

**Kgl. Bayer. Akademie
der Wissenschaften**

Sitzungsberichte

der

philosophisch-philologischen und
historischen Classe

der

k. b. Akademie der Wissenschaften

zu München.

~~~~~  
Jahrgang 1878.  
~~~~~

Zweiter Band.

München.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

1878.

~~~~~  
In Commission bei G. Franz.

11  
17130-1878, 2, 5

Herr Lauth hielt einen Vortrag über:

„Aegyptisch-aramäische Inschriften.“

(Mit einer Tafel.)

I.

Die „Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde“ brachte jüngst in ihrem vierten Hefte des Jahres 1877 einen höchst interessanten Artikel des H. Lepsius über eine „Aegyptisch-Aramäische Stele“, welche das Berliner Museum aus Saqqavah erworben hat. Den Schwerpunkt der darauf befindlichen aramäischen Inschrift bezeichnet der Verfasser des Artikels treffend mit den Schlussworten: „Von besonderer Wichtigkeit aber ist das von Euting gefundene Datum vom Monat Mechir des 4. Jahres unter der Regierung des Xerxes, welches dem Mai-Juni des Julianischen Jahres 482 vor Chr. entspricht. Die Inschrift dürfte hienach den ersten Platz unter den nicht eben zahlreichen bisher aufgefundenen aramäischen Stein- und Papyrus-Inschriften einnehmen, von denen keine über die Ptolemäerzeit zurückzugehen scheint“.

An diesem Hauptresultate rütteln zu wollen, wäre Angesichts der deutlichen Legende eine kaum zu rechtfertigende Verwegenheit. Da indess einige der andern Zeichen durch Beschädigung undeutlich geworden und deshalb in der Transscription Euting's mit ? versehen sind, so muss sich die Forschung vorerst auf diese Punkte richten, um aus

[1878. I Philos.-philol.-hist. Cl. Bd. II. 1.]

7

1089342

DV 0074 57840

dieser werthvollen weil datirten Bilinguis möglichst grossen Gewinn für Sprache und Paläographie zu ziehen. Ich werde weiterhin einige darauf hinzielende Versuche anstellen, obschon ich mit Lepsius bekennen muss, dass mir die nöthige Kenntniss der semitischen Sprachen fehlt, um den sachkundigen Erklärungen und Bemerkungen Euting's etwas (Wesentliches mit Zuversicht) hinzuzufügen oder abzunehmen. Nur die Aufzeigung des zweiten Datums (lin. 4) welches zur Bestätigung und Controle des ersten (l. 3) dient — ein wirkliches Novum, vielleicht Unicum sowie die Enträthselung des Schlusses der 1. Zeile nebst den zwischen den Figuren befindlichen Beischriften nehme ich als wesentliche Zugaben in Anspruch.

Meine Berechtigung zu diesem gleichwohl schüchternen Versuche entspringt aus der Zergliederung des hieroglyphischen Textes, den ich anders auffasse, als Lepsius, obschon seine lichtvolle Darstellung anfänglich in mir, wie wohl auch bei andern Lesern, den Eindruck machte, als ob der Text nicht leicht etwas Anderes besagen könne. Allein bei genauerer Erwägung kam als hinkender Bote der Einwurf, dass dieses Ergebniss nur durch die missliche Anbringung zahlreicher Correcturen — es sind deren nicht weniger als zehn! — erzielt worden ist. Welche Verlässigkeit besässe denn dieses Denkmal, wenn der Schreiber des Textes ein „unwissender“ war, wie Lepsius annimmt, welcher auch die künstlerische Behandlung der Figuren als „wenig sorgfältig“ bezeichnet?

Um uns von dem gegentheiligen Verhalte zu überzeugen, dazu genügt ein Blick auf die durchaus symmetrische Darstellung: das Giebfeld zeigt in der Mitte die beschwingte Sonnenscheibe, darunter als Centralfigur den Osiris, den Beherrscher und Richter der Unterwelt auf seinem Throne; zu seiner Rechten Isis und Nephthys; vor ihm in Anbetung ein Ehepaar mit asiatischer Haartracht. Die zweite Ab-

theilung enthält das nämliche Ehepaar, aber in Gestalt von Mumien, die auf jenen üblichen Löwenbahren liegen, von je einem Anubis (-Priester?) mit einer Vase in der Hand gesegnet. Zu Häupten steht rechts und links mit längerem Gewande bekleidet, ein Sohn in der Geberde der Todtenklage; die Mitte bildet ein mit dem kürzeren Schurze versehener Asiate, welcher die Löwenschwänze der beiden Bahren mit seinen ausgestreckten Armen erfasst und symbolisch die Zusammengehörigkeit der beiden Mumien andeutet.

Der interessanteste Theil dieser Scene besteht in den unter den Bahren aufgestellten Gefässen fremdländischen Gepräges: sie laufen nach unten spitz zu und sind deshalb in Ständer eingelassen. Der aramäische Text bezeichnet sie, wie Lepsius richtig vermuthet hat, als  $\text{כלל}$  „zwei Gefässe“. Die Henkelpaare sind halbkreisrund gestaltet, während die muthmasslichen Deckel eckig geformt sind. Auf dem Bauche dieser Gefässe nun befindet sich die Marke  $\Lambda$ , die man für einen Zehner der hieratisch-demotischen Schriftart Aegyptens ansehen und auf das darin enthaltene Maass von Flüssigkeit beziehen könnte. Dagegen spricht aber der Umstand, dass dieser Abtheilung nur aramäische Schriftzeichen eignen, und dass die Form der Gefässe selbst unägyptisch d. h. asiatisch ist. Dazu kommt weiterhin in dem dreifach beglaubigten Namen der Frau Achthabu einmal die Variante  $\Lambda$  für  $\text{ח}$ :  $\text{חבו}\Lambda\text{ח}$ . Wir sind also genöthigt, in der Marke  $\Lambda$  ein mit  $\text{ח}$  beginnendes Wort zu erkennen. Glücklicherweise enthebt uns das vorletzte Wort der 1. Zeile (Abth. 4) jeglicher Ungewissheit: es lautet deutlich  $\text{חח}$ , gehört durch  $\text{י}$  verbunden grammatisch zu  $\text{כלל}$  und kann desshalb mit Wahrscheinlichkeit auf die Pietät der Angeredeten (Eltern) bezogen werden, deren Pronomen  $\text{ח}$  angehängt ist. Die Wahl der Variante  $\Lambda$

statt  $\pi$  als Marke auf den Gefässen erklärt sich auch recht gut vom künstlerischen Standpunkte aus, da dieses Zeichen zu der Fusspitze der Gefässe in Symmetrie steht:  $\nabla$

Ausserdem treffen wir aber in der nämlichen Abtheilung eine grössere aramäische Legende unmittelbar vor dem fremdländischen Gefässe rechter Hand:  $\text{חכנא}$ . Da ich dasselbe Wort als Anfang des Opfersteines vom Serapeum und als Gegensatz oder Parallele zu  $\text{חמנא}$ , „Speisopfer“ aufzeigen werde, welches letzteres auf der Tafel von Carpentras in der ebenfalls augmentirten Form  $\text{חמנחא}$  auftritt, so wird uns jetzt schon der Gedanke nahe gelegt, dass es „Gussopfer“ oder „Libation“ bedeutet. Es ist also kein Eigenname, wie Lepsius annimmt und mit dem ägyptischen *Hakena* belegt, wobei er den bedenklichen Umstand nicht verschweigt, dass diese nur einer weiblichen Person eignende Legende vor der Figur eines Mannes angebracht ist. Ich kann ebenfalls ein ägyptisches *hakan* <sup>1)</sup> mit der Variante *hanak*, determinirt durch Vase in der Hand oder Libationsstein,  $\text{Ⲙ ⲙⲓⲛⲁ}$  ( $\text{ⲙⲓⲛⲁ}$ ) auführen und beweisen, dass die Semiten dieselbe Doppelgestalt des Wortes in dem eben besprochenen  $\text{חכנא}$  und dem bekannteren  $\text{חנכה}$  besassen.

Nunmehr begreift man auch das gerade unter dem  $\text{חכנא}$  in der nächsten Abtheilung stehende  $\text{ח}$ : es ist die Initiale des aus der Bibel wohl erinnerlichen  $\text{חנכה}$ , das wir oben in seiner erweiterten Form schon erwähnt haben. Es ist die nothwendige Ergänzung zu dem Gussopfer  $\text{חכנא}$ , da ja auch das entsprechende ägyptische *ti-hotep suten*  $\text{ⲧⲓ ⲛⲟⲧⲉⲑ ⲡⲓⲧⲉⲛ}$  „das rechtgläubige Opfer“ aus Speisen und Getränken

1) Vergl. Todtenb. Cap. 134, 9; 145, 27.  $\text{Ⲙ ⲙⲓⲛⲁ}$

bestand. Dass nur die Initiale  $\text{ד}$  beliebt wurde, erklärt sich aus der Beschränktheit des Raumes und weil es als formelhafte Ergänzung zu  $\text{דכנא}$  beim Leser vorausgesetzt werden durfte. Aehnlich haben wir ja auch  $\text{A}$  auf den Gefässen als Abbeviatur von  $\text{דכנא}$  getroffen; will Jemand darin die Initiale von  $\text{דכנא}$  erkennen, so hätte ich nichts dagegen einzuwenden, als dass dann die mir nothwendig erscheinende Beziehung dieser Marke  $\text{A}$  auf die „zwei Gefässe der Pietät“ des Textes wegfallen würde.

Ebenso symmetrisch wie die zwei besprochenen oberen Abtheilungen ist auch die dritte gestaltet: vier Töchter theils kauernd, theils stehend, mit der analog wechselnden Geberde der Todtenklage, bilden die Mitte. Wenn man auch nur ihre Busenbildung erwägt, die einen genauen Gradmesser ihrer Altersstufen abgibt, besonders im Hinblick auf die mehr hängende Brust der Mutter (Abth. 1), so gewahrt man unschwer, dass hier das Werk eines wirklichen Künstlers und nicht das eines rohen Handwerkerstils vorliegt. Wir müssen desshalb auch die übrigen Besonderheiten der Figuren beachten.

Der links abschliessende junge Mann trägt die Kriegshaube, mit einem Ansätze, wie er oft bei ausländischen Soldaten getroffen wird. Es war also dieser Träger der Pickelhaube ein Militär; er behauptet die rechte Seite der Darstellung (vom Denkmale aus betrachtet), weil er der bevorzugte ältere Sohn (Abseli?) ist, während der jüngere Bruder links ein längeres Gewand trägt und nichts als jenes schon besprochene  $\text{ד} [\text{דכנא}]$  vor sich hat. Seine Geberde ist minder ausdrucksvoll als die seiner Geschwister, aber nur in Folge des beschränkteren Raumes, was ihn wieder zum Jüngsten stempelt.

Hat sich also die künstlerische Darstellung in allen ihren Theilen als eine durchaus planmässige erwiesen, so

wird auch der inschriftliche Theil unser Vertrauen beanspruchen dürfen. Ich lese demnach den hieroglyphischen Text, der jedenfalls nach Ausarbeitung der Bilder in die freien Spatien eingeschrieben worden ist, in continuo fort, ohne Correcturen anzubringen oder Versetzungen vorzunehmen. Nachdem der Schreiber die zur Osirisfigur gehörende Legende richtig abwärts geführt hat, macht er bei den Knien des Gottes die erste aber nothwendige Ausbiegung nach rechts, setzt alsdann, immer den zur Verfügung stehenden Raum benützend, seinen Text zwischen Mann und Frau als zweite Columne fort und ist deshalb genöthigt, da auf dieser Seite kein weiterer Raum übrig blieb, auf die entgegengesetzte Seite hinter Osiris überspringen, ohne indess die Schriftrichtung zu wechseln. Die Legende erweist sich sonach als ein zusammenhängendes Ganzes, das man nicht willkürlich zerreißen und verschlimmern darf; dieselbe besagt:

„Rechtgläubige Opfergabe an Osiris, den Vorstand der Setmati (Amenti), den grossen Gott, den Herrn von Abydos, (damit) er gewähre ein schönes Begräbniss in der heiligen Unterwelt, einen guten Namen auf der weiten Erde, dem Anhänglichen (Frommen) an den grossen Gott: A b u (und der Herrin des Hauses: A c h t h a b u.“

Wegen „*suten* rechtgläubig“ vergl. man einstweilen das Kopt.  $\epsilon\tau\text{-}\sigma\sigma\tau\omega\eta\ \delta\epsilon\theta\acute{o}\delta\omicron\varsigma$  2).

Ungeachtet der Kürze dieses Textes, der noch dazu ein formelhafter ist, wird man zwischen der Uebersetzung des H. Lepsius und der meinigen einige Unterschiede wahrnehmen, die zum Theile sogar von principieller Wichtigkeit sind. Anstatt jedoch die Ansichten dieses Gelehrten zu

2) H. Lepsius sagt in einer Anmerkung, dass der Sinn der Gruppe *suten-ti-hotep* noch nicht sicher ermittelt sei; meine Auffassung ergibt wenigstens einen überall zutreffenden Sinn.

kritisiren, der sich durch die Acquisition und Publication dieses werthvollen Denkmals ein neues Verdienst um die Wissenschaft erworben hat, ziehe ich vor, meine eigne Auffassung zu rechtfertigen, dem Leser es überlassend, sich durch Vergleichung beider selbst ein Urtheil zu bilden. Nur diese Bemerkung muss ich vorausschicken, dass ich die Abweichungen des Textes von der gewöhnlichen Schreibung nicht aus der Unwissenheit, sondern aus der Künstelei des Schreibers ableite.

Die Legende: „Rechtgläubige Opfergabe“ bis „den grossen Gott“, ist in ein längliches Rechteck eingeschlossen, nicht „ohne Grund“, sondern weil der sonst übliche Cippus mit Opfern vor dem Gotte fehlt und folglich dieses Rechteck die Dedication oder die Oberfläche des Opfertisches darzustellen hat. — Auf dem Münchner Exemplare des Todtenbuches zeigt die Vignette zu cap. 16 zwei solcher Einfassungen: die eine länglicht viereckig, wie diese hier, mit der Legende des Sokaris, die andre mit dem Passus „Suten-ti-hotep Osiri bis Abdu“ nebst „Isis Nephthys du-senu“, letztere Einfassung ist in Form einer oben runden Stele, beide werden von je einem Arme gehalten und präsentirt. — Das erste ernstliche Bedenken erregt die Hieroglyphe „er gewähre“. Statt der spitzen Gabe auf der Hand  erscheint hier ein gekrümmtes Instrument in der Faust. Sieht man aber etwas genauer zu, so erblickt man in der Linken des Osiris ein Pedum ganz gleicher Form, und derselbe Haken begegnet uns weiterhin auf dem Knie des Deutbildes unter dem Mannesnamen Abu. Ist nun aber, weil unmittelbar über diesem Haken in der Faust die kreisförmige Hieroglyphe  steht, — zunächst als Stadtzeichen zu Abdu (Abydos) — und weil derselbe Kreis phonetisch *chu* lautet = , mit der Bedeutung „schützen“, so fort die Uebersetzung „er schütze“ anstatt „er gewähre“ zu wagen? Keineswegs, da *du-f* „er gewähre“ eine stän-

dige Formel an dieser Stelle ist, von der unter keinen Umständen abgegangen werden darf. Betrachtet man ferner das Flagellum in der Rechten des Osiris und bedenkt, dass dieses das beständige Determinativ zu dem eben erwähnten *chu* „schützen“ ist () so gewinnt man die Ueberzeugung, dass der Schreiber nicht aus Unkenntniss Fehler gemacht, sondern absichtlich Anspielungen auf die Attribute des Osiris eingeschmuggelt, also den Text gekünstelt hat.

Das Zeichen hinter *nefert* „schönes“ ist nicht die Papyrusrolle, sondern die erforderliche Präposition *m*  (bei Chaeremon *ὀπή* genannt) mit der sicheren Bedeutung „in“. — Was ferner die deutlich geschriebene Legende *set-nuter* „die göttliche Unterwelt“ betrifft, so wäre allerdings *chert-nuter* das Gewöhnlichere; allein der Schreiber wollte gerade zeigen, dass er den Begriff des *set* (cf. *CHT* infra) recht wohl kenne; in der That bringt er weiterhin den Gegensatz *her-tep* (ta) =  supra. Man darf also unter keiner Bedingung die fragliche Gruppe corrigiren, wie Lepsius thut, um selbst nach der Veränderung des Gotteszeichens in den Auslandspfahl } zu bekennen, dass dieses sonst nur als Determinativ hinter Fremdnamen gebräuchliche Determinativ hier als selbstständige Gruppe gefasst werden müsste. — Man beachte doch auch den passenden Parallelismus: „schönes Begräbniss in der heiligen Unterwelt“ — „guten Namen auf der weiten Erde.“

Damit zerfällt der angeblich ägyptische Name  | *Her-tep* in Nichts; hingegen werde ich den in Lepsius' Auffassung fehlenden Namen Abu, der wegen des  der aramäischen Legende im hierogl. Texte vorkommen muss, weiterhin bestimmt nachweisen. — Der Ausdruck *ta vu*  „die weite Erde“ ist eine häufige Var. für *ta ter-f* (-) „das ganze Land“, worunter gewöhnlich Aegypten

gemeint ist. — Was zunächst sich anschliesst, ist die geradlinig geformte Wellenlinie *n*, um den Dativ anzukündigen. In der That folgt unmittelbar das Wort *amch(u)pius* mit *cher nuter-ao* also „*pio erga Deum magnum*“. Der Schreiber hat sich hiebei erlaubt, das kreisförmige Zeichen  $\odot$  zugleich als Schluss von *amch* und als Anfang der Präposition *cher erga* zu verwenden. Dies konnte er thun, weil häufig dieses Zeichen aus zwei concentrischen Kreisen besteht<sup>3)</sup> und weil im aramäischen Texte das diesem *amch pius* entsprechende Wort חסח analog aus חסרה assimilirt ist.

Nunmehr muss der Name des Mannes sich anschliessen; es steht aber scheinbar nur *bu* , während doch der aramäische Text zweimal אבה bietet. Obschon es sich nur um ein einziges Lautelement handelt, so läge in diesem Mangel dennoch eine unbesiegbare Schwierigkeit, wenn wir uns nicht gegenwärtig hielten, dass der Schreiber bei seinem Hieroglyphentexte auf die Götterfiguren Rücksicht nimmt, und eine Art Amalgame daraus bildet. Nun steht aber das unvollständige *bu* unmittelbar unter dem fälschlich sogenannten Nilschlüssel  $\text{𓆎}$ , welchen die Isis in ihrer Rechten hält. Der unter ihrer Faust hervorstehende Theil des Lebenszeichens *unch* ist — man vergl. das Sylbenzeichen  $\text{𓆏}$  *ab* im Namen der Stadt *Abdu* (Abydos) gegenüber — hier offenbar als *ab* aufgefasst und, in Folge der bekannten Mischbildung, mit den beiden phonetischen Zeichen *bu* zu einem Ganzen: dem Namen *Abu* vereinigt. Jetzt passt das unmittelbar darunter befindliche Deutbild dazu: es ist ein bärtiger Mann, der das gekrümmte Instrument (*pedum*)

3) Z. B. auf Philae in dem Namen des Gottes *Har-m-achu* = *Ἡρακλῆς* (Young hierogl. II 71).

auf den Knien hat. Er wird dadurch als *sau*  „Wächter“ charakterisirt, und mag sich seine dessfalsige Thätigkeit auf das Serapeum selbst beziehen. Gegen Lepsius' Ansicht, der diese Gruppe *bu* mit Determinativ zu dem weiblichen Namen *Achthabu* zieht, erhebt sich in dem Deutbilde der bärtigen männlichen Person unter *bu* eine unbesiegbare Schwierigkeit. — Dahinter folgt der Halbkreis  $\ominus$ , bekanntlich das Zeichen des Feminins im Aegypt. mit dem Lautwerthe *t* und oft als Artikel *ta* gebraucht. Das dazu gehörige Substantiv ist *neb-pe* „Herrin des Hauses“. Es fehlt also dieses Kennzeichen des weiblichen Geschlechtes keineswegs, wie Lepsius glaubt. Aber darin muss ich ihm beistimmen, wenn er sagt, dass statt des Himmels (in der conventionellen Form  $\overline{\quad}$  unseres Traghimmels) offenbar der Hausplan  $\overline{\quad}_1$  zu setzen war. Allerdings verhält es sich so; allein beide Wörter hatten die gleiche Aussprache  $\pi\epsilon$ , wie aus  $\text{ḥ}\alpha\text{-}\mu\text{-}\pi\epsilon$  *hircus domesticus* zu schliessen ist, im Vergleiche mit  $\rho\sigma\upsilon\text{-}\mu\text{-}\pi\epsilon$  *aqua coeli = pluvia*. In früherer Zeit hatte der Hausplan die Aussprache *per*, *par* z. B. im Titel des Königs *Phar-ao* פֶּרֶעֶ, οἶκος μέγας beim Horapollon. Das  $\eta$  ist paragogisch wie in מֶשֶׁה = *Mesu* und vielleicht in unserem אֲבֹהַי = *Abu*.

„Die Herrin des Hauses“ ein constanter Titel der ägyptischen Ehefrau und in bilinguen Texten daher oft mit  $\rho\iota\mu\epsilon$  *mulier* identisch, ist hier absichtlich mit der Hieroglyphe des Himmels statt mit der des Hausplanes geschrieben, weil eben der Schreiber zugleich auf die dicht dabei stehende Herrin des Himmels: die Nephthys, anspielen wollte, welche ihr Namenssymbol *Nebt-hut* „Herrin des Hauses“ auf dem Haupte trägt. Auch hält sie in der Linken exceptioneller Weise das Scepter der männlichen Gottheiten  während die Isis vor ihr das übliche Scepter 

der Göttinnen (mit Pflanzenschaft) in der Linken führt. Diese Ausnahme von der Regel muss hier einer bestimmten Absicht entsprungen sein: es ist eben eine weitere Künstelei des Schreibers, welcher die *Achthabu* als wirkliche Gebieterin im Hause des *Abu* aufgefasst wissen wollte. Darauf deutet auch die Bevorzugung, welche der Mumie dieser Achthabu zu Theil geworden ist: sie liegt auf der rechten Seite (vom Denkmal aus betrachtet) und diese nimmt sie auch oben neben ihrem Mann stehend ein, wenn man sich die gehörige Perspective herstellt. Es fehlt nicht an ähnlichen Ausnahmen. Die Münchner Glyptothek besitzt eine sehr schön und fein gearbeitete Sitzgruppe: die Frau sitzt rechts und hat sogar die rothe Hautfarbe der Männer, während der Ehegemahl mit der gelblichweissen Hautfarbe der Frauen abgebildet ist und die linke Seite einnimmt.

Wir haben aber im Rest der ganzen Hieroglyphenlegende nur die drei Lautelemente *Achth*,   die vöföhrenderisch an אַחַת „Schwester“ gemahnen. Aber wo steckt die Ergänzung dieses Torso zu *Achth-abu*, welchen Namen die zweimalige אַחַת des aramäischen Textes gebieterisch erheischt? Man erinnere sich an das über die Schreibung des Namens *Abu* mittels des diakritischen Lebenszeichens  =  Gesagte und man wird keinen Augenblick zögern, das noch fehlende *abu* in dem identischen Zeichen (Rechte der Nephthys) zu finden.

Jetzt besitzen wir ein zusammenhängendes Ganzes, ohne dem Originale irgend wie oder wo Gewalt angethan zu haben. Da aber aus dieser Deduction, die nothwendigerweise in's Einzelne eingehen musste, sich das Planmässige und Absichtliche in der Künstelei des Schreibers ergeben haben dürfte, so steht zu vermuthen, dass er auch bei der partiellen Benützung des in den Händen des Schwesterpaares

der Göttinnen befindlichen Lebenszeichens einen bestimmten Zweck verfolgte. In der That liegt die Erklärung ziemlich nahe: das Streben der Aegypter war, nach dem Todtenbuche zu urtheilen, vorab dahin gerichtet, dass ihre Seele in Gemeinschaft mit den Göttern lebe. H. Lepsius hat einer ähnlichen Anschauung zu Gunsten seiner Erklärung Ausdruck gegeben mit den Worten: „... man begnügte sich, die heiligen Zeichen (der Hieroglyphik) nur in der obersten Abtheilung zu gebrauchen, wo man es den Göttern, zu denen auch die Verstorbenen gehörten, schuldig zu sein glaubte.“ Nun besehe man sich die Vertheilung unseres hieroglyphischen Textes: Vor Osiris, dem Herrn der Unterwelt und des Todtengerichts, läuft die auf „das schöne Begräbniss“ bezügliche Legende; „der gute Namen“ auf Erden steht zwischen Mann und Frau — es entspricht im aramäischen Texte wohl *בריכי* — endlich die Anspielung auf das ewige Leben bei den Göttern steht zwischen Isis und Nephthys. Weit entfernt also, dass „die Mangelhaftigkeit der hieroglyphischen Kenntniss des Schreibers hinreichend nachgewiesen“ wäre, wie Lepsius behauptet, zeigt vielmehr die geschickte Vertheilung des Textes, die ganz und gar mit der ächt ägyptischen Dreitheilung in Himmel — Erde — Unterwelt übereinstimmt, dass der Schreiber mit Kenntniss und Bewusstsein verfährt. Es ist sogar noch ein weiterer Schritt erlaubt, nämlich zu vermuthen, was die Onomatopoesie ohnehin nahe legt, dass die Participation der beiden Eheleute Abu und Achthabu an dem Lebenszeichen des Schwesternpaares Isis und Nephthys, auf ein geschwisterliches Verhältniss der beiden Gatten hinweist. Im Lande der Geschwisterehen hat dies nichts Auffallendes; ja ich gehe noch einen Schritt weiter und vermuthete sogar ein Zwillingsverhältniss des Paares Abu-Achthabu. Selbst in einer Gegend Deutschlands (Oberpfalz, nach H. v. Schönwerth) soll die Zwillingshehe ein Gebot der

Sitte sein — um wie viel mehr in Aegypten, wo die religiöse Tradition das Paar Isis-Osiris sich sogar schon im Mutterleibe verlieben lässt! Genau so, wie diese Namen *As.t* und *As-iri* etymologisch sich verhalten, nämlich als demselben Stamme *as* entsprungen, haben wir hier in dem Paare Abu-Achthabu dasselbe Etymon *abu* velle cupere = אבה. Indess gelte dies nur als Hypothese.

Um dem eben geäußerten Gedanken gerecht zu werden, muss man sich gegenwärtig halten, dass der Vater des Abu-Abuh ein Aegypter war mit dem ebenfalls zur Isis-Osiris-Mythe gehörigen Namen Hor(us) חור, eine Form, die ich schon früher aus dem keilschriftlichen Namen Pi-sunchuri = Pe-son-Hor ὁ ἀδελφὸς Ὁρου erschlossen und auf den Namen des Königs Ὅσοχώρ der XXI. Dyn. = Uza-Hor „oculus Hori“ angewendet habe. Ueber den Namen der Mutter von Achthabu, der im aram. Texte אריה Arijah lautet, werde ich weiterhin einige Bemerkungen anknüpfen. Die Lesung עריה wäre ebenso statthaft.

Nach dem Namen des ältesten Sohnes *Abseli*<sup>4)</sup> zu schliessen, der sicher ein rein semitischer ist, überwog das

4) Als Vergleichungsmaterial setze ich die sechs syrischen Namen her, die im Pap. Bononiensis vorkommen (vergl. meinen Aeg. „Reisebrief“ in Nr. 2 der Beilage zur Allg. Zeitung 1873): das Elternpaar heisst Salaraz (סלרז) und Qeti (קטי oder קטי), der Sohn Naqadi cf. נקדי Nehemia VII 50. Er flieht, weil Slave Syrus (= Pa-Chari), zu einem Landsmanne, dem Schiffsobersten Kanur כנור cf. σιμπα cithara und *Κινύρας*. Die Heimat dieser Syrer war Aradus; der Horizont die Zeit des Exodus. In dem ebenfalls so alten Pap. Anastasi IV, besonders aber in dem dazu gehörigen Papyrus der Koller'schen Sammlung im Museum zu Berlin finden sich wenigstens zwei Dutzend altsyrischer Ausdrücke, die sich durch ein näheres Studium werden erklären lassen. Sobald ich ein bestimmtes Resultat erreicht habe, denke ich diese Aktenstücke eingehender zu behandeln.

semitische Element in dieser Familie, was schon aus der von allen 10 Figuren beibehaltenen asiatischen Haartracht sich ergibt — nur bei dem militärischen Sohne ist das Haar durch die Pickelhaube verdeckt. — Abseli ist allein im aram. Texte als sprechender eingeführt, wie es sich nicht anders erwarten lässt und aus dem  $\text{בֵּן אֲסֵלִי}$  sic dixit bestimmt hervorgeht. Hiemit ist jedoch die am Schlusse der 1. Zeile stehende Verbalform  $\text{קָרַבְנָא}$  „wir haben dargebracht“ sehr wohl vereinbar, da ja Abseli als nunmehriges Oberhaupt der Familie zugleich im Namen seiner jüngeren Geschwister spricht. Auch wird man nicht fehlgreifen, wenn man aus dem emphatischen „sic dixit“ die Schlussfolgerung ableitet, dass in dem Vorhergehenden eine Apokalypse z. B. an das verstorbene Elternpaar vorkommen und demgemäss ein Pronomen 2. plur. statthaben könne.

Nach diesen unerlässlichen Vorbemerkungen sei es mir gestattet, zur Transscription und Uebersetzung des aramäischen Textes (Abtheilung 4) überzugehen, was keine zu grosse Waghalsigkeit involvirt, nachdem Euting schon so manche Schwierigkeit hinweggeräumt hat.

I בריכי אבה בר חור ואחחבו ברת עריה כל די חסתבס קרבנא

II קרמ[ת] אוסרי אלהא אבסלי בר אבה אמין אחחבו

III כן אמר בשנת III ירוח מחיר חשיארש מלכא די[מלכיא]

IV בימי- [ה]כמן

(1) Gepriesen sei, Abuh, Sohn des Hor, und Achthabu, Tochter der Arijjah! Zwei Gefässe von eurer Frömmigkeit haben wir dargebracht (2) vor Osiris dem Gotte. Abseli, Sohn des Abuh, dessen Mutter (ist) Achthabu, (3) sprach also im Jahre IV Monat Mechir des Chscharsch, Königs der Könige (4), in den „Tagen-Hachaman's III.“

Das erste Wort ist durch den identischen Anfang der Inschrift des Denkmals in Carpentras gesichert, wie Euting

richtig gesehen hat. Dass ich von seiner Lesung:  $\text{קריך}$  in etwas abweiche, ist im Originale selbst begründet, welches neben dem  $\text{כ}$  noch einen Strich mit oberer Krümmung, also  $\text{י}$  (Jod) oder ein  $\text{י}$  aufweist, wie es weiterhin als Endzeichen von  $\text{אמי}$  „seine Mutter“ erscheint. Dazu kommt, dass der Sinn selbst die Singular-Form  $\text{קריכי}$  rechtfertigt, da die zwei Personen einzeln angedredet werden. — Was diese Namen betrifft, so ist oben bereits Einiges darüber gesagt; hier sei nur noch bemerkt, dass man den  $\text{Abuh}$  als  $\text{Ποθεινός}$  und die Achthabu als  $\text{ἀδελφή Ποθεινοῦ}$  auffassen darf. Nimmt man ferner mit mir an — was indess für den Sinn des Ganzen unwesentlich ist — dass sie ein Zwillingen- und zugleich ein Ehepaar, jedenfalls Geschwister waren, so erhalte der Passus einen poetischen Anstrich: „Abuh, Sohn des Hor ÷ Achthabu, Tochter der Arijjah“. Letzterer Name gehört ebenso wie  $\text{Abuh}$ , beiden Sprachen an, da  $\text{āri}$   $\text{ארית}$ ,  $\text{apeq}$   $\text{אפק}$  *custos* im Aegyptischen ganz und gar in der Bedeutung sich mit  $\text{ער}$  *vigil* (-are) deckt; die Benennung mag sich wie oben das Deutbild beim Namen  $\text{Abu}$ , auf den Wächterberuf der Familie bezogen haben. Ich ziehe desshalb auch die Lesung  $\text{עריה}$  der ebenfalls erlaubten  $\text{עריה}$  vor. — Dass das  $\text{Aja}$  hier mit der dem  $\text{ע}$  der Quadratschrift fast identischen Form auftritt, während die Inschrift von Carpentras dafür  $\text{—}$  bietet, darf nicht befremden, da der Schreiber sich nach dem Beispiele seiner ägyptischen Collegen gerne der Varianten befeissigt, wie schon die stets wechselnde Gestalt des Jod — nicht weniger als 9 Mal variirt es hier! — zur Genüge darthut. Ich werde ausserdem in dem Schlusszeichen des Wortes *cheseth-chem* ein Mem aufweisen, welches als Variante des sonstigen  $\text{כ}$  nur noch des in der Quadratschrift zugefügten Grundstriches bedarf, um ganz wie  $\text{כ}$  auszusehen.

Grössere Schwierigkeit erhebt das hinter  $\text{כל}$  folgende

Zeichen: ich fasse es als Ligatur von  $\text{רי}$ , die Möglichkeit offen lassend, dass es aus  $\text{מי}$ , schwerlich aber aus  $\text{וי}$  amalgirt ist. — Meine Lesung des zunächst sich anschliessenden Wortes  $\text{הסתכם}$  ist an und für sich, so wie durch den Sinn der Stelle gerechtfertigt; auch dürfte es kaum einer Beanstandung unterliegen, dass  $\text{הסת}$  aus  $\text{הסרת}$  cf.  $\text{הסידה}$  *pia* (*ciconia*) assimiliert ist und die *pietas* bedeutet, da man ja derartige Verschmelzungen wie z. B.  $\text{ערה}$  aus  $\text{ערה}$ ,  $\text{לח}$  aus  $\text{לרה}$  schon kennt und uns weiterhin (unter II) eine ähnliche Assimilation in  $\text{נמעתי}$  aus  $\text{נמעתי}$  aufstossen wird. — Das Schlusswort hat Euting dubitativ  $\text{קָרְבָנָא}$  „haben (wir?) dargebracht“ übersetzt. Allein sowohl dieses, als die über den beiden Schlussbuchstaben von ihm gesetzten Fragezeichen dürfen wir unbedenklich beseitigen. Denn die verzogene Gestalt des  $\text{נ}$ , so wie die des vorangehenden  $\text{ב}$  erklärt sich aus der Beschränktheit des Raumes, die den Schreiber nöthigte, diese Buchstaben schief zu stellen, um das ganze Wort noch in der ersten Zeile unterzubringen. Aus demselben Grunde wählte er für  $\text{א}$  die weniger umfangreiche Variante, welche übrigens im Texte von Carpentras die einzige Form des  $\text{א}$  ist. Allein Euting's Beziehung dieser 1. pers. plur. auf Abseli und Achthabu ist unhaltbar, da, wie auch Lepsius richtig erkannt hat, in der zweiten Zeile zu übersetzen ist: „Abseli, Sohn des  $\text{אבה}$ , dessen Mutter  $\text{אמא}$  ist“. Wenn aber dieser Gelehrte in vorliegendem Worte eine Singularform erwartet, am Schlusse ein  $\text{ו}$  sieht und das sich zurückbeziehende Objectiv-Pronomen *hu* vermuthet, so kann ich ihm nicht beistimmen. Denn die 1. pers. plur. ist sogar erforderlich, damit die Geschwister des Abseli doch auch zu Worte kommen, wäre es auch nur durch den Mund ihres ältesten Bruders und Oberhauptes, also in höchst bescheidener Weise. Man kann übrigens nicht umhin, bei diesem *gerabna* an das bekannte biblische  $\text{κορβαῖν}$  (Marc. VII 11) =  $\text{δῶρον}$  zu denken.

Die zweite Zeile bietet nur eine einzige Unsicherheit, nämlich am Schlusse des ersten Wortes  $\square\kappa$ ; die Spuren der verwischten Stelle so wie der unterhalb noch sichtbare Strich führen auf die Ergänzung  $\square\kappa\eta$ . Das durch den Sinn geforderte  $\square\kappa\eta$  „seine Mutter“ wird auch durch die palaeographischen Züge der zwei letzten Buchstaben gerechtfertigt, die nur zusammengefloßen sind.

Der Anfang der dritten Zeile:  $\square\kappa\eta\text{-}\square\kappa$  sic dixit, welche Uebersetzung Euting nur parenthetisch neben „war *AMR*“ gegeben und mit ? versehen hat, ist jetzt etwas verständlicher, nachdem meine Analyse dargethan hat, dass der Sohn Abseli in seinem und seiner Geschwister Namen an die Eltern eine Apostrophe richtet. — Die Legende des Datums: „im Jahre IV, Monat Mechir, des Chschirsch (Xerxes I), des Königs der Könige“ ist sogar im letzten Wortpaare, welches fast ganz verwischt ist, völlig gesichert und Euting's Lesung unanfechtbar. Nur in Betreff seines  $\square\kappa$  muss ich bemerken, dass zwischen dem vorletzten und dem letzten Buchstaben noch ein Strich steht, welcher, da er nicht  $\eta$  (Sajn) sein kann, nothwendig  $\eta$  (Vav) sein muss. Es erinnert mich diese vollständigere Form  $\square\kappa\eta$  an das Wort *Ἐμόρωκα*, welches nach Berosus<sup>5)</sup> eine Frau bedeutete, die über die Thiere der assyrisch-babylonischen Mythologie (Sphäre?) herrschte und auf Chaldäisch *Θαλάτθ*, Griechisch *θάλασσα* (!) *κατὰ δὲ ἰσόψηφον*, = *σελήνη* sei. Offenbar steckt die Bezeichnung jeroach darin und auch die *γνη* wird eruirt, wenn man als ersten Bestandtheil  $\square\kappa$  mater ansieht, welches Wort meines Wissens in solchen Compositis arabisch ähnlich Um lautet.

Bei der letzten Zeile fällt Einem unwillkürlich der Spruch ein: „in cauda venenum“, da sich hier trotz der

5) Vergl. Syncellus chronogr. p. 52 edit, Dindorf.  
[1878. I Philos.-phil.-hist. Cl. Bd. II 1.]

Beschränktheit der Zeichenzahl mehrere ernstliche Schwierigkeiten drohend erheben. Zwar das erste Zeichen ist ein sicheres  $\beth$ , das zweite wahrscheinlich eine Variante des Jod, das dritte, freilich nicht mehr so sicher, ein  $\daleth$ , da nach links noch ein kleiner Seitenstrich sichtbar ist. Dessenungeachtet glaube ich, dass Euting mit seiner Lesung  $\beth\daleth$  der Wahrheit sehr nahe gekommen ist. Dagegen konnte mich seine Auffassung des letzten Wortes  $\text{III} \text{מכמן}$  „der Weisen“ (=  $\text{מְכַמֵּין}$ ) nicht befriedigen, da der zerstörte Anfang in seinen Spuren nicht auf ein  $\text{מ}$  sondern auf ein  $\text{ה}$  hinführt, und die deutliche Zahl  $\text{III}$  dahinter doch nicht allenfalls eine Anspielung auf die drei Weisen des Morgenlandes enthalten zu können scheint. Dagegen ist zu billigen, dass er in dieser Gruppe „eine Fortsetzung oder Detailirung der vorausgegangenen Zeitbestimmung“ vermuthet. In der That entspricht die Einleitung mit  $\beth$  und der Abschluss mit der Zahl  $\text{III}$  ganz und gar dem  $\text{III} \text{הַשְּׁנָה}$  vor der Legende des Xerxes.

Nach längerer Erwägung gerieth ich auf den Gedanken, dass hierin das Datum einer Satrapie stecken müsse und hiemit enthüllte sich mit einem Schlage die Lesung  $\text{III} \text{בְּיַמֵּי הַחַמָּן}$  „in den „Tagen des Hachaman“ III.“ Damit man jedoch nicht meine, hiemit sei Achaemenes III gemeint — obwohl diese Bezifferung sich aus der Geschichte seines Hauses nothdürftig erweisen liesse — citire ich in extenso, was Herodot VII 7, über ihn meldet: *Ὡς δὲ ἀνεγνώσθη Ξέρξης στρατεύεσθαι ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα, ἐνθαῦτα δευτέρῳ μὲν ἔτει μετὰ τὸν θάνατον Δαρείου, πρῶτα στρατὴν ποιέεται ἐπὶ τοὺς ἀπεστεῶτας. Τοίτους μὲν νῦν καταστρεψάμενος, καὶ Αἴγυπτον πᾶσαν πολλὸν δουλοτέρην ποιήσας, ἢ ἐπὶ Δαρείου ἦν, ἐπιτρέπει Ἀχαιμένει, ἀδελφεῷ μὲν ἕωντοῦ, Δαρείου δὲ παιδί. Ἀχαι-*

μένεα μὲν νυν, ἐπιτροπεύοντα Αἰγύπτου, χρόνῳ  
μετέπειτα ἐφόνευσε Ἰνάρωσ ὁ Ψαμμιτίχου, ἀνὴρ Αἰβύς.

Das zweite Jahr nach des Darius Tode ist 484 v. Chr., das vierte des Xerxes 482 v. Chr., folglich dieses zugleich das dritte Jahr der Epitropie oder Satrapie des Achaemenes. Wer sich daran stossen wollte, dass das Zahlzeichen III hinter dem Namen Hachaman<sup>6)</sup> und nicht unmittelbar hinter 𐤇𐤍 steht, der bedenke, dass der Pluralis constr. — den wir hier allenfalls „das Getage“ übersetzen könnten — mit dem Namen Hachaman um desswillen so eng verbunden ist, weil III 𐤇𐤍 eben nur „drei Tage“ bedeuten würde, wobei es noch fraglich ist, ob man alsdann nicht vielmehr das Zahlwort „drei“ gebraucht haben würde. Dazu kommt, dass auch im Ebraeischen 𐤇𐤍 𐤇𐤍 ein „jährliches“ oder „Jahres“-Opfer bezeichnet.

Es ist demnach die Stele des Berliner Museums nicht bloss als datirte Bilinguis werthvoll, sondern das eben aufgezeigte controlirende zweite Datum mittels der Satrapie des Achaemenes erhebt sie zu einem Denkmale ersten Ranges in chronologisch-historischer Beziehung, abgesehen von Sprache und Palaeographie, die dadurch bereichert werden.

## II.

Die aramäische Inschrift des Steines von Carpentras ist, seitdem Barthélemy, der Vater der semitischen Palaeographie, sie zuerst wissenschaftlich behandelt hat, wiederholt

6) Die Bildung dieses *Εὐμένης* bedeutenden Namens gemahnt an den auf dem Denkmale des Ptolemaeus Lagi zu Cairo befindlichen Titel (hierogl.) *chschatrapa(va)n* = *σατράπης* eigentl. *Ξατράνης* cf. *chschiarsch* = *Ξέρξης* — und wirklich ist Ptol. Lagi bei Curtius „Satrapes Aegypti“ genannt.

in Angriff genommen worden, ohne dass diesen Bestrebungen der gewünschte Erfolg entsprochen hätte. Die Hauptursache dieses Misslingens liegt in der Nichtbeachtung der oberhalb befindlichen ägyptischen und nicht bloss ägyptisirenden Darstellung<sup>7)</sup>, so wie in der Nichtberücksichtigung des Todtenbuches, welches als Prototyp derartiger Scenen den Vortheil bietet, dass darin die Begleittexte nicht fehlen. Ich werde desshalb, wie ich unter I. gethan, auch hier zuerst die Erklärung der Bilder geben, um hernach mit einiger Aussicht auf Erfolg zu dem unterhalb angeschriebenen aramäischen Texte überzugehen.

Barthélemy war von guten Grundsätzen der Kritik geleitet, als er den oberhalb der Bruchstelle befindlichen Theil, weil auch dessen Farbe vom unteren ächten Theile verschieden sei, für eine moderne Restauration erklärte. Allein, wenn er sagt: *la pierre n'était pas entière quand elle tomba entre les mains de M. Rigord (copie de 1704) et que cet Antiquaire la fit mettre dans l'état où elle est à présent: la restitution était assez aisée etc.* so muss ich doch zu bedenken geben, dass Rigord unter dieser Voraussetzung ganz gewiss seine Restauration des Monuments nach dem Muster der oben abgerundeten Stelen gemacht haben würde, wie uns Nr. I dieser Abhandlung eine vor Augen stellt. Es zeigt sich aber, dass das Prototyp des Todtenbuchs, woher die bildliche Darstellung stammt, in der That ein Distylon ist, wie Rigord restituirt hat, ohne indess den oben abschliessenden Fries mit Palmcapitäl-Ausladung hinzuzufügen. Es ist desshalb wahrscheinlich, dass Rigord nach dem abgebrochenen aber sehr stark degradirten Theile seine Restauration getroffen hat; denn dass eine solche vorliegt, das beweist schon die Vernachlässigung der Palmringe am oberen d. h. modernen Theile der Schäfte. Ich

7) Wie z. B. die Z. DMG XXX 132 besprochene Stele des Jehamelek Königs von Gebal eine ist.

glaube daher nicht so fast an eine Fälschung, als an eine Nachbildung.

Ein weiteres Symptom eines solchen Verfahrens liegt in dem Mangel des linken Armes der hinter Osiris<sup>8)</sup> stehenden weiblichen Gestalt. Im Todtenbuche ist derselbe vorhanden und zwar in der Art, dass er dicht unter dem Kinne dieser Figur quer hervorkommt, hinter dem Rücken des Osiris unsichtbar fortläuft und an seiner linken Schulter mit eingekrümmten Fingern wieder hervortritt. Ich vermute nun, da das Ganze ein Bas-relief ist, dass gerade diese Lage des linken Armes den Bruch des Steines veranlasst und dass Rigord bei seiner Restauration wegen Schwäche der Spuren diesen Körpertheil der weiblichen Figur ausser Acht gelassen hat.

Welche Persönlichkeit darunter zu verstehen sei, das musste meinen Vorgängern verborgen bleiben, weil sie eben nicht auf das Todtenbuch als Quelle recurrirten. Barthélemy dachte unwillkürlich an die Isis und das mochte auch Tychsen adoptiren, da er in dem zweimaligen *W* der Inschrift mit aller Gewalt diese Göttin erkennen wollte. Nun, was die Isis anbelangt, so fehlt sie auf unsrer Darstellung keineswegs; aber sie befindet sich in der mittleren Abtheilung zu Häupten der Mumie, während ihre Schwester Nephthys zu Füßen derselben kniet. Beide tragen dieselben Embleme auf dem Kopfe wie in Nr. I.

Um mich kurz zu fassen, will ich gleich das Original vorführen: die Darstellung des Todtenbuches zu cap. 148. Man sieht dort über den Textcolumnen 23—37 ein Distylon mit Palmenschäften und Fries, wonach unser Denkmal

---

8) Mémoires de l'acad. des inscriptt. XXXII, 736. Die jüngste Besprechung in der Zts. DMG 1878, I hat das Verständniss nur in soweit gefördert, dass der Verfasser: Herr Schlottmann, eine poetische Diction dabei erkennt, was mit meiner Ansicht ziemlich übereinstimmt, wenn auch die Auffassung im Einzelnen abweicht.

stylgemäss nach oben ergänzt werden könnte. Den Mittelpunkt der Scene bildet ein Cippus mit Opfergaben, ganz ähnlich dem, welcher sich auf unserem Denkmal vorfindet, nur dass er hier in vier Etagen gegliedert ist, um recht viele Opfergaben aufzunehmen. Dadurch fällt schon ein Schlaglicht auf den Ausdruck *תמנח* des Textes, da, wie wir aus Nr. I gelernt haben und aus Nr. III definitiv erfahren werden, hiemit das *Trockenopfer* bezeichnet wird. Die vorkommenden Vasen sind damit nicht im Widerspruch, da sie nicht Flüssigkeiten sondern *Aromata* wie *Kyphi* und dergl. enthielten.

Dieser Cippus bildet recht eigentlich die Mitte der oberen Abtheilung. Zu seiner Rechten (vom Denkmal aus betrachtet) sitzt *Osiris* und hinter ihm steht die oben beschriebene weibliche Persönlichkeit (deren Wesen uns des *Todtenbuch* enthüllen wird) indem sie ihre Rechte an den Körper des *Osiris* anlehnt. Sie bildet mithin dieser Geberde zufolge, besonders wenn man sich den linken Arm in der oben erörterten Lage hinzudenkt, mit dem Gotte eine unzertrennliche Einheit. Die Spur der asiatischen Haartracht, welche am Ende des jedenfalls ächten Stückes noch sichtbar ist, legt den Gedanken nahe, dass hier eines der beliebten *Amalgame* vorliegt, wonach Menschen mit Göttern identificirt werden. Ich werde in der That zeigen, dass hier unter der Gestalt der personificirten *Amenti* (Westgegend) die früher verstorbene Mutter vorgeführt wird, deren Namen im Texte *תחי* lautet. — Dieser einheitlichen Gruppe symmetrisch gegenüber steht eine andre Asiatin mit entsprechender Haartracht, mit ebenfalls langem aber vorn wie ein Flügelkleid offenen Gewande, Blumen oder *Sistra* in den zur Anbetung emporgehobenen Händen haltend. Es ist die Tochter der vorigen, inschriftlich *תבא* genannt.<sup>9)</sup>

9) Die Bildung mit dem Präfix *ת*, die uns eben in den beiden

Die Begleittexte des Tottenbuches zu der identischen Scene des cap. 148 wo ein Ehepaar: Aufanch mit Gattin, dem göttlichen Duo Osiris-Amenti gegenüber steht, lassen über die Bedeutung der Darstellung keinen Zweifel. Col. 27, auf Osiris bezüglich, der als Sokaris (Patron und Eponymos von Saqqarah!) aufgefasst ist, lautet folgendermassen: „Osiris, Herr der Ewigkeit, königlicher Gebieter der Fortdauer, grosser Gott, welcher beherrscht die Unterwelt; (Col. 28) Setmati, die gütige, bietet ihre Arme dar, um dich aufzunehmen.“ Letztere Col. steht über der weiblichen Figur, welche das Symbol der Westgegend mit dem Ti-Vogel  — ein bekanntes Sinnbild des Duals — auf dem Haupte trägt und den Osiris-Sokaris in der oben geschilderten Weise umfängt.

Dem menschlichen Paare auf der Gegenseite wird der Hymnus in den Mund gelegt (coll. 26—24a): „Preis dir, Stier (Gemahl) der *Setma-ti*, königlicher, Herr der Fortdauer, grosser Gott, welcher beherrscht die Unterwelt! Nimm du auf den Osirianer Aufanch den Seligen (Gerechtfertigten) zu der gütigen Setmati im Frieden!“ Daran schliesst sich unmittelbar die Antwort des Gottes (col. 24a bis 23) „die Seti (Setmati) bietet ihre beiden Arme dar, um dich aufzunehmen nebst deiner Hausherrin (= Gattin; man bemerke dieses Beispiel! —); denn nicht bist du schuldig (mangelhaft) befunden.“

Der letztere Ausdruck wird durch cap. I col. 15/16 näher erläutert: „Der Osirianer Aufanch, Sohn der Tsenhmin, wandert zur Setmati im Frieden; nicht ward er schuldig

Namen Thaba und Thachui begegnete, ist jedenfalls eine feminine. Abgesehen von meiner Vermuthung in Betreff des Sinnes von תחוי, scheint mir dieselbe Verbalwurzel in dem identischen תחון der Byblensis vorzuliegen „und möge sie ihn kund machen (תחון) und möge sie ausdehnen (תארך) seine Tage und Jahre über Gebäl!“

( $\sigma\tau\eta$  debtor) befunden auf der Wage.“ Wir besitzen auch die demot. Version zu der Göttergruppe von cap. 148 in dem von Brugsch<sup>10)</sup> zu Paris entdeckten Exemplare des Todtenbuches; sie lautet: „Ein Standbild, ein festliches, von Sokar-Osiri mit dem Gesichte eines Sperbers, welchen die göttliche (Set-) Mati schützend umfängt (*chui*); es befindet sich ein Schlangendiadem auf seinem Haupte: es ist die (Set-) Mati erfassend ( $\alpha\mu\alpha\rho\tau\epsilon$  prehendere) den Menschen (welcher) vor ihm (erscheint).“

Was ferner die Wage und die Psychostasie selbst betrifft, so begnüge ich mich aus der ausführlichen Beschreibung des cap. 125 die Hauptlegenden vorzuführen. Der dem Anubis geltende Text besagt: „Es spricht der Gott des heiligen Einbalsamirungsgewölbes: „das Herz ist genau in seinem Gleichgewichte; die Wage ist erfüllt (ausgeglichen) vom Osirianer Aufanch etc.“ Der schakalköpfige Anubis hält hiebei die eine Wagschale prüfend in der Hand. Als Gegenstück erscheint Horus mit Sperberkopf, seinen rechten Arm zu dem Ausschlagsgewichte (*techu* „Mitte“ cf.  $\tau\eta$  cor und  $\tau\eta$  „mitten“) emporhaltend, offenbar zu demselben Zwecke der Prüfung. Dieser wird übrigens auch noch durch den auf der Mitte der Wage sitzenden *κροκέβαλος* verdeutlicht, dem ja die Bedeutung der Gleichheit (= *ισομερία* bei Horapollon) eignete, und ausserdem sieht man, wie der Verstorbene selbst sein Herz in der einen Wagschale in gleicher Höhe mit der der *Mät* ( $\tau\cdot\mu\alpha\iota$   $\tau\cdot\mu\eta\iota$  justitia, veritas) auf der Gegenseite erblickt. Man sieht, wie sich jetzt die der Mumie der Thaba zur Seite stehenden Götter Horus und Anubis genügend erklären. Denn dass die in der zweiten Abtheilung auf dem Löwen ruhende Mumie wieder die verstorbene Thaba vorstellen soll, würde schon

10) Sammlung demotischer Urkunden. pl. VII col. 3, 1.

aus der Analogie mit der unter Nr. I besprochenen Darstellung sich darthun, wenn nicht auch der Mangel des Bartes auf eine weibliche Person hindeutete. Dass Isis und Nephthys in der Geberde der Todtenklage zu Häupten und zu Füßen ihrer Mumie knieen, das verdankt Thaba ihrem Titel „Osiri“, den alle selig Verstorbenen erhalten.

Für die vier Götter Horus, Anubis, Isis, Nephthys sind länglichte Columnen zur Aufnahme der Legenden reservirt, die aber nicht wirklich hineingeschrieben worden sind, so wenig als irgend eine andre hieroglyphische Legende auf dem Denkmal erscheint. Dies rührt nicht gerade von der Beschränktheit des Raumes, als davon her, dass diese Texte, weil formelhafter Natur, als bekannt vorausgesetzt wurden.

In der That bestätigt es sich mit jedem weiteren Schritte, dass der Wortlaut des Todtenbuches zu Grunde liegt. Denn die vier Canopen unter der Löwenbahre sind offenbar identisch mit den 4 Genien Amseth, Hapi, Tuamuthef, Qebhsonuf, welche im Todtenbuch hinter den um Nahrung angeflehten 7 hl. Kühen (nebst ihrem Bullen „Besamer der Weiber“ genannt) so wie hinter den 4 Rudern der 4 Weltgegenden als stehende Mumien mit Posaunen in der Hand erscheinen. Ihre Funktion beim Regierungsantritt eines Königs in Vogelgestalt mit den Masken: Menschen-, Hundskopffaffen-, Schakal- und Sperberkopf nach den 4 Weltgegenden auszufiegen, um der ganzen Welt das Ereigniss zu verkünden, ist allgemein bekannt. Ihre nähere Bestimmung hat uns der bilingue Papyrus Rhind gelehrt, da darin den 4 Genien der hieratischen Schriftart demotisch die Viertheilung der Eingeweide entspricht. Diese wurden bei der Mumificirung durch den an der linken Hüfte angebrachten Einschnitt herausgenommen und in den 4 Krügen, mit den Köpfen jener 4 Genien als Deckeln, gereinigt beigesezt.

Hiebei ist zu berücksichtigen, dass die viertheilige Canopengruppe im Todtenbuche sich noch innerhalb des Distylons befindet, genau so wie auf unserer Darstellung. Ferner erklärt sich die Geberde des Schutzes, welche hier der Göttervierheit Horus, Anubis, Isis, Nephthys zukommt, ebenfalls aus dem Todtenbuche. Denu in der bildlichen Darstellung zu cap. 151 knieen Isis und Nephthys genau so bei einer Mumie, nur dass sie ihre Hände nicht klagend erheben, sondern auf den Siegelring, das Symbol des Mysteriums, niederstrecken. Demgemäss nennt der Begleittext den Horus mit einem geheimnissvollen Namen „Ἰ-Ἡω“ „Sandwerfer“, der verborgene Rächer (τωωῆε ulcisci), welcher zurückweist eines Menschen Arm und ihn zum Feuer verdammt mit den Worten: „Nicht beschädige das Grab! Ich bin gekommen den Weg, damit ich da sei als Feiung des Osirianers Aufanch etc.; ich habe (darum) verwirrt den Zugang.“

Analog führt Anubis den mysteriösen Namen *Tape-du-f* „der auf seinem Berge“<sup>11)</sup> neben seinem gewöhnlichen; er liegt als Schakal auf einem pylonartigen Gestelle als Wächter der Grabgegend; seine Titel „der im Einbalsamirungsgewölbe“ und „der Rechtfertiger“ charakterisiren ihn hinlänglich. Er spricht: „Gethan habe ich meine beiden Arme (schützend) auf dich, Osirianer Aufanch etc. wegen der Tugend, die du im Leben geübt hast.“

Isis spricht: „Gezogen bin ich daher durch die Luft, gekommen bin ich, damit ich da sei als Feiung dein und damit ich gewähre den Odem deiner Nase, den Windhauch, welcher hervorkommt von Atum<sup>12)</sup>, o Osirianer Aufanch.“

Nephthys spricht: „Aufgewacht, o Osirianer Aufanch etc.!“

11) In dem Namen des Pap. Casati *Ταπίδωρος* wohl vorhanden.

12) Da Atum die Abendsonne ist, so scheint der sanfte Zephyr gemeint zu sein.

Nachdem so alle Figuren der bildlichen Darstellung von Carpentras erläutert sind, will ich nunmehr zur Transcription und Uebersetzung des aramäischen Textes schreiten, den ich nach Barthélemy's Copie mittheile. Es versteht sich von selbst, dass wir nicht eine getreue Wiedergabe der angeführten Originaltexte, aber dennoch eine Uebereinstimmung mit den leitenden Ideen derselben zu erwarten haben; ist uns ja unter I dasselbe Phänomen begegnet!

I בריכה תבא ברת תחוי תמנחא זי אוסרי אלהא

II מן־דעם באיש לא עבדת וכרצי איש לא אמרת תמה

III קדם אוסרי בריכה הוי מן קדם אוסרי מין קרא

IV הוי ולחה נמעתי ובין חסיה להוי שלם

(1) Gepriesen sei Thaba, Tochter der Thachui, die Beschenkerin von Osiris, dem Gotte! (2) Aus Erzitterung vor einem Manne hat sie nicht gehandelt und nach dem Wohlgefallen eines Mannes (Jemandes) hat sie nicht gesprochen. Die Bewährte (3) vor (dem Richterstuhle des) Osiris sei gepriesen! Aber den, der verworfen ward vor (dem Richterstuhle des) Osiris, nennt Niemand. (4) Der Hinfällige und die Frische wird gering gemacht und „Ohne Erbarmen in's (zum) Verderben (Wehe!)“ ist (lautet) der Gruss.“

Die erste Zeile ist schon von Barthélemy in ihrem Sinne richtig erfasst worden, nur dass er תמנחא chargée des offrandes (pour le dieu Osiris) als eine priesterliche Function der Thaba auffasste, was nicht in dem Worte liegt, da ja alle Aegypter mit solchen Opfern vor Osiris auftreten. Ich fasse die Bildung des Wortes תמנחא (wegen Nr. III insbesondere) als Gegensatz zu חכנא oder חִנְכָּה = Libation, also als Speiseopfer, wie das חִנְכָּה, und offenbar etymologisch durch das ח der

Abstraction daraus gebildet. Da aber Abstracta Collectiva und Feminina im Semitischen zusammenfliessen, so erkläre ich mir auch die beiden Eigennamen unsres Denkmals אַבְרָהָם<sup>13)</sup> und אַבְרָהָם aus den Wurzeln אָבָה und אָבָה mit der Bedeutung „Adventrix“ und „Annunziata“. — Ueber אָבָה wird uns Nr. III eine Entscheidung ermöglichen. — Uebrigens war den ägyptischen Aramäern auch die einfache Form אָבָה wohl bekannt. Denn nicht nur hat in Nr. I die Initiale אָ unter אַבְרָהָם dies angedeutet, sondern ich habe auch in einem demot. Papyrus des Louvre mit zwiefachem Datum die Eingangsformel *menacha't* statt *ti-hotep-suten* getroffen, wobei zwischen Stamm und Femininendung 't das Zeichen der Heiligkeit steht: „*Menacha't* des Hausmeiers der Wohnung des Osiri-Hapu (= Serapis) welcher spricht“<sup>14)</sup>. Dieses aramäisch-demotische *menacha't* entspricht ganz und gar dem stat. construct. אָבָה. — Das hinter Thamnacha folgende אָ ist sicher in Lesung und Bedeutung; ich betrachte es als ein lautlich gesunkenes אָ der vorigen Inschrift — cf.  $\delta$  und  $\delta$  im Neugriechischen und Dänischen — so dass schon hieraus auf ein jüngeres Alter geschlossen werden dürfte. In Z. DMG XXII 696 ist Merx der entgegengesetzten Ansicht; freilich war ihm der unter Nr. I besprochene Stein mit dem Datum J. 4 des Xerxes etc. worin wenigstens einmal sicher אָ vorkommt, wie aller Welt, unbekannt. — Barthélemy glaubte auch

---

13) Barthélemy schrieb Thébé, vielleicht durch Lyd. de mens. 4, 46 verführt: *Ἡρακλῆς* IV *Διός* (Ammon) *καὶ Θήβης τῆς Αἰγυπτίας*. Es ist dies aber nur eine Personification der Stadt *Θῆβαι*, aeg. *Ta-vabu* „Land der Kukuphascepter“ ( $\Theta\Theta$  terra,  $\text{ἡ}$  upupa), wo Chonsu = *Ἡρακλῆς* mit dem widderköpfigen Ammon und der Muth die hl. Triade bildete. Eher liesse sich aus Corp. inser. 4965: *μητρὸς Τβῆ* hierher ziehen.

14) Vergl. die Legende Tafel c.

in der Mitte der zweiten Zeile das Sajn in dem Worte ורכי זי וכרצי zu erkennen, das er fälschlich abtheilte und las. Kopp <sup>15)</sup> verbesserte diesen Doppelfehler; aber seine Erklärung der Gruppe, wozu er eine unberechtigte Gleichung קרץ beizog, wird wohl aufzugeben sein. Ebenso die willkürliche Aenderung des sicheren ורכי in כריב, wie Merx l. l. sie vermuthet hat. — Meine eigne Auffassung will ich nicht weitläufig begründen, da der offenkundige Parallelismus und der Sinn dafür spricht. Denn der Text will besagen: „Die Verstorbene (Thaba) hat nicht aus Menschenfurcht, sondern aus Gottesfurcht gehandelt, nicht nach dem Wohlgefallen der Menschen, sondern nur Gottes gesprochen.“ Auch sprachlich lässt sich קרצי secundum bene placita recht gut erklären, da in dem Stamme רוי die einfachere Form des Ampliativs רצין vorliegt. Auch ergibt sich sofort daraus das Corollar: חמה, welches alle Erklärer mit dem arabisch-ebraeischen Reduplicativ תמם perfecta, integra (fuit) zusammengebracht haben. In der That verlangt der sofort zu besprechende Gegensatz הוי, dass durch חמה die gepriesene Eigenschaft der Thaba ausgedrückt sein muss und das ist die Unsträflichkeit vor (dem Richterstuhle des) Osiris. — הוי fasse ich als Gegensatz zu חמה sowohl in Beziehung auf den Sinn, als rücksichtlich des Geschlechts. Es will mir nämlich scheinen, dass es von הנה „fallen, stürzen“ gerade so adjectivisch gebildet ist, wie הוי (statt הוי) „der Lebende“ von הנה vivere. Nun besitzen mehrere Sprachen ähnliche Ausdrücke: *φεύγειν* = *διώκεσθαι*, exsul = ejectus, wo also ein intransitives Verbum statt des Passivs, gleichsam als mildere Form, gewählt wird. Wenden wir dies auf unser הוי an, so erhalten wir den Begriff „der Fallende, der Gestürzt werdende“, wofür wir

15) Bilder und Schriften II 231.

ja auch intrans. „der Stürzende“ sagen können. Darum, weil diesem Intrans. ein passiver Sinn innewohnt, gebraucht der Text den Ausdruck מן קדם e conspectu (Osiridis) rejectus, also = reprobatus im Gegensatze zur Thaba proba(-ta). In activer Bedeutung „Verderben“ erzeugt derselbe Stamm die Interjection הוי „Wehe“. Wirklich hat der Schreiber auch diese Bedeutung wortspielend angewendet, da nämlich die Ergänzung des Schlusses zu וְבִין הַקִּיָּה לְהוֹי שְׁלֵם wirklich auf dem Originale angedeutet ist. Denn dann kann man übersetzen „und ohne Erbarmen in's „Wehe“ (Verderben)!“ lautet der Gruss.“

Um die Antithesis, in der wir uns befinden, etwas greiflicher zu machen, muss ich auf die Dualform der Göttin der Gerechtigkeit und Wahrheit (ΤΙΜΗ, ΤΙΜΑ) hinweisen. Das Exemplar des Todtenbuches, welches ich hier in München entdeckt habe, zeigt in der Scene der Psychostasie den Verstorbenen zwischen zwei Göttinnen mit der Straussfeder auf dem Haupte, welches Symbol schon aus Horapollon = πᾶσιν ἴσως τὸ δίκαιον ἀπονέμειν bekannt ist. Die vor ihm stehende *Ma't* bewillkommt ihn freundlich, lädt ihn zum Kommen in die heilige Unterwelt ein und sichert seinem Wesen daselbst einen ständigen Aufenthalt zu („ewige Ruhe“). Etwas Aehnliches dachten sich die Alten unter der wohlwollenden *Θέμις* z. B. in der Stelle bei Ovid, wo das Ehepaar Deucalion-Pyrrha aus ihrem Heiligthume das Orakel erbittet.

Hinter dem Verstorbenen steht eine andre *Ma't*, ohne Kopf, so dass die Straussfeder auf ihrem Rumpfe steckt: es ist die ἀπέφαλος *Αίτη*. Wir werden kaum irren, wenn wir diese Doppelgestalt auf unsren Text beziehen: die vor Osiris bestehende (חמה) Thaba ist von der *Θέμις* begrüsst und wird gepriesen (ברכה); ihr Gegensatz, der vor dem Richterstuhle des Osiris nicht bestehende also verurtheilte

Mensch wird von der rücksichtslosen *Δίκη* ewiger Vergessenheit überantwortet. Welcher Gott besorgt aber das Geschäft der Eintragung in das Buch des Lebens? Es ist dies *Thot* (*Te(c)huti* *Θωϑ*), dessen Namenssymbol: der Vogel *techu* (*τϣ* grus) auf dem Gerüste gewöhnlich die Straussfeder der Mait bei sich führt und so den componirten Namen *Θωτόμας* erläutert. Bei der Seelenwägung spricht dieser ibisköpfige „Tehuti, der Herr von *ϣμοσι* (Achtstadt = *Ἐκμόπολις ἡ μεγάλη*), der Urheber der hl. Sprache und Schrift, der grosse Gott von Hisoris: „Es soll ihm gethan werden sein Herz auf seinen Platz, dem Osirianer Aufanch etc.“ Noch deutlicher spricht seine Geberde: seine Linke hält die Schreibtafel, die Rechte den Calamus, um das Ergebniss der Seelenwägung aufzuzeichnen, d. h. den N. N. in das Buch des Lebens einzutragen. Im Pap. Senkowski Col. XXIII wird gesagt: „der Osiris Neshmin (= *Zmivis*), Sohn des Anch-hapu, erscheint tanzend (hüpfend schwebend) gen Himmel auf den beiden Flügelpaaren des Gottes Tehuti“. Es steht  *nezen* || = II

*ϣϣ* dualis nebst Numerale II. Sollte dies eine Entlehnung des Mercurius alatus sein? Der Anlaut von Tehuti  ist hier die Schlange, welche sonst paläographisch und lautlich dem *ϣ* entspricht. Jedenfalls dient dieses hieratische *nezain II* zur Enträthselung der schwierigen und darum bisher unentzifferten Citiens. XXIX, die sicherlich den Namen der Mondgöttin *Θαλάτ* enthält, wodurch H. Ed. Meyer's Z. DMG XXX 720 gar zu zuverlässlich gebotene Thanath über den Haufen geworfen wird. Ein erst dieser Tage in unser Antiquarium verbrachtes Köpfchen (aus Kleinasien) zeigt oben ein Flügelpaar — sollte die Thalath damit vorgestellt sein? Vielleicht fällt hiedurch einiges Licht auf die schwierigste

Gruppe, die letzte der zweiten Zeile. Von der Unmöglichkeit überzeugt, den Anfang als מין species genus zu fassen, gerieth ich endlich auf den Gedanken, dass das negierende מין = מאן prorsus nihil hier vorliege, wie wir in der nächsten Zeile בין = באין „ohne“ treffen werden. Den Sinn anlangend, erhalten wir dadurch einen passenden Gegensatz zu dem „gepriesen“ des vorangehenden Halbverses, wenn wir uns nur entschliessen, den ersten Theil des zweiten Halbverses: הוי מן קדם אוסרי als Accusativ zu fassen. Denn alsdann ergibt sich die Uebersetzung: cadentem (= reprobatum, rejectum) e conspectu Osiridis prorsus nil (= nemo) vocavit, wie ja auch im Lateinischen nil illo inconstantius = nemo il. inc. gesagt wird. Daraus folgt, dass wir das letzte Wort in קרא vocavit zu ergänzen haben, dessen א nur in einer Spur vorhanden ist.

Der Schwerpunkt dieses Verses liegt in dem richtigen Verständnisse des Wortes הוי, wie ich ihn oben erläutert habe. Dass damit ein intransitiver Begriff im Sinne eines Passivs gegeben ist, dürfte jetzt keinem Bedenken mehr unterliegen, nachdem sein Gegensatz המה integra = probata, hinlänglich erläutert worden ist. Auch wird ein solcher Begriff durch die Construction מן קדם אוסרי e conspectu Osiridis geradezu gefordert, und dass wir unter dieser „Gegenwart des Osiris“ seinen Richterstuhl in der Amenti zu begreifen haben, lehren sowohl die beigebrachten Texte als die Attribute und das Bild des Gottes selbst. — Sollte Jemand vorziehen, als vorletzten Buchstaben ד Daleth, anstatt ר Resch zu lesen, was die Züge gestatten, so würde der gleich zulässige Sinn entstehen: מין קרא equis enotatus est? Aber die Kluft zwischen נ und ק bliebe unerklärt.

Die dritte Zeile beginnt mit demselben Worte הוי, welches ich oben als cadens = reprobatus, rejectus aufgefasst habe. Hier tritt eine Begriffschattirung ein, da der

Text nunmehr zu den Folgen der Verwerfung übergeht. Zugleich begegnet uns in der Gruppierung  $\text{הוי ולחה caducus}$  et fresca (florida) eine nochmalige synallage generis, wie sie oben in  $\text{תמה-בריכה}$  mit  $\text{קרא}$  —  $\text{קין קרא הוי}$  vorgekommen ist. Barthélemy hat passend auf Deuteron. XXXIV 7 verwiesen, wo gesagt ist „Und Moses war 120 J. alt bei seinem Tode, aber nicht war verdunkelt sein Auge — die Vulgata fährt fort: nec dentes illius moti sunt ( $\text{!להי}$ ) — wogegen er übersetzt „sa fraîcheur s'était conservée, was zweideutig ist, da das Pron. „sa“ sich ebensowohl auf „Moseh“ als auf das unmittelbar vorangehende  $\text{עיני}$  <sup>16)</sup> „sein Auge“ beziehen kann. Ich wähle daher den Ausdruck „Sehkraft“ und übersetze „aber nicht war seine Sehkraft geschwächt, noch die Frische derselben entwichen“, also nicht  $\text{לחה}$ , sondern  $\text{לקה}$  „ihre Frischheit.“ Hier verlangt der Sinn  $\text{לקה הוי}$  „die frische, jugendliche“ (Frau) als Gegenstück zu  $\text{הוי}$  der hinfällige (Mann). — Was geschieht nun mit beiden? Der Text gibt die Antwort durch  $\text{נמעתי}$ , welches mit dem unmittelbar vorausgegangenen Femininum harmonirt d. h. weibliche Niphalthform singul. ist. Ich ziehe zur Erklärung den Stamm  $\text{קעט}$  bei = parum. Vergleicht man die Qalformen  $\text{עברה}$  und  $\text{אמרה}$ , so macht nur noch das Schluss- $i$  eine Schwierigkeit, die jedoch durch den gleichen Ausgang von  $\text{בריכי}$  (I) erheblich vermindert wird. Der Stamm selbst erweist sich im Hinblick auf Numm. XVI, 4, 9, 13, wo  $\text{קעט}$  als Gegentheil von  $\text{רב}$  satis (superque) auftritt, als ein

16) Der Pap. Anastasi I 1, 6 legt seinem Helden, dem Mohar  $\text{מרהר}$  Mesu das Prädicat der Schönheit bei:  $\text{ān} = \text{עין}$ , determinirt durch das Auge, und in den Compos.  $\text{p-ān}$  placere  $\text{n-āne}$  pulcher erhalten. Es ist auch an und für sich natürlich, dass Orientalen, die durch künstliche Mittel: Schminken, Collyrium,  $\text{σινυμι}$  etc. den Glanz des Auges zu erhöhen suchten, die Schönheit hauptsächlich in's Auge verlegten. Vergl. unser „Gesicht“ von „Sehen“.

[1878. I Philos.-phil.-his. Cl. Bd. II 1.]

verbaler, vergl. Exod. XII, 4 die Futuralform  $\text{וְאֵם-יִמְעַץ}$  „und wenn zu gering sein wird das Haus (die Familie) etc.“ also analog wie  $\text{רַב־בֶּרֶךְ}$  multum esse, also = parum oder parvum esse. Das Niphal würde unter dieser Voraussetzung bedeuten deprimi, minui „erniedrigt werden.“ Dass  $\text{נִמְעַתָּה}$  aus einem ursprünglichen  $\text{נִמְעַתָּה}$  assimilirt ist, kann beim Hinblicke auf das  $\text{חִסְדָּה} = \text{חִסְדָּה}$  von Nr. I nicht mehr befremden. Zum Verständnisse dieser Stelle trägt es vielleicht bei, wenn man sich der Darstellung<sup>17)</sup> erinnert, wo ein vor dem Richtersthule des Osiris Verworfenener in die Gestalt des verabscheuten Schweines verwandelt und von Kynokephalen fortgetrieben wird. Wohin? Darauf antworten die Texte nicht, aber sie zeigen, dass die Verdammten — äg. „die doppelt Todten“ — als unreine Dämonen unstat wanderten und die Menschen plagten.

Die Ergänzung liefert der letzte Halbvers des Textes:  $\text{וּבֵין חִסְיָה לְחַיִּי שְׁלֹם}$  „und „Ohne Erbarmen in's Verderben (Wehe)“! lautet (ist) der Gruss“. Nach dem, was ich oben über die drei aus einander entspringenden Begriffe des  $\text{הַי}$  gesagt habe, kommt das „Verderben“ oder „Wehe“ nicht ungemeldet; ich hoffe, dass es auch dem Sinne und Zusammenhange conform befunden werde. — Wer sich mit meiner Auffassung des  $\text{בֵּין}$  als =  $\text{בְּאֵין}$  „sine, in deficientia“, „ohne“ nicht befreunden mag, der versuche, ob er mit  $\text{בֵּין}$  „klug“ oder  $\text{בֵּין}$  „zwischen“ zu einem besseren Ergebniss gelange.

Ich bin mir der Schwäche und Lückenhaftigkeit meiner Beweise wohl bewusst. Aber trotzdem glaube ich, Niemand werde das Hauptergebniss, dass hier ein poetisch gedachtes und gegliedertes Schriftwerk vorliegt, in Zweifel ziehen. Wenn man nun auch noch den Styl der Arbeit in Betracht zieht, so kommt man nothgedrungener Weise

17) Reinisch: die ägypt. Denkmäler von Miramar S. 15.

zu der Ueberzeugung, dass der Stein von Carpentras in den Anfang der Ptolemäerzeit<sup>18)</sup> fallen müsse. Denn gerade beim ersten Contacte mit den Griechen strebten die Aegypter von den rigiden Formen ihrer Kunst loszukommen und sich mehr und mehr die runde Modellirung oder Bossirung bei ihren plastischen Gestaltungen anzueignen, ohne dass sie freilich die Naturwahrheit und Grazie des hellenischen Meissels erreichten. Auch die volle Ausgestaltung des Löwen, der lebende Vogel auf dem Opfertische etc. ist ein Symptom dieser Zeit. Dadurch ergab sich die schwerfällige, ja plumpe Mischgattung, die unser Denkmal zeigt.

Aber der Mann, welcher den Text verfasste, war vom Geiste Thot's beseelt und man möchte ihn gerne zum Zeitgenossen der siebenzig Dolmetscher machen, die im Museum von Alexandria ihr Werk zu Stande brachten. Jedenfalls war ihm eine der alttestamentlichen ähnliche Literatur bekannt.

### III.

Die dritte Inschrift, auf einem von Mariette entdeckten Libations- oder Opfersteine des Serapeums von Saqqarah angebracht, wird uns verhältnissmässig geringe Mühe verursachen, da sie in allen ihren Zeichen vollständig erhalten und auf Grund unserer durch I und II erzielten Resultate überall sicher zu übersetzen ist.

Der Stein<sup>19)</sup> selbst, ein länglicher Würfel von bescheidenen Dimensionen, zeigt auf seiner Oberseite drei Abtheilungen, deren mittlere zur Aufnahme des Speiseopfers bestimmt war, und desshalb eben gehalten ist, während die symmetrisch zu beiden Seiten davon vertieften

---

18) Ich sehe aus Z. DMG Bd. XXII, 698, dass H. Merx derselben Ansicht huldigt.

19) Vergl. Tafel a.

Quadrate offenbar eine Libation aufnehmen oder enthalten sollten.

Die Inschrift, wieder aus 3½ Zeilen bestehend wie I und II, ist rings von einer Linie eingerahmt, welche sich sogar der Einbuchtung am Schlusse der letzten Halbzeile anschmiegt. Um so auffallender ist die rechts, wo der Text beginnt, hervorragende Ausbiegung, fast wie eine Nase gestaltet, wodurch die ganze Inschrift das Ansehen eines Kopfes erhält. Sollte darin eine Andeutung auf die Bitte des Widmenden gegeben sein? <sup>20)</sup>

Der Text endlich, obschon, wie die Kunstarbeit selbst, nachlässig behandelt, ist dessungeachtet und trotz der Vermeidung von Spatien zwischen den einzelnen Wörtern, überall sofort deutlich. Man hat deshalb auch bald nach seiner Verbringung in's Louvre Uebersetzungen versucht. Eine derselben vom J. 1862, will ich ihrer Eigenthümlichkeit wegen hieher setzen. Schon die Ueberschrift: *Inscription phénicienne — Traduction du chaldéen* gibt uns einen Vorgeschmack dessen, was wir zu erwarten haben. Sie lautet:

Dispersit se scaturigo, quando mensura in tradendo desiit —  
 Quando erumpit casus prae dolore repudii in fletum —  
 In extendendo se repente densus ut excelsus desiit —  
 Festum cum erupit, liberat.“

Es ist, wie man sieht, nicht einmal der Name des Osiris erkannt, sondern die beiden Male, wo er vorkommt (I. I und III als letzte Gruppe) ist der Bestandtheil  $\text{דן}$  in  $\text{דנן}$  transscribirt und durch „desiit“, wenigstens consequent,

20) Das äg. Wort  $\text{ἵσο}$  precatio bedeutet wörtlich praebere faciem, und das Wort  $\text{ταρ}$  caput, später oft  $\text{dab}$  geschrieben, könnte auf  $\text{ἵσο}$  supplicatio anspielen, obschon dieses einem anderen Etymon zu entspringen scheint.

übersetzt. Wie gegen diese, so muss ich mich auch gegen die Auffassung und Erklärung ablehnend verhalten, welche in der DMG-Zeitschrift<sup>21)</sup> erschienen ist, obgleich letztere doch zwei Namen: Osiri und Abitob richtig herausgestellt hat. Ohne weitere Polemik, wozu ich mich nicht aufgelegt fühle, transscribere und übersetze ich:

„Libation für die Eingeweide, Speiseopfer für Osiri, verkündigend die Religiosität des Abitob, des Sohnes von Bartholemai, welcher dient vor Osiridem Barmherzigen“.

I חכנא לקרב המנא לאום  
 II רי חוי עבד אביטב בר  
 III ברתלמי עבד קדם אום  
 IV חרי חום

Zur Rechtfertigung dieser Uebersetzung folgende Bemerkungen.

Den Parallelismus oder die Antithesis zwischen חכנא und המנא „Libation“ und „Speiseopfer“ will ich nicht weiter besprechen, da ich im Vorausgehenden zum öftern gerade auf diese Stelle unserer Inschrift verwiesen habe. Wer sich Angesichts dieses Opfersteines mit dieser Legende meiner Ansicht nicht zuneigt, den könnte ich auch durch weitere Beweise nicht zu überzeugen hoffen.

Es muss nun aber zwischen קרב und אוסרי, welche beide durch ל eingeleitet sind, ein ähnliches Verhältniss obwalten, wie zwischen den zwei Hauptformen der Opfergaben. In der That bedeutet קרב intestina „Eingeweide“ und kann sich nur auf den oben besprochenen Inhalt der vier Canopen beziehen, welcher dem Körper entnommen und eigens in den vier Krügen beigesetzt wurde. Im Pap. Rhind werden deshalb diese Eingeweide als redend eingeführt „wir trinken (die speciell erwähnten Flüssigkeiten)“.

21) XXII 693 figd. von Merx. Warum er das Denkmal die „Serpent's vase“ nennt, ist mir nicht erfindlich. Auch H. Levi hatte es so bezeichnet.

Osiris als Prototyp aller Mumien bildet dazu einen Gegensatz, der zu natürlich ist, als dass ich ihn weiter zu begründen verpflichtet wäre.

Soweit stehen wir auf dem sicheren Boden der ägyptischen Gebräuche und Lehren. Aber was fangen wir mit dem nächstfolgenden Worte חוי an? Ich habe oben aus Anlass des Namens תחוי bereits darauf verwiesen und daselbst die Bedeutung nuntiare anticipirt. Damit sind wir indess nicht gefördert, obschon diese Form wie חי und הוי sich analog aus dem Verbum חָיָה Piel חָיָה = הָיָה הָיָה indicare, nuntiare, ostendere muss ableiten lassen (als Participial- oder Adjectivform). Kopp (II 238), obschon er הוי mit diesem חוי fälschlich identificirt, zeigt doch ein richtigeres Gefühl als Tychsen, der חוי überall mit חיי zusammenwirft. So z. B. in der von ihm citirten Legende aus dem zabischen Exorcismus bei der Taufe.<sup>22)</sup> Es werden darin vier Wesen erwähnt, welche den Johannes bei der Hand nehmen, zur Wohnung der Wahrheit führen und in der Todesstunde anzurufen sind. Ihre allgemeine Benennung ist ארבע אתריא „die vier Führer, בנים נהורא Söhne(?)<sup>23)</sup> des Lichtes.“ Sie heissen mit ihren Eigennamen also: שום, חומר, עין, רחום und jeder hat חוי als Adjectiv oder Apposition bei sich. Kopp vermuthete nun richtig, dass das mittlere Paar offenkundig auf die Sinne des Auges und des Ohres hinweise und billigt darum die Auffassung Schindler's, welcher das viermalige חוי mit sensus übersetzt, indem er der Wahrheit noch näher rückt und indicans, patefaciens beifügt. Die zwei andern Namen konnte weder er noch ein Anderer genügend erklären, aus dem einfachen Grunde, weil hier wieder eine sehr alte Ueberlieferung Aegyptens vorliegt, ohne deren Beachtung das Räthsel unlösbar ist.

22) Stäudlin III 42.

23) „Welche bauen בְּנֵי d. h. bilden (build) das Licht“?

Das Exemplar des Todtenbuches, welches ich hier in München entdeckt und aufgerollt habe, enthält eine wichtige Darstellung, die dem Turiner<sup>24)</sup> abgeht. Es sind vier männliche Personen, welche durch ihre Namenssymbole auf den Köpfen als Hu, Auge, Ohr und Sa charakterisirt werden. Sie sind übrigens auch von einzelnen Monumenten her bekannt und schon von Champollion, was die zwei mittleren betrifft, richtig gedeutet worden. Auge und Ohr:  und  bedürfen keiner weiteren Erläuterung; nur so viel sei bemerkt, dass auch im Aegyptischen einer der Namen des Auges ā ni =  $\overline{\text{ny}}$  war, und dass die Hieroglyphe des Ochsenohres sem in  $\text{cmH}$  auditus,  $\text{cm}\Delta$  rumores gerade so nachklingt, wie in dem zabischen שׁוֹם = שמע = *audire*.

In Betreff der zwei andern, die den Anfang und das Ende der Reihe vorstellen, habe ich schon in meinem „Manetho“ S. 112<sup>25)</sup> die öfter wiederkehrende Legende citirt: „Es ist Hu in meinem Munde, Sa in meinem Herzen.“ Halten wir uns zunächst an den Letztgenannten, so erscheint er häufig als Attribut oder Vertreter des Tehuti, dessen Namen ja selbst auf das Herz  $\text{הר} = \text{לב}$ ,  $\text{ἦβις} = \text{καρδία}$  hinweist. Das Symbol auf dem Kopfe des Sa ist die  $\text{σῦριγξ}$  , nach Horapollon =  $\text{φρόνις}$  und im Kopt.  $\text{סῶ}$  scire deutlich erhalten. Es muss also das  $\text{זמר}$  der zabischen Legende diesem Sa entsprechen. In der That setzt das Piel  $\text{זמר}$  „singen, kund-thun, wissen machen“, als die ursprüngliche Bedeutung der Qalform „wissen“ voraus. Freilich fühlt man sich versucht,  $\text{זמם}$  „denken, sinnem“ oder  $\text{זכר}$  „gedenken“ an Stelle des  $\text{זמר}$  zu setzen: allein ich halte mich zu einer Aenderung nicht befugt.

Ich komme zum Erstgenannten  $\text{רחום}$ . Dass er dem

24) Publicirt von Lepsius 1842.

25) Aus Pap. Leydens. I 347, col. 12, 1.

ägyptischen Hu: — entsprechen müsse, dürfte jetzt schon eine ausgemachte Sache sein. Um die philologische Vermittlung herzustellen, erinnere ich zuerst an sein Emblem: die Zunge; damit ist schon ein Hinweis auf die zu erwartende Bedeutung des Wortführers oder Sprechers gegeben. Es besitzt aber das Aegyptische den Stamm hem redupl.  $\text{ḫemḫem}$  rugire =  $\text{ḫmḫm}$  strepere, wovon  $\text{ḫmḫ}$  und  $\text{ḫmḫ}$  strepitus, auch in den Compos. *r-hem*, *du-hem*, *na-hem* = facere, edere, adducere strepitum. Im Kopt.  $\text{ḫem}$ ,  $\text{ḫem}$ ,  $\text{ḫem}$  vocare erkennt man deutlich das antike *du-hem*, sowie in  $\text{ḫmḫ}$  „knurren“,  $\text{ḫmḫ}$  aussprechen die Composition *na-hem* vorliegt. Das zabische  $\text{ḫmḫ}$  bedarf also nur der einfachen Correctur in  $\text{ḫmḫ}$ , um dem Compos. *r-hem* zu entsprechen. Auf jeden Fall befinden wir uns auf sicherer Fährte, geleitet von den phonetischen Emblemen und können desshalb mit einiger Zuversicht aussprechen, dass „die vier Führer zur Wahrheit, die Söhne(?) des Lichtes“ aus altägyptischer Quelle stammen und uns die vier Begriffe: Sprache, Sehen, Hören und Empfinden oder Wissen versinnlichen. Ja es erklärt sich jetzt aus dem Namen des an der Spitze der Reihe schreitenden Hu, warum jeder der vier „Verkündiger“ das Epitheton  $\text{ḫmḫ}$  führt. Denn das äg. hu kopt.  $\text{ḫmḫ}$  strepere hat noch die ursprüngliche der Zunge eignende Bedeutung bewahrt.

Nachdem nun diese crux interpretum sc. Orientalistarum mit Hülfe der Aegyptologie beseitigt ist, wollen wir die weiteren Bemerkungen zu unserem Texte anfügen.

Bei dem Objecte dieses verbalen  $\text{ḫmḫ}$ , nämlich  $\text{ḫmḫ}$  brauche ich mich nicht aufzuhalten, da schon der Eigenname  $\text{ḫmḫ}$  in Melitens. I für meine Auffassung zeugt, welcher griechisch durch  $\text{ḫmḫ}$  gegeben ist. Die Gleichung

Osiris-*Διώνος* hat aber schon Herodot. Ob das nächste Mal das nämliche עבר wieder Subst.-cultus religiosus, also eine emphatische Wiederholung ist, oder participial עבר zu fassen, wie ich gethan, überlasse ich Andern zur Entscheidung; am Sinne wird dadurch Nichts geändert.

Die Namen Abitob (ächt semitisch!) und Bartholemai (hybrid) sind sicher, obgleich in letzterem das ל umgewendet und die Striche des מ umgestülpt erscheinen. Unser Stein zeigt noch mehrere solcher graphischen Eigenthümlichkeiten, die übrigens nach den Varr. von Nr. I und II nicht mehr befremden oder ernstliche Hindernisse für die Entzifferung bereiten. Sehr willkommen ist das מ in Abitob, weil es so selten auftritt. — Der Name Bartholemy, ein sehr altes Seitenstück zu dem des verehrten Barthélemy, wird weiterhin auch chronologisch verwerthet werden. — Die Gruppe עבר קדם cultu fungi coram lässt den Namen Osiri erwarten. Wirklich folgt noch in derselben Zeile der Anfang seiner Legende אים; aber anstatt dass die nächste Zeile die Fortsetzung unmittelbar brächte, wie l. 2 den identischen Anfang des Namens in der l. 1 zu Osi-ri ergänzt, steht ein deutliches ה d. h. der Steinmetz hat das hinter Osiri folgende Prädicat חים antecipirt, sodann aber, als er seines Fehlers gewahr wurde, das י wieder ausgemeisselt und endlich das vermisste רי folgen lassen. Es ist diese Selbstverbesserung ein sehr interessantes Factum, worauf ich einiges Gewicht lege, weil hiedurch auch manche andre Hypothese oder Textveränderung in etwas empfohlen wird.

Der Name בר-הלמי Bar-tholemai Βαρθολομαῖος, aus Bar-ptolemai(os) wegen der schweren Aussprache der zwei Labiales erleichtert, bildet ein kostbares chronologisches Kennzeichen. Denn in Aegypten, wo man sich von Seite der Privaten mit Vorliebe dynastischer Namen bediente,

konnte diese Hybride erst seit der Ptolemäerherrschaft aufkommen. Dass sie sich weiter verbreitet hat, wissen wir aus dem Neuen Testamente. — Die Poläographie des Denkmals, verglichen mit der des Steines von Carpentras, den ich ebenfalls aus dem Serapeum herleite, so wie die Kunstarbeit, besonders die Einrahmung des ganzen Textes, bestimmen mich, diesen Opferstein Mariette's dem Ende der Ptolemäerzeit zuzuweisen. Leider! sind gar keine Hieroglyphen oder ein Datum vorhanden, wodurch sich diese Ansicht fest begründen liesse. Ich will desshalb, um diesem empfindlichen Mangel in Etwas abzuhelfen, ein ganz bestimmt unter die Regierung des Augustus fallendes Denkmal als IV des Kleeblattes beifügen, damit man ein grösseres Material zur Vergleichung habe. Aus der Combination solcher Denkmäler dürfte sich allmählig eine sichere Reihenfolge ergeben.

## IV.

H. Dr. Brugsch, dem die Aegyptologie so manchen Fortschritt, namentlich im Demotischen verdankt, hat <sup>26)</sup> die Oberseite eines Opfer- oder Libationssteines (aus dem Berliner Museum) mitgetheilt, welcher sofort an den eben besprochenen aus dem Serapeum erinnert. Wenn er in seiner Besprechung der hieroglyphischen Legende, die er übrigens gar nicht übersetzt hat, die Localbezeichnung *Hut-nub* auf *Κάνωβος* = *χρυσῶν ἕδαφος* (beim Rhetor Aristides) bezieht, so dürfte er mittlerweile von dieser Ansicht zurückgekommen sein. Denn die Lautirung *Κάνωβος* lässt ein ägyptisches *κλ-νοτῆ* (allenfalls von *κλ* ponere) als hl. Namen erwarten; der profane Name lautet in der auf Kanobus bezüglichen Tanitica *Pegoth*. Vielleicht hat auch das

26) Sammlung demott. Urkunden Taf. IV. — Vergl. unsere Tafel III b.

von Letronne zuerst gedeutete Goldblech aus dem Grundsteine des Tempels von *Kάριοβος*, mit der Legende des Königs Ptolemaios Euergetes I und seiner Gattin Berenike, sowie die Widmung *OCIPET*, auf die Ansicht Brugsch's bestimmend eingewirkt. Sie ist aber angesichts der hierogl. Legende des Opfersteines nicht mehr haltbar, da die Erwähnung der Apis-Mutter auf das Serapeum hinweist, wie dies aus meiner Zergliederung des Textes erhellen wird. Auch ist *Hut-nub* als Bezeichnung des Sarkophagsaales aus dem Grabplane des Ramses IV sicher erhärtet.

Bei der Lesung der Hieroglyphen geräth man in grosse Verlegenheit, wo man beginnen soll. Ich nehme den Standpunkt ein, den die Oberseite gebieterisch erheischt, wenn man die Legende soll lesen und vollständig überblicken können. Demgemäss beginne ich an der rechten Seite, unmittelbar neben der Ausflussrinne. Unter diesem Gesichtspunkte lautet der Text: „Der griechische Sprössling 

*Ἰωτ* germen) spricht: Osiri-Qobt im Goldsaale, der erhabene, welcher von seinem Inhalte (Nil) überströmt, der du angefüllt hast (sic!) den Phara o, den Sohn des Gottes, mit Wein und den reinen Getränken des Ra-Harmachis — es gebe mir (sic!) Osiri-Qobt im Goldsaale von seinem Wasser, von seinem Biere, von seinem Weine!“

Die symmetrisch gegenüber befindliche andre Hälfte des Textes lautet: „Es strömt über (*bāhu*) Osiri-Qobt im Goldsaale von weisser Milch, welche herabtrieft (*būch*) aus dem Inhalte der beiden Brüste (Enter) der hl. Kuh „Göttliche Mehrerin.“ Es ist befriedigt der Gott mit dem ihm Dargebrachten: er gewährt dir Kühe, Bullen, deine Gebühren und dass dir ein Sohn das Leben besinge.“

Bedeutsam ist die Wendung, welche in der Schriftrichtung<sup>27)</sup>

27) Ich habe durch zwei kleine Pfeile dieses bemerklich gemacht (Taf. IIIb).

eintritt, sobald die Legende *Se-cha-nuter* mit dem Deutbilde der Kuh erwähnt wird. Da solcher Wechsel nur beliebt wird, wenn ein göttlicher Name einzuführen ist — so unendlich oft beim Namen der Hathor in Denderah — so muss die Kuh *Se-cha-nuter* „machend (ϞϞ facere) viel (ϞϞ multus, auch mille) die Göttliche ϞϞϞϞ“ eine hl. Hapistier-Mutter sein. Ich werde diesen Punkt noch eigens besprechen und sicher stellen.

Den Namen des Widmers, der hier vor lauter Bombast oder aus Respect für den Gott (Serapis) die hl. Kuh (Sechanuter) und den König (Pharao) unterblieben ist, liefert der von Brugsch fast vollständig entzifferte demot. Text auf der Vorderseite, der sich übrigens viel kürzer fasst als der hieroglyphische; er lautet: „Osiri-Qobt im Goldsaale verleihe Leben dem Pa-hmin, dem Sohne des P.se-n-osiri, nebst seinen kleinen Kindern bis in Ewigkeit.“

Noch kürzer ist der darunter angebrachte griechische Text:

Σαρᾶπιδι θεῷ μεγάλῳ Πανίσκος Σαραπίωνος  
Ἔτους ιη΄, Παχῶν κζ΄.

„Dem Sarapis, dem grossen Gotte, (widmet diesen Libationsstein) Paniskos Sohn des Sarapion. Im Jahre 18, (Monat) Pachon(s), Tag 27.“

Zuvörderst ergeben sich daraus die Gleichungen Pa-hmin = Πανίσκος und Psenosiri = Σαραπίων. Dass der Gott Σᾶρ-απι-ς nichts Anderes ist als Osar-hapi, ist längst ausgemacht und unser Denkmal beweist es indirect dadurch, dass es den Osiris als Sohn einer hl. Kuh, folglich als Hapu-Stier gefasst wissen will.

Warum aber Osiris hier den Beinamen Qobt von der Stadt Qobt (Κοπτῶ) in Oberägypten erhalten hat, das wird durch den Namen des Widmers Πανίσκος „der kleine Pan“ erläutert. Dieser entspricht dem ägypt. Pa-hmin „der

(Sohn) des Hmin“ (abgeschwächte Form aus Chemem = *Xéμμis*), jenes ithyphallischen Gottes von Panopolis = *Xéμμis*. Auf einer l. l. von Brugsch (unter D 1, 2, 3 und C) citirten Legende einer hölzernen Lade des Berliner Museums erscheint derselbe Name Pa-hmin hierogl. hier. demot. und griechisch: *Φάμμινς*, die Mutter heisst abwechselnd Ta-lol, Ta-σωτήρ, Tsenpensau, *Ἡρακλειώ*.<sup>23)</sup> Nun lese man die Stelle Plutarch. de Is. et Osir. cap. 14: *Πρῶτον δὲ τῶν τὸν περὶ Χέμμιν οἰκοῦντων τόπων Πανῶν καὶ Σατύρων . . . . πανικᾶς . . . Ἰσιν . . . Κοπτῶ*, welches Capitel sich auf die Osirismythe bezieht, und man wird einräumen, dass der *Πανίσκος* mythologische, mit seinem nom. propr. zusammenhängende Gründe hatte, um den Osiris als Qobt anzurufen.

Was die zweite Gleichung anbelangt, so ist Pse-n-osisiri „der Sohn des Osiris“ = *Σαραπίων*. Ja der vergriechte Name *Σαραπίων* ist hier besser berechtigt als auf der Melitens. I, wo er dem אסר שמר Osiris servavit (eum) entspricht. Auch lag diese Namenbildung bei einem Denkmale, das für das Serapeum oder den Goldsaal des Sarapis bestimmt war, um so näher.

Am wichtigsten ist das Datum am Ende der griechischen Weihinschrift. Leider ist der Monarch nicht angegeben; nur so viel dürfte klar sein, dass er mit dem im hierogl. Texte vorkommenden  „Pharao, dem Sohne des Gottes“ identisch sein müsse. Da nun der Titel Pharao hauptsächlich in der römischen Zeit Aegyptens

23) Der Name des Vaters ist, wie gewöhnlich, nicht aufgeführt. So z. B. wird auf der l. l. der demot. Urk. Samml. H 7 der Verstorbene *Nebanch* Sohn des Basilikogrammaten *Psametik* und der Hausherrin *Ta-rót* genannt; in der demot. Beischrift steht aber nur „Nebanch, Mutter sein Tarót.“ Man vergl. oben unter I אֲחִי אֲחִי אֲחִי

auftritt, und „der Gott“, dessen Sohn dieser Pharaon genannt ist, Niemand Anderen meint als Jul. Caesar, so haben wir ein Datum des Augustus vor uns.

In einer demot. Inschrift vom Jahre 6 der Kleopatra VI<sup>29)</sup> (die Jahrzahl 6 ist noch eigens durch sechs Sterne oberhalb bezeichnet) wird der junge Caesarion genannt „der göttliche, das Kind des grossen Gottes, welcher macht alle Menschen leben, des *Αὐτοκράτωρ Καίσαρος* (sic!)“. Es handelt sich im Contexte um einen Hapis, sowie in dem ebendasselbst befindlichen demot. Texte vom Jahre 19 der Kleopatra (wieder 19 Sterne!). — Auf einer Felseninschrift<sup>30)</sup> vom 35. Jahre des Augustus *Καίσαρος*, ist dieser „der (Sohn) des Gottes“ genannt und ebenso in dem griech. Pylon- und Listeltext von Denderah: *θεοῦ υἱός*. Hiemit dürfte eine solide Basis für das Datum des Libationssteines gewonnen sein.

Ich beruhigte mich hiebei übrigens nicht, sondern suchte dem hl. Hapisstier und seiner Mutter, der Kuh Sechanuter auch von andrer Seite her auf die Spur zu kommen. Glücklicherweise verrieth mir das Excerpt eines demot. Textes, das ich 1864 im Louvre zu Paris gemacht hatte, alles in dieser Beziehung Wünschenswerthe.

Unter dem gekrümmten Zeichen des Himmels, welcher mit 22 Sternen<sup>31)</sup> versehen ist, steht ein längerer demot. Text. In der drittletzten Zeile erscheint das Datum „Jahr XXII“ und etwas weiter noch einmal unter der Form „Jahr des Ereignisses XXII, Monat Mechir, Tag 19 des Königs Papamahte“. Es ist dies der chronologische Beinamen des Augustus, den die Kopten als *πλ-π-αμαρτε* „der der

29) Young: Hierogl. II 74.

30) Lepsius: Denkm. XI, VI 42, 32.

31) Vergl. Tafel d.

Ergänzung“ (wegen der Kalenderreform 25 v. Chr.) für Augustus überliefert haben.<sup>32)</sup>

Sodann folgt das zweite Datum: „Jahr 6 der göttlichen Mutter des Hapis-Osiri, des grossen Gottes, des Geschöpfes seiner Mutter, der Se-cha-nuter“. Diese Zeile ist mit schwarzer Farbe über einen eingemeisselten Text gelagert, welcher, wie die Fortsetzung in der nächsten Zeile zeigt, dem Datum des Hapis-Osiri oder Serapis selbst gewidmet war. Zum Glücke hat sich der Schreiber selbst verbessert und dieses dritte Datum darunter noch einmal voll gesetzt mit den Worten: „Jahr fünf des Hapis-Osiri „Armstark“, des Zöglings der Sechanuter (=) Jahr sechs seiner Mutter Sechanuter, der Herrin des Vorrathes (Aufwandes  $\Sigma\omicron\upsilon\gamma$  sumptus) an göttlicher Nahrung ( $\text{BPH}$  cibus); es versehe ( $\text{COP}$  facere  $\alpha\psi\theta\omicron$  possidere) dich (den Widmer) die Nährerin (sched) Sechanuter, seine Mutter!“

Wir besitzen also Material genug, um die chronologische Frage in Betreff des ägypt.-griech. Libationssteines zu entscheiden. Ueber die „mère d'Apis“ hat H. Mariette ein gutes Büchlein geschrieben; auch vermuthete er bei seiner hiesigen Anwesenheit 1872, dass die Thiermumie unseres Antiquariums eine solche „mère d'Apis“ vorstelle. — Hier entspricht ihr 6. Jahr dem 22. des Augustus; hatte sie in dessen 17. Jahre geboren, so konnte der junge Zögling Hap-(Osiri) im J. 18 inthronisirt werden, und folglich sein 5. Jahr ebenfalls dem 22. Jahre des Augustus entsprechen. Man ersieht hieraus, dass ich gute Gründe habe,  $\acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\eta\eta$   $\pi\alpha\chi\omega\acute{\nu}$   $\kappa\zeta$  auf den 18. Mai des J. 12 v. Chr. zu bestimmen.

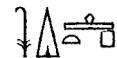
32) Vergl. meine acad. Abhdl. „die Schalttage des Euergetes I und des Augustus“ und „Augustus-Harmais“.

V.

Die oben unter II angekündigte demotische Urkunde des Louvre (von mir 1864 copirt) ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswerth. Obgleich ihr halbzerstörter Zustand nicht gestattet, den ganzen Inhalt zu ermitteln, so ist doch die Eingangsformel, die Widmung eines Naos für das Serapeum, sowie das Doppeldatum am Schlusse von genügender Deutlichkeit, um mehrere Folgerungen von einiger Wichtigkeit daraus abzuleiten.

Was nun zunächst die Eingangsformel<sup>33)</sup> betrifft, so würde sie sich mit voller Sicherheit hieroglyphisch so darstellen:



„Darbringung eines Sitzhauses von Seite des Hausintendanten des Osiri-hapu; (er ist es) welcher spricht.“ Man ersieht hieraus, dass das Wort *menacha't*, welches wir bisher öfter als semitische Bezeichnung des Opfers kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, hier genau dieselbe Stelle an der Spitze des ganzen Textes einnimmt, welche sonst durch das ägyptische  besetzt ist.

Das Götterzeichen  ist vor der femininen Endung  $\ominus = \Omega$  angebracht, weil eben ein dem  ( $\epsilon\tau-$ )  $\text{COTTON}$   $\delta\rho\rho\acute{o}\delta\omicron\varsigma$  adaequater Begriff auszudrücken war.

Der Gegenstand des Opfers besteht in einem Naos „Haus des Sitzes“ genannt und in der That ähnelt die im Texte selbst vorkommende Darstellung den Tragtempelchen, die in der Inschrift von Rosette erwähnt sind; unser Typarium verfügt nur über die annähernde Form  (*ναός*).

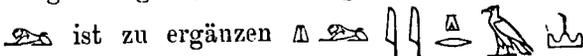
33) Vergl. Tafel c, 1.

Den wichtigsten Bestandtheil bildet das Doppeldatum<sup>34)</sup> am Ende; dasselbe stellt sich folgendermassen dar:

 „Geschrieben Jahr II Monat Thot (erster der Schat-Jahreszeit) Tag 3.“ Diese Angabe nützt uns nichts, wenn die Regierung eines bestimmten Herrschers fehlt. Glücklicherweise folgt dieselbe unmittelbar hinter obigem Datum, durch  eingeleitet: „des Königs,

der heil und gesund leben möge!“ Allein von seiner Namenslegende ist leider! nur ein deutliches *l* oder *r*  erhalten, welche schwache Spur vor der Hand nicht weiter hilft. Verfolgt man indess die erhaltenen Schriftzüge des Schlusses der Zeile etwas genauer, so entpuppt sich die Legende:

 „wo Germanicus sein Vater“ d. h. „dessen Vater Germanicus ist.“ Es kann also der in der zerstörten Stelle unleserlich gewordene Name nur dem Kaiser Gajus Caesar mit dem Beinamen Caligula eignen, und zufolge der Stellung des erhaltenen

 ist zu ergänzen      „Caligula, (Fremder).“

Dieser dem Gajus Caesar im Lager seines Vaters Germanicus, von den Soldaten beigelegte Spitzname (caligae<sup>35)</sup> Caligula „das Soldatenstiefelchen“ erscheint hier zum ersten Male in ägyptischer Schreibung. Ein solches Unicum bedarf jedoch einer kräftigeren Stütze, als diese aus so schwachen Spuren erschlossene Legende darbietet. Ich finde

34) Vergl. Tafel c 1, 2.

35) Tacitus Annal. 141 Jam infans (Germanici) in castris genitus, in contubernio legionum eductus, quem militari vocabulo *Caligulam* appellabant, quia plerumque ad concilianda vulgi studia eo tegmine pedum induebatur.



Nono Kalendas Februarias als Todestag des Caligula an; allein dieses dem 24. Januar entsprechende Datum lässt sich mit dem 23. Januar vereinigen, wenn man annimmt, dass in seiner Rechnung der Schalttag des J. 40 n. Chr. eigens hinzugezählt wurde, oder dass der Gewährsmann des Aegypters die am Vorabend stattgefundene Feier (c. 57): *Parabatur et in noctem spectaculum, quo argumenta inferiorum per Aegyptios, et Aethiopas explicarentur* — für die Todesscene selbst ansah.

Nachdem so die Legende des Caligula auf Grund des Doppeldatums rechnerisch erhärtet ist, bleibt noch die Frage zu beantworten, warum der Schreiber unseres demotischen Papyrus einerseits die Legende des Caligula nachträglich auslöschte — die Zerstörung ist augenscheinlich eine absichtliche — andererseits den Namen seines Vaters Germanicus erwähnte. Ersteres erledigt sich im Hinblick auf den Senatsbeschluss: *delendum nomen et titulum Caligulae*, den also der ägyptische Schreiber ebenfalls respektieren zu müssen glaubte. Letzteres wird uns erklärlich, wenn wir berücksichtigen, dass Germanicus bei Gelegenheit seiner ägyptischen Reise auch das Serapeum besuchte. Als er dem Apis Futter hinhielt, wollte es derselbe nicht fressen und dieses omen ward auf den baldigen und gewaltsamen Tod des Germanicus (durch das Verbrechen der Plancina und des Piso) gedeutet. Hatte ihm ja doch auch das Orakel des Apollo Clarius zu Kolophon *maturum exitium*<sup>38)</sup> geweissagt!

Es trägt also die Erwähnung des unglücklichen Germanicus in unserm Papyrus gewissermassen Localfarbe, da „der Hausintendant des Osiri-hapu (Serapis)“ doch offenbar im Serapeum wohnte und vielleicht selbst den Germanicus gesehen hatte. — Auf jeden Fall beweist die Beibehaltung

---

38) Tacit. *Annal.* II 54.

des semit. Ausdruckes *menachat* für den dortigen Aufenthalt von Aramäern.

### R ü c k b l i c k .

Im Vorstehenden habe ich versucht, einen brauchbaren Rahmen für ägyptisch-aramäische Inschriften herzustellen, welcher mit Hinzunahme des unter Nr. IV hinzugefügten ägyptisch griechischen Libationssteines genau die Summe von 470 Jahren umfasst. Nicht als ob ich damit chronologische Schlagbäume aufstellen wollte — so doctrinär ist weder meine Ansicht noch meine Absicht —; ich lebe sogar der Hoffnung, dass noch ältere Monumente dieser Art, die Stele vom J. IV des Xerxes (= J. III der Satrapie des Achaemenes) unter Nr. I, nämlich vorerst aus der Zeit des Darius I und des Kambyses sich in Aegypten, speciell im Serapeum, auffinden lassen werden. Nach der andern Seite hin hat die von mir citirte demot. Legende aus den Tagen des Caligula wegen des aramäischen Ausdruckes *menacha't* = *ti hotep suten* sicherlich die Gränze weiter nach unten verlegt, auf den 16. August des J. 39 nach Chr. = J. 2, Monat Thot, Tag 3 des Caligula. Sollte wieder das Sothisjahr gemeint sein, so würde der 22. Juli entsprechen. Auf die Ermittlung sicherer Daten habe ich um desswillen so grosses Gewicht gelegt, weil mir ohne diese chronologische Grundlage das ganze Gebäude der Palaeographie unstat in der Luft zu schweben scheint. Die trotz des geringen Umfanges der vorgeführten aramäischen Texte so zahlreichen Varianten werden voraussichtlich für andere Inschriften gute Dienste leisten.

Vom Standpunkte des Religiösen betrachtet, drängen diese spärlichen Reste altsemitischer Literatur die Wahrnehmung auf, dass die Aramäer des Serapeums, obwohl sie

sich in den Darstellungen dem ägyptischen Pantheon anbequemen, dennoch in ihrer Legende nur den Osiris erwähnen, der als אלה in stark monotheistischer Färbung auftritt. Nimmt man noch das Epitheton אלה von Nr. III hinzu, so glaubt man bereits den *Allah kerim* des späteren arabischen Credo angekündigt zu hören. — Die untergeordneteren Gestalten z. B. die Göttinnen und Genien, selbst Horus und Anubis, werden durch Amalgamation in die menschliche Sphäre herabgezogen.

Noch einige Worte zur Rechtfertigung meiner Bezeichnung. Ich hatte ursprünglich den Ausdruck „Kleeblatt aeg.-aram. Inschr.“ gewählt und wollte damit ausdrücken, dass ich die vier aramäisch-ägyptischen Darstellungen nebst Texten als zusammengehörig betrachte. Der gleiche Schriftcharakter, die identische Sprache, besonders aber der gemeinsame Fundort derselben beweisen, dass ich damit nicht zu viel behauptete. Rechnet man noch dazu, dass die Präsomption sogar für eine aramäische Ansiedelung beim Serapeum spricht, so entsteht die Vermuthung, dass eine solche Familie sich daselbst niedergelassen hat. Es wird nicht nöthig sein, für den Zweck der Erklärung des Fundmaterials die Wanderung eines Stammes, oder gar der ganzen Nation der Aramäer nach Aegypten anzunehmen. Dass diese Ansiedelung vor Ptolemäus I Lagi<sup>39)</sup> fallen müsse, lehrt Nr. I. — Um so mehr ist die Zähigkeit zu bewundern, mit der sie ihre aram. Sprache und Schrift festgehalten hat.

Sollten mir noch andre Funde der Art aufstossen — das Serapeum wird sicherlich noch mehr Zwischenglieder liefern — so werde ich sie (in schâa 'llâh) ebenfalls vor das Forum der kgl. Akademie der Wissenschaften zu bringen mir erlauben.

39) H. Merx hat l. l. Z. DMG XXII 698 die Nachricht des Joseph. c. Ap. I 22 citirt, um diese Zeit wahrscheinlich zu machen.

