die ervoor zijn opgesomd (‘de krachten van Teti beschermen hem’); (b) een bevestiging van de eeuwige toestand van de koning, zowel fysiek als transcendent (‘de nek van Teti is op zijn juiste plaats’).⁵³ In §397 wordt Teti voorgesteld als ‘de stier van de hemel’. Door de krachten die aan de koning toegeschreven werden in de vorige paragraaf, lijkt hij op een wilde stier: deze krachten –nl. de uraeusslangen– zijn immers geconcentreerd op zijn voorhoofd, net zoals de horens bij een stier. Hier wordt het thema van de kosmische kracht geïntroduceerd: de dode koning manifesteert zich als ‘de stier van de hemel’, die de krachten die hem gedood hebben, overwonnen heeft. Het Vuureiland (§397c) wordt in de funeraire literatuur voorgesteld als de plaats van de schepping, waar de zonnegod uit het oerwater kwam.⁵⁴ Zo was het ook een plaats van doorgang naar de onderwereld, waar de overledene in de erfenis van de oergod komt, de plaats van zijn vader innemend.⁵⁵ Dit Vuureiland zou aan de rand

⁴⁹ SETHE, *Übersetzung 2*, p. 175.

⁵⁰ EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 76–136.

⁵¹ KAMMERZELL, F., *Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?*, in: *LingAeg 7* (2000), p. 183–218; MEURER, G., *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten (OBO 189)*, Freiburg – Göttingen 2002, p. 43–51; GOEBS, K., *The Cannibal Spell: Continuity and Change in the Pyramid Text and Coffin Text Versions*, in: BICKEL, S. en MATHIEU, B. (ed.), *Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages: D'un monde à l'autre (BdÉ 139)*, Caïro 2004, p. 143–173.

⁵² HORNUNG, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt: The one and the many*, Londen 1982, p. 131–132.

⁵³ EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 80.

⁵⁴ ASSMANN, J., *Maat und die Gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus*, in: *GM 140* (1994), p. 98.

⁵⁵ FAULKNER, R.O., *Spells 38–40 of the Coffin Texts*, in: *JEA 48* (1962), p. 36–44.

van de kosmos liggen, waarbij het vuur zowel gevaarlijk als positief wordt beschouwd.⁵⁶ De associatie van deze plaats met het verkrijgen van *hk ʒw* ‘magie’ als een soort voedsel komt vaak voor. De plaats van de schepping verschilt dus zowel van dit leven als het volgende, en men moet de geschapen wereld (het leven) verlaten om herboren te kunnen worden (in de dodenwereld).⁵⁷ Op deze plaats vindt zowel de schepping als de vernietiging plaats. Met behulp van zijn uraei overwint de koning de gevaren van deze plaats, en wordt hij niet verscheurd. §398 tenslotte beschrijft de bovennatuurlijke krachten van de koning en zijn erfenis van de eeuwige troon (bescherming door Geb die achter de gezeten koning staat).

De kracht van de stier over de slachter (§399–401) In dit onderdeel begint het kannibalistische deel, waarin het thema van de kracht en de autoriteit wordt uitgewerkt. Hiervoor wordt het motief van het slachten, verwerken en opeten van het dier gebruikt als metafoor voor de overdracht van de magie en de machtsmanifestaties (zoals de *b ʒ* en de *ʒh*) van de verschillende goden. Door hen op te eten, neemt Teti hun krachten in zich op. Hij wordt hier in de rol van erfgenaam en opvolger van de oergoden voorgesteld, die hun krachten in zichzelf opneemt. Het slachten van een dier begint met het dier vast te grijpen en zijn weerstand te breken, een scène die vaak in reliëfs wordt afgebeeld.⁵⁸ In §401 worden drie wezens genoemd die de koning helpen bij deze fase van het slachten. Het gaat hier om drie demonen, die samen met twee goden (Chonsoe en Shezemoe) de vijf assistenten zijn van de koning, die de andere goden voorbereiden als maaltijd voor hem. De precieze vertaling van de drie namen is niet helemaal duidelijk, maar het aantal komt wel perfect overeen met het minimum vereiste personen om een dier te slachten: één om de horens neer te duwen, één om een strik om een poot te leggen, en één om de lasso aan een andere poot aan te trekken.⁵⁹

Doorsnijden van de keel en onthoofding (§402–403a) Na het overweldigen van het dier komt het doden van het dier aan de orde. Dit wordt gedaan door Chonsoe, die hier als gewelddadige god optreedt die zijn macht laat gelden in de volgende wereld. Deze passage is de enige attestatie van Chonsoe in de Piramidenteksten, en daarmee ook de oudste attestatie. In deze periode was Chonsoe wellicht nog niet evenwaardig aan de andere goden, zodat hij enigszins afzijdig stond en daarom dienst kon doen voor deze bloederige taak.⁶⁰ Shezemoe, die zowel de goedaardige god van de wijn- en olijfpers als de slachter van de doden in de onderwereld is, snijdt het dier in kleinere stukken voor verdere verwerking en zet zo het slachtproces verder.⁶¹ De onthoofding (geheel of gedeeltelijk) was de standaardmethode om een dier te doden, en daardoor stond de handeling symbool voor de dood.⁶² Grafscenners werden dus bedreigd met onthoofding of wurging⁶³ en het herstellen van een afgesneden hoofd was de archetypische voorstelling van het herstel van leven. Na het onthoofden liet men het bloed uit het karkas stromen en werd het opgevangen in een kom. Dit stond uiteraard symbool voor het wegvloeiën

⁵⁶KEES, H., *Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch*, in: ZÄS 78 (1942), p. 41–53; ALTENMÜLLER, *Bemerkungen*, p. 31–32.

⁵⁷HORNUNG, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt: The one and the many*, Londen 1982, p. 161–162.

⁵⁸O.a. in VANDIER, J., *Manuel d'archéologie égyptienne* 5, Parijs 1952–1987, p. 140–153 en EGGBRECHT, A., *Slachtungsgebräuche im alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des Mittleren Reiches (dissertation)*, München 1973, p. 5–30.

⁵⁹EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 89, zie *ibid.*, p. 88 voor een meer gedetailleerde beschrijving.

⁶⁰MEURER, G., *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten (OBO 189)*, Freiburg – Göttingen 2002, p. 49.

⁶¹Zie o.a. CICCARELLO, M., *Shesmu the Letopolite*, in: JOHNSON, J.E. en WENTE, E.F. (ed.), *Studies in Honor of George R. Hughes (SAOC 39)*, Chicago 1976, p. 43–54 en HELCK, W., *Schesmu*, in: LÄ V, p. 590–591 voor meer informatie over deze godheid.

⁶²EGGBRECHT, A., *Slachtungsgebräuche im alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des Mittleren Reiches (dissertation)*, München 1973, p. 47–52.

⁶³zie o.a. MORSCHAUSER, S., *Threat-formulae in ancient Egypt: a study of the history, structure and use of threats and curses in ancient Egypt*, Baltimore 1991, p. 103–104, p. 108–109 en p. 140–141.

van de levenskracht,⁶⁴ en vermoedelijk werd het bloed niet verder gebruikt bij het bereiden van het vlees.⁶⁵

Koken en feesten (§403b–404) Onmiddellijk na het slachten begint men met de bereiding van de verschillende delen van de stier, die hier niet uitgebreid beschreven wordt maar slechts kort wordt vermeld in §403b. De term *fsi* verwijst volgens Verhoeven naar het koken in een ketel (in deze tekst eerder een soort haard). Het kookproces beschouwt zij als een metafoor voor het distilleren van de goddelijke kracht. Deze kracht wordt dan niet rechtstreeks door kannibalisme opgenomen door de koning, maar via distillatie in een ketel.⁶⁶ Wat er verder met het vlees gebeurt, wordt beschreven in §403c, die in Teti’s versie van de tekst duidelijk een nieuwe spreuk begint door de introductie-formulering *dd mdw* ‘het zeggen van woorden’. De koning eet de magie (*hk ʒw*) en de zielen (*ʒh.w*) van de goden. De term *ʒh.w* wordt hier als een soort synoniem van *hk ʒw* gebruikt: de koning eet niet zozeer de ‘zielen’ van de goden op, als wel hun goddelijke kracht of ‘magie’.⁶⁷ Het aanbieden van drie maaltijden per dag als offer aan de overleden koning in §404 weerspiegelt zijn hemelse positie, in tegenstelling tot de gebruikelijke twee offermaaltijden op aarde.

De dienst van de hemelen (§405–408b) §405 is een verdere beschrijving van het kookproces. De beenderen van de oudere goden worden gebruikt om de oven te verwarmen. Om welke oudere goden het hier gaat, is onmogelijk af te leiden,⁶⁸ en is ook niet belangrijk binnen het algemene thema van de integratie van de oergoden in Teti. De zin in §406c kan (op basis van Oenas’ versie) op twee manieren gelezen en geïnterpreteerd worden (zie p. 11 voor een grammaticale verklaring): (a) ‘Teti heeft de beide hemelen volledig doorkruist en de beide oevers omcirkeld’, dit symboliseert de macht van de koning over hemel en aarde;⁶⁹ (b) ‘De volledige beide hemelen gaan rond voor hem en de beide oevers draaien om voor hem’, i.e. de beweging van de sterren langs de hemel ziet men als het lopen van dienaars voor de koning. Hierdoor wordt de macht van de koning niet alleen als individuele macht over de goden voorgesteld (door opname van hun ‘magie’), maar als een kosmische macht. De koning is de heerser over de hele kosmos, hemel en aarde.

Aanvaarding en autoriteit in de hemelen (§408c) Deze zin bevestigt de autoriteit van de koning. Het kan misschien vreemd lijken dat de koning hier plots in een ondergeschikte rol wordt voorgesteld omdat hij zijn autoriteit krijgt van een god, i.p.v. dat hij ze zelf neemt. Het motief van een geschreven document (‘) als legitimatiebewijs voor de koning is dan ook vermoedelijk een secundair motief.⁷⁰ Toch is de verwijzing naar een geschreven document van een god ook zinvol in deze context. Het benadrukt nl. zijn erfrecht, geholpen door de god, naast zijn claim op het oergodschap door zijn macht. Macht alleen is niet voldoende om te heersen, want macht die niet beperkt wordt door het recht kan leiden tot sociaal verval. En omgekeerd is

⁶⁴WESTENDORF, W., *Blut*, in: *LÄ I*, p. 840–842.

⁶⁵EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 100 en *ibid.*, p. 97–105 voor een gedetailleerde beschrijving van deze fase van het slachtproces.

⁶⁶VERHOEVEN, U., *Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein Lexikographischer Beitrag (Rites Égyptiens IV)*, Brussel 1984, p. 97–98 en p. 102–105.

⁶⁷BORGHOUTS, J.F., *ʒh.w* and *hk ʒ.w*. *Two basic notions of ancient Egyptian magic, and the concept of the divine creative word*, in: ROCCATI, A., en SILIOTTI, I. (ed.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni (Atti convegno internazionale di studi Milano 29–31 ottobre 1985)*, Milaan 1987, p. 29–46 en RITNER, R.K., *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice (SAOC 54)*, Chicago 1993, p. 30–35.

⁶⁸WILLEMS, H.O., *The Coffin of Heqata (JdE 36418) (OLA 70)*, Leuven 1996, p. 338–339.

⁶⁹Zie KRAUSS, R., *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten (ÄgAbh 59)*, Wiesbaden 1997, p. 61 en p. 275–277 voor de dualiteit van de hemel.

⁷⁰SETHE, *Übersetzung 2*, p. 166.

het ook onmogelijk om te heersen, alleen door het recht op opvolging, indien men geen macht heeft. Macht en recht moeten dus noodzakelijkerwijs steeds samen voorkomen om te kunnen heersen.⁷¹

Transformatie door kannibalisme van de goden (§409–414) In de laatste vijf paragrafen wordt het succes van de transformatie van de koning tot zonnegod beschreven, geïntroduceerd door de zin in §409a: ‘Teti is opnieuw verschenen in de hemel, Teti is gekroond als heer van de horizon.’ Daarna worden de ingewanden, goddelijke kwaliteiten, krachten en manifestaties van de goden opgesomd, door het eten waarvan Teti de eeuwigdurende kracht verworven heeft. Deze opsomming bevat verschillende woordspelingen. Het eten van de kronen in §410a (*dšr.t* en *wšd.t*) wordt zo gelijkgesteld met het eten van de vleesoffers, waarbij de namen van de kronen verwijzen naar de rode kleur van het vlees en de versheid ervan.⁷² De longen (*zmš*) in §410b verwijzen uiteraard naar de eenmaking van het land (en de handhaving hiervan), wat één van de centrale taken van de koning was. Het hart (§410c) werd beschouwd als het centrum van de wijsheid en het orgaan van het intellect. In §411c–412c wordt Teti geïdentificeerd als de scheppergod, door de sterke nadruk op de eeuwigheid (herhaling van de woorden *d.t* en *nhh*).⁷³ De woorden *dr* ‘einde’ (§412c) en *imy-dr.w* ‘degene die is in de grenzen’ (§412c) maken duidelijk dat het slachten van het dier ten einde is gekomen. Hierbij zit de slachter immers –na het verwijderen van alle organen– tussen de flanken (*drw.w*) van het geslachte beest.⁷⁴ In §413 wordt nogmaals de nadruk gelegd op de manifestatie van de goddelijke krachten door het eten van de koning. §414a drukt de eeuwigheid van de koning uit, niet alleen door het werkwoord *mn* ‘endure’, maar ook door verdubbeling van de beide participia (*b‘i* en *i-mn*). De vorm *i-mn* is uiteraard ook een woordspel op de wortel *imn* ‘verborgen zijn’. Hierdoor wordt de *bš* uit §413c die verschijnt (*b‘i*) tegenover de schaduw gezet, die onzichtbaar blijft (*imn*). Maar het verwijst ook naar de tegenstelling tussen het zichtbare en het immanente, en de zon (waarmee de koning is geïdentificeerd) die overdag zichtbaar is, maar ’s nachts verborgen.⁷⁵ De laatste zin (§414c) is weer een verwijzing naar de identificatie van de koning met de zonnegod. Deze tekst verklaart de immanentie van koning als zonnegod, net zoals de koninklijke namen en de namen van piramides en zonnetempels de associatie tussen de koning en Re weerspiegelen (waarvan er echo’s te zien zijn in §394a en 395a).⁷⁶ De koning is dus de oerzonnegod geworden.

Doorheen de tekst worden een aantal verschillende componenten van de persoonlijkheid van goden vermeld die de overledene opeet en zo in zich opneemt. Zeer ongewoon is de vermelding in §397a van *hpr n ntr nb* ‘de manifestatie van elke god’.⁷⁷ Verder vinden we nog vermeldingen van de magie (*hkšw*), de geest (*šb*), de kennis (*siš*), de ziel (*bš*) en de schaduw (*šwt*). De enige bestanddelen van de goden die niet vermeld worden, zijn de uitspraak (*hw*) –die moeilijk voorstelbaar is als materieel en eetbaar– en de *ka*, die de koning niet nodig had, aangezien hij zelf reeds in het bezit was van verschillende *ka*’s (§396a).⁷⁸ In de Kannibalenspreuk neemt de overledene dus bezit van alle goddelijke bestanddelen die in de tekst niet vermeld zijn als zijn eigen. De nadruk valt hier op de magie (*hkšw*), die verschillende keren expliciet vermeld wordt

⁷¹ EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 143–144.

⁷² Zie EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 132 voor een verdere uitwerking van het woordspel.

⁷³ BARTA, W., *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König (MÄS 39)*, München 1981, p. 148–149.

⁷⁴ GARDINER, A.H., *Ancient Egyptian Onomastica (vol. 2)*, Oxford 1947, p. 254–255.

⁷⁵ EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 135.

⁷⁶ ALTENMÜLLER, *Bemerkungen*, p. 38–39.

⁷⁷ MEURER, G., *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten (OBO 189)*, Freiburg – Göttingen 2002, p. 47.

⁷⁸ BONHÊME, M.-A., *Appétit du roi*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant (vol. 1) (BdÉ 106)*, Caïro 1994, p. 50–53; KOCH, K., *Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten*, in: SAK 11 (1984), p. 444–447.

en waarop ook vaak gealludeerd wordt,⁷⁹ wat ook blijkt uit het naschrift van de CT-versie: *wmm hkʒw mi-kd=sn* ‘Het eten van alle magiërs’ (CT VI, 183e).

In de tekst zien we twee motieven steeds terugkeren:⁸⁰ (a) de beschrijving van de overleden koning die over onbeperkte bevoegdheden en grenzeloze autoriteit beschikt; (b) de beschrijving van de voorbereiding en uitvoering van een maaltijd waarin de koning mensen en goden opeet om hun krachten in hem op te nemen. Over het feit of dit kannibalisme nu al dan niet teruggaat op bestaande praktijken in het Oude Rijk of vroeger, ga ik het niet hebben.⁸¹ Ook een grondige stilistische analyse van de tekst, die ons begrip ervan zeker kan verhogen, valt buiten het doel van deze paper.⁸² Het tweede motief wordt uitgewerkt door een –in de Egyptische funeraire literatuur ongewoon– gedetailleerde beschrijving van het slachtproces van een stier, hier toegepast op de goden. Het slachten van een dier valt globaal gezien uiteen in twee fases: (a) overweldigen en doden van het dier; (b) het vlees verwerken tot voedsel. De eerste fase staat in deze tekst symbool voor de vernietiging van de vijanden, de tweede voor de erfenis en overdracht van macht door voedsel.⁸³ Het algemene doel van de mythologie van de Kannibalenspreuk is het bevestigen dat de koning de erfgenaam of de vervanger is van de oergod(en), wiens verschillende krachten (cfr. supra) hij overneemt, legitiem (zoals in §408c) of met geweld. Hij volgt dus zijn voorgangers (de oude goden die de wereld creëerden) op. Het slachten van de offerstier dient hier als de symbolische context voor de bevestiging van de legitimiteit van de opvolging en de machtsoverdracht. Dit thema komt vaker voor in de symboliek van offeren zoals bv. in een scène uit de Seti-tempel in Abydos⁸⁴ en is ook weerspiegeld in het gebruik van een *hps*-been van een stier als standaardoffer (het voorzien van offers voor de voorganger hangt uiteraard samen met de legitimiteit).

Het gebruik van het beeld van kannibalisme om het bezit van bepaalde goddelijke krachten te bevestigen lijkt op het eerste zicht vrij afwijkend. Meestal gebruikt men hiervoor immers allerlei vormen van syncretisme, groepering of directe identificatie met bepaalde goden, i.p.v. de fysieke absorptie van krachten door ze op te eten. Het motief van geïnstitutionaliseerd kannibalisme moet zeker ritueel en symbolisch begrepen worden: christenen eten ook geen vlees en drinken ook geen bloed in de eucharistieviering. Maar wat betekent het dan? Offervlees wordt geïdentificeerd met de ‘zielen’ van de overledenen, door een mooi woordspel: de nabestaanden leggen voedsel (*kʒw*) op de offertafel voor hen (*kʒ(.w)*). Er is ook een verdere associatie met een stier (*kʒ*), zoals blijkt uit het vignet bij Dodenboekspreek 105, dat een man afbeeldt, die zit bij een offertafel met een \perp -symbool ernaast. De tekst erbij zegt dat de man en zijn ka zuiver zijn, dat hij goed zal beoordeeld worden door de dodenrechtbank en dat hij ‘geen stier voor de slachter is’, m.a.w. hij is geen bron van offers voor anderen.⁸⁵ In het leven is voedsel belangrijk

⁷⁹SPIEGEL, J., *Das Aufstehungsritual der Unas-Pyramide (ÄgAbh 23)*, Wiesbaden 1971, p. 431 en p. 455 (noot 89–90).

⁸⁰KAMMERZELL, *Verspeisen*, p. 186–187.

⁸¹Zie hiervoor KAMMERZELL, *Verspeisen*, p. 190–193 en p. 202–206; EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 153–164 en ALTENMÜLLER, *Bemerkungen*, p. 35–39. Kammerzell sluit een datering voor de compositie van de tekst vóór het einde van de 5^e dynastie uit op basis van zijn stilistische analyse van de tekst van Oenas’ piramide en de vergelijking met die van Teti (p. 201–202).

⁸²Zie KAMMERZELL, *Verspeisen*, p. 193–202 voor de bespreking van een aantal stijlfiguren in de tekst en *ibid.*, uitvouwblad voor een onderverdeling in cola volgens de theorie van Fecht en een overzichtelijke weergave van de belangrijkste woordherhalingen doorheen de tekst. Voor zo’n analyse gaat men ook beter uit van Oenas’ versie van de tekst, want door een aantal –op het eerste zicht vaak subtiele– aanpassingen in Teti’s versie is de structuur van de tekst sterk veranderd en zijn vele stijlfiguren onherroepelijk vernietigd, zie *ibid.*, p. 200–201.

⁸³EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 141.

⁸⁴MARIETTE, A., *Abydos. Description des fouilles exécutées sur l’emplacement de cette ville 1*, Parijs 1869, p. 53 = CAPART, J., *Abydos. Le temple de Sêti I^{er}: étude générale*, Brussel 1912, pl. 48.

⁸⁵EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 159–160.

als bron van de fysieke kracht, en daarom dient het offervoedsel voor de doden als primaire metafoor voor het ontvangen van de eeuwige kracht. De *ḥkꜣw* ‘magie’ waarvan verschillende malen sprake is in de tekst, is één van de krachten die benodigd is om te kunnen overleven en goed te functioneren in het hiernamaals.⁸⁶ De buik werd gezien als orgaan van emoties (in tegenstelling tot het verstand, dat in het hart zetelde) en de plaats waar alle machtseigenschappen gesitueerd waren. Om extra *ḥkꜣw* op te nemen, was een metafoor van inslikken dus vanzelfsprekend.⁸⁷ Hierdoor wordt het woordspel nog verdergezet: het offeren van voedsel (*kꜣw*) aan de overledene (*kꜣ*) verleende hem macht (*kꜣw*) en magie (*ḥkꜣw*). Kannibalisme als symbool voor machtsoverdracht komt ook nog op andere plaatsen voor in de Piramideteksten (bv. in spreuk 254), en is vooral in het ritueel van het aanbieden van offers uitgewerkt: het offervoedsel kan immers geïdentificeerd worden als lichaamsdelen van goden, m.n. als de ogen van Horus. De hele beschrijving van het slachten van de goden slaat dus eigenlijk op het bereiden van de offers voor de doden. Door de consumptie hiervan neemt de overledene de krachten op die hij nodig heeft om voor eeuwig voort te bestaan in het hiernamaals.

De voorstelling van de koning als stier in §397a is zeer tegenstrijdig. Enerzijds wordt de stier voorgesteld als sterk, dominant, mannelijk en oncontroleerbaar, maar anderzijds ook als vastgebonden, geslacht en gegeten. De stier was een koninklijk symbool, maar stond tegelijkertijd symbool voor de natuurlijke chaos die door de koning onderworpen wordt⁸⁸ en was de personificatie van verschillende hemellichamen als goden.⁸⁹ De verschijning van de koning als stier van de hemel gebruikt dus verschillende beelden door elkaar: het slachten en opeten van een dier als een manier van doorgang van één toestand (leven) naar een andere (dood en verrijzenis), de triomferende stier als sterrenbeeld aan de hemel (of als hemellichaam). De meest gebruikelijke manier om de verrijzenis van de koning af te beelden is het openen van deuren om hem naar de hemel te laten gaan als de ochtendzon, terwijl hij passeert door de verschillende onderdelen van de nacht, of van het binnenste van zijn graf tot buiten.⁹⁰ De metafoor hier lijkt dus eerder te focussen op de fysieke transformatie van de koning door de opname van krachten, zodat de mythologie van de Kannibalenspreuk de rituele uitvoering van het offeren en de offermaaltijd benadrukt i.p.v. de transcendente doorgang van de koning uit zijn graf.⁹¹

De inhoudelijke analyse van Goebis gaat uit van een iets andere structuur dan Eyre,⁹² in 8 onderdelen i.p.v. 7, die elk een bepaald aspect van het heersen over de hemel beschrijven. Bij elke van deze aspecten wordt dan een bepaalde kannibalistische (of toch minstens destructieve) activiteit vermeld. Hier ga ik verder niet op in, voor meer informatie zij verwezen naar het in de vorige voetnoot vermelde artikel en naar haar monografie.⁹³

⁸⁶HORNUNG, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt: The one and the many*, Londen 1982, p. 207–211.

⁸⁷De term voor inslikken (*m*) betekende dus ook ‘kennen’, cfr. §411d: *iw ‘m.n T sꜣꜣ n ntr nb*. In het Nieuwegyptisch heeft de term zelfs het woord *rh* verdreven als normale uitdrukking voor ‘kennen’, zie EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 165.

⁸⁸BAINES, J., *Origins of Egyptian Kingship*, in: O’CONNOR, D. en SILVERMAN, D.P. (ed.), *Ancient Egyptian Kingship (ProblÄg 9)*, Leiden – New York – Keulen 1995, p. 111–114.

⁸⁹ALTENMÜLLER, B., *Synkretismus in den Sargtexten (GOF IV/7)*, Wiesbaden 1975, p. 221–225.

⁹⁰KRAUSS, R., *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten (ÄgAbh 59)*, Wiesbaden 1997, p. 257–258.

⁹¹EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 151.

⁹²GOEBIS, *Cannibal Spell*, p. 161 (tabel).

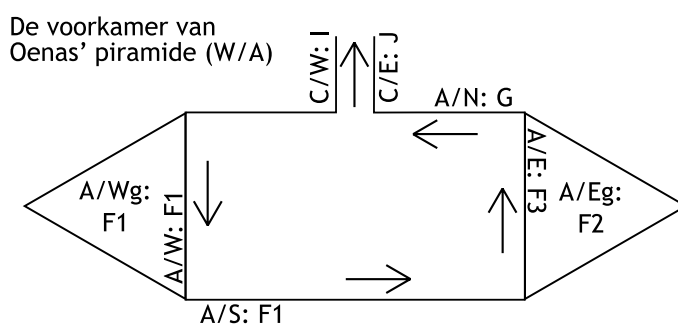
⁹³GOEBIS, K., *Crowns in Egyptian Funerary Literature: Symbols of Royalty, Rebirth and Destruction*, Oxford (in druk), hoofdstuk 3.5.1: Commentary.

2.3.2 Verklaring van de positie van PT 273–274 in de piramide van Teti

Voor de piramide van Oenas is de ruimtelijke positie van de Kannibalenspreuk reeds verklaard door Allen.⁹⁴ De algemene indeling van de spreuken in grotere groepen en hun plaats in de piramide heb ik reeds in de tabel op p. 4 vermeld. De spreukgroepen die hier van belang zijn, zijn F1, F2 en F3. Deze groepen bevatten de volgende spreuken:

groep	plaats	spreuken	inhoud
F1	W/A/Wg	247–253	reis van de koning door verschillende regio's van de nachtelijke hemel ⁹⁵ koning vraagt toegang tot 'rr.t n.t nwn' de poort van de Noen' (§392a)
	W/A/W	254–258 + begin 260	
	W/A/S	einde 260–263 272	
F2	W/A/Eg	273–274	koning verkrijgt magie koning wordt gelijkgesteld met Sobek beschermende spreuken tegen vijandige wezens
		275	
		276	
F3	W/A/E	277–299	koning vraagt doorgang door de nachtelijke hemel aanspreking scheppingsgoden (o.a. de zon) in het oerwater
		300	
		301	
G	W/A/N	302–312	koning staat aan de deur van de daghemel
I	W/C/W	313–317	koning gaat naar de zonsopgang
J	W/C/E	318–321	

De precieze plaats van de Kannibalenspreuk kan nu als volgt verklaard worden: zoals reeds eerder vermeld, moeten de teksten in de piramide vanuit de grafkamer naar buiten gelezen worden. De teksten in de voorkamer en de gang moeten dan in de volgorde van de pijlen gelezen worden:⁹⁶



Men begint te lezen in A/Wg (de gevelspitsen moeten steeds vóór de muur eronder gelezen worden) = F1 en men eindigt bij C/E = J. De Kannibalenspreuk –die beschrijft hoe de koning magie verwerft– wordt voorafgegaan door de tocht van de koning door de nachtelijke hemel (F1). Het beeld van de nachtelijke hemel vinden we terug in het begin van de Kannibalenspreuk, waar de hemel ernstig verstoord is door de verschijning van de koning (§393a–394b).

⁹⁴ ALLEN, J.P., *Reading a Pyramid*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant (vol. 1) (BdÉ 106)*, Caïro 1994, p. 19–22.

⁹⁵ Zie ALLEN, J.P., *The cosmology of the Pyramid Texts*, in: ALLEN, J.P., ASSMANN, J., LLOYD, A.B., RITNER, R.K. en SILVERMAN, D.P. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt (YES 3)*, New Haven 1989, p. 1–28 voor meer informatie.

⁹⁶ Afbeelding gemaakt op basis van ALLEN, J.P., *Reading a Pyramid*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant (vol. 1) (BdÉ 106)*, Caïro 1994, p. 21 (fig. 4).

De nacht is ook de toestand van de kosmos vóór de schepping (de eerste zonsopgang), i.e. de chaos van de oeroceaan (Noen). Zo volgt PT273 onmiddellijk de voorgaande groep spreuken op, die eindigde met de koning die staat aan de poort van de Noen (PT272). De gelijkstelling van de koning met Sobek (in PT275) kan dan ook verklaard worden als een manier om de gevaren in de oeroceaan te domineren. Spreuken 276 t.e.m. 299 (einde F2 en grootste deel F3) zijn verdere beschermingsspreuken tegen allerlei vijandige wezens die de koning kan tegenkomen. De twee laatste spreuken van F3 (PT 300–301) tenslotte behandelen minder gevaarlijke aspecten van de nachtelijke hemel (vragen om doorgang door de nachtelijke hemel + aanspreking scheppingsgoden). Hierop volgt dan groep G –op de laatste muur van de voorkamer in de progressie naar buiten–, waarin de koning aan de deur van de daghemel staat (i.e. de gang naar buiten = de uitgang van het graf!). De twee laatste groepen (I en J, in de gang) beschrijven hoe de koning naar de zonsopgang gaat. De positie van de Kannibalenspreuk in deze sequentie is gerechtvaardigd omdat de tekst ook een deel van de passage van de dode beschrijft.⁹⁷ Verwijzingen naar deze doorgang als een reis vinden we ook terug op verschillende plaatsen (§395a, 397b, 398b, 406c, 407a, 414a),⁹⁸ al is dit niet het hoofdthema van de tekst.

In hoeverre geldt deze theorie nu ook voor de piramide van Teti? In de volgende tabel wordt de plaats van de verschillende spreuken in zijn piramide vermeld:⁹⁹

groep	plaats	spreuken
F1	T/A/W 27–28	247–253
	T/A/W 1–23	254–258
	T/P/S 1–13	260–263
	T/A/S 6–10	267–271
	T/P/S 25–26	272
F2	T/A/E 28–40	273–274
	/	275
	/	276
F3	T/A/E 1–13	277–299
	/	300
	T/A/S	301
G	T/A/N	302–312
I	/	313–317
J	T/A/E 14–16	318–321

De opvallendste verschillen met de ordening van de spreuken in Oenas' piramide zijn de volgende:

1. de horizontale gang naar buiten (T/C) was slechts beschreven aan het uiteinde, bij de doorgang naar de voorkamer. Hiervan zijn slechts twee fragmenten bekend, en in het artikel van Leclant wordt niet vermeld welke spreuken hierop stonden.¹⁰⁰ Groep I lijkt dan ook afwezig te zijn in de piramide van Teti, en groep J is verplaatst naar de oostwand van de voorkamer.

⁹⁷EYRE, *Cannibal Hymn*, p. 151.

⁹⁸*ibid.*, p. 151.

⁹⁹Opgesteld op basis van LECLANT, J. en BERGER, C., *Les textes de la pyramide de Têti: État des travaux*, in: BERGER, C., MATHIEU, B. en LAUER, J.-P. (ed.), *L'Ancien Empire. Études J.-P. Lauer*, p. 275. Om de zaken niet nodeloos ingewikkeld te maken, ga ik niet in op welke spreuken er allemaal ontbreken of anders zijn geordend t.o.v. Oenas binnen de groepen F1, F3, G, I en J, maar concentreer ik mij op de spreukgroepen in hun geheel en de overgangen ertussen.

¹⁰⁰LECLANT, J. en BERGER, C., *Les textes de la pyramide de Têti: État des travaux*, in: BERGER, C., MATHIEU, B. en LAUER, J.-P. (ed.), *L'Ancien Empire. Études J.-P. Lauer*, p. 273 en 275.

2. in de voorkamer lopen de tekstkolommen op de oost- en westwand van boven in de gevelspits tot op de vloer, i.e. de hele wand werd als één geheel beschouwd bij het aanbrengen van de teksten. In Oenas’ piramide werden deze wanden in twee schrijfvlakken verdeeld (met een scheidingslijn van ca. 1,5cm), waarbij in de gevelspits niet per se evenveel tekstkolommen liepen als eronder (bv. op de westwand 35 kolommen boven en 36 eronder).¹⁰¹ Het onderscheid tussen W en Wg (en ook E en Eg) komt dus te vervallen in de voorkamer van de piramide van Teti. De groep F2, die in Oenas’ piramide de oostelijke gevelspits vulde, begint hier in de centrale kolom op de oostwand en vult nog 12 kolommen rechts van deze kolom. Ze bestaat enkel uit spreuken 273–274: spreuken 275–276 zijn hier niet aanwezig.
3. groep F1 is –door het wegvallen van het onderscheid tussen W en Wg– aangebracht op de westwand en deels (m.n. spreuken 260–263 en 272) op de zuidwand van de doorgang naar de grafkamer (waar in Oenas’ piramide spreuken 244–246 staan, die deel uitmaken van groepen C en D)¹⁰² i.p.v. op de zuidwand van de voorkamer.
4. groep F3 is wel nog op de oostwand aangebracht, maar spreuk 300 (de koning die doorgang door de nachtelijke hemel vraagt) is weggefallen en spreuk 301 (aanspreking van een aantal scheppingsgoden) is verplaatst naar de zuidwand van de voorkamer.

De gevolgen van deze aanpassingen voor de relaties tussen de inhoud van de spreuken en hun ruimtelijke positie zijn de volgende:

1. groep J, die de laatste fase van de reis van de koning naar de hemel beschrijft (tocht naar de zonsopgang) staat niet meer aan het einde van de sequentie, maar staat tussen groep F2 (+een aantal extra spreuken ervoor) en F3, i.e. midden in de beschrijving van de nachtelijke hemel!
2. groep F2 bevat niet meer de gelijkstelling van de koning met Sobek (PT275), waardoor de link tussen de Kannibalenspreuk en de beschermingspreuken in groep F3 verloren gaat.
3. een aantal spreuken uit groep F1 zijn verplaatst naar de doorgang tussen de voorkamer en de sarcofaagkamer. De teksten daar behoren tot het offerritueel en het antwoord van de koning daarop (groepen C en D). Spreuken 260–263 (een beschrijving van de nachtelijke hemel) passen al niet in deze context, maar de plaatsing van spreuk 272 op deze plaats is helemaal niet te verantwoorden. Deze spreuk beschrijft immers hoe de koning aan de “poort van de Noen” staat, en vormt zo de overgang naar de beschrijving van de chaos aan het begin van de Kannibalenspreuk. Door dit te plaatsen helemaal voorbij de andere kant van de voorkamer is deze overgang natuurlijk volledig verdwenen.
4. spreuk 301 (aanspreking van scheppingsgoden in het oerwater) uit groep F3 is verplaatst naar de zuidwand van de voorkamer, zodat hij niet meer achter de verschillende beschermingspreuken (voor de koning in het oerwater) en de Kannibalenspreuk op de oostwand staat, maar tussen spreuken die verschillende regio’s van de nachtelijke hemel beschrijven (PT 267–271) en een aantal toegevoegde spreuken. Ook deze plaats is duidelijk minder zinvol dan de oorspronkelijke plaats van de spreuk in de piramide van Oenas.

Uit dit alles kan men afleiden dat Allens verklaring voor de opeenvolging van de spreuken in de voorkamer van Oenas’ piramide niet zomaar kan toegepast worden op Teti’s piramide. Daar kunnen twee redenen voor zijn:

¹⁰¹ SETHE, *Pyramidentexte* 3, p. 118 voor de piramide van Oenas en p. 123 voor die van Teti.

¹⁰² ALLEN, J.P., *Reading a Pyramid*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant* (vol. 1) (BdÉ 106), Caïro 1994, p. 9.

- ofwel heeft men aan het begin van de 6^e dynastie de onderlinge samenhang tussen de spreuken bewust veranderd, waarbij de weerspiegeling van de algemene thematiek (de tocht van de koning naar de zonsopgang), nl. de lineaire progressie in de teksten van de westwand naar de noordwand van de voorkamer echter bewaard werd door het toevoegen van nieuwe spreuken. Dit kan enkel bewezen worden door een grondige analyse van alle toegevoegde spreuken in de voorkamer in Teti's piramide, wat buiten het doel van deze paper valt. Ook moet men dan verklaren waarom net die bepaalde spreuken die hierboven vermeld werden, verplaatst zijn, en wat de precieze relatie met hun nieuwe positie is. Altenmüller dacht –voor het bestaan van Allens theorie– het volgende over het verschil in de positie van de Kannibalenspreuk in Oenas' en Teti's piramide: doordat de tekst in Teti's piramide gevolgd wordt door een aantal teksten die grotendeels als verklaringsspreuken in aansluiting van het offerritueel gelden, zou de tekst een andere rituele functie hebben gekregen dan in de piramide van Oenas (waar hij op het einde staat van een reeks spreuken die in verband te brengen zijn met allerlei rituelen i.v.m. het standbeeld van de koning).¹⁰³ Mogelijk werd de Kannibalenspreuk sinds de tijd van Teti als verklaringsspreuk geciteerd op het einde van het aanbrenge van offers (en misschien zelfs na het slachten van dieren voor offers),¹⁰⁴ waardoor de overledene dan geïdentificeerd werd met de zonnegod en voor altijd voorzien werd van magie. Het zou best mogelijk kunnen zijn dat bepaalde teksten in Teti's piramide andere functies kregen dan ze oorspronkelijk hadden in Oenas' piramide, maar dan moet men nog steeds een afdoende verklaring formuleren voor de vier hierboven opgesomde veranderde locaties van bepaalde spreuk(groep)en. Zolang dat niet gebeurd is, blijft dit slechts een hypothese.
- ofwel begreep men aan het begin van de 6^e dynastie de systematische samenhang tussen alle spreuken onderling in de piramide van Oenas niet meer altijd even goed, en heeft men onbewust deze samenhang voor een deel vernietigd door het weglaten en verplaatsen van bestaande spreuken, alsook het toevoegen van nieuwe spreuken.

Een definitieve keuze tussen één van deze twee mogelijkheden lijkt hier misschien voorbarig, maar in het licht van Kammerzells literaire analyse van de Kannibalenspreuk en zijn beknopte vergelijking van de versies uit Oenas' en Teti's piramide (“... und ich schrecke nicht vor der Behauptung zurück, daß das sprachliche Kunstwerk ruiniert worden ist.”)¹⁰⁵ ben ik eerder geneigd de tweede optie te aanvaarden, tot verder onderzoek het tegendeel uitwijst.

¹⁰³ ALTENMÜLLER, *Bemerkungen*, p. 29.

¹⁰⁴ ALTENMÜLLER, H., *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, Wiesbaden 1972, p. 176.

¹⁰⁵ KAMMERZELL, *Verspeisen*, p. 200, over Teti's versie van de tekst.

3 Conclusie

Voor een analyse van de plaatsing van de Kannibalenspreuk in de piramide van Teti moet men uiteraard de inhoud van de tekst goed begrijpen. Daarom heb ik hier eerst mijn vertaling –deels verantwoord door de grammaticale commentaar– en een inhoudelijke analyse –vooral op basis van Eyre’s recente studie van de tekst– gegeven. Eyre denkt dat het motief van het kannibalisme gebruikt wordt ter beschrijving van de bereiding van het offervlees, dat dient om de doden de kracht te geven die ze nodig hebben om in het hiernamaals te overleven. De overleden koning wordt ook geïdentificeerd met de zonnegod, en zo wordt hij voor eeuwig de heerser over de hele kosmos.

Allens theorie over de relatie tussen de inhoud van de Piramideteksten en hun plaats in de piramide is zonder twijfel zeer overtuigend. Deze is echter opgesteld op basis van de tekstsequentie in Oenas’ piramide, net zoals de meeste studies over de Kannibalenspreuk ook Oenas’ versie als uitgangspunt nemen. De precieze plaats van de Kannibalenspreuk in de opeenvolging van spreuken in de voorkamer van de piramide van Oenas is dan ook reeds verklaard door Allen. Deze verklaring toepassen op de locatie van de tekst en de samenhang met de omringende teksten in Teti’s piramide gaat echter niet probleemloos. Overgangspassages tussen PT273–274 en de voorgaande/volgende spreukgroepen hebben hun functie verloren door ze radicaal te verplaatsen (op een andere wand, soms zelfs naar een andere ruimte), en de nieuwe locatie van deze teksten lijkt op het eerste zicht moeilijk te verklaren binnen de theorie van Allen.

Ook de tekst van de Kannibalenspreuk zelf heeft veranderingen ondergaan in Teti’s piramide. Deze veranderingen lijken misschien niet zo belangrijk, maar ze hebben wel de algemene structuur van de tekst aangetast en heel wat stijlfiguren vernietigd, zoals blijkt uit Kammerzells literaire analyse. Dit kan uiteraard niet veel anders betekenen dan dat men enkele decennia na de redactie van de tekst voor Oenas’ piramide de literaire kwaliteiten van het werk niet meer begreep, en zo er niet door werd gehinderd bij aanpassingen aan de tekst. Dit kan ook een indicatie zijn dat er wat betreft de ordening en de onderlinge samenhang van de spreuken in Teti’s piramide hetzelfde aan de hand was: omdat men de relevantie van de exacte opeenvolging van bepaalde spreuken niet meer inzag, heeft men deze probleemloos verplaatst naar andere contexten, waarin ze veel minder zinvol zijn. Totdat een nadere analyse van de nieuwe locatie van al deze spreuken uitwijst dat het verplaatsen van de spreuken wel degelijk verklaarbaar is op grond van hun inhoud en hun nieuwe relatie met de omringende spreuken, rest mij slechts één conclusie: in Teti’s piramide begonnen de nauwkeurig uitgewerkte verbanden en overgangen tussen aan elkaar grenzende spreukgroepen (zoals die in Oenas’ piramide voorkomen) reeds verloren te gaan. . .

4 Bibliografie

4.1 Bibliografie

- ALLEN, J.P., *The Inflection of the verb in the Pyramid Texts (Bibliotheca Aegyptia 2)*, Malibu 1984.
- , *Reading a Pyramid*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant (vol. 1) (BdÉ 106)*, Caïro 1994, p. 5–28.
- , *The cosmology of the Pyramid Texts*, in: ALLEN, J.P., ASSMANN, J., LLOYD, A.B., RITNER, R.K. en SILVERMAN, D.P. (ed.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt (YES 3)*, New Haven 1989, p. 1–28.
- ALTENMÜLLER, B., *Synkretismus in den Sargtexten (GOF IV/7)*, Wiesbaden 1975.
- ALTENMÜLLER, H., *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches*, Wiesbaden 1972.
- , *Bemerkungen zum Kannibalenspruch*, in: ASSMANN, J., FEUCHT, E., en GRIESHAMMER, R. (ed.), *Fragen an die altägyptische Literatur: Studien zum Gedenken an Eberhard Otto* (afkorting: ALTENMÜLLER, *Bemerkungen*), Wiesbaden 1977, p. 19–39.
- ASSMANN, J., *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern (Theben I)*, Mainz-am-Rhein 1983.
- , *Maat und die Gespaltene Welt oder: Ägyptertum und Pessimismus*, in: GM 140 (1994), p. 93–100.
- BAINES, J., *Origins of Egyptian Kingship*, in: O'CONNOR, D. en SILVERMAN, D.P. (ed.), *Ancient Egyptian Kingship (ProblÁg 9)*, Leiden – New York – Keulen 1995, p. 95–156.
- BARTA, W., *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorben König (MÁS 39)*, München 1981.
- BONHÊME, M.-A., *Appétit du roi*, in: BERGER, C., CLERC, G. en GRIMAL, N. (ed.), *Hommages à Jean Leclant (vol. 1) (BdÉ 106)*, Caïro 1994, p. 45–53.
- BORGHOUTS, J.F., *ꜥh.w and ꜥkꜥ.w. Two basic notions of ancient Egyptian magic, and the concept of the divine creative word*, in: ROCCATI, A., en SILIOTTI, I. (ed.), *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni (Atti convegno internazionale di studi Milano 29–31 ottobre 1985)*, Milaan 1987, p. 29–46.
- , *ꜥnk mr(i)=f: an elusive pattern in Middle Egyptian*, in: LingAeg 4 (1994), p. 13–34.
- CAPART, J., *Abydos. Le temple de Sêti I^{er}: étude générale*, Brussel 1912.
- CICCARELLO, M., *Shesmu the Letopolite*, in: JOHNSON, J.E. en WENTE, E.F. (ed.), *Studies in Honor of George R. Hughes (SAOC 39)*, Chicago 1976, p. 43–54.
- CRUM, W.E., *Coptic Dictionary* (afkorting: *Crum*), Oxford 1939.
- DE BUCK, A., *The Ancient Egyptian Coffin Texts (vol. I–VII)*, (afkorting: *CT I–VII*), Chicago 1935–1961.
- EDEL, E., *Untersuchungen zur Phraseologie der Ägyptischen Inschriften des Alten Reiches*, in: MDAIK 13 (1944), p. 1–90.
- , *Altägyptische Grammatik (vol. 1–2) (AnOr 34/39)* (afkorting: EDEL, *AG*), Rome 1955–1964.
- ERMAN, A. en GRAPOW, H., *Wörterbuch der aegyptischen Sprache vol. I–VII* (afkorting: *WB I–VII*), Berlijn 1971.
- EGGEBRECHT, A., *Slachtungsgebräuche im alten Ägypten und ihre Wiedergabe im Flachbild bis zum Ende des Mittleren Reiches (dissertatie)*, München 1973.
- EYRE, C., *Work and the organisation of work in the Old Kingdom*, in: POWELL, M.A. (ed.), *Labor in the Ancient Near East (AOS 68)*, New Haven 1987, p. 5–47.
- , *The Cannibal Hymn: a Cultural and Literary Study* (afkorting: EYRE, *Cannibal Hymn*), Liverpool 2002.
- FAULKNER, R.O., *The “Cannibal Hymn” from the Pyramid Texts*, in: JEA 10 (1924), p. 97–103.
- , *Spells 38–40 of the Coffin Texts*, in: JEA 48 (1962), p. 36–44.
- , *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Translated into English*, Oxford 1969.
- GARDINER, A.H., *Review of H.J. Polotsky, Études de Syntaxe Copte*, in: JEA 33 (1947), p. 9–101.

- , *Ancient Egyptian Onomastica* (vol. 1–3), Oxford 1947.
- GOEBS, K., *Some cosmic aspects of the royal crowns*, in: EYRE, C. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists* (OLA 82), Leuven 1998, p. 447–460.
- , *The Cannibal Spell: Continuity and Change in the Pyramid Text and Coffin Text Versions*, in: BICKEL, S. en MATHIEU, B. (ed.), *Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages: D'un monde à l'autre* (BdÉ 139) (afkorting: GOEBS, *Cannibal Spell*), Caïro 2004, p. 143–173.
- , *Crowns in Egyptian Funerary Literature: Symbols of Royalty, Rebirth and Destruction*, Oxford (in druk).
- HANNIG, R., *Ägyptisches Wörterbuch I: Altes Reich und Erste Zwischenzeit (Kulturgeschichte der Antiken Welt 98 / Hannig Lexica 4)* (afkorting: Hannig), Mainz-am-Rhein 2003.
- HELCK, W., *Schesemu*, in: LÄ V, p. 590–591.
- HOFFMEIER, J.K., *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt. The term *dsr* with special reference to Dynasties I–XX* (OBO 59), Freiburg – Göttingen 1985.
- HORNUNG, E., *Conceptions of God in Ancient Egypt: The one and the many*, Londen 1982.
- JUNGE, F., “*Emphasis*” and Sentential Meaning in Middle Egyptian (GOF IV/20), Wiesbaden 1989.
- KAMMERZELL, F., *Das Verspeisen der Götter. Religiöse Vorstellung oder poetische Fiktion?* (afkorting: KAMMERZELL, *Verspeisen*), in: LingAeg 7 (2000), p. 183–218.
- KEES, H., *Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch*, in: ZÄS 78 (1942), p. 41–53.
- KOCH, K., *Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten*, in: SAK 11 (1984), p. 426–454.
- KRAUSS, R., *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten* (ÄgAbh 59), Wiesbaden 1997.
- LECLANT, J. en BERGER, C., *Les textes de la pyramide de Têti: État des travaux*, in: BERGER, C., MATHIEU, B. en LAUER, J.-P. (ed.), *L'Ancien Empire. Études J.-P. Lauer*, p. 271–277.
- LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Literature I: The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley – Los Angeles 1973.
- MARIETTE, A., *Abydos. Description des fouilles exécutés sur l'emplacement de cette ville* (vol. 1–2), Parijs 1869–1880.
- MASPERO, G., *La pyramide du roi Teti*, in: RecTrav 5 (1884), p. 1–59 = MASPERO, G., *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah*, Parijs 1894, p. 87–145.
- MEURER, G., *Die Feinde des Königs in den Pyramidentexten* (OBO 189), Freiburg – Göttingen 2002.
- MORSCHAUSER, S., *Threat-formulae in ancient Egypt: a study of the history, structure and use of threats and curses in ancient Egypt*, Baltimore 1991.
- NEUGEBAUER, O., en PARKER, R.A., *Egyptian Astronomical Texts III. Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*, Providence – Londen 1969.
- OTTO, E. en HELCK, W. (ed.), *Lexikon der Ägyptologie vol. I–VII* (afkorting: LÄ I–VII,) Wiesbaden 1975–1986.
- RITNER, R.K., *Egyptian Magic: questions of legitimacy, religious orthodoxy, and social deviance*, in: LLOYD, A.B. (ed.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Londen 1992, p. 189–200.
- , *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (SAOC 54), Chicago 1993.
- SETHE, K., *Die altägyptischen Pyramidentexte* (vol. 1–4) (afkorting: SETHE, *Pyramidentexte* 1–4), Leipzig 1908–1922.
- , *Übersetzung und Kommentar zu den Altägyptischen Pyramidentexte* (vol. 1–6), (afkorting: SETHE, *Übersetzung* 1–6), Glückstadt.
- SPIEGEL, J., *Das Aufstehungsritual der Unas-Pyramide* (ÄgAbh 23), Wiesbaden 1971.
- VANDIER, J., *Manuel d'archéologie égyptienne* (vol. 1–6), Parijs 1952–1987.
- VERHOEVEN, U., *Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens. Ein Lexikographischer Beitrag* (Rites Égyptiens IV), Brussel 1984.

WESTENDORF, W., *Blut*, in: *LÄ I*, p. 840–842.

WILLEMS, H.O., *Chests of Life*, Leiden 1988.

———, *The Coffin of Heqata (JdE 36418) (OLA 70)*, Leuven 1996.

4.2 Gebruikte afkortingen van tijdschriften en reeksen

Voor de afkortingen is zoveel mogelijk gebruik gemaakt van MATHIEU, B., *Recommandations aux auteurs et abréviations des périodiques*, Caïro 1993. Ook on-line te raadplegen op de volgende url: <http://www.ifao.egnet.net/doc/Outils/ap/APcadre.htm>.

ÄgAbh	Ägyptologische Abhandlungen. Wiesbaden.
AnOr	Analecta Orientalia. Rome.
AOS	American Oriental Series. New Haven.
BdÉ	Bibliothèque d'Étude. Caïro.
GM	Göttinger Miszellen. Göttingen.
GOF	Göttinger Orientforschungen. Wiesbaden.
JEA	Journal of Egyptian Archaeology. Londen.
LingAeg	Lingua Aegyptia. Journal of Egyptian Language Studies. Göttingen.
MÄS	Müncher Ägyptologische Studien. Berlijn – München.
MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Mainz.
OBO	Orbis Biblicus et Orientalis. Freiburg – Göttingen.
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven.
ProblÄg	Probleme der Ägyptologie. Leiden – New York – Keulen.
RecTrav	Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes. Parijs.
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur. Hamburg.
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilizations. Chicago.
YES	Yale Egyptological Studies. New Haven.
ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde. Leipzig – Berlijn.

