

Abhandlungen
der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
Philosophisch-philologische und historische Klasse
XXXII. Band, 1. Abhandlung

Untersuchungen
zu den
Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures

I. Teil

von

Friedrich Wilhelm Freiherrn von Bissing

unter Mitarbeit von

Hermann Kees

Vorgelegt am 14. Januar 1922

München 1922
Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften
in Kommission des G. Franzschen Verlag (J. Roth)

Abhandlungen

der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften

philosophisch-historische Klasse

277. Band I. Jahrgang

Untersuchungen

von

Rechts- und dem Re-Heligen des Rathes

1. Teil

von

Friedrich Wilhelm Eberhard von Bismarck

aus Berlin

Hermann Roes

Verlag von H. Roes

Wien 1892

Verlag von H. Roes

Druck von Adolf Holzhausen in Wien.

Kapitel I. Die Tempelgründung und die Stiftung der Einkünfte

Die Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathures sind das einzige Zeugnis für die Vorgänge bei der Tempelgründung aus dem alten Reich. Sie sind um mehr als ein Jahrtausend älter als die früheste der Urkunden, auf Grund deren Brugsch im *Thesaurus inscriptionum* VI, 1263 ff. (vgl. seine *Ägyptologie*, S. 424 ff.), Lefébure, *Rites Égyptiens*, S. 31 f. und, ohne wesentlich Neues beizubringen, Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, S. 132 ff. die Tempelgründung geschildert haben. Sie mußten sich vorwiegend auf die ptolemäisch-römischen Darstellungen der Tempel von Dendere und Edfu stützen, die indes durch die Ausführlichkeit ihrer alten Ritualen entnommenen Beischriften auch heute wichtig bleiben.

Leider sind weder unter den Reliefs von Soleb, noch unter denen von Bubastis irgend welche Gründungsszenen erhalten; dabei ist in Bubastis immerhin noch so viel vorhanden, daß man meinen möchte, sie seien, wenigstens im Zusammenhang mit dem Sedfest, hier nie dargestellt gewesen. Hingegen sind aus der Zeit Tuthmosis III. in Amada, Karnak und Medine Habu,¹⁾ aus der Zeit Ramesses II. in Karnak (auf der Südseite der Westwand des großen Säulensaales) und in Abydos (Eingangswand der ersten Halle) solche Darstellungen erhalten.

Ein Vergleich der drei thebanischen Relieffolgen lehrt, daß man bei der Anordnung der überlieferten Szenen mit ziemlicher Unbekümmertheit verfahren ist; die Reste der Darstellungen vom Sonnenheiligtum lassen leider Schlüsse auf die ursprüngliche Reihenfolge kaum zu. In Karnak ist die Folge unter Tuthmosis III.: 1. Der König geht in den Tempel, 2. Aufhacken des Bodens, 3. Ziegelstreichen, 4. Strickspannen, 5. Tempelreinigung.

Die Anordnung der Darstellungen Tuthmosis III. in Medine Habu ist folgende: 1. Strickspannen, 2. Tempelreinigung, 3. Aufhacken des Bodens, 4. Ziegelstreichen, während Ramesses II. in Karnak ordnet: 1. Strickspannen, 2. Tempelreinigung, 3. Aufhacken des Bodens, 4. Ziegelstreichen, 5. Tempelübergabe. Aufhacken des Bodens und Ziegelstreichen, Strickspannen und Tempelreinigung treten also immer paarweise auf. Das erste Paar steht schon im Sonnenheiligtum (Bl. 1, 1 b) und schließt gut aneinander. In dem zweiten Paar könnte man Anfang und Ende der ganzen Feier erkennen. In Deir el Bahri (Naville VI, 158—59) waren beide Szenen neben der Weihung des Tempels an den Gott, die auch sonst gerne hinzutritt, allein angebracht. Sie haben nur, was die Veröffentlichung leider weder in den Tafeln noch im Text erkennen läßt, bei der Ramessidischen Wiederherstellung arge Umwandlungen erfahren: aus dem Pflock, den

die Göttin *Seša't* auf Taf. 158 hielt, ist ein Szepter geworden, von der Reinigung ist Taf. 159 nur das Ende erhalten, von der Weihung nur dürftigste, von Dr. Kees an Ort und Stelle erkannte Reste.

In Amada finden wir, außer dem Opfertanz des Königs vor Re, die Reinigung des Heiligtums mit verschiedenem Weihrauch und Wasser, die Weihe und das in Ramessidischer Zeit wieder umgestaltete Strickspannen. Die Auswahl, nicht aber die Folge, ist also die gleiche wie in Deir el Bahri. Offenbar wählten die Ausstatter aus den vorliegenden Musterbüchern willkürlich nach dem gerade verfügbaren Platze aus, bevorzugten nur die Gruppe, die allenfalls als Abkürzung der ganzen Reihe betrachtet werden konnte, und als solche vielleicht schon in den Musterbüchern bezeichnet war.

Die Ptolemäerzeit verfährt um nichts besser: mag in einzelnen Fällen, wie in der von Moret, S. 134 ff. zu Grunde gelegten Folge im zweiten hypostylen Saal von Edfu,²⁾ es möglich sein, durch wechselseitiges Ergänzen der beiden gegenüberliegenden Wände eine logische Aufeinanderfolge zu gewinnen: in anderen Fällen ist das unmöglich. Wohl hat man etwas mehr Rücksicht auf den Inhalt der Darstellungen genommen als im Neuen Reich, das 'Erscheinen des Königs aus dem Palast' nie mitten in die Reihe gesetzt, das Strickspannen an den Anfang (wo es mit der darauf folgenden Gruppe des Aufhackens des Bodens und des Ziegelstreichens eine gute Folge gibt), die Reinigung des Tempels und seine Übergabe an den Gott an das Ende gerückt, immer bleibt die Auswahl der Szenen und auch ihre Folge willkürlich.

Zum Glück ergibt sich die Reihenfolge der Handlungen aus der Natur der Sache. Brugsch hat sie richtig erkannt, nur die N. 4—6 der folgenden Liste, die im Bild immer geschieden werden, nicht auseinander gehalten. Folgende Darstellungen, die Dümichen, Baugeschichte des Denderatempels Taf. XLIV ff. in Beispielen veröffentlicht hat, sind in ptolemäisch-römischen Tempeln nachweisbar: Arbeiten für die Vorbereitung des Baues. 1. Strickspannen und Abstecken des Bauplatzes. 2. Das Aufhacken des Bodens. 3. Das Sandausschütten. Eröffnung der Bauarbeit. 4. Ziegelstreichen. 5. Ansetzen des ersten Ziegels. 6. Bringen von Ziegeln aus kostbarem Material. 7. Ansetzen des ersten Steinblocks. Weihe des fertigen Baus. 8. Reinigung des Heiligtums. 9. Übergabe an die Gottheit.

Die letzte Gruppe, die scheinbar im Sonnenheiligtum ausfällt, wird dort durch die Sedfeier ersetzt.

1. Das Strickspannen. Blatt 1, 2. Das Abstecken des Bauplatzes mittels des Stricks (*pz šes*), das im Sonnenheiligtum zweimal nebeneinander dargestellt ist, bildet den Anfang der Gründungsriten und ihren wichtigsten Akt. Daher heißt nach ihr das ganze Gründungsfest 'Fest des Strickspannens'.³⁾ Der König steckt dabei, um dem Tempel die vorgeschriebene Orientierung nach den Himmelsgegenden zu geben, die Ecken unter Festlegung der Nord-Südachse nach den Gestirnen des großen Bären und des Orion fest.⁴⁾ Maßgebend ist, wie Nissen (*Orientation* S. 37) bemerkt hat, die Querachse der Gebäude.

Während sonst Priester dem Könige beistehen, tritt bei diesem wichtigsten Akt die Göttin *Seša't*, die Gefährtin des Thot, 'die Herrin der Baumeister' (Pyram. 616 b) selbst ein.⁵⁾ Von ihr heißt es, daß sie 'zuerst den Meßstrick gespannt hat' und 'zuerst den Grundstein gelegt hat'. Der Kopf der Göttin ist nirgends erhalten im Sonnenheiligtum, nach den gleichzeitigen Bildern im Sahuretempel wird man ihn mit dem

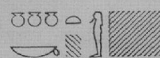
üblichen Kopfputz ergänzen dürfen. Abweichend scheint hier die Bekleidung: auf den Sahurereliefs (wie z. B. Naville, *Deir el Bahri*, VI, Taf. 158) ist die Göttin ganz in ein Fell gehüllt, hier scheint sie, wenn Bemalung nicht nachhalf, was mir allerdings wahrscheinlich dünkt,⁶⁾ nur ein den Unterkörper eng umschließendes Fell zu tragen, das von einem Gürtel gehalten wird, dessen Enden vorn nach Art des Schifferschurzes herabhängen. Man könnte in dieser Tracht ein Arbeitsgewand sehen, wie ja auch der König bei den Szenen des Strickspannens nur mit dem einfachen Schurz mit Stierschwanz und uräusgeschmücktem Kopftuch bekleidet ist.⁷⁾

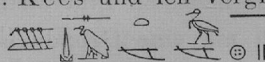
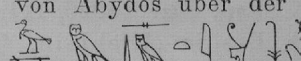
Im Sonnenheiligtum ist der Akt des Strickspannens im Gegensatz zu späteren Darstellungen (z. B. schon Lepsius, *Denkm.* III, 148 a — XIX. Dyn.) in zwei Teile zerlegt, bei denen König und Göttin ihren Platz wechseln; vielleicht sollte damit das Abstecken der vier Ecken angedeutet werden. Beischriften sind nirgends erhalten. Die Namen der zum Strickspannen verwandten Werkzeuge sind aus den sonstigen, in Anm. 3 zum Teil genannten Inschriften bekannt:⁸⁾ die Meßschnur hieß *ses*, die beiden Fluchtstäbe, zwischen denen sie gespannt wurde, *nb'at*, der Schlegel, mit dem die Pflöcke eingetrieben wurden, *sms*.

Von einer nach dem erhaltenen linken Rand wohl vom Anfang einer Wand stammenden Paralleldarstellung rührt das nichts Neues bringende Stück Bl. 2, 4 her. In der größeren Bilderreihe vom Obeliskeneingang ist nichts hierher Gehöriges erhalten.

Künstlerisch merkwürdig sind die Versuche, zu einer befriedigenden Lösung der Überschneidungen der Arme und Schlegel mit dem Körper zu gelangen. Sie ist gefunden bei den beiden nach rechts gerichteten Figuren, der Göttin auf Bl. 1, 2 und dem Könige auf Bl. 2, 4. Überall sonst, auch bei dem nach rechts gerichteten König Bl. 1, 2 läuft entweder der eine Arm hinter dem Körper durch, oder, wie noch im neuen Reich (Lepsius, *Denkm.* III, 148 a) der Schlegel hinter dem Arm.

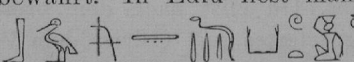
Ob ein bestimmter Jahrestag resp. eine bestimmte Konstellation für das Fest des Strickspannens ein für allemal in Frage kam oder das Datum je nach der Bestimmung des Heiligtums wechselte, wie es die Lehre von der Orientation voraussetzt, ist nicht sicher auszumachen. Die für uns einstweilen älteste Angabe aus der Zeit Tuthmosis III. (Brugsch, *Thesaurus* 1290, vgl. 280 und den vollständigen Text Sethe, *Urkunden* IV, 835 = Mariette, *Karnak*, Taf. 12) läßt die Gründungszeremonien am ersten Tag des Monates, am Neumondstag vollziehen. Hingegen wird nach Junker, *Äg. Zeitschr.* 48, 105f. 'in Edfu allemal ein sechster Monatstag ausgesucht, wenn es sich um den feierlichen Baubeginn: das Abstecken, Messen usw. handelt'. (Vgl. die Texte bei Brugsch, *Thesaurus* 252—272). Die beiden Daten scheinen in einem gewissen inneren Zusammenhang zu stehen: jenes fällt mit dem Beginn des Mondwechsels, dieses mit dem ersten Viertel zusammen.⁹⁾ Diesen Zusammenhang scheint auch der von Brugsch *Thesaurus* 362 veröffentlichte Kalender von Karnak aus Tuthmosis III. Zeit anzuerkennen, indem hier das Fest des Neumondes und des sechsten Tages in einer Rubrik stehen. Vielleicht hat man den ursprünglichen Neumondstermin auf sechs bis sieben Tage später gelegt, weil man mit dem Neumond auch üble Vorbedeutung verband, vielleicht auch nur, weil das erste Viertel sicherer zu beobachten ist als der Neumond, wie jeder weiß, der ein paar Mal Ramadan mitgefeiert hat. Ein bestimmter Kalendertag für den sechsten Montag wird nicht beliebt, wie Brugsch und Junker gezeigt haben. Aus den von beiden gesammelten Zeugnissen geht auch hervor, daß zwischen dem sechsten Montag und dem

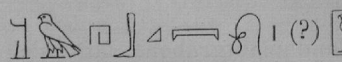
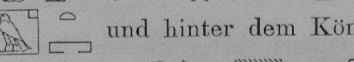
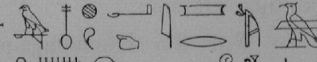
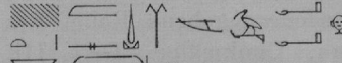
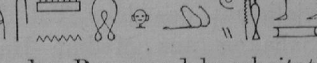
 'Aufhacken der Erde, Ziehen der Grenze, *qbtb*-machen, um das Denkmal herrlich zu machen an heiliger Stelle'. — 'Ich habe die Hacke genommen, ich fasse die Hacke *ch'ei-mh'i*, ich hacke den Grundriß Deines Gottesschlusses auf, ich hacke Dir die Erde auf bis zum Grundwasser (?), um Dein Bauwerk ewiglich auszustatten. Mein Herz freut sich, weil es Dein Denkmal festigt.'¹⁴⁾

Von den anscheinend sämtlich unveröffentlichten Darstellungen des Neuen Reiches, die Dr. Kees und ich verglichen haben, begnügen sich die meisten mit dem kurzen Vermerk  'Das Fassen der Hacke und Aufhacken des Erdbodens (viermal); er tut's, dem Leben gegeben ist'. Außer diesem Taf. A wiedergegebenen Text Tuthmosis III. aus Karnak und einer gleichartigen Darstellung in Medine Habu mit leider zerstörter Beischrift fanden wir noch Bilder Ramesses II. in Karnak (s. oben S. 1) und im ersten Saal von Abydos über der oben erwähnten Darstellung des Strickspannens. Dort heißt es:  'Der König selbst hackt mit der Hacke zu seinem Schloß von

Millionen von Jahren'. Von Sabakon rühren die (durch Nektanebos usurpierten) Darstellungen in Medine Habu außen an den Säulenschranken des Planes Lepsius, Text III, S. 150 und auf der Nordseite innen im Türdurchgang *b'* des gleichen Planes her, sehr zerstört und ohne Beischrift. Hacken, wie sie hier der König verwendet, kommen unter den Grundsteinbeigaben des Neuen Reiches, z. B. Naville, Deir el Bahari VI, Taf. 168 wiederholt vor. Siehe auch Schäfer, Priestergräber, S. 173, Abb. auf S. 138 f.

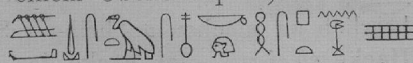
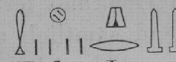
Dümichen hat Baugesch., S. VII das Erdaufhacken mit dem ersten Spatenstich verglichen. Es ist die Vorarbeit zur Fundamentierung des Gebäudes und die Festlegung seiner Grenzen. Der wiederkehrende Zusatz 'viermal' mag auf die vier Himmelsrichtungen zu beziehen sein, obwohl solch vierfache Wiederholung bei heiligen Handlungen nichts Seltenes ist.¹⁵⁾

Die ptolemäischen Texte haben manchen alten Namen der Handlungen und der dabei gebrauchten Geräte bewahrt. In Edfu liest man im ersten hypostylen Saal nach Abschrift von Dr. Kees:  und hinter dem Könige: 

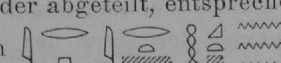
 (?)  und hinter dem Könige:     (Ptol.) 'Das Aufhacken der Erde. Zu rezitieren: ich habe den Baugrund bearbeitet, ich habe den Boden von Edfu aufgelockert, so daß gemengt (?) wird der Himmel Hathor (?). Der gute lebende Gott, der die Hacke faßt, der das Gerät (*cht*?) in Gestalt der Hacke (*sz'amt*) hält, die Arme (?) zerteilen den Boden, und mit der Hacke (*h'nu*) der den Grundriß festigt an den Enden Ägyptens, der Herr der Kronen Ptolemaios.'

Deutlicher noch als in diesem schwer verständlichen Text¹⁶⁾ wird die Gleichung zwischen dem Erdaufhacken bei der Tempelgründung und der dem ägyptischen Bauernvolk immer naheliegenden Feldbestellung in einigen Beispielen, wo der Ritus des Erdaufhackens unter Darstellungen auftritt, die mit dem Begräbnis zusammenhängen. Sie gehören ins Neue Reich. An zwei Stellen im Grab des Rechmire (ed. Virey, Taf. XXII,

a) Auf dem Original nur zwei wagrechte Striche, rechts offen, links mit / abschließend.

obere Reihe vor einem Gebäude; Taf. XXVI unten vor einem Obeliskengpaar) finden wir das Erdaufhacken. Das erste Mal lautet die Beischrift:  'Fasse die Hacke, damit Du ein Feld von 1000 Land (?) verschönerst', was wohl heißen soll, das Feld soll tausendfältig tragen.¹⁷⁾ Unter der Hacke des Mannes ist ein Feld mit Furchen dargestellt. An der zweiten Stelle heißt es:  'Schlagen'¹⁸⁾ (viermal), das was unter den beiden Obeliskeng ist, d. h. die Erde. Im nächsten Bild stellt dann der gleiche Priester ¹⁹⁾ die Obeliskeng auf; es handelt sich um eine Gründungsszene.

'Erdaufhacken', *chbs-t'a* heißt eines der ältesten Feste. Im ersten Kapitel des Totenbuches, das aus Herakleopolis stammen dürfte, wird das Fest (Zeile 28) an diesen Ort verlegt, im 18. Kapitel (25f.) nach Busiris, einmal sogar nach Abydos (Lieblein, *Livre que mon nom fleurisse*, Taf. XIX, Pap. Gize 18026, 111, 1); andere Papyri der gleichen Klasse versetzen es wieder nach Busiris (Lieblein, Taf. XLV, Z. 24, LIV, Z. 11). Brugsch, *Thesaurus* 397 hat den bäuerlichen Charakter des Festes betont. Es stimmt dazu, daß die Pyramidentexte es stets in engster Beziehung zu Naturalopfern an die Gottheit nennen: *sqr udnt*, *Pyram.* 817/18, 1120, 1138, 1394, 1561. Über den Verlauf des Festes wissen wir wenig.²⁰⁾ Maspero hat seine Darstellung auf dem Keulenkopf Quibell, Hierakonpolis, Taf. 26c erkannt.²¹⁾ Ob freilich das alte Fest der Feldbestellung gemeint ist oder, woran E. Meyer, *Geschichte* I³ § 207 zu denken scheint, eine Gründungsszene, ist nicht bestimmt auszumachen. Die Darstellung mit dem Kanal, den Arbeitern auf der Insel, den Bauern enthält nichts, was über den Rahmen eines ländlichen Vorganges hinausginge. In eigentümliche Beziehung bringt eine Stelle Totb., Kap. XVIII, ed. Grapow, Abschnitt 8, ed. Budge G. 3ff. das Fest, wenn dort von jener Nacht des Aufhackens der Erde mit dem Blut der Feinde des Osiris gesprochen wird. v. Bergmann, *Das Buch vom Durchwandeln die Ewigkeit*, S. 40f. hat hiermit wohl mit Recht eine Stelle des von ihm herausgegebenen Buches verbunden, in der es von Osiris heißt: 'Du gelangst zu dem Vorsaal der Stadt des Festes des Erdaufhackens, Du empfängst Deinen Platz an den Toren des Horizontes, Du eilst nach dem breiten Saal von Pr-sentiit (Busiris).' Diese Verbindung des Agrarfestes mit Osiris, dem Vegetationsgott von Busiris, könnte alt sein.

Für die Darbringung von Opfern beim Ziehen des Fundamentgrabens läßt sich vielleicht das hier Taf. B nach Aufnahme von Dr. Kees wiedergegebene Relief des Sabakon aus Medine Habu (bei n auf dem Plane Lepsius, *Denkmäler*, Text, III, S. 150, außen an den Säulenschranken des Vorhofes des Tempels der XVIII. Dynastie) anführen. Die Namensschilder hat wieder Nektanebos überschrieben. Eine besondere Beischrift fehlt. Unter der Hacke ist ein Landstück dargestellt wie im Grab des Rechmire; darauf sind vier Felder abgeteilt, entsprechend der viermaligen Wiederholung der Handlung, auf ihnen liest man  'Wein, Milch, Bier, Wasser'. Der König verspricht diese Gaben offenbar dem Gott, die Spenden wurden während des Festes dargebracht.

Aufs engste verwandt mit den bisher besprochenen Riten sind die schon in ältesten Texten als *upt*, 'öffnen' einer Neuanlage bezeichneten. Auf dem Palermostein (Schäfer, S. 20, 8) ist schon die Rede von dem 'Öffnen' eines heiligen Sees, und in den Dekreten

des Alten Reiches aus Koptos²²) wird das *'upt'*, die Gründung eines Dorfes wiederholt erwähnt. Sehr ansprechend hat Petrie auf den Zusammenhang zwischen der Ziegelgewinnung für ein Dorf und seinen Tempel und der Ausschachtung des heiligen Sees hingewiesen. Im Grab des Month-her-chepšef (Maspero, *Mémoires Mission Franç.* V, 450, Fig. 6 = Davies, *Five Theban tombs*, Taf. VII; vergl. auch Taf. IX) kniet der Priester auf der Erde mit einem riesigen Instrument der Form , wie es ähnlich bei der 'Mundöffnung' üblich ist. Die Beischrift sagt  'Das Öffnen (Trennen) der Erde (viermal)'. Ihm gegenüber hockt ein anderer mit einem Napf in der Hand, den er anscheinend in das mit der Axt geöffnete Loch auskippt. Die Szene war zweimal wiederholt. Die Beischrift deutet sie:  'Das Füllen der Erde (viermal)'. Schon Davies vermutete, daß es sich um Säen handle; man wird an den Keulenkopf von Hierakonpolis erinnert, wo vor dem hockenden König der Diener mit dem Korb mit der Aussaat für die Bestellung steht.

Aber auch zu 3. **Zeremonie des Sandausschüttens**, die nun in der Reihe der Bilder im Sonnenheiligtum folgt (Blatt 1, 1b, die Handlung selbst deutlicher auf dem Bruchstück Blatt 2, 5), bildet das Bild aus dem Totenkult eine Parallele.²³) Der König trägt (rechts von dem Bild des Erdaufhackens) ein großes Gefäß. Ein Gehilfe, wahrscheinlich wieder der , hielt wohl ein weiteres Gefäß, in der unteren Reihe beteiligte sich das Gefolge; nach Art des gemeinen Mannes tragen die Leute die Last auf dem Kopf. Bei ihnen steht:  (sic) 'Bauarbeit tun'. Auf der Paralleldarstellung ist noch der Rest eines 'viermal' erhalten.

Die ptolemäischen Reliefs bieten keine genau übereinstimmende Szene. Der einzige vergleichbare Vorgang, bei dem die Künstler der späteren Zeit sich dann klarer ausgedrückt hätten als ihre alten Kollegen,²⁴) findet sich Dümichen, Baugeschichte, Taf. 51, Edfou, Taf. 40b, S. 31. Der König schüttet hier aus einem Napf Sand aus, wie die Beischrift lehrt:                      

                         'Versehen des Grundrisses mit Sand in seiner Ausdehnung, um

den Bau an seiner hehren Stelle zu festigen. Man rezitiere: ich habe das Gefäß angefüllt mit Sand ergriffen, ich versehe Deinen Grundriß (*nchb*) richtig, indem das Winkelmaß darauf ist (d. h. wohl so, daß er eben und rechtwinklig ist), um sein Weichen zu verhindern; ich stelle den Plan Deines Gottesschlusses fest als der Sohn, der sich seinem Vater nützlich erweist, der sein Denkmal errichtet nach dem Herzenswunsch.' Kürzer drückt sich der bei Dümichen, Baugeschichte, Taf. 51 wiedergegebene Text aus Dendere

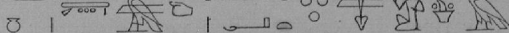
aus:                         'den Sand ausschütten' und setzt hinzu:           

                         'Man rezitiere: Dies Gefäß ist mit Sand gefüllt, um auszufüllen den Grundriß des Schlosses der Goldenen, um den Grundplan mit Scherben zu übergießen bis zum Grundwasser (s. oben Anm. 14),

a) Im Original sitzt die Göttin  darin.

wich danach die Darstellung insofern ab, als dort der König steht, weshalb der Rahmen zu seiner Bequemlichkeit auf einen hohen Untersatz gelegt ist. Die wenigen Beispiele des Neuen Reiches schließen sich dem alten Typus an. Statt jedoch den Rahmen mit der einen Hand zu halten, drückt der König den Lehm mit beiden Händen in die Form. Noch Sabakon in Medine Habu unterhalb der oben S. 8 behandelten Darstellung des Erdhackens ist knieend abgebildet. Daß aber die ptolemäischen Darstellungen auch hier auf ramessidische Vorbilder zurückgehen, zeigt die wohl älteste Darstellung in dem Gründungszyklus Ramesses II. im Säulensaal zu Karnak.

Als Gehilfe tritt im Sonnenheiligtum neben dem König wieder der  auf. Auch er kniet. Vom Gefolge im unteren Streifen ist nichts erhalten, nach den anderen Bildern darf man wohl den , den Vorlesepriester und den Sem ergänzen.

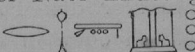
Als Fortsetzung des Ziegelstreichens ist 5. das Ansetzen des Ziegels anzusprechen. Man darf es in dem letzten Bild links auf Blatt 1, 1b erkennen, von dem leider ein großer Teil mit der Beischrift fehlt. Der Typus weicht wieder von dem der Ptolemäerzeit (Mariette, Denderah 1, 21 = Dümichen, Baugeschichte, Taf. 46 b) ab. Im Sonnenheiligtum kniet der König auf einem scheinbar höheren Unterbau — dem von oben gesehenen fertigen Fundament? — und setzt dort den Ziegel an. Unerklärt bleibt zunächst die schmalere, zweischichtige Fortsetzung des 'Fundaments' nach rechts, die Zerstörung hindert auch sonst eine sichere Interpretation, Parallelen aus dem Sonnenheiligtum fehlen. Dem König gegenüber kniete vielleicht der *imi chent*, vom Gefolge in der unteren Reihe ist ein Teil der Figur des Sem mit Beischrift erhalten. Die ptolemäische Darstellung führt den König am Boden kniend vor, wie er einen großen Ziegelstein an seinen Platz schiebt. Eine Beischrift haben die mehrfach wiederholten Darstellungen in Dendere nicht, oder vielmehr der dabeistehende Spruch 'ich habe das Ziegelholz ergriffen, um die Ziegel zu streichen, das Heiligtum Deines Bildes zu bauen' gehört wie die am Schluß der Anm. 31 wiedergegebene zum Ziegelstreichen. Brugsch, Ägyptol. 426 hat sich dadurch verführen lassen, die beiden Akte nicht zu trennen, obwohl die Typen streng geschieden sind. In Edfu fehlt das Ansetzen des Ziegels ganz, Darstellungen zwischen der V. Dyn. und der Ptolemäerzeit sind mir nicht bekannt. Die Zeremonien, die den Beginn des Baues und das Ziegelansetzen begleiten, schildert der Text Dümichen, Baugeschichte, Taf. 46 b:  'ich habe Erde genommen, ich habe Weihrauch gefaßt, damit ich Weihrauch mit dem Horusauge vereinigte'. Ähnlich heißt es Dümichen, a. a. O. Taf. 46 a 'ich erfasse die Erde vermischt mit *mnt* (?) und vereinige Weihrauch mit dem Horusauge', womit man Edfu II, S. 60, Taf. 40 e vergleichen mag (= Brugsch, Thesaurus 1270 ζ). Das ist doch wohl eine hieratische Umschreibung für das einfache 'ich habe Erde mit Wasser gemischt'; das Horusauge = seine (des Osiris Dinge) bedeutet wohl wie so oft Wasser. Denn die Übersetzung von Dümichen, Baugesch., S. 31 und Brugsch, Ägyptologie 426 mit 'Most' ist unbegründet. Der Weihrauch wäre ein Mittel zur Heiligung.

Auf Blatt 1, 1b sieht man rechts noch die Reste der Beischrift eines weiteren Bildes. Die Zeichnung ist genau, eine Deutung ist uns nicht gelungen. Man könnte an eine Darstellung denken, wie sie später gern die Reihe der Gründungsszenen einleitet: der König tritt aus seinem Palast heraus, um sich in das Heiligtum zu begeben. Oder man

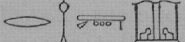
des fertigen Heiligtums an den Herrn, den Gott, ist, also nicht mit Erman, Grammatik³ § 419 und Breasted Development of religion in ancient Egypt., S. 268 übersetzt werden darf 'wenn das Haus seinem Herrn Geschenke gibt' (was *rdit* allein nie heißt). Morets Beispiele aus der Ptolemäerzeit ergänzen die Texte vom Anfang der XVIII. Dyn.: Mac Iver-Woolley, Buhen, Taf. 26, N. 104, und von der südlichen Außenmauer des Barkenzimmers vom Tuthmosesbau in Medine Habu (nach Abschrift Dr. Kees) ,

sowie, ebenfalls aus Tuthmosis Zeit, Gauthier, Temple d'Amada I, S. 91. Somit darf die Neujahrsnacht als Zeitpunkt der Tempelweihe gelten. Mit Anbruch jedes neuen Jahres wird das Gotteshaus neu geheiligt; neben dem Anzünden der Lampe standen natürlich andere Riten. Mit den gleichen Zeremonien, die man einst bei der ersten Weihe geübt hatte, wurde der Tempel der Gottheit übergeben. So tritt neben den eigentlichen Gründungstag Neujahr als allgemeine 'Kirchweih', ähnlich wie Brugsch Thesaurus S. 1125 neben dem wirklichen Thronbesteigungstag einen unverrückbaren Krönungstag am 1. Tybi nachgewiesen hat.

Ergänzend tritt hier wieder ein Ritual, die von Junker in den Denkschriften der Kaiserl. Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse 54 herausgegebenen 'Stundenwachen in den Osirismysterien' ein. Das 'Anzünden der Lampe' geschah neben dem 'Schließen?'³³ der Kapellentüren' in der 12. Tagesstunde, also in der Abenddämmerung. In der ersten Stunde der Nacht folgen dann die üblichen Reinigungszeremonien mit Wasser und Weihrauch unter Jubelhymnen mit Musikbegleitung zum Einzug des Gottes in das neu gereinigte Haus: 'Es rezitiere der Vorlesepriester: der Gott ist gekommen, der Schützer der Erde () [viermal].'³⁴ Nach den von Gardiner, Tomb of Amenemhet, Taf. XXII B, XXIII, S. 96 ff. herausgegebenen Texten fiel das Lichtanzünden auf die fünf Epagomenen, also die Zeit zwischen dem alten und dem neuen Jahr. Leider ist der von Dümichen, die Zeremonie des Lichtanzündens (Ägypt. Zeitschr. 1883, Taf. I) veröffentlichte Text aus dem Grab des Petamenophis so zerstört, daß er für die hier behandelte Frage nichts ausgibt. Doch sei darauf hingewiesen, daß mit der Zeremonie ein Umzug der Statue an den sieben Toren verbunden ist (Z. 14) und daß als Zweck des Ritus Sicherung des Toten vor Vernichtung erscheint (Z. 11).

Das Anzünden der Lampe zur Weihe der Naoi findet ganz übereinstimmend mit diesen Angaben am Vortag der Sedfestfeier  (LD. III, 84), also bei hereinbrechender Abenddämmerung statt.

Naville, Festival Hall, Einleitung, S. 6 glaubte für das Fest in Soleb eine Dauer von fünf (nicht vier, wie Naville druckt) Monaten ausmachen zu können, indem er in der Inschrift Lepsius, Denkm. III, 84a zu lesen glaubte vom 26. Choiak (= vierter Monat der A'chetjahreszeit) bis zum 26. Pachon (= erstem Monat der Šmujahreszeit). Nun steht aber, wie ein Vergleich mit den Breastedschen Photographien des Oriental Institute der Universität Chicago, deren Benutzung im Berliner Museum mir die Herren Breasted und Schäfer gütigst gestatteten und schriftliche Auskunft der Herren Breasted und Allen auf Grund von Breasteds Abschriften zweifellos macht, an der betreffenden Stelle da: vierter Monat der Pirojahreszeit = Pharmuti, Tag 26 bis zum 1. Monat der Šmujahreszeit = Pachon. Das Datum des 26. oder 29. Tages folgt nach einer beträchtlichen Lücke, die aber vielleicht, wie Dr. Scharff vermutet und mir wahrscheinlich ist,

nie etwas enthielt. Es müßte also das Datum später eingesetzt worden sein. Nun fährt der Text aber fort  'am Vorabend des Hebsed', es ist also nicht einmal wahrscheinlich, daß mit der Angabe 'vom 26. Pharmuti bis zum Pachon' die Dauer des Hebsed gegeben wird, auch dann nicht, wenn man die Worte 'Tag 26 (29?) am Vorabend usw.' unmittelbar anschließt. In dem Fall wäre der 26. (29?) Pachon der Vorabend des Festes, dessen Ende wir anscheinend Lepsius, Denkm. III, 86 b (vgl. Breasted, Americ. Journ. Sem. lang. 25, 94) in der Inschrift bei der großen Schlußprozession in der Sänfte angegeben finden als 'Jahr 30, 2. Monat der Šmujahreszeit (Payni) 1. Tag'. Danach würde das Fest etwa vier bis fünf oder nur drei Tage dauern. Leider bietet die Inschrift Naville, Festival Hall, Taf. VI, 8 nur das Datum 'Jahr 22, 4. Monat der A'chetjahreszeit (Choiak)' ohne die von Naville a. a. O., S. 4 willkürlich hinzugesetzte Tagesdatierung (Tag 1), und ebenso unsicher bleiben die drei sich widersprechenden Angaben über das erste Hebsed des Phiops aus dem Wadi Maghara, dem Wadi Hamamat und Het-nub (Sethe, Urkunden Altes Reich I, 91 f., 93 und 95).³⁵⁾

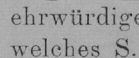
Als sicheres Ergebnis bleibt, daß nach den Darstellungen in Soleb Weiheakte von Kapellen in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Sedfest standen und vermutlich die Einleitung zu den mehrtägigen Krönungs- oder Jubiläumsfeierlichkeiten bildeten.

Den Bau von Heiligtümern hat man längst in Verbindung zum Sedfest gebracht, und Maspero hat *Revue critique*, 1893, S. 386 = *Études de mythologie* VI, 88 darauf hingewiesen. Auch wird sich so die häufige Erwähnung des Sedfestes in den Steinbrüchen — und gerade der ersten Feier — erklären. Breasted (*Ägypt. Zeitschr.* 39, 85) hat den Titel eines Beamten  'Oberbaumeister an den Hebsedschlössern und am Palas der Königlichen Pfalz' herangezogen, um daraus den falschen Schluß zu ziehen, die Halle für das Sedfest sei im Königspalast gewesen, worin Moret ihm folgt (*Royauté*, S. 268), während Piehl, *Sphinx* VI, 56 f. richtig übersetzt. Wir werden sehen, daß Palas und Hebsedschloß vielmehr scharf zu trennen sind. Moret hat dann weiter (a. a. O. 264 ff.) die theoretische Forderung aufgestellt, für jede Sedfeier müsse ein eigener Bau errichtet werden. Er ist dazu durch Heranziehung einer Reihe von Darstellungen und Inschriften — z. B. S. 267 eines Satzes im großen Papyrus Harris — gekommen, die mit dem Sedfest gar nichts zu tun haben, zum Teil Tempel und Denkmäler des Totenkultes sind. Als Hebsedbauten dürfen nur solche gelten, die ausschließlich oder in erster Linie ihm bestimmt waren. Eine der in allen Heiligtümern häufigen Erwähnungen des Hebsed macht den Bau noch nicht zum Hebsedschloß. Andernfalls müßten wir z. B. fast alle von Tuthmosis III. in Karnak, Medine Habu, Elephantine, Buhen errichteten Bauten als Hebsedschlösser erklären. Mit der immer wiederholten Erwähnung seiner Jubiläen drückt der König dem Gott einfach den Dank für eine lange Regierung aus.

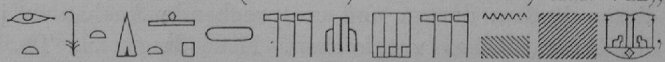
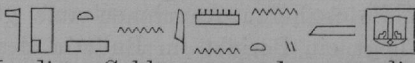
In den meisten Fällen wird man sich begnügt haben, einen Festplatz herzurichten; baulustige Könige werden ihn neu angelegt haben und eine Festhalle errichtet haben. Ein eigentlicher Tempel war, wie sich zeigen wird, gar nicht erforderlich, nur kleine Nebenbauten. Errichtete der König zu seinem Jubiläum ein Heiligtum neu oder erweiterte er ein vorhandenes, so war das ein außergewöhnlicher Dankesakt des Herrschers, nicht eine Vorbedingung. Unter den Bauten, die besondere Beziehungen zu den Zeremonien des Hebsed haben, können wir drei Klassen unterscheiden: 1. Die eigentliche

Festhalle, in der der große Thron des Königs stand; 2. der anstoßende Festplatz mit zahlreichen, nur für die Dauer des Festes errichteten Bauten, namentlich den Kapellen der am Fest teilnehmenden Gottheiten; 3. die Unterkunftsräume, in die sich der König in den Pausen des Festes zurückzieht, also eine Art Wohnhaus, in dem er allenfalls auch nächtigen kann. Diese Baukomplexe waren in ältester Zeit sehr einfach, wie die Darstellungen der Keule des Athotis (Quibell, Hierakonpolis, Taf. 26 B) und die Tafel des Usaphais (Petrie, Royal tombs I, Taf. XV, 16) zeigen, auf die Maspero zuerst in diesem Zusammenhang die Aufmerksamkeit gelenkt hat (*Études de mythologie*, VIII, 148 f. = *Revue critique* 1901, II, 384). Da sieht man den Thronpavillon des Königs in der Gestalt, wie ihn die Schrift festgehalten hat, und den vor ihm liegenden Festplatz, auf dem sich die Teilnehmer zur Huldigung vor dem König versammeln. Die hier nicht dargestellten notwendigen Nebenräume werden wir uns nach dem Spruch Pyramidentexte 130 a 'die Halle des Königs ist aus Binsen geflochten' als einfache Hütten in Riegelbau oder ganz aus Schilf denken. Mit der Zeit schuf man dauerhaftere, prächtigere Anlagen, wenigstens für die Festhalle und die Aufenthaltsräume des Königs. Die Baulichkeiten des Festplatzes aber wurden, wie beim jüdischen Laubhüttenfest, bis in die späteste Zeit jedesmal neu errichtet. Darin besteht, wenigstens später, die Hauptbautätigkeit des Königs für das Jubiläum. Natürlich schlossen sich feste wie provisorische Bauten möglichst an die großen Heiligtümer an. Bei der Schilderung seines Sedfestes in Memphis sagt Ramesses III. im Papyrus Harris, Taf. 49: 'Ich erneute Deine Kapellen unter den Hebsedschlössern, die vorher zerstört waren' und ebenso rühmt sich Osorkon II. in Bubastis (Naville, Festival Hall, Taf. VI) bei der Prozession der Amonsbarke, die er auf ihren Sitz im Hebsedschloß bringen will

 ³⁶⁾ 'Es erscheint die Majestät dieses ehrwürdigen Gottes und nimmt den Weg, um sich niederzulassen im Hebsedschloß, welches S. Majestät hergestellt hatte'. Das sind solche Schlösser wie die, an denen der Oberbaumeister beschäftigt gewesen ist. Die Festhalle ist nicht, wie Naville, Festival Hall, S. 2 wollte, einfach das Tempelsanktuar, sondern es ist der Raum am Festplatz, wo die kleinen pavillonartigen Kapellen errichtet werden für die Götter, die als 'Herren des Sedfestes' an den Feierlichkeiten sich beteiligen. Sie werden kurz 'Hebsedschlösser' genannt, provisorische, ständig erneuerungsbedürftige Bauten, unterschieden von den großen Tempeln. Vielleicht sieht Kees, der Opfertanz des Königs, S. 261 in dem

 der Tafel Petrie, Royal tombs I, Taf. XVII, 26 mit Recht die älteste Erwähnung dieses Kapellenbezirkes.

Am deutlichsten dargestellt sind sie in Bubastis (Naville, Festival Hall, Taf. VII), wo der König vor ihnen opfert.

 Taf. VI wird ein , also 'ein Amonsschloß im Hebsedschloß' genannt. In diese Schlösser werden nun die Riten des Sedfestes, d. h. die gottesdienstlichen Akte (*nté'u*) verlegt: so in der von Gardiner, Ägypt. Zeitschr. 48, 49 besprochenen Inschrift aus dem Grab des Seta'u in El Kab: 'ihre (d. h. der Göttin Nechbit) Riten (*nté'u*) werden in den Hebsedschlössern vollzogen'. Ähnlich rühmt sich ein Hoher-

von zwei Papyrosknospensäulen getragen wurde. (Daß diese Säulen die letzten einer Reihe wären, wie Borchardt betont, tut nichts zur Sache.) Von vorn und von den zwei Seiten führen Stufen zum Thron. In einem linken Seitenraum steht ein zweiter, kleinerer Thronuntersatz mit einer Vordertreppe, rechts liegt ein Bad, das in später Zeit wieder hergestellt wurde, im wesentlichen aber die Gestalt der Ramessidenzeit bewahrt haben dürfte. Es steht auf einem etwas erhöhten Pflaster und besteht aus einem gangartigen Vorraum und einem Zimmer mit niedriger, eingelassener Wanne, aus der das über den König gegossene Wasser in ein tiefer gelegenes, ursprünglich wohl überdecktes Becken aus Stein floß. Mit dem großen Thronsaal stehen beide Räume in unmittelbarer Verbindung. Nördlich von dem Bad, aber völlig getrennt, steht in der Ecke eines kleinen Zimmers, doch anscheinend in situ, ein dritter, kleinster Thronuntersatz, der, wie der des großen Mittelsaales, eine Hohlkehle als Profil zeigt. Auch in seiner Nähe (und ebenso bei dem 'zweiten' Thron, dessen Untersatz aber keine Hohlkehle aufweist), erkennt man Badeanlagen, die aber vielleicht nicht ursprünglich sind. (Doch hat Borchardts Vermutung, daß in dem nördlichen Baukomplex die Räume der Königin zu suchen seien, viel für sich. Daß sie am Heb-sed nicht teilnimmt, ist eine Sache für sich.) Unweit des dritten Thrones ging ein von Ramesses III. angelegter schmaler Gang, dessen Lehmwände mit Rosetten und anderen Ornamenten bemalt waren. Ähnliche Gänge scheinen auch sonst vorhanden gewesen zu sein. In späterer Zeit ist die vielleicht nie vollendete Anlage stark verändert worden, koptische Steine haben sich gefunden. Ein wohl aus sehr später Zeit stammender Anbau muß sogar das berühmte Jagdbild Ramesses III. verdeckt haben. Die Ausstattung des Palastes, der jedoch kaum zur dauernden Wohnung des Königs gedient haben wird, war prächtig nach den in Stein geschnittenen, von hier stammenden Fenstern im Museum zu Kairo und der Annales du service XI, 49 ff. veröffentlichten Tür; Daressy hat hier auch die zerstreuten, ehemals zum Bau gehörigen bunten Fayencetafeln, die Gefangene aller Art darstellten, abgebildet und beschrieben.³⁸) Der Festplatz kann auch in Medine Habu nur der Tempelhof, und zwar der zwischen dem ersten und zweiten Pylon gewesen sein.

Wir werden nun leichter das Verständnis der Darstellungen aus dem Sonnenheiligtum gewinnen, die uns die Bautätigkeit und die Stiftungen im Anschluß an die Gründung vorführen. Es sind das die verschiedenen Reihen angehörigen, aber sich gegenseitig ergänzenden Stücke Blatt 1 (Nr. 1a) und Blatt 3 (Nr. 7—10). Blatt 1, Nr. 1a schließt so gut wie sicher an Blatt 1, Nr. 1b an; wir gewinnen so eine Grundlage für die Anordnung. Übrigens aber beeinträchtigt die Schwierigkeit der Zuweisung der einzelnen Stücke an bestimmte Gruppen glücklicherweise nicht die Sicherheit der Erklärung. Ein auffallend breiter Trennungsstrich scheidet auf Blatt 1 wie auf Blatt 3 in Nr. 1a und 10a, b die erste Szene von den folgenden. Ein unmittelbarer Zusammenhang mit diesen besteht also nicht. Der König steht ruhig da, wie bei den Gründungsszenen, angetan mit dem Kopftuch und dem Schurz mit Schweif. Er hält den langen glatten Stock in der Hand. Im Streifen darunter war wieder sein Gefolge, der *imi-chent*, der *chri-k'eb*, der *sem* und andere dargestellt, die Beischrift sagt



'Besichtigen der Bauarbeit am Palas des Sedfestes.' Die Haltung des Königs gleicht durchaus der, die in den gleichzeitigen Gräbern der Tote einnimmt, wenn er dem Leben und Treiben auf seinen Gütern zusieht (*ma'a*). Der Bau selbst ist in keiner Weise

den Särgen des mittleren Reichs scheint die gleiche Lesung *ncri* für den Stoff  an-
zunehmen (Lacau, Sarcophages 28091, N. 24, S. 43). Andererseits trennen schon die
Pyramidentexte (z. B. Sethe 1365 b) die beiden Zeichen  und Mariette, Abydos I,
Taf. 19 e, kommt deutlich ein     *e'h' ncr* vor, und auf diese Zusammen-
setzung dürfte auch koptisch 26NGETE zurückgehen. Vielleicht sind beide Lesungen,
eine ausführliche und eine abgekürzte, zulässig. Das umrahmende  scheint ja auch in
dem Kees, Opfertanz, S. 180 behandelten Palastnamen nur 'Determinativ' gewesen zu
sein. Im (*e'h'*) *ncri* wohnen auf dem Palermostein (Schäfer, Bruchstück altäg. Annal. 34
36) Nechet, Re und andere Götter, im Titel der Nechet wechselt der Ausdruck mit
dem Zusatz  mit  *pr uer*, bezeichnet also wie dieses den oberägyptischen
Palas (Sethe bei Borchardt, Sahure II, S. 84, 93 f., 130). Von den drei bei der Krönung
anwesenden Seelenklassen in Deir el Bahri (ed. Naville III, 60 = Sethe, Urkunden IV,
254) werden die Hundsköpfigen als    bezeichnet, mithin ist der ober-
ägyptische *ncri*-Palas gleichbedeutend mit der *itrt-šme'it*.

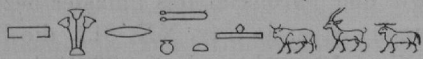
Dem 'Hineingehen oder sich niederlassen im *e'h'* entspricht das Heraustreten (*che'*)
aus dem *e'h'*, wie es uns Darstellungen des Anfangs der Festprozession vorführen.
Lepsius, Denkm. III, 286 a heißt es, der König trete hervor, um sich zum Gottesschloß
(*h't ncr*) zu begeben'. Beim großen Minfest von Medine Habu begibt sich der König in
der Sänfte (wie in Bubastis) 'aus seinem *e'h'* zum Tempel des Gottes (Wilkinson,
Manners and customs² III, Taf. 60 = Champollion, Monuments Taf. 209 ff.). In den drei
Türen, die in Medine Habu aus dem Palas in den Hof führen, ist jedesmal die Dar-
stellung des 'Hervorgehens aus dem *e'h'* wiederholt, die Grenze zwischen Wohnhaus und
Tempel also deutlich bezeichnet. Den Zusammenhang mit dem Sedfest lassen die nicht
seltenen Darstellungen des Neuen Reichs erkennen, auf denen der König im Hebsed-
Lauf aus dem *e'h'* kommt (aus Karnak, Zeit Tuthmosis III. und aus Luxor, Amenophis III.,
bei Kees, Opfertanz S. 135, vgl. Äg. Zeitschr. 52, 69 f.).

E'h' bezeichnet mithin einen in unmittelbarer Nähe des Heiligtums gelegenen Bau,
der zum vorübergehenden Aufenthalt des Königs dient. Seine Lage im heiligen Bezirk
bezeugt ausdrücklich Lepsius, Denkm. III, 159                   

feierlichen Besichtigung der Arbeiten gerade an diesem Bau möchte man schließen, daß die Ausstattung im Sonnenheiligtum schon prächtiger und dauerhafter war. Besonders geräumig braucht er darum nicht gewesen zu sein, so wenig wie das der Bestimmung nach genau entsprechende  der ptolemäischen Tempel,⁴²⁾ oder die ähnlichen Bauten in el Amarna (ed. Davies II, Taf. XVIII) und im Sonnentempel von Meroe (Garstang, Meroe, Taf. XXIX, S. 26; der Gesamtplan ist leider ungenügend). Wir dürfen ihn in der 'Kapsel' des Sonnenheiligtums (Bissing-Borchardt, das Reheiligtum I, S. 16, Grundriß l. 8) erkennen, die Furtwängler bei Besichtigung der Grabungen als Sakristei, als kgl. Garderobe angesprochen hatte. Die Lage dieses Raums, sein Verhältnis zu dem übrigen Heiligtum, die Waschbecken davor entsprechen durchaus dem, was wir nach Inschriften und Darstellungen von einem *eh'* erwarten dürfen. Der prächtige Reliefschmuck machte ihn zu einem der wichtigsten Teile der ganzen Anlage.

Die Darstellung, von der wir ausgingen (Blatt 1), lehrt, daß der von mir schon in den Sitzungsberichten der Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Klasse 1914, die Reliefs vom Sonnenheiligtum S. 6 erhobene Widerspruch gegen Borchardts Annahme, nur der Obelisk sei zur Jubiläumsfeier errichtet worden (Äg. Zeitschr. 39, 12) berechtigt war: das gesamte Heiligtum ist zu Ehren des Sedfestes erbaut worden. Am Festtag selbst wird der Bau so weit gefördert gewesen sein, daß er eingeweiht werden konnte. Aus der eiligen Fertigstellung erklärt sich wohl die erstaunlich minderwertige Arbeit einzelner Teile, so namentlich der Reliefs in den halbdunkeln Gängen. Selbst im 'Palas' finden sich auffällig flüchtig gearbeitete Reliefplatten, namentlich Blatt 11, 27. Vielleicht stammen sie aus den oberen Reihen. Manches wird man auch der ungleichen Schulung der Arbeiter in die Schuhe schieben dürfen.

Scharf getrennt von den Bauarbeiten schließt sich eine weitere Szene aus dem Vorspiel der Sedfeier an: eine Zählung der Rinder, Ziegen und Schafe (Blatt 1, 1 a; Blatt 3, 7 a, 9, 10). In der späteren Tempeldekoration kommt diese Zählung nicht mehr vor. Wohl aber kennen wir sie im Alten Reich als übliche Form der Besteuerung der Pächter und Freisassen auf dem kgl. Domanialland (E. Meyer, Geschichte I³ § 224, 244). Hier wird das Heiligtum bei der Gründung mit Vieh ausgestattet, ganz wie noch in Buhen zur Zeit der Hatschepsowet, wo dem Gott alle möglichen Tiere vorgeführt werden *'chft rdit pr n nb-f'*, also, wie oben S. 12 gezeigt, bei den Einweihungsfeierlichkeiten des Tempels (Randall Mac, Iver-Woolley, Buhen, Taf. 27, N. 106). Der König ist im Sonnenheiligtum bei dieser seinen Beamten überlassenen Zählung nicht zugegen. Die aus den Bruchstücken Blatt 1, 1 a; Blatt 3, 10 b, 7 a, 9 wiederherstellbare Beischrift lautet:

lautet:  'Herausgehen zur Zählung der Rinder, Ziegen, Schafe'.

Auf Blatt 3, 9 Mitte stehen zwei Männer einander gegenüber. Der größere, als Vertreter des Königs mit dem Stab in der Hand, steht gleichsam auf dessen Seite; ihm gegenüber ein kleinerer, der nach Art Rechnung legenden Beamten mit etwas vornüber gebeugtem Körper beide Arme nach abwärts streckt. Er trägt kein Rangabzeichen. Hingegen steht auf Blatt 1, 1 a bei einer Figur, die dem 'Stellvertreter des Königs' entsprechen dürfte,  . Maspero hat *Etudes égyptologiques* II, 204 scharfsinnig diesen Titel als 'Chef der Vorräte' erklärt, von Bissing (*Geschichte Ägyptens*, S. 13) ihn mit der Domänenverwaltung in Verbindung gebracht. Wir begegnen ihm wieder Blatt 11, 27;

Blatt 12, 32 in den Festdarstellungen, mit dem langen Stock in der Hand. Als reiner Verwaltungsbeamter nimmt er jedoch an der Feier mehr als Zuschauer teil. Die Lesung ist ungewiß: Erman im Handwörterbuch liest *h'ri idb* statt des früher üblichen *uzb*, beide mit dem Sinn: 'Vorgesetzter des Uferlandes'. Nun unterscheidet sich aber das Determinativ der Wörter für Ufer nicht unerheblich von dem zweiten Zeichen unseres Titels. Dessen Form entspricht dem Deutzeichen von  'das Feldstück' und dies Wort steht denn auch in einer Reihe von Titeln des Alten Reichs, namentlich auf Statuen, ganz parallel zu . Wir geben einige dieser Inschriften aus dem Museum in Kairo nach den gegenüber Borchardts Katalog verbesserten Abschriften von Dr. Kees. Gegen die Lesung unseres Titels als *h'ri 'akt* ist nur geltend zu machen, daß dies Wort in Titeln stets ausgeschrieben zu sein scheint. Kairo 64 Titulatur links  rechts . 1528.  und sein Sohn  89.  und  sic 26.  Häufig finden sich zu dem Titel Zusätze wie Mariette, Mastabas D. 47 , nach Murray, Index XXXI, wo weiteres Material, die üblichste Form, die darauf hinweist, daß die Schätzungen im 'Schloß des Lebens', den Tempelschulen, vorgenommen wurden. Während das Sonnenheiligtum anscheinend nur einen *h'ri idb* (?) kennt — ein Zeichen der Altertümlichkeit der benutzten Vorlagen — gab es in späterer Zeit, aber schon im Alten Reich, mehrere.⁴³⁾ Darauf deutet nicht nur der von Maspero angeführte Plural  sondern auch Titel wie  Mariette, Mastabas B. 16, D. 21 und  Mariette a. a. O. und D. 1, D. 41. Titulaturen wie die eines  und auch wohl eines 'Propheten der beiden Götter an der Spitze des ' lassen zum mindesten die Teilung der Domänenverwaltung in eine solche für Ober- und für Unterägypten schon im Alten Reich wahrscheinlich erscheinen. Bei der Bedeutung der Naturalwirtschaft unterstand dem , in dem wir den eigentlichen Leiter des Ackerbauministeriums  in ältester Zeit sehen dürfen, wohl der größte Teil des kgl. Vermögens und sein Posten wird einer der wichtigsten gewesen sein. Er nimmt hier im Namen des Herrschers die Abrechnung (?) (*m'a'e*)⁴⁴⁾ über den Viehbestand, und zwar, da sich die Darstellung Blatt 3, 10b in zwei Streifen nebeneinander wiederholt, die für Unter- und Oberägypten getrennt vor, daher auch die Beischrift  'Abrechnung (?) von Oberägypten' (Blatt 1, 1 a). Das Vorführen von Naturalabgaben für die Festopfer durch hohe Würdenträger als Anführer und Vertreter der Untertanen am Thron des Königs kehrt unter den Sedfeierlichkeiten wieder (s. Kap. IV).

Kapitel II. Die 'Anfangsprozession'

Blatt 3, 7a folgt rechts von der Zählung, durch einen breiten Strich getrennt, eine schwer verständliche Szene. Sie muß etwas Neues bringen. Wir sehen einen als *sem* bezeichneten Mann mit dem Pardelfell bekleidet und dem Stock in der Hand. Die Beischrift ist schwer deutbar: sie steht auf jener von mir in den Denkmälern der ägyptischen Skulptur, Text zu Taf. 2, von Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter, S. 84, von Erman, die Hieroglyphen, S. 14f. und Grammatik³ 816 genügend gekennzeichneten Zwischenstufe zwischen Bild und Schrift, bei der noch dazu die Folge der Zeichen völlig willkürlich zu sein pflegt. Unter dem *Sem* steht, vielleicht als weiterer Titel einer zweiten Person,⁴⁵⁾ wie nach Breasteds mir gütig mitgeteilter Lesung in der Inschrift von Soleb, Lepsius, Denkm. III, 84, *cheri-heb*. Die Zeile vor dem *Sem* beginnt heute für uns mit Resten, die man allenfalls zu  (oder ?) *cherp 'eui*, 'Ghafir, Wächter' ergänzen mag. Dann folgen, von einem vielleicht an dieser Stelle sinnlosen  unterbrochen,       'die Sedfesthallen', ein vielleicht zum Wächtertitel gehöriger Zusatz. Wir hätten also zu übersetzen: der *Sem* und der Vorlesepriester, der Wächter der Jubiläumsfesthallen sagt⁴⁶⁾ . . . Der Spruch selbst ist ausgefallen. Über dem *Sem* steht , wie die Parallelinschrift Blatt 3, 9 klar macht, d. h. die Audienzhalle, der Diwan, das Bureau (Newberry, Pr. B. A. S. XXII, 1900, S. 99 ff.). Das ist das Lokal, in dem die Handlung vor sich gehen dürfte, in dem der *Sem*, eben deshalb wohl mit dem Stock ausgerüstet, als halbweltlicher Beamte amtiert. Es mag gerade in einem Memphitischen Heiligtum daran erinnert werden, daß in Memphis noch in später Zeit der Hohepriester den Titel *Sem* führt — haben wir ihn hier zu erkennen? Auf den Sinn des Bildes läßt das alles einen Schluß nicht zu. Auch die Paralleldarstellung Blatt 3, 9 führt nicht weiter. Nur ist hier über dem *sem-cheri-heb*, noch eine weitere Figur erhalten, die aber nach dem horizontalen Strich unter ihr in keinem Zusammenhang mit der hier behandelten Gruppe steht, und andererseits ist die Trennung dieser Gruppe von der Viehzählung keine so scharfe, so daß man hier daran denken könnte, es handle sich um die Entgegennahme des Rechenschaftsberichts auf Grund jener Zählung.

Auf Blatt 3, 7 schließt rechts unmittelbar ein ausgedehnter Festzug an, in dem der König als Hauptperson auftritt. Der Anschluß von 7b an 7a ist zwar nicht äußerlich gesichert, aber keine zwei anderen Bruchstücke schließen sich so gut aneinander. Vom Hauptstreifen ist ein Feld und der Anfang des nächsten, dazu große Teile des unteren Streifens mit dem Gefolge erhalten. Wann und wo dieser Aufzug stattfand, ist aus den erhaltenen Beischriften, die nur Titel des Gefolges geben, nicht zu ermitteln. Der König trägt, da nichts vom Schweif zu sehen ist, den Festmantel. Die erste Königsfigur ist etwas vom Endstrich abgerückt. Reste eines Zeichens erscheinen hinter ihm: hier muß die Angabe des Palas gestanden haben, aus dem der König heraustritt. Er geht zu Fuß, wie immer, wenn er den Gott 'geleitet' (*šems*). Das zeigen die früher angeführten Darstellungen zu Soleb, Bubastis und vom Minfest in Medine Habu.

Vor dem König schritt, wie stets, der *Sem* daher, dessen Bild im zweiten Feld noch gerade kenntlich ist. Dann kam wahrscheinlich der   Zepterträger des Königs,

zwei weitere, nicht sicher zu benennende Personen folgen; die eine, deren Arme herabhängen, mag der Vorlesepriester sein, die vor ihm gehende, die die Arme sicher erhoben hatte, war wohl nach Blatt 9, 20 der Sänger , der der Prozession voranschritt. Mehrere Leute haben sich vor der nahenden Prozession niedergeworfen: es können sehr wohl wie auf Blatt 9, 20 die Großen von Ober- und Unterägypten sein, obwohl sie im Unterstreifen noch einmal genannt werden. Das tut bei solchen formelhaften Darstellungen wenig zur Sache. Hinter diesen Männern steht aufrecht und dem Zuge zugewandt ein Mann, den vorderen Arm scheinbar dem König entgegengestreckt, eine Stellung, wie sie sonst die anredenden und empfangenden Priester einnehmen (z. B. Blatt 4, 11 a; Blatt 5, 12 c; Blatt 6, 13). Vielleicht ist es, wie Dr. Kees vermutet, der . Vom Gefolge erscheint im unteren Streifen⁴⁷⁾ zunächst der Vorlesepriester, dann drei Männer mit an die Brust gelegter Hand, die schon erwähnten Großen von Ober- und Unterägypten, weiter zwei Paare jener  rufenden Leute, die als Sänger in den Prozessionen mitziehen, wieder ein Vorlesepriester, der *smr-pri* und ein *smr*. Von den den Zug ohne Zweifel begleitenden Götterstandarten, die wohl im obersten Streifen angebracht waren, ist nichts erhalten.

Im vorderen Feld, das oben mit der Figur des Königs beginnt, vor dem wie erwähnt der *Sem* geht und ein unbenannter Mann, sind im unteren Streifen ganz rechts noch eben die drei Sänften der kgl. Prinzen und ihre Träger erkennbar. Dahinter gehen eine Prinzessin und ein *Smer*. Sie haben wieder die linke Hand an die Brust gelegt. Vielleicht soll diese Geste eindringliche Beteiligung an den rhythmischen Gesängen bedeuten, die der Sänger an der Spitze anstimmt.

Eine bestimmte Handlung, aus der man die Bedeutung des Zuges erschließen könnte, fehlt, ebenso sind die Titel und Trachten der Teilnehmer nach dieser Seite hin unergiebig. Indes innerhalb der 'kleinen Festdarstellung' sind Prozessionen, in denen der König zu Fuß mitgeht, selten; nur den Weg zwischen einer Kapelle und dem Thronpavillon (Blatt 13, 33 a — Blatt 14, 35 gehörte vielleicht zu einer Paralleldarstellung) und einige kurze Zwischengänge (Blatt 13, 33 b; Blatt 16, 39, 41; Blatt 17, 42) legt er zu Fuß zurück: den Besuch der Upuautkapelle vor dem Opfertanz, wenn er vom Thron niedersteigt, um in der Sänfte Platz zu nehmen, usw. In der 'großen Festdarstellung' hingegen spielt das Zu-Fuß-Gehen eine größere Rolle. Es war sowohl im südlichen Umgang wie im Aufgang zur Obeliskenplattform dargestellt. Über Zweck und Ziel der Prozessionen geben aber auch diese Bruchstücke keine Aufklärung. Das bedeutendste Stück, das Äg. Zeitschr. 37, Taf. 1, 2 abgebildete Reinhardtsche Relief, zeigt die kgl. Prozession beim Verlassen einer Kapelle, in der die heilige Barke steht. Nach verschiedenen Fragmenten von Kapellen und Götterbildern aus dem Umgang und dem Obeliskenaufgang zu schließen, galten die Prozessionen dem Besuch verschiedener Kapellen, und ein solcher war ja wohl auch auf Blatt 13, 33 a dargestellt. Da der König nicht wie in der Schlußprozession beim Besuch der Kapellen des Horus und Seth die Sänfte besteigt, wird man die Lage dieser Kapellen innerhalb des Tempelbezirks annehmen. Man denkt an jene oben S. 14 ff. besprochenen 'Hebsedschlösser', die Festkapellen der am Jubiläum teilnehmenden Gottheiten.

Dafür sprechen auch Darstellungen aus Bubastis. Zu Fuß begibt sich hier der König in das Heiligtum des Amon (Naville, Festival Hall, Taf. IV, V), um 'die Majestät

dieses ehrwürdigen Gottes Amon-Re, des Herrn von Karnak, herauszuführen, um sich niederzulassen auf seinem Sitz in dem Schloß des Sedfestes'. Ein Bruchstück (Taf. VI unten) führt vor die Amonbarke, hinter der der König schreitet, 'sich auf den Weg macht, um sich in dem Schloß des Sedfestes niederzulassen'. Auch in der großen Upuautprozession zieht der König zu Fuß mit (a. a. O. Taf. 1—11), bis er den Thron besteigt. Unten werden wir mehr Prozessionen der Art kennen lernen. Vielleicht fällt von hier aus Licht auf die Erwähnung der Hebsed-Hallen Blatt 3, 7a und 9: es könnten Kapellen oder Kulträume, die Hebsedschlösser selbst oder Teile in ihnen gemeint sein. Der König begänne Blatt 3, 7a—c seinen Rundgang zum ersten Besuch und Opfer in den Heiligtümern: vielleicht vollzog er dabei, wie in Soleb, Weiheakte an den neu erbauten Kapellen, aber erhalten ist davon nichts, auch nicht in Bubastis. Das sonst schwer unterzubringende Relief Blatt 3, 8, das den König knieend, wohl bei einer Opferhandlung zeigte (nur der eine Fuß ist erhalten), könnte in diesen Zusammenhang gehören.

Kapitel III. Zu den Göttern in Darstellungen und Inschriften

Von den ehemals im Sonnenheiligtum vorhandenen Darstellungen und Inschriften ist nur ein verhältnismäßig kleiner Teil auf uns gekommen. Das macht es unmöglich, einen Götterkatalog zusammenzustellen, auf Grund dessen irgend welche Schlüsse e silentio möglich wären. Es kann sich nur darum handeln, das erhaltene Material übersichtlich zu ordnen, soweit wir es vermochten zu erklären, unter Heranziehung paralleler Darstellungen und dessen, was anderswoher über die betreffende Gottheit bekannt war, und dies auch nur insoweit, als es den Zwecken der Erläuterung der Reliefs des Sonnenheiligtums dienen konnte. Wir haben trotzdem hie und da weit ausgreifen müssen, da namentlich, wo die Bruchstücke aus dem Sonnenheiligtum zu neuen Ergebnissen zu führen schienen. In der in den Sitzungsber. der Bayer. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Klasse 1914 abgedruckten Abhandlung 'die Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathures' sind mehrere Ergebnisse vorweggenommen, in einzelnen Punkten glauben wir weiter gekommen zu sein. Es wird auf diese Abhandlung im Folgenden mit 'Reliefs' verwiesen.

Wir beginnen, weil hier das Material besonders groß ist, mit den Standarten mit den Abzeichen der Gottheiten. Im Anschluß daran behandeln wir einige Zepter und ähnliche Symbole.

Im Sonnenheiligtum scheint in der Art des Tragens ein Unterschied gemacht zu werden zwischen einfachen Zeptern und Götterstandarten: die Standarten trägt man mit beiden Händen (Blatt 5, 6, 7, 8a, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, Beiblatt A); zu den Standarten rechnet also auch das  auf Blatt 4, N. 11b, der Bogen und das *Pez-e'h'e'*. Die Zepter hingegen faßt man mit einer Hand. Später ist dieser Unterschied nicht mehr festgehalten worden: in der Minprozession von Medine Habu werden die Insignien des Königs, die Zepter, Keule und Geißel von verschiedenen Würdenträgern (nicht von dem einen, auch noch Festival Hall, Taf. I und sonst damit betrauten *Cher-nu-s*) in der Art der Götterstandarten vorangetragen und in den Reliefs von Bubastis herrscht, wie die Tafeln in Navilles Festival Hall zeigen, völlige Willkür. Immerhin bleibt das Anfassen mit zwei Händen die Regel.

Das Bild der Standarte bietet nichts bemerkenswertes. Nur zeigt der Ansatz  vorn deutlich das Bild eines Napfes mit einem Zahn darin: man vergleiche nur das auf Blatt 18, 44d, Blatt 21, 50a vorkommende Determinativ des Essens, und es scheint somit Lorets Annahme *Revue Egyptol.* XI, 81 ff. bestätigt, wonach der Ansatz ein Futterbecken wäre. Nur bedürfen, wie in sehr vielen anderen Punkten, Lorets Ausführungen darin einer Berichtigung, daß es schon für die Zeit des Sonnenheiligtums unzutreffend ist, daß nur die Standarten mit heiligen Tieren und dem Zeichen  (dessen Zusammenhang mit Opfergaben ich Sitzungsber. Bayr. Akad. d. W. phil.-hist. Kl. 1911, Versuch einer neuen Erklärung des *Ka'i*, dargetan habe) diesen Ansatz trügen. Wenn das 'Becken' Ptahhetep ed. Davies I, Taf. IV, 22 sich findet, wo eine menschliche Gestalt auf der Standarte steht, so mag das mit der Erklärung des Speiseopfers noch vereinbar sein. Ebenso bei den Rindern und der Antilope auf Taf. VI. Aber bei den Bäumen auf Taf. X und der Standarte mit dem Zeichen des Fremdlands auf Taf. XI muß der ursprüngliche Sinn gänzlich verloren gegangen sein, will man Lorets Deutung aufrecht erhalten.⁴⁸⁾ In späterer Zeit verschwindet der Ansatz völlig, wie die in Anm. 38 genannten Sammlungen lehren, aber auch in der ältesten Zeit war er nicht vorhanden. Und in den Pyramidentexten, über die Loret wiederholt sehr irreführende Angaben macht, erinnert die Form eher an eine Lampe oder an das Schedsched (Sethe, Pyramidentexte I, S. 155 und passim, 119b). Dreimal findet sich bei den Standarten die Beischrift 'Götter Horusdiener'. Das eine Mal steht sie auf dem Relief Blatt 11, 27 bei neun Standarten. Hier ziehen in einer oberägyptischen Prozession vier Upuautstandarten, zwei Falken, das Zeichen des Ostens, das Zeichen *šms* und eine Standarte mit dem Zeichen . Die Ausführung des zuletzt genannten Symbols in kleinerem Maßstab bedeutet, wie der Vergleich mit Blatt 10, 23; 18, 44d; 21, 50a beweist, keinen Wesensunterschied. Das zweite Mal werden Blatt 21, 50a fünf Standarten als Horusdiener bezeichnet: der Ibis, der Falke, der Wolf, der Bogen, das Zeichen  ('Chons'), diese beiden in kleinerem Maßstab. Möglicherweise wurden diese fünf ehemals durch vier weitere Standarten in der oberen, heute zerstörten Reihe über den Schriftzeichen des Essens zu 9 ergänzt. Dasselbe könnte bei einer Darstellung auf der gleichen Tafel rechts geschehen sein. Der Teilungsstrich auf der linken Seite des Feldes unter den vier Standarten scheint sich nach oben fortgesetzt zu haben, so daß nach links keine weiteren Standarten anschlossen, aber in einem weiteren oberen Streifen fünf Horusdiener dargestellt gewesen sein können. Leider sind hier die Köpfe der Standarten, wie so häufig, absichtlich zerstört, so daß sich die dargestellten Götter nicht mehr feststellen lassen. Nur bei dem letzten Zeichen rechts darf man an das gewöhnlich 'Chons' gelesene Symbol denken. Das dritte Mal lesen wir die Beischrift 'Götter Horusdiener' bei den drei Standarten des Wolfs, Bogens und 'Chons' auf Blatt 18, 44d, und hier waren offenbar weitere niemals dargestellt.

Ohne Beischrift treffen wir fünf Standarten, unter denen einzig gesichert der Bogen ist, auf Blatt 20, 47 und auf Blatt 13, 33a: vorn der Falke und der Ibis, hinten der Imiut. Dazwischen stehen aufgerichtet, nicht von Männern gehalten, der sog. Chons und der Bogen. Vier Standarten oder mehr, wie eben bemerkt, finden sich auf Blatt 21, 50b. Die üblichste Zahl der Standarten, der wir schon auf Blatt 18, 44d begegneten, ist die Dreizahl. Sie ist gesichert auch auf Blatt 20, 46, wo der Falke, der Ibis und der 'Chons' erscheinen, auf Blatt 6, 13, Blatt 8a, 19a; Beiblatt B 14094 und 14095, wo jedesmal

zwei Falken und die liegende Kuh auftreten (die Ergänzung für 14095 scheint sicher), auf Blatt 22, 52, wo Falke, Ibis und 'Chons' dargestellt sind, ganz wie in der ersten von drei Gruppen auf Blatt 19, 45 a, b; die zweite Gruppe besteht aus Wolf, 'Chons' und Bogen, denselben, die auf Blatt 18, 44 d ausdrücklich Horusdiener genannt werden, die mittlere aus dem Falken und zwei zerstörten Standarten. Wolf, Bogen und Waffe *Pez-eh'e*, die in den Pyramidentexten gleichsam das Determinativ für '*šmsu Hor*' abgeben (Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. Äg., S. 16), finden sich auf Blatt 11, 17 beisammen. Ob auf Blatt 10, 24, Blatt 14, 35 drei oder mehr Standarten abgebildet waren, gestattet der Erhaltungszustand ebensowenig zu entscheiden wie die Natur dieser Standarten.

In wenigen Fällen waren, wenn man nicht die Standarten verschiedener übereinander stehender Streifen zusammenfaßt, nicht mehr als zwei Standarten gegeben: Falke und Ibis auf Blatt 12, 32 oben, Imiut ebenda im Mittelstreifen, ganz unten 'Chons'. Auf Blatt 10, 23 und 24 stehen das eine Mal Wolf und 'Chons', das andere Imiut und eine Stange mit zerstörtem Symbol, auf Blatt 16, 39 und 17, 43 Wolf und Bogen, auf Blatt 11, 29 Falke und Ibis. Hier konnten aber andere Standarten sich anschließen, wie möglicherweise auch auf dem Bruchstück 28 desselben Blattes, wo alle Symbole zerstört sind (sie verteilten sich auf zwei Gruppen). Zweifelhaft bleibt auch die ursprüngliche Zahl bei Blatt 6, 13, wo Dr. Kees die beiden vorhandenen, verstümmelten Standarten zu einem Wolf (unter Vergleich von Blatt 17, 43) und einer Papyrusdolde ergänzen möchte. Doch hält er mit mir auch den 'Chons' an zweiter Stelle für möglich. Die Papyrusdolde kehrt, jeweils gepaart mit einer anderen Standarte — den Zeichen der Neith in zweierlei Gestalt und der Göttin *Sesä't* — auf Blatt 7, 17 wieder, ferner einzeln auf Blatt 9, 20 b, c.

Öfters vertritt eine einzige Standarte den ganzen Chor: so Blatt 9, 20 c der sog. Chons, häufiger der Upuaut-Wolf oder auch der Imiut (z. B. Blatt 12, 32). Erwähnt sei noch, daß auf Blatt 16, 39 das *Ua's*-Szepter ganz wie eine der Standarten gehalten und so überreicht wird.

Auswahl wie Zahl der ausdrücklich als 'Götter Horusdiener' bezeichneten oder diesen gleichartigen Standarten sind im Sonnenheiligtum willkürlich. Die Häufigkeit der Dreizahl erklärt sich, weil damit am einfachsten eine Mehrheit ausgedrückt wurde. Die 'Götter Horusdiener' sind deutlich ein Götterverein, den das eine Mal 'Chons', Upuaut, und der Bogen, das andere Mal neun Götter, aber darunter vier Upuauts, vertreten, während 'Chons', der zuweilen allein auftritt, in dieser Neunheit ganz fehlt. Diese Unregelmäßigkeit in Zahl und Gruppierung der Standarten läßt sich nun von allem Anfang an verfolgen. Auf den Denkmälern des Königs *Uḥ'e-mer* (Athotis?) treten Wolf, 'Chons' und zwei Falken (Keule von Hierakonpolis, Capart, Primitive art, Fig. 187), zwei Wölfe, Ibis, Falke und Min (Louvre-Palette, Capart a. a. O., Fig. 181) auf, wobei bemerkt sein mag, daß der zweite der beiden Wölfe ohne das 'Schedshed', den Wulst an der Standfläche, dargestellt ist. Noch älter scheint der Keulenkopf aus Hierakonpolis mit dem Namen des oberägyptischen Königs Skorpion (Selk oder Za'r?), von dem leider nur Bruchstücke auf uns gekommen sind (Capart, Fig. 188, Quibell, Hierakonpolis, Taf. XXVI c). Es ist das gleiche Denkmal, das wir im ersten Kapitel S. 8 beim 'Fest des Erdaufhackens' heranzogen. Neben mehreren jetzt zerstörten Standarten, an denen Kibitze aufgehängt sind, finden wir zweimal das Sethtier, den Gott *Aḥ'u* (s. Anm. 48), das Minsymbol, den Falken, wahrscheinlich 'Chons', ein weiteres Sethtier (Bruchstücke 4 und 7) und viel-

leicht noch einmal das Minsymbol in seiner spitzigeren Form (am rechten Rand von Bruchstück 1).

Es würde zu weit führen, dem vereinzelt Vorkommen der Standartengötter nachzugehen, und auch, wo sie in Gruppen vorkommen, genügt es, einige Beispiele anzuführen, um den Gang der Entwicklung klar zu stellen. In den Pyramidentexten werden sie 26 f., 897 a, 921 a, 1245 b erwähnt und dabei an den beiden ersten Stellen mit dem Götterdeterminativ, an den beiden letzten Stellen meistens, wie oben angeführt, mit Wolf, Bogen und *Pez-é'h'e'* determiniert. Die Hauptaufgabe der Horusdiener besteht in der Reinigung des Königs mit Wasser und schönen Sprüchen.⁴⁹⁾ Einzeln benamst werden sie nicht. In den Totentempeln von Abusir finden wir mehrfach Standarten (Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, Blatt 46 und 47, S. 55 f., Grabdenkmal des Neuserre, S. 85), doch erlaubt bei Sahure der Erhaltungszustand, bei Neuserre (Lathures) die Mangelhaftigkeit der Angaben kein Urteil über Art und Zusammensetzung.⁵⁰⁾

Höchst merkwürdig sind die Darstellungen der Stele Louvre C 15, für die uns neben den mangelhaften Veröffentlichungen von Gayet (*Stèles de la XII. Dynastie*, Taf. LIV) und Pierret (*Inscriptions hiéroglyphiques II*, S. 29) und der besseren, aber im Kommentar völlig phantastischen von Moret (*Mystères Égyptiens*, Taf. I) eine Photographie vorlag. De Rougé, *Notice des monuments*, S. 81 f., C 15 wies die Stele nach dem Stil dem Anfang der XII. Dynastie zu, in der *Description sommaire* sogar der Zeit vor der XII. Dynastie. Acht Standartenträger ziehen daher. Ohne Schwierigkeit erkennt man den Wolf (Upuaut), an dessen Stange die Waffen der Neith angebracht sind, die auch im Begleittext genannt werden, die Ma'fedet, das alte Hathorsymbol;⁵¹⁾ die anderen Symbole — darunter ein Königskopf, eine weibliche Büste, ein Tierkopf — zu deuten, unterläßt man besser. Im Boot werden der 'Chons' und eine Nymphaea aufgerichtet.⁵²⁾

Zeitlich schließen sich die Standarten im Tempel der XVIII. Dynastie zu Deir el Bahri an. Auf Taf. 64 Naville, treten der Ibis, der Falke, der 'Chons', der Wolf und der Imiut auf in der Krönungsdarstellung; und die Zahl kann größer gewesen sein. In der entsprechenden unterägyptischen, sehr abgekürzten Darstellung (der Raum reichte nicht) auf der gleichen Tafel sind nur zwei Standarten mit zerstörten Köpfen vorhanden. Bei den Lepsius, Denkm. III, 36 a veröffentlichten Thronszenen Tuthmosis III. aus Karnak steht zuvorderst der 'oberägyptische Upuaut, der Leiter der beiden Lande'. Es folgen 'Chons', die Pfeile der Neith, der Falke, die beiden Federn mit der Sonnenscheibe (das Gauzeichen von Elkab und somit auch von Hierakonpolis). Caulfield, *Temple of the kings*, S. 17 zu Taf. XIV spricht einfach von einem 'Symbol des Re'; ebenso gut könnte man an Amon denken. Tatsächlich ist die Beziehung auf den dritten oberägyptischen Gau unleugbar (Brugsch, *Dictionnaire Géogr.* 1035) und die von Steindorff (die ägyptischen Gauen und ihre politische Entwicklung 872) besprochene Schreibung des Zeichens gerade in der Gauliste des Sonnenheiligtums bringt diese Beziehung zu Hierakonpolis zur Anschauung, ohne daß man darum, wovon Steindorff mit Recht warnt, den Namen des Ortes unmittelbar darin enthalten glauben müßte. Das Auftreten dieses Gauzeichens in der so oft gute Überlieferung bewahrenden älteren XVIII. Dynastie verdient um so mehr Beachtung, als es auch in Abydos neben dem Wolf (Mariette, *Abydos I*, Taf. 28 c) und in einer langen Reihe mit den Pfeilen der Neith, dem Skorpion der Selket, dem 'Chons', Falken, Ibis, zwei Wölfen, also in einer Götterachtheit auftritt (Mariette, a. a. O., Taf. 28 d = Caulfield, *Temple of the kings*, Taf. XIV). Es kommt dann noch in

den unten beschriebenen Listen des Totenpapyros, *Monuments de Leide*, T. 1, Taf. II aus dem Ende des Neuen Reichs und in den altertümlichen Listen von Bubastis, *Festival Hall*, Taf. IX und XIV vor; in den Gaulisten griechischer Zeit fällt es nach Brugsch, *Dict. Géogr.* S. 1035 aus, was vielleicht damit zusammenhängt, daß damals der Gau von Eileithyia zum Gau von Latopolis geworden war. Ob in Soleb (Lepsius, *Denkm.* III, 85) drei von der Doppelfeder bekrönte, in ihrem Unterteil zerstörte Symbole dies Gauzeichen bedeuten, steht dahin. Mariette, *Denderah I*, Taf. 38 sind dem Zeichen Hörner beigefügt, und die gleiche Gestalt hat es Brugsch, *Dict. Géogr.* 1374 als Insignie des Priesters von Elkab.⁵³⁾ Mariette, *Denderah III*, 78 und Brugsch, *Dict. Géogr.* 1381 (Philae) hat es dagegen die alte Gestalt.

Vielleicht läßt sich noch eine andere Beziehung zu Hierakonpolis in den Listen des Neuen Reichs aufweisen. In Soleb unter Amenophis III. wird das übliche Bild des stehenden Falken durch das des hockenden ersetzt (Lepsius, *Denkm.* III, 83, 85). Nun verkörpern sich, zumal in älterer Zeit, sehr viele Götter im Bild des hockenden Falken, und an sich läge es in Soleb nahe zu denken, daß eine nubische Lokalgottheit den üblichen Horus-Falken verdrängt habe. Aber bis in die ptolemäische Zeit hinein wird der autonome Distrikt des dritten oberägyptischen Gaus, in dem Hierakonpolis liegt, mit dem Bild des hockenden Falken geschrieben (Brugsch, *Dict. Géogr.* 1035). Ein solcher hockender Falke wird auch *Festival Hall*, Taf. II in einem Zug getragen, an dem auch die Standarten des Horus und Seth teilnehmen.

In Soleb setzt sich auf Taf. 83 die Reihe wie folgt zusammen: neben der Riesenstandarte des Upuaut-Wolfes die vier kleineren des Ibis, des hockenden Falken, eines zweiten Wolfes und einer zerstörten Gottheit; auf Blatt 85: neben der wieder überragenden Wolfstandarte 14 andere: vier liegende Hunde (unterägyptische Upuaut), der hockende Falke, die Feder des Min, zweimal 'Chons', die Schlange von Aphroditopolis, ein vielleicht auf Abydos und drei wohl auf den dritten oberägyptischen Gau bezügliche Symbole (s. oben S. 27f.). Es ist ein bunt zusammengesetzter Chor, dem gegenüber die Abydenische Reihe (Caulfield, *Temple of the kings*, Taf. II) sparsam erscheint, deren besonderes Interesse darin besteht, daß jeder Standarte ihr Name beigefügt ist. Da sehen wir den Wolf (oberägyptischer Upuaut), den liegenden Hund oder Fuchs (unterägyptischer Upuaut), den Ibis (Thot, der die Wahrheit entscheidet), den Falken, der vor sich ein Königsbild hat (der starke Horus, der Schützer des Vaters), Onuris-Sos, Sohn Re's, in menschlicher Gestalt, endlich ein mit zwei Augen versehenes Szepter als 'Thot, der Leiter'⁵⁴⁾ der Götter bezeichnet. Leider läßt der Erhaltungszustand über die bis etwa 30 Mitglieder zählenden Züge von Standartenträgern in Bubastis ein Urteil nicht zu. Zu viele Köpfe der Standarten sind zerstört. Als Horusdiener werden sie ausdrücklich Taf. II, 9, IX, 3, XVIII, 9 (wo nicht über vier gegeben sind), XIX, 2 bezeichnet; eine gewisse Vorliebe ergiebt sich für den Wolf, den Falken, den Ibis und den 'Chons', zu denen die Pfeile der Neith (Taf. XXIII, 8), der Bogen (Taf. I, 5) hinzutreten. 'Chons', Ibis, Wolf finden wir auch neben dem Gauzeichen von Elkab in dem früher erwähnten Leidener Papyrus. Endlich mag hier noch die Folge der in der Minprozession Ramesses III. zu Medine Habu getragenen Standarten stehen, um die soweit wir sehen planlose Mannigfaltigkeit darzutun, die doch wieder manche Beziehungen zu den alten Bildern im Sonnenheiligtum aufweist (Champollion, *Monuments*, Taf. 12—13: zwei Wölfe, eine liegende Kuh, 'Chons', Falke, Löwenkopf (?), zwei Falken, Menit (?), Hathorsymbol und

die auf mehrere Priester verteilten kgl. Insignien, Uässzepter, die Geißel, ein zerstörtes Zeichen und eine Keule.

Etwas mehr System scheint in den ptolemäisch-römischen Bildern zu herrschen. In Edfu treten wiederholt Falke und Ibis, Wolf und 'Chons' allein auf, in Dendere (Mariette I, Taf. 9, 13, 22) finden wir vier Standarten, Wolf, Ibis, Falke, 'Chons', immer in der gleichen Reihenfolge. An den beiden ersten Stellen tritt als fünftes Glied das Lokalzeichen von Dendere hinzu. Dieses führt Mariette III, 78 die aus Wolf, 'Chons', Hathorbüste, Falken, Falkenkopf, Hathorsymbol zwischen zwei Gauzeichen von Elkab bestehende Standartenreihe, die als 'Diener der Göttin' bezeichnet wird. Noch reicher ist die Auswahl Mariette I, Taf. 38, wo 2×8 Standarten, jedesmal geführt vom Wolf, auftreten, während auf dem Bissing, Denkmäler, Text zu Taf. 119 abgebildeten Relief aus Koptos unter Ptolemaios I. die kanonische Vierzahl, vermehrt um die Standarte des Lokalgottes Min erscheint. Mariette, Dendere IV, Taf. 12—14 ist unter Führung des unterägyptischen(!) Upuaut und des Thot *upi-rh'ui*, dem das vom König getragene Zeichen von Dendere folgt, eine Prozession von Standarten abgebildet, bezeichnet sind inschriftlich Taf. 13 Mnevis, Sesät, Doppelfeder mit Sonnenscheibe und Hörnern, Imi-ut, He'pi (zu verbessern nach Kees), Sopd, Pfeil (über der Standarte der beiden gekreuzten Pfeile). In Komombo herrscht eine feste Sechszahl (ed. de Morgan I, 65, 66, 143, 342, II, 247): der ober- und der unterägyptische Upuaut, dazwischen 'Chons', dann der Bogen (hier bald , bald , bald , bald ) genannt), der Horus-Falke, ausdrücklich mehrfach als 'der von Edfu' beschriftet), Ibis-Thot von Hermopolis, und in vier Fällen die Pfeile (hier als große Pfeile *ssruer*, *ssr*, bezeichnet). I 342 wird die Gruppe ausdrücklich 'Götter Horusdiener' genannt.

Als Führer der Horusdiener, häufig in größerem Maßstab, tritt immer wieder der stehende Wolf auf. Im Sonnenheiligtum ist an seiner Standarte in der Regel das 'Schedsched', daneben meist auch der Uraeus angebracht (Blatt 10, 23; Blatt 11, 27; Blatt 13, 33b; Blatt 18, 44d; Blatt 21, 50a). Seltener findet sich der Uraeus allein (Blatt 16, 39; Blatt 17, 43) oder gar nichts (Blatt 15, 38, wofern hier nicht Bemalung nachhalf). Übrigens zeigen die Pyramidentexte, daß dem Fehlen des 'Schedsched', das später die Regel wird, keine Bedeutung beizumessen ist. An des Wolfs Benennung als Upuaut kann nach Meyers (Äg. Zeitschr. 41, S. 97 ff.) und Sethes (bei Garstang, Mahasna, S. 19) Ausführungen kein Zweifel sein. Er, dem, wie wir im IV. Kapitel sehen werden, die eine große Prozession gilt, vertritt wiederholt die Gesamtheit der Horusdiener (Blatt 6, 13 vor dem Königsthron, Blatt 15), wird aber manchmal auch vermißt, z. B. Blatt 12, 32.⁵⁶) Wir sahen, daß sein Bild mit den Waffen des Bogens und des *Pez-e'hé*, die ihm in Soleb und Bubastis vorangetragen werden, in den Pyramidentexten die Horusdiener determiniert. Zu dem einen Wolf gesellt sich das Pack, im Sonnenheiligtum (Blatt 11, 27) einmal vier; in Bubastis (Festival Hall, Taf. II und IX) begleiten drei Wölfe den 'Herren von Sint', der hier den oberägyptischen Upuaut vertritt, und der 'unterägyptische Upuaut', dessen Bild auf Taf. IX ausgelassen scheint, so daß nur die Beischrift dasteht, marschiert als vierter und letzter im Zuge mit. Die Unterscheidung eines oberägyptischen und eines unterägyptischen Upuaut trafen wir auch in Abydos, wo der unterägyptische als liegender Hund, also eigentlich als Anubis gebildet war (s. oben S. 28). Der unterägyptische Upuaut, der sonst immer, z. B. in Komombo passim, steht, heißt in Bubastis 'Diener des Königs von Unterägypten' und in dieser Form kehrt

er im Sonnenheiligtum Blatt 15 wieder. Die ganze Scheidung zweier Upuaut gehört in die Reihe der Verdoppelungen von Götter- und Ortsnamen zu Ehren der 'beiden Lande' und ist sicher nicht ursprünglich. Das Wolfspack aber ist uralt: es gehört nicht nur in eine Reihe mit den Vereinen der Zwerggötter, Nilpferdgöttinnen, der sieben Hathoren, der Falken, wie sie zu sechsen das bei Weickert, Der Seelenvogel 218 erwähnte Boot zeigt, dessen Deutung auf Toten-Seelen natürlich unverbürgt ist; man wird vielmehr an jene anderen Seelen denken, die den Götterkreis vieler Städte bezeichnen, an die Gemeinschaft der vier Anubisse, vier Horusse, insbesondere an die wolfsköpfigen 'Seelen von Nechen'.⁵⁷⁾ Als ihr Herr und Anführer erscheint Upuaut, dessen Prophet nach dem H'epzeft-Grab (Griffith, *Inscriptions of Siut*, Taf. 3, 172 f., Taf. 5, 238) 'die Leiber der Wölfe, der Götter Horusdiener' schmückte, während der Prophet von Nechen beim Opfertanz die Standarte des Upuaut trägt. Die Beziehung des Upuaut zu den Seelen von Nechen wird nun indirekt bestätigt durch den Titel des Priesters der Upuautstadt Siut 'Prophet der Seelen von Pe' (Buto) (Brugsch, *Dict. Géogr.* 1376). Denn Sethe hat in den Beiträgen zur ältesten Geschichte Ägyptens, S. 13, 16 ff. die ursprüngliche Identität der Seelen von Hierakonpolis und Buto mit den Horusdienern erwiesen und den merkwürdigen Umstand hervorgehoben, daß die Seelen von Buto die Falkenköpfe des Horus von Hierakonpolis tragen. Sie sind nichts anderes als künstlich geschaffene, unterägyptische Gegenstücke zu den Seelen von Nechen = Hierakonpolis. Sethe, verführt durch seinen Glauben an ein 'Urreich' mit der Hauptstadt Heliopolis wollte beide Seelenvereine von dem Vorbild der Seelen von Heliopolis abhängig sein lassen. Allein diese Seelen von Heliopolis führen ein schattenhaftes Dasein: im Sonnenheiligtum fehlen sie trotz der Nähe und der vielfachen Beziehungen zu Heliopolis, auf dem Stein von Palermo, der wohl auf Heliopolis zurückzuführenden Chronik, treten sie seit der V. Dynastie auf und verdrängen die anderen Seelen (Schäfer, *Bruchstück altäg. Annalen*, S. 34, S. 41, vgl. Daressy, *Bulletin de l'Institut Franc.* XII, 171); in den Pyramidentexten sind dort, wo alle drei Seelenvereine vorkommen, ihre Rollen nicht abgegrenzt. Meist (wie 904 Sethe) stehen sie nebeneinander, dabei führen die Seelen von On, die beiden anderen stehen einander gegenüber und erscheinen dort, wo es auf diese Gegenüberstellung ankam, allein (478, 942 a, 1253, vgl. auch 795, 1013 b). Ganz selten, z. B. 1090 c finden wir die Seelen von On allein genannt (s. auch 460 a und die im Index von Schack-Schackenburg aufgeführten Stellen, fast alle aus den drei letzten Pyramiden). Im Totenbuch überwiegen, wie der Index von Budge zeigt, die Erwähnungen der Seelen von Heliopolis die der Seelen von Hierakonpolis und Buto. Gerade im Totenbuch macht sich aber in großen Teilen der heliopolitanische Einfluß geltend, wofür immer noch die Zusammenstellungen bei Lauth, *Aus Ägyptens Vorzeit*, S. 87 ff. nützlich einzusehen sind. In den späteren Inschriften, wo die Seelen von On im Gegensatz zu ihren Kollegen Menschenköpfe tragen, gelten diese als unterägyptisch, die wolfs- und falkenköpfigen als oberägyptisch; so in *Deir el Bahri* (ed. Naville III, 59, 60 = Sethe, *Urkunden IV*, 253 f.). Die Zuteilung der Seelen von On an die unterägyptische, der beiden anderen an die oberägyptische Landeshälfte wird noch besonders dadurch betont, daß die Seelen nicht an der Spitze einer einzelnen Hauptstadt, sondern der Itrt, gleichsam des Landesheiligtums stehen. Und weil man die unterägyptische Itrt den Seelen von On, die oberägyptische denen von Hierakonpolis (mit Falkenkopf) zugeteilt hatte, so wählte man für die Wolfsköpfigen den Ausdruck 'Herrn des oberägyptischen Götterschlusses'. Es wäre wohl möglich, daß

diese Hintansetzung von Buto mit dem Aufblühen von Elkab-Hierakonpolis gerade zu Anfang des Neuen Reichs zusammenhinge und hier eine alte Tradition sich bewahrt hätte, nach der auch die Falkenseelen nach Oberägypten gehörten. Das nahe Verhältnis zwischen den Wolfsseelen und den Seelen von Hierakonpolis drückt sich auch in dem Titel des früher erwähnten Fürsten von Siut 'der skr-macht die Seelen von Hierakonpolis' aus. Aus Wiedemanns Index zu Lepsius Denkmälern III ersehe ich, daß die Seelen von On in diesen Neuen Reichstexten ganz wie im Totenbuch etwas häufiger vorkommen als die von Pe und Nechen. Lepsius, *Denkm.* III, 75 c haben die Seelen von Pe einen Falken —, die von Nechen einen Wolfskopf. Wolfsköpfig waren sie wohl auch unter Amenophis III. bei Gayet, Louxor, Taf. 75, Fig. 215 dargestellt (die Inschrift zu ergänzen nach der oben angeführten Lepsius-Stelle); hier tragen die Seelen von On Falkenköpfe, eine dritte Reihe, also doch die von Pe, wieder Wolfsköpfe. Im Grab Sethos I (ed. Lefébure, IV. Teil, Taf. XIX—XXII) sind die Seelen von Nechen falkenköpfig, die von Pe wolfsköpfig abgebildet.⁵⁸⁾ Offenbar verbanden die Ägypter jener Zeit längst keine festen Vorstellungen mehr mit den Namen der einzelnen Seelenvereine. Es ist denn auch sicherlich willkürliche Konstruktion, wenn im Totenbuch Kap. 115 Re, Sos und Tefnut als Seelen von On gelten, wenn in den Pyramiden 460 a Sos und Tefnut als die 'zwei Seelen an der Spitze der Seelen von On'⁵⁹⁾ bezeichnet werden, ein andermal sogar beide Götterneinheiten an ihrer Spitze stehen (Pyram. 1689 c). Mir scheint aus allem dem hervorzugehen, daß die Seelen von On erst nach dem Vorbild der alten Seelen von Nechen geschaffen sind, daß man sich darunter wohl den auch die Götterneinheit umfassenden lokalen Götterkreis vorgestellt haben mag. Treten doch die Seelen von On gelegentlich wie eine Zusammenfassung der beiden anderen Seelen auf: In den Pyramiden 1262 heißt es 'sie (die Götterneinheit) stellen Dich Osiris Neferkeres an die Spitze beider Iterti der Seelen von On' und in einer Mariette, Abydos I, 29 abgedruckten und von Dr. Kees, *Rec. de trav.* 36, 6 unter Heranziehung eines ptolemäischen Paralleltexes aus Edfu behandelten Inschrift sprechen zwar die Seelen von On, abgebildet sind aber drei falken- und drei wolfsköpfige Seelen, beide als die von Nechen beschriftet:⁶⁰⁾ völlig richtig hat Schneider (*Kultur und Denken der alten Ägypter* 388 ff.) das höhere Alter der Seelen von Hierakonpolis erkannt. Die Bemühungen der Priester von Heliopolis, ihre Lehre zur all-ägyptischen, katholischen zu machen, wird auch hier wieder offenkundig. Das Sonnenheiligtum ist von diesem Einfluß verhältnismäßig noch frei. Hier ist auf ober- wie unterägyptischer Seite Upuaut der Hauptgott; der Gott von Pe wird niemals genannt, die Seelen von Pe sind der genaue Abklatsch der Seelen von Hierakonpolis, tragen den Kopf des Gottes dieser Stadt. Aus Hierakonpolis müssen sie, vielleicht als Menes die Einigung des Landes herbeiführte, vielleicht auch erst später, etwa unter Chaschemui, nach Unterägypten übertragen worden sein, zugleich mit anderen Kultübertragungen, Verdoppelung von Heiligtümern und Schaffung gleichlautender Ortsnamen in beiden Landesteilen.

Auch Upuaut selbst hat den Einfluß dieser Tendenzen erfahren. Nicht nur, daß man ihn, wie wir S. 28 f. sahen, in einen ober- und unterägyptischen gespalten hat — im Alten Reich spricht man übrigens häufig nur von den beiden Upuaut ohne geographischen Zusatz! — man hat, wie so manche andere Götter, den Herrn der Seelen von Nechen und Pe geradezu in Heliopolis Wohnung nehmen lassen. In den Pyramidentexten 727 c findet sich ein Gott Upiu an der Spitze von On, der allerdings mit dem Hund, nicht mit dem Wolf etwas zu tun zu haben scheint (s. auch *Pyr.* 2001). Dr. Kees weist auf das

Vorkommen dieser Gottheit in den Sargtexten des Mittleren Reichs hin (Chassinat-Palange, Fouilles d'Assiout, S. 83, S. 150). Ich sah den Upiu, der aus dem Hofe(?) der Großen herauskam, er möchte ihn als den Paraschisten erklären. Es wäre möglich, daß diese Gottheit nicht ohne Einfluß blieb auf Benennungen des Upuaut als Vorstehers der Seelen von On (Hieroglyphic texts from Egyptian stelae British Museum IV, Taf. 49, N. 447, Zeile 2) und auf die Bezeichnung als Upuaut-Re, Herr von Abydos (a. a. O. Taf. 25, N. 281 und Kairo 20089, wo ein liegender Hund so bezeichnet ist). Alle diese Zeugnisse gehören dem Mittleren Reich an.⁶¹⁾ In Bubastis (Naville, Festival Hall, Taf. IX, 7—10) stehen an der Spitze der heiligen Zeichen von Heliopolis, denen der König opfert, zwei Upuaut, der oberägyptische mit dem Zusatz 'der Leiter Ägyptens' (an dessen Standarte ein Pack Wölfe heraufklettern), und ein zweiter, um dessen Standarte sich anscheinend zwei Schlangen winden, 'Vorstehender Snnut (wie Kees, Opfertanz 262 gezeigt hat, ein Synonym für *iterti*), Vorsteher der Mauern'. *Der Titel läßt unwillkürlich an Memphis denken, die Snnut scheinen ursprünglich zum Rekult und Heliopolis zu gehören. Somit kennt man auch in Bubastis die Verbindung des Upuaut mit der Sonnenstadt. An der oberägyptischen Herkunft des Upuaut ist trotzdem nicht zu zweifeln. Aber gehört er gerade nach Hierakonpolis? In den Titeln des Gottes weist nichts auf Hierakonpolis hin und, so gering unsere Ausbeute an Inschriften aus Hierakonpolis ist, es bleibt merkwürdig, daß in ihnen Upuaut nicht erwähnt wird. Merkwürdig bleibt auch, wie selten die Seelen von Nechen, die wir uns nach dem Bisherigen in alter geschichtlicher Zeit doch wolfsköpfig zu denken haben, mit Horus von Hierakonpolis in Verbindung treten. Allenfalls mag man dafür die Stellen aus den Pyramiden 1293/1294 '(Horus von Nechen) hat Dir seine Geister, die Füchse gegeben', 2011 d 'Dir werden Deine Geister gegeben, die Füchse, die Dir Horus von Nechen gegeben hat', 2038 c 'die Füchse, die Geister-Sethgötter(?)' anführen, muß aber dabei bedenken, daß es vielleicht kein Zufall ist, daß hier überall von den 'Geistern = *a'chu*' und von Füchsen oder Hunden *sa'bu* geredet wird, nicht von Seelen und stehenden Wölfen.⁶²⁾ Dies ist m. W. nur in den früher berührten, von Sethe, Beiträge S. 16 f. behandelten Texten und in einer, von Sethe bei Borchardt, Grabdenkmal des Sahure, S. 103 angeführten ptolemäischen Inschrift aus Edfu der Fall; sie lautet: 'die Seelen von Nechen, die den Horus einführen, wohin sein Herz wünscht, die Leiber der Wölfe, die den Falken tragen' und erinnert auffällig an die oben S. 30 behandelte Titulatur des Priesters von Siut.

Wo Upuaut selbst auftritt, heißt er stets 'Leiter der beiden Länder' oder 'Herr von Siut'. In Siut hat Sethe den Kult der Götter Horusdiener in Wolfsgestalt nachgewiesen (Beiträge, S. 8). Man wird kaum anders schließen können, als daß Upuaut mit seinen Wolfsseelen in Hierakonpolis ein Eindringling ist, die ursprünglich falkenköpfigen Seelen, deren Herr der Horus-Falke war, verdrängt hat. Diese falkenköpfigen Seelen wurden so zu den Seelen von Pe. Was dem Gott von Siut die wichtige Rolle im Königreich von Hierakonpolis verschafft hat, kann man nur vermuten. Schon Schneider, Kultur und Denken 38 hat geschlossen, Siut müsse bei der Eroberung Unterägyptens eine besonders wichtige Rolle gespielt haben. Vielleicht lag hier, wo später die Grenze der Thebais lief, einmal die Nordgrenze des Südreiches, die unter dem besonderen Schutz des kriegerischen Gottes gestanden haben mag, von dem es heißt, 'daß er die beiden Lande im Triumph erobert hat' und 'mit Pfeilen ausgerüstet sei, siegreicher und kräftiger als alle Götter'.⁶³⁾ Möglicherweise ist er erst unter Menes zum 'Leiter der

beiden Lande', ja zum 'König der Götter', vielleicht zum Reichsgott geworden (Griffith, *Inscr. of Siut*, Taf. V, 232 f., vgl. Erman, *Religion* 2 24). Das Bewußtsein von dieser Rolle des Upuaut mag dazu geführt haben, daß, wie ich *Rec. de trav.* 27, 249 f. gezeigt habe, die griechischen Eroberer ihn mit ihrem Heros Eponymos Makedon gleichsetzten. Bei den großen Staatsfesten wie dem Hebseid und der Prozession in Siut (s. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris*, S. 21 ff. und meine Besprechung *Berl. Phil. Wochenschr.* 1905, 1472 ff.) stand Upuaut im Vordergrund. Bei dem Aufzug des 'Hüters von Nechen' im Sonnenheiligtum erscheint er in besonders enger Beziehung zu Hierakonpolis.⁶⁴⁾

Der Gott, der in Hierakonpolis wirklich ansässig ist, bleibt aber Horus, der Falke, dem wir unter den Horusdienern ja immer wieder begegnen. Wir sahen oben S. 28, daß im Neuen Reich mehrfach der Falke auf der Standarte hockend gebildet und somit offensichtlich als der von Hierakonpolis gekennzeichnet wurde. Die Spätzeit hingegen benennt den Falken in den Beischriften als den von Edfu (s. oben S. 29). Der Widerspruch ist aber nur scheinbar, denn, wie in meiner Kultur des alten Ägyptens 73 wohl zuerst ausgesprochen worden ist und seitdem Junker in seiner Behandlung der Falkengötter, *Osirislegende*, S. 13 ff., insbesondere auch 30 f. ausführlich belegt hat, ist der Falkengott in Hierakonpolis zu Haus, und von dort hat er auch Edfu eingenommen, den alten dort einheimischen Gott verdrängt.⁶⁵⁾ Beide sind also in späterer Zeit identisch. Dieser Horus-Falke ist, wie E. Meyer, *Geschichte I* 3) § 199 und dann Junker a. a. O. betont haben, nicht der Sohn der Isis, sondern Harueris, der Königs- und Reichsgott; daß er ursprünglich aus Buto oder doch dem Delta stammen soll, wie Meyer a. a. O. § 181 und 199 will, scheint mir nicht erwiesen. Die von Allan, *Horus in the Pyramid-texts* S. 31 und von Brugsch, *Mythologie* 391 ff., 667 gesammelten Zeugnisse lassen für Horus von Buto gerade in alter Zeit keine besondere Bedeutung erschließen, bei Junker in der eben zitierten Abhandlung fehlt er überhaupt.⁶⁶⁾

Mehrfach finden wir im Sonnenheiligtum ein Falkenpaar (Blatt 11, 27, Beiblatt B). Im Anschluß an Spiegelberg, *Orient. Littzeit.* I, 237 pflegt man darin die zwei Falken von Koptos zu erkennen. In manchen Fällen wird das zutreffend sein, so Weill, *Décrets royaux* Taf. VII, S. 40 f. (VI. Dyn.), Dümichen, *Geogr. Inscr.* I, Taf. 74 aus Dendere; es handelt sich übrigens um Götterstandarten, nicht um eine Gauliste. Dabei ist nicht notwendig, daß die beiden Falken, wie das später die Regel ist (Brugsch, *Dict. Géogr.* 1374), auf einer gemeinsamen Stange sitzen. Zu der von Spiegelberg vorgetragenen Annahme, daß der Gau von Koptos aus zwei ursprünglichen Falkengauen zusammengewachsen sei, liegt aber kein Grund vor. Vielmehr handelt es sich um ein Götterpaar, das auf der von Sethe, *Äg. Zeitschr.* 52, 56 besprochenen sehr alten Schminktafel gemeinsam an der Gründung (oder Zerstörung?) einer Stadt beteiligt, während im Feld davor der einzelne Falke in gleicher Handlung erscheint (Capart, *Primitive art* S. 237). Sethe, *Beiträge* S. 24 und 31 hat allerdings den Nachweis geführt, daß in gewissen Fällen der nsut-ebioti-Titel des Königs mit den zwei Falken geschrieben, resp. durch diesen nebui- (die zwei Herren) Titel ersetzt wird. Er möchte (*Äg. Zeitschr.* 52, 56) auch auf der Schminktafel diesen Königstitel wiedererkennen, ihn aber nicht, wie in der früheren Zeit auf Horus und Seth, die Herren der beiden Lande, sondern auf den Horus von Hierakonpolis und von Buto deuten. Einen Beweis für diese Auffassung, deren Möglichkeit wenigstens in später Zeit nicht geleugnet werden soll, hat er nicht erbracht. Eine besondere Schwierigkeit entsteht für uns aus dem hier berührten Umstand, daß

das Bild des Falken auf einer Standarte, und dann wohl auch einmal des Falken schlechthin, als Götterdeterminativ gerade in alten und archaisierenden Texten verwandt wird und also in Stellen wie Pyramiden 469 a, Totenb. 172, 16 Lesung und Deutung unsicher bleiben. Sethe hat Äg. Zeitschr. 47, 49 f. nachgewiesen, daß der Gott des 10. oberägyptischen Gaues, Antaios, auf den Dualis des Wortes 'nute', Gott, zurückgeht, daß in diesem Namen gleichsam die beiden Götter vereinigt sind. Aus Texten der Spätzeit wissen wir, daß im Gebiet von Antäopolis Horus und Seth ihre Entscheidungsschlacht schlugen, und daß sie unter den beiden Göttern zu verstehen sind (Gauthier, Rec. de trav. 35, 13 f., 24 f.). Die Spätzeit ließ diesen Kampf mit der Vernichtung des Seth endigen; aber noch in Ramessidischer Zeit, in der Seth ja so etwas wie Reichsgott wurde, wußte man es auch anders: nach dem Papyros Sallier 4, 9, 4 'vertrugen sich die beiden Herren, die Erde wurde zur Ruhe gebracht. Das ganze Fruchthland Ägypten wurde Horus gegeben, die ganze Wüste Seth'. Diese Vorstellung beherrscht offenbar die ältere Zeit. Der König, der auf der Wende der zweiten zur dritten Dynastie der endgültige Einiger der beiden Lande wurde, Chésechemui, führt Petrie Royal tombs II, Taf. XXIII den Titel Horus und Seth und nennt sich 'der in dem die beiden Götter ruhen' (s. Weill, Deuxième et troisième dynasties égyptiennes 98 f.), während allem Anschein nach sein Vorgänger (?) Schmieb-Periebsn noch den Horus- und den Sethitel getrennt führt (Sethe, Beiträge 36). In guter Freundschaft leben Horus und Seth offenbar auch im Sonnenheiligtum, wo der König beide Blatt 18, 44 a—d zu besuchen scheint. Die Titulatur des Chésechemui könnte dazu verführen, in dem einen 'Herren' den von Unterägypten, in dem anderen den von Oberägypten zu erkennen. In später Zeit (aber z. B. schon Papyros Sallier 4, 9, 7) hat man denn auch dem Seth Unterägypten zugewiesen, da man an der Zugehörigkeit des Horus-Harueris nach Oberägypten keinen Zweifel hatte. Aber wir sahen, daß derselbe Kalender der bösen und guten Tage Ägypten zwischen die Kämpfer so teilte, daß Seth die Wüste, Horus das Fruchthland zufiel. Und so viel ist gewiß, daß zu allen Zeiten die Vorstellung bestanden hat, Seth und Horus hätten beide ihren Sitz in Oberägypten; in dem Äg. Zeitschr. 47, 126 f. behandelten Text des Mittleren Reichs heißt es Z. 4 'Horus und Seth, die beiden Großen, die an der Spitze von Oberägypten stehen', womit man die Stellen im Buch von der Mundöffnung (Budge Book of opening the mouth I, 94, 187, II, 78) vergleiche. Im Grab des Amenemes (Davies-Gardiner, Tomb of Amenemhet, Taf. 46, S. 107) wird von den beiden Herren, die in Oberägypten sind, gesprochen, die den Toten gereinigt haben, das sind, nach den eben angegebenen Parallelstellen, Horus und Seth. Die Vermutung Rödgers in seinem Artikel 'Seth' in Roschers Lexikon, dem ich viel Material verdanke,⁶⁷⁾ hat viel für sich, daß es sich um Horus von Hierakonpolis und Seth von Ombos handle, also um jenen Seth, als dessen Besieger sich der Horus-König von Ägypten etwa seit der dritten Dynastie mit dem

Titel  ἀντιπάλων ὑπέρτερος bezeichnet. Dieser Seth Nubti bleibt trotzdem bis in das Ende des Neuen Reiches der 'Herr von Oberägypten'. Es war eine Folge dieses Tatbestandes und der im Lauf der Zeiten immer allgemeiner werdenden Anschauung, daß sich in allen Titeln die später festliegende Zweiteilung des Landes in Ober- und Unterägypten spiegeln mußte,⁶⁸⁾ daß man den Horus nun nach Unterägypten versetzte. Das ist in dem in seiner jetzigen Gestalt meines Erachtens nach nicht uralten Sebichostext (Erman, Sitzungsber. Berl. Akad. 1911, 925 ff.) geschehen, wo Seth Oberägypten, Horus

Unterägypten, beide zusammen das ganze Land zugewiesen erhalten. Es ist aber ebenso bei Naville, *Mythe d'Horus*, Taf. 24 der Fall. Es verdient bemerkt zu werden, daß an der Stelle der Pyramidentexte 204 ff., wo Seth als Herrscher der oberägyptischen Götter auftritt, Horus Herrscher der nördlichen, nicht, was viel näher läge, der unterägyptischen Götter genannt wird.⁶⁹⁾ Und selbst der schon erwähnte Sebihostext macht einen bemerkenswerten Unterschied zwischen Seth und Horus, als er unter sie das Land verteilte: Seth erhält Oberägypten, weil es sein Geburtsland ist, Horus Unterägypten, weil dort sein Vater Osiris ertrunken sei! Damit sind wir den ursprünglichen Verhältnissen etwas näher gekommen: der Horus, der ins Delta gehört, ist nicht Harueris, der Gott von Hierakonpolis und Edfu, sondern der ursprünglich von ihm völlig verschiedene Horus, der Sohn der Isis, der, wie Osiris selbst, aus Busiris, aus dem Delta jedenfalls stammt. Der Harbeh'udet, der im Grabdenkmal des Sahure, Blatt 19, II, S. 97 vorkommt, wird gewiß der Horus von Damanhur sein; aber Sethe hätte ihn a. a. O. nicht als dort ursprünglich, erst nach Edfu übertragen bezeichnen sollen. Mit Beh'udet gebildete Namen kommen im XVII. oberägyptischen und unterägyptischen Gau vor, dann als autonome Distrikte im VII. oberägyptischen und im VI. unterägyptischen Gau (Dümichen, *Zur Geographie des alten Äg.*, Taf. II, IV, VII und VIII, Brugsch, *Dictionnaire Géogr.* 1243 ff., wo noch anderes erwähnt ist). In jedem Fall handelt es sich um die oben S. 30 schon berührte Übertragung oberägyptischer Kulte nach Unterägypten. Im Fall des Harbeh'udet von Sele, den der Text von Edfu ja ausdrücklich dorthin von Oberägypten gelangen läßt, hat man das auch nie anders angenommen und die nördliche Mesnet oder das nördliche Beh'udet (Brugsch, *Dict. Géogr.* 1266 f.) von den südlichen, Apollinopolis magna-Edfu abgeleitet (Küthmann, *Die Ostgrenze Ägyptens*, S. 43).⁷⁰⁾ So wird man auch in der Inschrift Tuthmosis III. aus Karnak den Titel Harbeh'udets 'Erster von H't , worin Röder, *Äg. Zeitschr.* 46, 73 Behbêt im Delta erkannt hat, dahin auffassen, daß man hier dem oberägyptischen Seth Horus als Vertreter Unterägyptens gegenüberstellen wollte (ganz ebenso Lepsius, *Denkm.* III, 33 g), und sich dabei von dem Anklang der Ortsnamen Behudet-Behbêt gerade zur Wahl dieser Stadt verleiten ließ. Der Horus von Beh'udet, dem der Königsbesuch im Sonnenheiligtum Blatt 18 gilt, ist jedenfalls niemand anders als der Horus von Edfu.⁷¹⁾

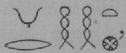
Horus und Seth gehören beide nach Oberägypten, sind, wie das Breasted, *Development of Religion* 40 f. wohl am schärfsten angesprochen hat, gleichberechtigt, bis die Durchdringung der ägyptischen Mythologie mit den Anschauungen der Osirislehre Verwirrung schuf. Beide Götter stehen in besonders naher Beziehung zum König, dem sie Gaben bringen lassen, die ihm die Herrschaft gewähren, den Bogen und die Pfeile. Sie unterstützen ihren Schützling mit Waffengewalt. Später genügt es meist, daß sie dem König die beiden Kronen aufs Haupt setzen, aber gelegentlich hat sich, wie weiter unten gezeigt wird, der kriegerische Ritus erhalten. Tuthmoses III. lehren die beiden Götter in Karnak Bogenschießen und die Waffen führen (Lepsius, *Denkm.* III, 36 b; Prisse, *Monuments*, Taf. XVII). Der König trägt vor Seth wie vor Horus, der hier wie im Sahuretempel als 'Beh'udet' von Edfu benannt ist, die oberägyptische Krone, in einer benachbarten Darstellung aber, wo dieselben Götter ihm den Festkorb herbeitragen, die unterägyptische. Später in Soleb, in Bubastis tritt an Stelle der Schießszene die Krönung oder Salbung. Hier wechselt nun das Götterpaar Horus und Seth mit anderen Paaren,

Horus und Thot, Horus und Amon (Naville, *Deir el Bahri* III, Taf. 56), und für Horus tritt auch Re-Harmachis ein. Die Scheidung in zwei Landeshälften wird mit keinem Wort betont, nur wo Tum, der Herr des unterägyptischen, und Month, der Herr des oberägyptischen On eintreten, könnte man einen Hinweis auf sie finden.

Vielleicht hängt mit der alten Bogenschußszene die Überreichung eines Bogens an den 'herankommenden König' Festival Hall, Taf. XIX, 5 zusammen. Jede Anschaulichkeit würde aber fehlen.

Einzelnen findet sich im Sonnenheiligtum Horus auf Blatt 6, 14 (in einer Götterliste), ebenso Blatt 9, 20, jedesmal hinter Anubis, vielleicht Blatt 7, 18. Über den libyschen Horus, dessen Zugehörigkeit zu den Horusdienern mindestens unerweislich ist, wird unten im Zusammenhang mit den Gottheiten des westlichen Delta gehandelt.⁷²⁾ Seth tritt in der Götterliste, Blatt 7, 18, vielleicht hinter Horus, auf, und zwar in der von Loret, *Proc. Bibl. arch. soc.* XXVIII, 123 ff. behandelten, auch in den Pyramidentexten und den religiösen Texten überhaupt üblichen Schreibung (Röder, *Äg. Zeitschr.* 50, 84 ff., Daressys Ausführungen *Bulletin de l'institut franç.* 1917, 86 scheinen diese Tatsache zu ignorieren und sind wie sein ganzer Aufsatz plan- und ziellos). Weiter sehen wir ihn in der Schlußprozession, Blatt 19, 45b, und beim Besuch der Kapellen, Blatt 18, 44d (s. oben S. 34). Er nimmt also jedenfalls an den wichtigen Akten des Festes teil, und dem entspricht es, daß er, resp. seine Priester mit verschiedenen nicht immer verständlichen Titeln in den Opferlisten zu Bubastis (Festival Hall, Taf. XVIII, XXII) und sonst in den Darstellungen (a. a. O., Taf. I, 1, XII, 7 — zweimal als Nubti und Seth mit dem Zusatz Vorsteher des Jubiläums —; wahrscheinlich auch Taf. VIII, 26 und X, 2) auftreten.

In den Standartengruppen fanden wir sehr häufig neben dem Horusfalken den Ibis. Wir dürfen in ihm Thot erkennen. Ibis und Thot werden bereits Petrie, *Royal tombs I*, Taf. XIV, 12 einander gegenübergestellt, vielleicht in Beziehung zum Sedfest. Wir sahen, wie er bei der Reinigung des Königs öfters Seth vertritt, so schon in den Pyramiden 519, 1247; vgl. auch die Stellen 956, 1089, 1153, 1571, und 1507, wo dies Zusammenwirken von Horus und Thot zur Erhöhung und zum Schutz des Königs in besondere Beziehung zu Heliopolis gestellt wird. Ausgeübt wird der Schutz nach der Auffassung der letzten Redaktion der Pyramidentexte insbesondere Seth und den Feinden des Osiris gegenüber: Pyramiden 575 f., 594 ff., 651, 1176, 1335 f., 1429, 1570, 1658, 1979. Thot ist es ja, der den Spruch gegen Seth auf Veranlassung des Horus fällt (Pyramiden 1523 a, Lacau, *Textes religieux*, *Rec. de trav.* 30, 69; 33, 37), und im XVII. Kap. des Totenbuchs trennt Thot die beiden Streiter Horus und Seth, richtet und versöhnt sie (Grapow, *Das 17. Kap. des ägyptischen Totenbuchs*, S. 26 f., woselbst weitere Zeugnisse).

Die spätere Sage scheint das Ereignis nach dem 'Haus des Thot' , auch B'eh' genannt, Hermopolis, heute Aschmun, verlegt zu haben (De Rougé, *Géographie de la Basse-Egypte* 105, Naville, *Ahnas el Medineh*, S. 24 f., Marucchi, *Bulletino comun.* 1890, 13 f., der mit Unrecht an der von Brugsch, *Äg. Zeitschr.* 1871, 12 aufgestellten Gleichung mit dem heutigen Tidauaalfarahin im westlichen Delta festhält).⁷³⁾ Älter ist wohl der Ansatz bei Heliopolis: Breasted, *Development* 254 f. hat betont, daß Thot ursprünglich nicht vor Osiris Recht spricht, sondern vor Re. In den Pyramidentexten (173 ff.) heißen Seth und Thot die Brüder des Osiris, und die Dreieheit Horus, Seth, Thot, teils für sich, teils mit anderen Gottheiten zusammen begegnet fortwährend in den Pyramiden-

texten ohne die geringste Andeutung einer gegenseitigen Feindschaft: Pyramiden 17, 27 f., 153 ff., 535, 1267, 1612 ff. Einen der Gründe aber, aus dem man Horus und Thot gern in Parallele oder doch nebeneinander stellt, lernen wir Pyramiden 130 a (vgl. 329 f.) kennen: Horus ist die Sonne, Thot der Mond. Nach alledem ist es nicht wahrscheinlich, daß der Thot, der im Sonnenheiligtum auftritt, anderswo als in dem bekannten Hermopolis-Aschmunein zu Hause sei, zu dem ihn die Beischriften der Standarten aus ptolemäischer Zeit, z. B. Komombo ed. de Morgan I, 342 ausdrücklich in Beziehung setzen.⁷⁴⁾

Zu den häufigsten Standartenzeichen gehört der sog. Chons (Blatt 9, 20; 10, 23; 11, 27; 12, 32; 13, 33 a; 16, 40; 17, 42; 18, 44 d; 19, 45 a; 20, 46; 21, 50 a usw.). Die Gottheit scheint in engerer Beziehung zu Upuaut, Horus und Thot zu stehen, wenigstens tritt sie gern mit ihnen auf, so schon auf den archaischen Denkmälern, Capart, Primitive art, Fig. 184, 187, dann z. B. Quibell, Ramesseum, Taf. 14 bei der Sokarisbarke. Die früher übliche Lesung Chons hat wohl Pleyte, Äg. Zeitschr. 1868, 17 begründet. Sie beruht auf ptolemäischen Varianten, wie sie in meinen Denkmälern zu Taf. 2, Anm. 10 zusammengestellt

sind. Die Schreibungen schwanken merkwürdig:  (z. B. Dümichen, Kalenderinschriften 106 d)  (De Morgan, Komombo I, Taf. 66, 342),  (a. a. O., Taf. 65).  (a. a. O. II, Taf. 247)  (Piehl, Inscr. Hiérog. I, 183, 9)  (Chassinat,

Mammisi d'Edfou, Taf. 25, S. 121)  (Dümichen, a. a. O. 118 b = Rochemonteix, Edfou II, S. 59, Taf. 40 e)  (Mariette, Denderah I, Taf. 9)  (a. a. O. I, 13), wozu noch die seltsamen Schreibungen  (Champollion, Notices I, 179 aus

Philae),^{a)}  (šns?) (a. a. O. I, 156) und  (Chassinat, Mammisi I, 120)

kommen. In letzter Beischrift ist einfach das Wort 'Jüngling', 'jung' zu erkennen, das als weiterer Titel der Gottheit z. B. auch Edfou II, S. 59 erscheint.⁷⁵⁾ Älter als diese ptolemäisch-römischen Schreibungen ist die Beischrift in Bubastis, Festival Hall, Taf. IX 1

 mit der die Beischrift der Standarte Lepsius, Denkm. Text IV, 136 (Philae, Zeit des Tiberius)  großer Gott in Bige übereinstimmt, um so bemerkenswerter, als a. a. O.,

Taf. VII, 20 'Chons Neferhotep in Theben' in der allgemein üblichen Schreib-Form des Gottes steht. Von dieser Variante und den Schreibungen aus Dendere ist Moret, Mystères Egyptiens, S. 81 ff. ausgegangen, um als erster die Deutung auf Chons in Frage zu stellen. Er zieht das Wort *chnt* 'Fell'     *chn*  Zelt heran, gleicht dann weiter unser

Symbol mit dem oben S. 29 behandelten šedšed der Upuautstandarte und dem sog. Tikenu, um in ihnen allen den Fötus zu erkennen. Nun ist aber die Ähnlichkeit zwischen dem šedšed und unserem Symbol und vollends zwischen diesem in seiner alten Gestalt und dem Tknu, wie Morets eigene Abbildungen 10—15 und 28 lehren, eine ganz oberflächliche; erst die abgeschliffene Form des Symbols ähnelt. Ferner mag *chnt* in einzelnen Fällen (Äg. Zeitschr. 42, 9; Petrie, Deshashe, Taf. XXI) eine Lederhülle, einen Schlauch bedeuten, allenfalls auch einen Behälter, wie ihn das Symbol als Hülle des Fötus darstellen soll, aber nach der überwiegenden Zahl der Varianten möchte man in der Bei-

a) so nach Junkers freundlichst mitgeteilter Kollation.

schrift der Standarte ein Wort mit demselben *ch*-Laut, wie ihn der Gott Chons hat, sehen, nicht ein Wort mit *ch*, wie es in *chnu* usw. ständig ist. Und diesen *ch*-Laut hat auch das Zeichen in ptolemäischer Zeit. Der in älterer Zeit kaum nachweisbare Wechsel von *ch* und *ch* ist auch in ptolemäischer Zeit, wenigstens in Dendere (Junker, Grammatik der Denderatexte, S. 23 f.) selten. Nur gerade für *𓆎* ist er einmal sicher belegt (Mariette, Denderah I, Taf. 4), so daß also der Schreibung des Namens Chons mit diesem Zeichen ernste Bedenken nicht entgegenstehen würden. Viel schwerere Bedenken erheben sich aber gegen Morets Darlegungen noch von anderer Seite. Eine Inschrift im Grab des Renni (Tylor, Wall Drawings of Elkab, Renni, Taf. IX) übersetzt er mit 'celui qui passe sous la peau', wo tatsächlich dasteht '(Wasser auf den Schlitten gießen und Milch für den Notabeln und Grafen), während dieser Ehrwürdige daherfährt' — nämlich als Statue auf dem Schlitten. Und ein andermal glaubt er (S. 66) im Text Lacau sarcophages 28083, S. 173 übersetzen zu sollen 'je me suis couché dans la peau du cynocéphale (kenemt)', wo Dr. Kees versteht 'ich habe die Nacht in Dunkelheit zugebracht'. Und endlich scheint mir der Ausdruck '*tknu*', wie schon Maspero, Mission du Caire V, Tombeaux thébains, S. 442 gesehen hat, von dem Verbum *tkn*, sich nahen, herangehen, nicht zu trennen und etwa 'der Herannahende' zu bedeuten, d. h. der auf einem Schlitten Gezogene. Es wäre dann nicht nötig, mit Davies (Five Theban tombs, S. 10), dem wir die Rettung dieser armseligen Reste dieses kostbaren Grabes verdanken, den Ursprung des Wortes außerhalb des Ägyptischen zu suchen. Ist meine Erklärung richtig, dann verliert der *tknu* all seinen mystischen Zauber, was nicht hindert, in ihm den Nachhall uralter Bestattungsriten zu sehen, zu denen auch die gelegentliche Einhüllung der Leiche in ein Fell, nicht aus übersinnlichen Gründen, sondern zum besseren Schutz des Körpers gehört. Man muß sich erinnern, wie die namentlich in Frankreich verbreitete ägyptische Lehre von der Haut, durch die der Tote geht, um neues Leben zu erhalten, entstanden ist. In einer Anmerkung seines *rituel du sacrifice funéraire* (Etudes de mythologie I, 298) schrieb Maspero: 'le domestique s'est enveloppé le corps soit d'une longue pièce d'étoffe, soit de la peau de vache', und weiter sagte er: 'la peau de vache et les cérémonies auxquelles elle donne lieu sont figurées en partie aux tombeaux de Rekhmiri et de Montouhikhopsef. Il semble bien, d'après certains passages, que ce fut la peau de Sit dont Horus enveloppait la momie de son père. Le mort, passant par cette peau, y retrouvait la vigueur et la vie.' Virey hat dann, unter Heranziehung des Märchens von den zwei Brüdern, gestützt auf äußerst gewagte Übersetzungen und Deutungen, nachweisen wollen, daß der Tote als Osiris-Bytes, als Stiergott, auferstehe (Tombeau de Rekhmara. S. 90 ff., Taf. XXVI). Maspero hat die Grundidee auch in der Mission du Caire V, 453 festgehalten. Die Deutung auf ein Menschenopfer hat Lefébure, Sphinx III, 129 ff. und VIII, 16 ff. mit sehr zweifelhaften Beweisen erörtert, Davies und Griffith aber in den Five Theban tombs, S. 9 f., S. 14 f. und Tomb of Antefager, S. 21 f. betont, daß es sich um ein einfaches Begräbniszeremoniell handelt und daß die Inschriften, wie sie uns jetzt vorliegen, unübersetzbar sind. Von irgend welchem Zusammenhang des *Tknu* mit dem Fötus kann keine Rede sein.

Moret glaubt aber offenbar für seine Deutung eine Bestätigung gleichsam finden zu können in einer fast gleichzeitig mit der seinen veröffentlichten Arbeit von Miß Murray und dem Ethnologen G. G. Seligmann im *Man* 1911, 165 ff. Nachdem diese Forscher Petries Deutung des Symbols auf das Fleischstück von Letopolis (Palace of Apries, S. 9) zurückgewiesen haben und auf allerhand Einzelheiten teils in richtiger

Wiederholung älterer Erkenntnis, teils neu hingewiesen haben — so auf die Bartlosigkeit des Trägers dieses Symbols zum Unterschied der anderen auf den Denkmälern des *Uh'e-mr* — dabei aber leider bei der Verfolgung des Zeichens in seiner Wandlung die verschiedenen Göttersymbole nicht auseinandergehalten haben, erklären sie das Symbol gestützt auf afrikanische Gebräuche für die Placenta, den Mutterkuchen, die Nachgeburt. Diese gilt im Glauben der Baganda als zweites Kind (Mulongo = Zwilling), das, tot auf die Welt gekommen, sogleich zum Geist wird. Als solcher muß es in einem Körper Sitz nehmen und zwar, da die Placenta zu vergänglich schien, in der Nabelschnur. Die Nachgeburt selbst wurde im Hause der Eltern bestattet, ganz wie man den Kinnbacken des Königs, den Sitz seines toten Geistes, einige Zeit nach dem Begräbnis abtrennt und in einem eigenen Tempel beisetzt. Die Nabelschnur eines Fürsten soll nun besondere Gewalt haben. Sie wurde von der Mutter bewahrt und, wenn das Kind König wurde, in ein Tuch gehüllt, verziert und dem Kimbugwe, einem der Vornehmsten, übergeben. Am Abend jedes Neumonds wurde sie von ihm feierlich dem König überbracht, der sie einige Minuten hielt, sie vom Mond bescheinen ließ und dann in den Tempel zurückbringen ließ. Nach dem Tod des Königs wurde sie, gesondert vom Grab, mit des Königs Kinnbacken im Tempel bestattet. Beide zusammen erst geben Orakel. Zur Aufbewahrung dienen verschieden geformte Behälter. Diese sind reich verziert und sollen in manchen Fällen nach Aussage der englischen Ethnologen eine Form haben, die nicht an die tatsächlich darin enthaltene Nabelschnur, sondern an die Placenta unmittelbar gemahnt. Nun seien die Baganda Hamiten, dadurch den Ägyptern sehr nahe verwandt, und es handle sich hier offenbar um eine aus der Urverwandtschaft hergeleitete gemeinsame Vorstellungreihe. Allerdings ist das in Uganda bei den Baganda herrschende Geschlecht aus dem hamitischen Hirtenvolk der Wahuma hervorgegangen, allein die hier in Frage stehende Sitte ist, wie Ratzel, Völkerkunde I, 476, 479, 151 zeigt, allgemein afrikanisch. Der Häuptling der Ovaherero in Westafrika bewahrt die Nabelschnur in einem Fellsack, in dem er alles Heilige aufhebt, und Spekes eingeborener Begleiter meinte in der Sitte der Wahuma, die Nabelschnur der Frau außerhalb, die des Mannes innerhalb des Hauses zu begraben, Gebräuche seines am Rovuma und unteren Zambesi, also in Portugiesisch-Ostafrika, ansässigen Stammes wiederzuerkennen. Ist ferner Ratzels Anschauung richtig, daß die Verehrung des Mondes semitischen Einfluß in Innerafrika verrät; so würde das ganze Zeremoniell der Baganda ziemlich jung sein — irgendeinen Anhalt für sein Alter besitzen wir nicht.⁷⁶⁾ Immer handelt es sich bei diesen von Ratzel verzeichneten Bräuchen um die Nabelschnur, nicht die Placenta. Diese verschwindet überall unmittelbar nach der Geburt. Freilich hält Blackman in seiner auch im vorstehenden mitbenutzten auskunftsreichen Behandlung der Frage (*Journal of Egypt. Archeol.* 1916, 199 ff.) für möglich, daß im ältesten Ägypten die Nachgeburt selbst vor dem Könige hergetragen wurde, so naturgetreu sei sie auf der *Uh'e-mr*-Tafel (Quibell, Hierakonpolis, Taf. 29) abgebildet.⁷⁷⁾ Erst später sei man von der Natur zum Model, zur Konvention übergegangen. Zwei solche Placentamodelle, auf die zuerst Moret, *Mystères Egyptiens*, S. 80 f. im Zusammenhang mit seiner, wie wir sahen, unmöglichen Embryotheorie die Aufmerksamkeit gelenkt hat, seien anscheinend im Grab des Königs Harmais gefunden. Die im Text von Davies, *Tomb of Harmhabi*, S. 105 als Embleme des Chons bezeichneten, aber leider nicht abgebildeten Stücke waren zum Befestigen auf Standarten eingerichtet. Irgendeine Beweiskraft kommt ihnen nicht zu. Eine andere Spur des Placentakultes vermeint

Blackman in einer Geburtsdarstellung zu Deir el Bahri (Naviile II, Taf. 51) und in verwandten Bildern des Luxortempels (Gayet, Taf. 66, vgl. Naville, a. a. O., Taf. 53) zu finden. Auf dem Kopf der Liebesgöttin, die der Mutter in beiden Händen das Lebenszeichen entgegenstreckt, sitzt eine Vase mit hohem Henkel. In diesem hohen Henkel besteht die hauptsächlichste Ähnlichkeit mit dem Journal of Egypt. Archeol. 1916, Taf. 36, 2 abgebildeten Behälter des Nabelschnurstrunks bei den Baganda. Ihr wird aber meines Erachtens jede Beweiskraft weniger dadurch genommen, daß in der Paralleldarstellung aus Luxor Taf. 65 das Gefäß fehlt, als vielmehr durch den Umstand, daß in der zweiten Darstellung aus Luxor, die Blackman mit Fug herangezogen hat, eines der bekannten Gußgefäße die Stelle des Beckens mit dem hohen Henkel einnimmt. Ich vermute, die Göttin trägt das reinigende, wahrscheinlich heiße Wasser für das Bad des Neugeborenen und daher ist das offene, dampfende Gefäß mit einem hohen Henkel versehen. Das Bad wird im Papyrus Westcar X, l. 11/12, dem locus classicus für die Geburtssitten, ausdrücklich erwähnt. Ebendort wird dem Kind die Nabelschnur abgeschnitten. Blackman hat nun weiter einige Stellen beigebracht, in denen der Nabel (*chrpa*, *ἔλπις*) des Osiris feierlich behandelt wird. Eine wohl richtig erklärte Pyramidenstelle 118c sagt 'o Du kleiner Finger des Onnos grüße das (besser wohl: nimm das), worin sich der Nabel des Osiris befindet'. In den Horusgeschichten von Edfu sucht Horus den Nabel seines Vaters, findet ihn im Besitz des Seth in Oxyrhynchos, kämpft mit dem in ein Nilpferd sich Verwandelnden und bringt den eingehüllten Nabel nach Herakleopolis-Neref. Ganz richtig zieht Blackman die Nachricht bei Plutarch de Iside 18 heran, wonach der Lepidotos, Phagros und Oxyrhynchos, drei Fische, den Phallos des Osiris verschlungen haben sollten. Auch im Märchen von den zwei Brüdern wird der Phallos des Osiris von einem Fisch, hier dem Silurus, verschlungen. Sehr möglich, daß bei Plutarch die Sage vom Nabel und die vom Phallos zusammengeworfen sind, möglich auch, daß ursprünglich der Phallos, nicht der Nabel, in Herakleopolis beigelegt war. Jedenfalls gehört die Erzählung in die Reihe der Sagen von der Zerstückelung des Osiris und der Wiederfindung seiner Glieder; mit der Placenta hat sie nichts zu tun und das Wort, das Blackman mit Nabelschnur, ich mit Nabel wiedergebe, hat nach dem Koptischen jedenfalls zunächst diese Bedeutung und kann sie meines Erachtens in der Osirissage allein haben, denn da handelt es sich um Körperteile eines Erwachsenen, nicht um die eines Neugeborenen. Auch im Namen der Stadt Herakleopolis, deren Varianten Sethe, Äg. Zeitschr. 49, 16 gesammelt hat, kann man allenfalls einen Zusammenhang mit dem Wort *h'nn* sehen, aber nicht mit der Nabelschnur oder Nachgeburt. Die wahrscheinlichste Lesung ist alt *nni-nsut*, später *h'(t) nnsi-nsut*, Haus des Königskindes. Ob mit diesem der dort heimische Gott Arsaphes gemeint sein kann, stehe dahin. Jedenfalls kann man Blackman nur zustimmen, wenn er am Schluß seines Aufsatzes sagt: 'I am painfully conscious of the weakness of my arguments and especially of the dubious nature of the documentary evidence . . . I shall feel that the object of this article has been fully attained, if it induces scholars to keep their eyes open for further texts or representations that will demonstrate the truth or falsity of what, after all, only purports to be a very tentative suggestion.' Daß der Hinweis auf die Erbauung von Deir el Bahri, in dem die Göttin mit dem Gefäß auf dem Kopf vorkam, wenige Jahre nach der Pyeneexpedition und auf die von dieser Expedition mitgebrachten Pyeneleute, die ihrerseits von den Ägyptern als Urverwandte angesehen worden seien und nicht allzu weit von Uganda gewohnt hätten,

nichts Überzeugendes hat, wird jeder fühlen. Aber auch die rein philologischen Darlegungen in Blackmans zweitem Aufsatz (Journal of Egypt. Arch. 1916, 235 ff.) scheinen mir keine zwingenden Ergebnisse zu bringen. Dem Anfang mag man mit Einschränkungen beipflichten: Chonsu wird zerlegt in *chy* und *nsut*, Kind des Königs. Das *t*, das im Namen des Gottes, wo er gesichert ist, nie erscheint, das aber im Wort für König zum notwendigen Bestand gehört, müßte als 'weibliche Endung' von *sut* früh abgefallen, die wahre Ableitung vielleicht zeitig vergessen worden sein. Einige Schreibungen für das Zeichen auf der Standarte hätten das End-t noch bewahrt, für den Gott aber und die überwiegenden Standartenbeischriften hätte sich das männliche Geschlecht und wohl auch die Ableitung von *chns* 'durchwandern' durchgesetzt, gegen die vom etymologischen Standpunkt aus nichts einzuwenden ist. Nun hat Sethe bei Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 77 in den Worten für Kind () für Art () und in dem Titel  eine gemeinsame Wurzel erkannt, der er die Bedeutung 'Art, Gattung' unterlegt. Demzufolge soll der Plural *chu*, wie Gardiner und Sethe, Äg. Zeitschr. 1908, 64 f. gezeigt hatten, mit Präpositionen verbunden 'in der Art, in der Weise von' bedeuten, manchmal fast zur Kopula werden. Das bestätigen die zahlreichen von Blackman S. 241 ff. beigebrachten Stellen. Der früher *rch suten*, jetzt *iri ch(y)nsut* gelesene Titel soll ursprünglich die Abkömmlinge des Königs, vorzüglich seine Enkel bezeichnen, dann aber falsch als der vom König Gekannte, γνόμενος aufgefaßt worden sein. Dabei stützt man sich auf die von Blackman noch vermehrten ungewöhnlichen Schreibungen des Alten Reiches, die mit der bisherigen Auffassung schwer vereinbar scheinen — wenn man in ihnen nicht gerade in den Gräbern des Alten Reiches häufige graphische Umstellungen sehen will: , , . Wie weit Sethe sich der Annahme, das Zeichen  stelle den Mutterkuchen dar, und nicht, wie man auf Grund der gelblichen, später ständig grünen Färbung bisher glaubte, einen Ball aus Bast oder ein Sieb (Griffith, Hieroglyphs, S. 43, Davies, Ptahhetep I, S. 32, Miss Murray, Saqqarah Mastabas I, 45, S. 46; Erman, Grammatik,³ Schriftzeichenverzeichnis), anschließt, ist mir nicht ganz sicher. In den Übersetzungen macht er nur im Namen der Standarte davon Gebrauch, während Blackman folgerichtig den Titel *iri-chy-nsut* als 'Wächter des kgl. Mutterkuchens' erklärt. Und er möchte weitere Spuren der Verehrung der Placenta in Texten nachweisen und übersetzt den bei Schäfer, Äg. Inschr. aus den Kgl. Museen II, S. 85 verzeichneten Titel im Grab des Mëgen        als

'Herrscher des Tempels der kgl. Nachgeburt des Soris', während nicht nur, wie er selbst zugibt, die hier abgebildete Standarte eher die des Duá ist (s. Sitzungsber. Bayr. Akad. 1914, S. 10), sondern vor allem die Gottesstandarte zu dem folgenden 'Leiter der Priester des Duá?' zu ziehen ist, da sonst gar nicht gesagt wird, wessen Priester gemeint sind und andererseits zu dem Königsnamen in Verbindung mit einem Tempel so der Name eines Gottes kaum zu treten pflegt. Die von Blackman weiter herangezogene Pyramidenstelle 456 a—e scheint mir zwischen dem Verbum *chns* und dem später vorkommenden weiblichen Wort *chnsut* allenfalls einen Zusammenhang wahrscheinlich zu machen, dann aber nur die Übersetzung zuzulassen 'Du läßt den Kái des Onnos für ihn an seine Seite heraufsteigen, wie Du aufsteigst (oder für Dich aufgestiegen ist) diese Deine Durchwandlung' d. h. der durchwandelte Raum. Für die Spätzeit steht auch Blackman die Bedeutung Kind für *chy*

fest. Der erste, der das Wort, welches Ermans Handwörterbuch unter *chy* 'kleines Kind, Sohn' anführt, behandelt hat, war Piehl, Pr. B. A. S. XIII, 40 ff. Unter Heranziehung der Variante *sy* leitete er von ihm das koptische $\overline{\omega}\epsilon$ ab, wies aber gleichzeitig mit Unrecht die von Steindorff, Äg. Zeitschr. 28, 51 empfohlene Zusammenstellung von $\overline{\omega}\epsilon$ mit *šriu*  ab. Koptisch $\overline{\omega}\epsilon$ geht, wie auch Spiegelberg im Wörterbuch vermerkt, auf $\overline{\omega}\text{HP}\epsilon$ zurück, dessen Abstammung von *šriu* doch zweifellos ist. Wie nun $\overline{\omega}\text{HP}\epsilon$ zu $\overline{\omega}\epsilon$, so ist *šriu* zu *sy*, *chy*, geworden mit Mullierung des *r*. Ob auch ein Zusammenhang mit dem gebräuchlichsten Wort für Kind, *chrod*, boheirisch nur im Plural als *šPOTI* erhalten, anzunehmen ist, den die Entsprechung von hieratisch *chy* in den Rhindpapyri mit demotisch *chrod* nahelegt, stehe dahin.⁷⁸⁾ Die Bedeutung des Wortes ist jedenfalls gesichert. Nun hat man aus dem Umstand, daß  häufig, nach Blackman auch im Totenpapyros Nu aus dem Anfang der XVIII. Dyn., Kap. 64, l. 19, mit dem expletiven Strich geschrieben wird, und dieser ursprünglich nur bei Wortzeichen steht, geschlossen,  müsse eben das ganze Wort abbilden, dann könne es nur den Mutterkuchen meinen, und das Wort Kind davon abgeleitet sein. Der expletive Strich scheint aber nach Ermans Handwörterbuch in alter und klassischer Zeit zu fehlen, er tritt nie in dem Ausdruck für die 'Art' oder in dem Titel *iri chy nsut* auf. Bis auf weiteres wird man der Bedeutung Kind auch den Vorzug geben müssen an der einzigen Stelle, wo in der Tat eine gewisse Schwierigkeit vorliegt, dem Titel des Großen der VI. Dyn., der sich Priester des  nennt; ganz richtig sagt Blackman, man könne das zunächst nur 'Priester der beiden Horuskinder' übersetzen,⁷⁹⁾ wir wüßten aber immer nur von vier Horuskindern, nicht von zweien. Noch weniger jedoch wissen wir etwas von zwei Mutterkuchen des Horus oder Königs, die dieser als König von Ober- und Unterägypten, als Horus und Seth gehabt haben soll. Und vollends die Deutung des einen *ch* auf den Mutterkuchen, des anderen auf den Nabelstrunk erscheint mir phantastisch.

Alles in allem: ich glaube nicht, daß es Blackmans Scharfsinn gelungen ist, den Bagandabrauch von der Beisetzung oder Aufbewahrung der Nabelschnur in Ägypten nachzuweisen, die Deutung der gewöhnlich als Chons bezeichneten Standarte auf die Placenta zu erhärten, den Namen Chons als Mutterkuchen des Königs sicher zu erklären. Wenn er anführt, Chons habe gar kein bestimmtes Wesen, sei der Abklatsch anderer Götter, wie des Thot, habe erst ganz spät eine Sage entwickelt, so ist das an sich richtig. Aber es erklärt sich aus der auch von Blackman zugegebenen Bodenständigkeit des Chons in Theben, der Stadt, die erst seit dem Mittleren Reich anfängt stärker hervorzutreten, und wo wir eben darum am wenigsten einen alten Königskult heimisch annehmen dürfen, dessen Bedeutung früh vergessen worden sei. Chons, dessen die Pyramidentexte wahrscheinlich einmal unter anderen Gestirnen Erwähnung tun (402), tritt in Eigennamen seit dem Mittleren Reich auf, die Blüte seines Kultes scheint in die Ramessidenzeit zu fallen. Für sein verhältnismäßig hohes Alter aber spricht seine Erscheinungsform: er trägt allerdings die Königsattribute: Jugendlocke, Mondsichel und Mondscheibe, für das 'Königskind', den jungen Mond, durchaus passend, aber er trägt nicht, wie Blackman meint, das kurze Königsgewand, das wir von Osiris her kennen, sondern ist wie Osiris, Ptah, Min mumienförmig, d. h. im eng anliegenden Gewand,

ursprünglich vielleicht nackt, jedenfalls mit ungeteilten Beinen dargestellt, wie die ältesten menschenförmigen Götterbilder. In Tiergestalt hat man sich Chons offenbar nie gedacht; ursprünglich vielleicht als Mondsichel, wie den Sonnengott von Edfu als geflügelte Sonnenscheibe. Aber aus den gleichen Gründen wie bei Beh'udet mied die Kunst die Darstellung der Gottheit in dieser Form, wo sie aktiv in Erscheinung trat, und so ging man unmittelbar zu der Menschenbildung über: ist uns doch auch die Verehrung des Obeliskens *nur* in der Kleinkunst erhalten. Die Großkunst zeigt auch den Obeliskengott menschenförmig oder nach Art der Sonnengötter mit dem Falkenkopf.

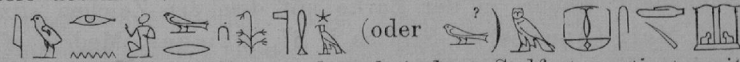
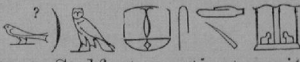
Wir mußten den langen Umweg machen, um die Bahn frei zu bekommen für die unbefangene Würdigung der im Sonnenheiligtum selbst vorliegenden Zeugnisse über das dem Chons zugeschriebene Symbol. Denn es ist ohne weiteres klar, daß die Tatsache nicht ohne Bedeutung ist, daß die Beischriften zu der Standarte nur in den wenigsten Fällen, und gerade nicht in den älteren, mit der feststehenden Schreibung des Gottesnamens Chons übereinstimmen. Zu dieser Schreibung paßt einzig die Etymologie 'der Wanderer'; würde nicht ausdrücklich in den Inschriften wiederholt 'Chons das Kind' genannt (s. die Stellen bei Lanzone, *Dizionario*, S. 978 ff., Wiedemann, *Index der Götter- und Dämonennamen*, S. 56 f., Budge, *Gods of the Egyptians II*, 34 f.; Wreszinski, *Oriental. Litzeit*, 1910, 385 ff.), so könnte man überhaupt zweifeln, ob je die Auffassung 'Königskind' für den Gott bestanden habe. Denn nur die Beischriften zu dem wunderlichen Symbol lassen sich unbefangen als 'Königskind' deuten. Nun besteht möglicherweise zwischen diesem Symbol und dem für Chons bezeichnenden wurstähnlichen Gehänge eine Beziehung (Bissing, *Denkmäler*, Taf. 2, Anm. 10). Aber sie ist nicht durchsichtig genug, um Schlüsse zu erlauben. Andererseits konnten Dr. Kees und ich an den älteren Darstellungen des Symbols im Kairener Museum feststellen, daß das Zeichen dort punktiert ist, wie man wohl Leder bezeichnet. Mit der Deutung auf einen ledernen Schlauch, eine Haut wäre auch die weiße Färbung im Tempel von Deir el Bahri vereinbar, die dort auch dem Schlauch des Imiut eignet. Im Sonnenheiligtum wird man nun auf einen neuen Zusammenhang geführt. Auf Blatt 16, 39 steht über dem Träger der 'Chonsstandarte', so daß jeder Zweifel der Zugehörigkeit ausgeschlossen ist, . Der Titel kehrt ein zweites Mal in Verbindung mit unserer Standarte wieder auf Blatt 12, 32, wo aus Schönheitsrücksichten die Zeichen horizontal über den Köpfen der Priester angeordnet sind, bei genauerer Überlegung die Zusammengehörigkeit mit dem Standarten-träger und nicht mit den dreimal drei 'Knienden' unzweifelhaft wird. Außerdem treffen wir den Titel im Sonnenheiligtum noch auf dem Äg. Zeitschr. 1899, Taf. 1, 2 veröffentlichten Relief von der großen Festdarstellung. Seine beiden Inhaber sind hier mit dem Schurz bekleidet, tragen die übliche Perrücke und in der rechten Hand den langen Stock. Ebenso erscheint ein *H'm-Ist* auf dem noch unveröffentlichten, wahrscheinlich vom südlichen Umgang stammenden Relief, Z. 87 b, 535.

Der Titel ist nicht unbekannt, die Stellen aus dem Alten Reich verzeichnet Miss Murray im *Index*, Taf. XXVII, nur steht da  voran, läßt somit an der Deutung auf die Göttin keinen Zweifel. Der Grund für die stets wiederkehrende Zweitstellung des Gottesnamens in diesem Titel im Sonnenheiligtum, für die eine gewisse Analogie die gleiche Stellung der Seelen von Pe auf Blatt 21, 50a bietet, wenn dort mit Kees

 zu ergänzen ist, kann nur in kalligraphischen Rücksichten gefunden werden. Daß, zumal im Alten Reich, an Stelle des  *h'm ngr* der einfache *h'm* treten kann, lehrt nicht nur der Index von Miss Murray, sondern auch Blatt 16, 39  und der Titel  auf der unveröffentlichten Platte der großen Festdarstellung Z. 236. Für den Propheten der Isis aber ist diese Titelform, wie zuerst Révillout erkannt zu haben scheint (vgl. Wilcken, Ostraka I, 255, Äg. Zeitschr. 54, 116, 2, Otto, Priester und Tempel I, 361 ff.) auch in den griechischen Urkunden aus uns unbekannten Gründen beibehalten worden. Ja eine ihrem Wesen nach nicht völlig aufgeklärte Steuer wird in Verbindung mit dem Isispriestertum (*ἱερωσύνη*) gebracht. Wenn aber nach Otto a. a. O. es scheinen könnte, als habe der Phennesis zwei Heiligtümern vielleicht sogar verschiedener Götter zugleich angehört, so hat Wilcken, Archiv für Papyrosforschung IV, 367 den Nachweis erbracht, daß es sich bei dem Heiligtum des 'unbekannten' Gottes um einen Filialtempel der Isis in Hermonthis handelt, und daß daher, und nicht aus Theben, wie man früher vermutete, die betreffenden Ostraka stammen.

Somit kann man sich dem Schluß kaum entziehen, daß in ältester Zeit das später — vielleicht durch eine Verwechslung? — auf Chons bezogene Symbol in unmittelbare Beziehung zum Isiskult gesetzt werden muß. Sollten wirklich einige der oben S. 37 angeführten Beischriften weiblich zu deuten sein, so wäre das ein Fingerzeig, Isis selbst hier zu sehen. Isis, die große Zauberin, fände an sich sehr wohl ihren Platz bei dem Königsfest als schützende Gottheit. Und Naville hat Festival Hall, S. 15 zu Taf. II darauf hingewiesen, daß die 'Gottesmutter' — hier von Siut, der Upuautstadt — am Fest teilnimmt. Solche Muttergottheiten können wir in dem für die Entwicklung der ägyptischen Kultur wichtigsten Raum Ägyptens zwischen Theben und Hermupolis neben dem Lokalgott häufig nachweisen, z. B. in Theben, Koptos, Achmim, Siut, und sie führen gern den Namen der Isis. Wie nun freilich der Weg der Umdeutung des Mutter-Isis-Symbols zu dem des Kindes Chons und in Dendere (ed. Mariette IV, 33) augenscheinlich einmal des Harsomtus (vgl. Brugsch, Dict. Géogr. 1375) gegangen ist, läßt sich nur vermuten. Sichere Feststellungen sind um so schwerer, als, wie schon mehrfach angedeutet, mit dem Isis-Chons-Symbol andere frühzeitig vermengt worden sind.

Das unzweifelhafteste Beispiel dafür bietet das Blatt 11, 27 unter den Göttern Horusdienern aufmarschierende Symbol  das weiter sich Blatt 6, 14; 7, 17 findet (ferner in der großen Festdarstellung, Z. 561, wo es in einer Götterliste steht). Wir kennen die Gottheit aus dem Titel des Alten Reiches  für den man die Stellen bei Miss Murray, Taf. 46 findet. Dr. Kees, der in der Äg. Zeitschr. 57 einiges zu dem Titel bemerkt hat, stellte fest, daß überall, außer in Deir el Gebraui diese Schreibung angewendet ist. In Deir el Gebraui tritt dafür an den gut erhaltenen Stellen (ed. Davies I, Taf. 3, Taf. 17, II, Taf. 13)  ein, ebenso in Achmim Grab 24 nach Newberry, Annals of Archaeol. IV, 114. Öfters kehrt der Titel im Grab des Meri ed. Daressy wieder. Man wird ihn *éà chui Duá* oder *chui éà Duá* lesen müssen, 'das Tor, das den Duá schützt' oder 'der das Tor des Duá schützt'. In alter Zeit ist das Zeichen des Gottes Duá, der in den Pyramidentexten 1155a als  *  vorkommt, von dem der Isis-

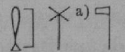
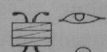
Chons völlig verschieden. Es hat nie das aufgerollte Ende, das Loret veranlaßt hat, in dem Isis-Chons-Zeichen eine Locke zu erkennen, ist plumper, sackförmiger. Die Farbe ist nach Deir el Gebraui I, Taf. 3 rot; II, 13 tritt die merkwürdige Variante  mit dem Hinterteil des Löwen auf. Das hilft zunächst wenig. Aber eine Stelle der Pyramiden 480, die zugleich durch das Wortspiel die Lesung des Gottesnamens sichert,⁷⁹⁾ sagt 'die Stätte des Horus und die Stätte des Seth, die Gefilde der 'Binsen' sie verehren Dich (*dua' sn cu*) in diesem Deinem Namen Dua' () als Sopd unter seinen Ksbt-Bäumen'. Der Ksbt-Baum, der in Verbindung mit Sopd auch Pyramiden 1476c genannt wird, galt im III., V. oberägyptischen und im XIV. unterägyptischen Gau als heilig (Brugsch, Dict. Géogr. 1362, 1370, von Bergmann, Hieroglyphische Inschriften, Taf. XIX, Moldenke, über die in altäg. Texten erwähnten Bäume, S. 13, wo statt des XIV. der XVI. Gau genannt ist). Die Gleichsetzung mit Sopd, dem Herrn des Ostens und der Fremdländer, führt nach dem Delta, in den arabischen XX. Gau. Dessen Zeichen ist ein liegender Falke auf dem Löwenbett (Brugsch, Dict. Géogr. 1366, de Rougé, Géographie de la Basse-Egypte, S. 131 ff., wo nach Brugsch, Äg. Zeitschr. 1881, 15 ff. auch die Erscheinungsformen des Gottes als geflügelter Bes und als Löwe auf dem Ruhebett angegeben sind). Zum Löwen scheint Sopd auch sonst Beziehungen aufzuweisen: Borchardt, Sahure II, Taf. 8 scheint der König als Löwengreif Sopd genannt zu werden, Lanzzone, Dizionario, S. 1048 = Brugsch, Dict. Géogr. 334⁸⁰⁾ hat der Gott dieselbe Gestalt. Vgl. auch Lanzzone 1066 Sopd mit Löwenkopf. Auf einer alten Vorstellung von der Löwengestalt des Gottes könnte auch seine Gleichsetzung mit Sos, dem Löwen, beruhen (Brugsch, Religion und Mythologie 433, 569). Es kann immerhin sein, daß die merkwürdige Form des Duázeichens an der genannten Deir el Gebraui-Stelle auf solchen Zusammenhängen beruht. Ob an unseren Gott bei jenem zu denken ist, der auf einigen sog. Ellen hinter Sopd und  (Lepsius, die altägyptische Elle, Taf. Ib und IIa) erscheint, bleibe dahingestellt; hingegen ist es verführerisch, den auf der Stele des British Museum 101 aus dem Mittleren Reich (Hieroglyphic texts II, Taf. 25—6)  (oder ) genannten Gott Duá oder Duá-uer, dessen Priester eben bei dem Sedfest amtiert, mit unserem Gott zusammenzustellen. Die unter Amenemes III. datierte Stele stammt aus Abydos. Endlich möchte man die Stelle der Götterliste von Abydos (Mariette, Abydos I, 44/45 = Dümichen, Geographische Inschr. II, Taf. 53, von Kees am Original verglichen) hierher ziehen,  (= Mariette,  Dümichen), die den Gott in Turra gegenüber Memphis zu lokalisieren scheint. Er steht da zwischen der Hathor von H'tepet und dem Sos von Ibdn...?, also einer Gottheit des heliopolitanischen Gaues (Brugsch, Dict. Géogr. 546) und einer unbekannten aber vermutlich in Unterägypten anzusetzenden Lokalität.⁸¹⁾ Identisch mit diesem Duá von Turra dürfte wiederum der auf dem Sarg Lepsius, Denkm., Text I, 147  genannte Gott sein. Hingewiesen sei noch auf den jede Sichtung und Bestimmung sehr erschwerenden Umstand, daß, wie Daressy, Annales du Service IX, 69 f. gezeigt hat, in Medine Habu eine anikonische Form des Amon verehrt wurde, die den hier behandelten Symbolen nicht unähnlich sieht, daß auch das Fleischstück des Gaues von Letopolis ähnliche Formen mitunter annimmt und

in späterer Zeit überhaupt die Formen dieser Symbole so unbestimmt werden, daß sie durcheinander gehen. Auch daran mag noch erinnert werden, daß es noch einen anderen Gott Dua'uer und einen Dua'ngri gibt (Sethe bei Borchardt, *Sahure II*, S. 97 f.), in dem ich freilich weniger den Gott des Kinnbarts sehe, als vielmehr den im Ochsenkopf (z. B. Petrie, *Prehistorie Egypt*, Taf. IX, 1—5) sich offenbarenden Gott, über dessen Wesen wir nichts wissen, der aber als in ältester Zeit überaus häufiges Amulett beim Schutz der Toten und Lebenden eine große Rolle gespielt haben muß. Die von Sethe zitierten Pyramidenstellen 631 a, 1329 c, 1428 a, 2042 b scheinen mir auch nichts anderes vorauszusetzen und zum Teil für einen Bartgott kaum passend.

In der großen Prozession der Horusdiener, Blatt 11, 27 marschieren an letzter Stelle die Zeichen des Ostens  und der Verehrung . Das Zeichen des Ostens, das als Gott in alter Zeit wohl nur auf der Palette Capart, *Primitive art*, S. 231, Petrie, *Royal tombs II*, Taf. XVI, 116 nachweisbar ist, kehrt mehrfach in Bubastis wieder: unter den Horusdienern am Anfang der Upuautprozession Festival Hall, Taf. II, wie alle Götterstandarten von einem *h'm-nger* getragen, dann auf dem Bruchstück der Krönungsszene, Taf. IX, 3, vor dem Thron des Königs mit der Beischrift  . Hier steht ihm auf der anderen Seite das Zeichen des Westens gegenüber. In dem Verstand des Urhebers dieser Bilder (und ebenso wohl auch der Taf. IX, 10), der dabei wohl an die uralten Vorstellungen von den östlichen und westlichen Seelen angeknüpft haben mag, sollten es also Personifikationen der dem König huldigenden Himmelsrichtungen sein. Ob dabei die von Möller, *Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1921, 168 ff. verfochtene Deutung des Zeichens für Osten auf den Kupferberg, die Sinaihalbinsel, im Sonnenheiligtum und der ältesten Zeit noch lebendig ist und man an einen Gott dieser Gegend zu denken hat, bleibe dahingestellt.⁸²⁾

Das Zeichen  *šms*, finden wir seit den ältesten Zeichen in der Sonnenbarke: Maspero, *Études de mythologie II*, S. 110 f., Budge, *Gods I*, 323, Taf. zu 334, wo der Sonnengott Chepri in der Barke mit dem *šms*-Zeichen sitzt. Die Funde von Bersche und Meir (*Annales du Service I*, 37, Reisner, *Models of ships* 4949, S. 101 ff., 4953, S. 106, Einleitung XXV ff.) haben uns die Gestalt dieser Sonnenschiffe besser kennen gelehrt; nähere Beziehungen zum Kultkreis des Re-Itum und von Heliopolis dürften bestehen. Auf Blatt 11, 27 beschließt ja auch 'der Heliopolitaner' kaum zufällig den Zug.⁸³⁾ Verhältnismäßig häufig begegnet im Sonnenheiligtum (und später, s. S. 29) der Bogen unter den heiligen Zeichen (Blatt 11, 27, Blatt 13, 33 a, Blatt 16, 39, Blatt 18, 44 d, Blatt 19, 45 a, Blatt 29, 50 a, Blatt 24, 62). An seiner Deutung als heiliger Waffe, die noch die Inschrift von Komombo (oben S. 29) deutlich ausspricht, kann kein Zweifel sein. Neben ihm tritt das *pez-e'h'e* genannte Instrument , das ausgenommen Festival Hall, Taf. II, 11 in jüngerer nachramessidischer Zeit nicht mehr vorkommt, einigermassen zurück. Der Name des Instrumentes ergibt sich aus den Beischriften der Särge des Mittleren Reiches, wie sie jetzt am bequemsten bei Mace-Winlock, *The Tomb of Senebtisi*, S. 78 ff. gesammelt sind. Sethe hatte in den Beiträgen zur ältesten Geschichte S. 16 eine Deutung auf den Bumerang befürwortet und Kees, *Opfertanz*, S. 133 f., 239, Anm. 128—31 war ihm gefolgt. Ein Wurfholz kann es aber nach der Determination in den Pyramidentexten (z. B. 1245 a), der Hieroglyphe bei Griffith, *Hieroglyphs*, Taf. V,

51, den z. T. bei Mace wiedergegebenen Bildern auf den Särgen des Mittleren Reiches bei Steindorff, Grabfunde des M. R., Lacau, Sarcophages, vor allem auch nach den Darstellungen im Sonnenheiligtum (Blatt 11, 27, ferner Z. 297, Z. 577 aus der großen Festdarstellung) unmöglich sein. Aus der Tatsache, daß es im Sonnenheiligtum und in den Pyramidentexten, wie früher (S. 29) hervorgehoben, in engste Beziehung zum kriegerischen Upuaut tritt, möchte man auf einen Zusammenhang mit Waffen schließen; in Lischt (Gautier-Jéquier, Fouilles à Lisht, S. 78) hat sich ein *Pez-e'h'e'* unter Waffen, Stäben, Zeptern gefunden und ebenso im Grab des Senebtisi (S. 78). Im Grab des *Month-h'r* chepešf* (Davies, Five Theban tombs, Taf. VI) werden *Pez-e'h'e'* und Bogen von den Totenpriestern zersägt und dem Toten übergeben. In Soleb steht (nach den Photographien der Expedition des Oriental Institute von Chicago, in die wir in Berlin dank den Herren Breasted und Schäfer Einsicht nehmen durften) über zwei in der Upuautprozession ziehenden Priestern . Sie tragen Bogen und *Pez-e'h'e'*. Nun hat schon Davies, a. a. O. S. 13 darauf hingewiesen, daß das *Pez-e'h'e'*, wie andere Herrschaftsinsignien, seine bezeichnende Form und seinen Charakter als Waffe früh eingebüßt habe. Mace aber geht wohl zu weit, wenn er meint, man habe, erst durch eine falsche Etymologie verleitet, das *Pez-e'h'e'* zum Pezt, dem Bogen gestellt. Es sei in Wirklichkeit eine der Holzarchitektur entlehnte Form: zwei aneinandergebundene Hölzer, die ein Stück des Daches mit der Stütze bildeten. In der Hand des Bogenarbeiters Hori auf der Revue Archéol. 1899, I, 237 veröffentlichten Stele sieht man einen Bogen, der dem *Pez-e'h'e'* nicht unähnlich sieht. Bulanda, Bogen und Pfeil bei den Völkern des Altertums, S. 7, vgl. S. 77, hat die schon in Gräbern der ersten Dynastie zu Abydos (Petrie, Royal tombs II, Taf. VIIa, 7, S. 26) nachgewiesene 'angulare Bogenform' mit der nach v. Luschans Forschungen für Asien charakteristischen zusammengesetzten Bogenart verbunden, bei der auch gerade Umwicklungen, wie sie das *Pez-e'h'e'* zeigt, üblich, ja notwendig sind. Es könnte sich also bei dem *Pez-e'h'e'* um eine im hohen Altertum den Ägyptern bekannt gewordene, dann aber wieder aufgegebene Bogenform handeln, die infolgedessen frühzeitig mißverstanden wurde. Darin aber hat Mace durchaus recht, daß es sich um ein göttliches Symbol handelt, wenn auch für die Beziehung auf Ptah in alter Zeit kein Grund vorliegt und die Darstellung der Gottheit nur den Charakter hoher Altertümlichkeit trägt. Waffen als Götter verehrt zu finden, ist ja durchaus nichts Ungewöhnliches.^{83a)}

Wir treffen ja auch die gekreuzten Pfeile im Sonnenheiligtum. Sie gehören zur Kriegausrüstung der Horusdiener; in Komombo sahen wir sie (S. 29) als Pfeile benannt; sie werden Festival Hall, Taf. IX, 8 in der Prozession getragen, stehen Lepsius, Denkm. III., 36b = Prisse, Monuments XVII als göttliches, mit Armen versehenes Symbol vor Tuthmoses III, den Seth und Horus in den Waffen üben, im Sonnenheiligtum begegnen wir ihnen in dem Götterkatalog Blatt 7, 17 und auf dem Bruchstück Blatt 24, 63 aus einem Zug der Horusdiener, ferner in einem Priestertitel Blatt 7, 17 neben dem Propheten von Sais. Den Titel möchte man zu  ^{a)} 'Prophet der Neith' ergänzen, denn auf die gekreuzten Pfeile kann sich doch nur Blatt 7, 17  'Auge der Neith?'⁸⁴⁾ beziehen

a) Im Original sitzen die gekreuzten Pfeile auf .

und oberhalb des in Rede stehenden Titels lesen wir   'Neith von Libyen'⁸⁵⁾ und darüber wieder geht ein Priester mit den gekreuzten, durch das Fell gesteckten Pfeilen, dem bekannten Zeichen der Neith. Mag dieses auch seit ältester Zeit die gebräuchlichere Form sein (Petrie, Royal tombs I, Frontisp., Taf. V, 1; II, Taf. III A, 5), so zeigt doch die Variante im Namen der Neithhotep a. a. O., Taf. II, 11 und 12, daß zwischen den einfachen gekreuzten Pfeilen und den durch das Fell (früher fälschlich Schild genannt) gesteckten Pfeilen kein Unterschied besteht (vgl. auch die Stelen Petrie, Royal tombs I, 9—11). Das bestätigen auch die Schreibung der Pyramidentexte Sethe 510 und des Alten Reichs in den Gräbern, und was aus späterer Zeit Drexler in Roschers Lexikon s. v. Nit und Budge, Gods I, 30f. 450ff. beibringen. Ebendort finden sich die Belege für den kriegerischen Charakter der Göttin, den wohl zuerst Le Page Renouf, Proc. Bibl. Arch. Soc. XII, 351 f. betont hat, mit mancherlei Irrtümern freilich, unter denen nicht der geringste, die auch von Mallet, Le Culte de Neith à Sais empfohlene Deutung der Pfeile auf die Sonnenstrahlen ist. Brugsch, Religion und Mythologie, S. 342 führt aus dem Tempel von Esne eine bei Champollion, Notices descr. I, 287 kurz beschriebene Darstellung an, in der Kaiser Antonius Caracalla der Neith Pfeile darbringt, wozu Dr. Kees aus dem gleichen Tempel eine Inschrift und Darstellung Trajans beibringt, die von ihm Äg. Zeitschr. 52, 64 erwähnt ist und deren Text nach seiner Abschrift lautet:



Neith ist eine der wenigen im Sonnenheiligtum auftretenden Gottheiten, die auch lokale Bedeutung hat. Gewiß ist sie in Sais vor allem verehrt, aber die zahlreichen in den Memphitischen Gräbern genannten Neithpriesterinnen, deren Liste bei Murray im Index of Names, Taf. XXVIII verzeichnet ist (die Schreibung mit den einfachen gekreuzten Pfeilen scheint danach gerade in Memphis vorzuherrschen), und die von Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. 132 beigebrachten Inschriften über ihren Kult 'nördlich der (Festungs)mauern' lassen keinen Zweifel daran, daß sie in Memphis einen Tempel besaß,⁸⁶⁾ wenn es auch bis jetzt (Petrie, Memphis I, § 6, S. 3) weder geglückt ist die Festung noch das Heiligtum nachzuweisen. Nach Inschriften wie Quibell, Excavations at Saqqara III, Taf. 65, Mariette, Mastabas, C. 26, S. 162, Lepsius, Denkm. II, 10, 100b, de Morgan, Dachour II, 23 (vgl. E. Meyer, Äg. Zeitschr. 1904, 105) führte gerade die Neith von Memphis den Titel Upt-uaut, die Pfadöffnerin, und wurde so in Beziehung gesetzt zum Upuaut von Siut, trat also dem Herrn des Sedfestes besonders nahe. Ursprünglich aber war sie vielleicht in Libyen zu Haus. Seit langem ist man auf den Umstand aufmerksam geworden, daß im Grab Sethos I, ein Libyer das Zeichen der Neith auf dem Arm und am Bein tätowiert trägt (Capart, Primitive art, S. 30f., und oft abgebildet). Die enge Verknüpfung der Neith mit dem Westen, insbesondere Libyen, auch in der klassischen Überlieferung hat Brugsch, Religion 342ff. hervorgehoben, und Mallet, Le culte de Neith 84ff. hat nichts vorgebracht, was die Unmöglichkeit eines libyschen Ursprungs dartäte.⁸⁷⁾ Der im Sonnenheiligtum, sonst aber meines Wissens bisher nirgends auftretende Titel 'Neith von Libyen' würde sich am besten unter der Voraussetzung libyscher Herkunft erklären. Libysche Gottheiten im ägyptischen Kult sind uns ja wahrscheinlich auch sonst (Borchardt-Sethe, Grabdenkmal des Sahure II, S. 74) bezeugt. Die Lage von Sais am westlichen Nilarm, wo

einst wohl die Grenze Ägyptens gegen Libyen lief, würde leicht erklären, daß gerade hier die mächtige fremde Kriegsgöttin Aufnahme fand. Und ähnlich wie Memphis an der Grenze des Südreichs (und Heliopolis an der Grenze des Nordreichs?) hatte die Feste besondere Beziehungen zum Königtum: ihr Hauptheiligtum hieß 'Haus des Königs von Unterägypten, der Sitz des Fürsten' (Brugsch, *Diet. Géogr.* 364, 572, Petrie, *Royal tombs I*, S. 37) und seit dem Anfang des Neuen Reichs wurde, wie Sethe, *Äg. Zeitschr.* 44, 26 f. gezeigt hat, der Gau von Sais, um ihm den besonderen unterägyptischen Charakter zu nehmen, in einen ober- und einen unterägyptischen Gau geteilt. Dabei erhielt der eigentliche Saitische Gau schließlich als heiliges Symbol zwei Bogen, während der IV. 'oberägyptische' Gau, der Prosopites, die zwei Pfeile behält (Dümichen, *Geogr. Inschr. I*, Taf. XXV, de Rougé, *Géographie des nomes de la Basse-Egypte* 17 ff.⁸⁸)

Auf dem Relief Festival Hall Taf. VII, 20 folgt auf die Neith der libysche Horus und auf diesen die Stadtgöttin von Pe (die Anordnung ist also geographisch). Der Horus von Libyen wird im Sonnenheiligtum Blatt 16, 39 genannt. Sein Priester schreitet da mit einem gewaltigen Uaszepter in den Händen und seine Kapelle weist die Gestalt der unterägyptischen *itrt* auf, während Seth auf Blatt 18, 44 d die richtige oberägyptische Form zugewiesen ist. Im Totentempel des Rathures (Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re, Abb. 71, S. 93 f.) war er dargestellt als Horus von Libyen *qâ-e'*, 'mit dem langen Arm'. Nach Allens Zusammenstellungen (Horus in the Pyramid texts) kommt der Horus von Libyen in den Pyramidentexten nicht vor, sein Vorkommen im Alten Reich hat Sethe, *Äg. Zeitschr.* 1897, 5, Anm. 1 gesammelt und dabei Borchardts Einfall, in dem König Qâ-e' der Abydenischen Funde diesen Horus zu sehen, schon abgewiesen. Unter Tuthmoses III. steht er in Karnak auf dem Taf. A abgebildeten Relief an der Spitze der Seelen von Pe (wie er in Bubastis mit der Göttin dieser Stadt auftrat). Er spendet hier Macht (*uâs*, wie im Sonnenheiligtum sein Priester das Uaszepter führt). Andere Erwähnungen sind uns ebensowenig wie den Verfassern der Artikel 'Horus' in Roschers Lexikon und Pauly-Wissowa, die ihn überhaupt übergehen, bekannt geworden.

Ob der Horus von Libyen zu den Göttern Horusdienern zu zählen sei, ist fraglich; wahrscheinlich nicht. Hingegen gehört in ihre Reihe die Göttin Sesät, deren Standarte auf Blatt 7 hinter den beiden Neithstandarten getragen wird. Ihr Priester führt anscheinend — eine andere Ergänzung ist kaum denkbar —, den Titel 'von Sais'. Ins Delta weisen verschiedene Erwähnungen der Göttin, die Röder s. v. in Roschers Lexikon anführt. Auf dem Obeliken von Ebgig aus dem Mittleren Reich folgt sie dem falkenköpfigen Gott von Letopolis (Lepsius, *Denkm.* II, 119 a), in einer Inschrift Ramesses II. zu Karnak (Champollion, *Monuments III*, 287, Burton, *Excerpta hieroglyphica*, Taf. 47, Brugsch, *Diet. Géogr.* 1125, *Rec. de trav.* XXXV, 116) heißt sie Sesät von Pe und Dep, Herrin von Nçret (Behbet), die in Sais ist 'Fürstin des Eq-Distrikts im IV. unterägyptischen Gau'. Sie wird auf demselben Denkmal in einem leider verstümmelten Text in irgendeine Beziehung zur Neith von Sais gesetzt. Im Totentempel des Sahure tritt die Göttin Blatt 1, Blatt 5, Blatt 19 und Blatt 22 auf. Sethe hat im Text zu Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 76 ff. und 97 unter Heranziehung anderen Materials die Rolle der Göttin als Schriftkundige, als Vorsteherin der Archive und der Einwandererlisten aufgezeigt. Sie ist, wie Schäfer, *Äg. Zeitschr.* 1905, 72 ff. ausgeführt hat, die ägyptische Klio oder Schicksalsgöttin, daher auch ihre Anwesenheit bei der Grundsteinlegung. Daß sie bei den unterägyptischen Gottheiten steht, ist eine gute Bestätigung der anderen

Zeugnisse, insbesondere ihrer Titulaturen. Ob mit dem Unut, Brugsch, Thesaurus 218 in einer Götterliste von Dendere, wo Sesät-*Sfchetebui* wohnt, Hermupolis magna gemeint ist, wie Brugsch glaubt, oder das unterägyptische Hermupolis (Brugsch, Dict. Géogr. 146, 148), ist bei der willkürlichen Anordnung der Liste nicht auszumachen. Auch die Darstellungen in Bubastis, Festival Hall, Taf. XVIIc, 14—15, wo sie hinter dem opfernden König steht, und Taf. II, 7, Taf. XIV, 2, wo ihre Standarte mit anderen daherzieht, ergeben nichts Neues. Im Sonnenheiligtum fanden wir sie auf Blatt 1 mit dem König bei der Grundsteinlegung beschäftigt (s. oben S. 2); die Bilder aus dem Sahuretempel gestatten eine sichere Ergänzung der Erscheinung der Göttin. Auf Blatt 7, 17 sehen wir neben dem Namen der Göttin *Sfchetebui* einen Schlitten, auf dem eine Kapelle steht mit der Beischrift 'nš', worin man vielleicht eine Bildung vom selben Stamm wie die *Nšmt*-Barke, die wir als Schiff des Osiris kennen, erblicken darf, so daß sich die Beischrift auf den Schlitten beziehen würde. Ein Wort *nš* kehrt übrigens in Papyris des Neuen Reiches zweimal als Bezeichnung irgendeines Bauteiles wieder (Papyros D'Orbiney, Taf. 16, 9 und Pleyte-Rossi, Papyri de Turin, Taf. XLIV, 12, S. 61) und könnte wohl einen kapellenartigen Bau bezeichnen. Die Darstellung selbst findet ihre genaue Parallele auf der Tafel des Usaphais, Petrie, Royal tombs I, Taf. XV, 16, die sich wahrscheinlich auch auf eine Regierungsfeier bezieht (Sethe, Beiträge S. 66).

Vor jeder der zuletzt besprochenen Standarten wird ein Zepter in Gestalt einer Papyrusstaude getragen. Man denkt zunächst an das *σκήπτρον παπυροειδές* der weiblichen Gottheiten; gerade hier, wo unterägyptische Göttinnen in Rede stehen, wäre die unterägyptische Wappenpflanze besonders angebracht. Leider ist auf Blatt 9, 20 b, c zweifelhaft, ob das Symbol auf Horus und Seth zu beziehen ist, zu denen, aber nicht in Standartenform, der Papyrus Blatt 6, 14 tritt in einer Götterliste. Da wird man an Buto, die unterägyptische Göttin denken, die auch Z. 561 in der großen Festdarstellung vorkommt. Kees macht darauf aufmerksam, daß in den Pyramiden 1875 a gesagt ist: 'oh Grüner (*uāz*), der hervorging aus der Göttin Buto (*uāzt*), Du gingst hervor als Neferkeres, Neferkeres ist aus Dir hervorgegangen', und daß es demnach einen männlichen Gott *Ua'z* gab. Allein der Text, in dem die Anrufung vorkommt, ist voller Wortspiele und ich glaube, der 'Grüne' ist hier nicht Eigennamen eines Gottes, sondern ein um der Göttin Buto willen gewähltes Adjektivum. Daß Horus als 'der auf seinem Papyrus' bezeichnet wird (Brugsch, Religion und Mythologie, 461 f.), ist sicher, aber ich glaube nicht, daß man berechtigt ist, diese Vorstellungen hier heranzuziehen. Man kann bezweifeln, wie bei den Pflanzen Blatt 25, 92 und 101, ob es sich um einfache Pflanzen oder Pflanzenzepter handelt, wie sie wohl auch sonst getragen werden (Griffith, Tomb of Paheri, Taf. V, Gardiner, Tomb of Amenemhet, Taf. XII, ⁸⁹) oder eben um ein Symbol der Buto, wie wir es in Dendere als Zeichen des XIX. unterägyptischen Gaues finden (Brugsch, Dict. Géogr. 1380, Dümichen, Geogr. Inschr. I, Taf. 77, Daressy, Rec. de trav. 30, 206 f.). Daß es verschiedene Butostädte gab (Spiegelberg, Sagenkreis des Petubastis, S. 82*), macht die Entscheidung für eine bestimmte Lokalgöttheit auch bei Blatt 6 unmöglich.

Zu den unterägyptischen Gottheiten gehört auch die oben S. 26 erwähnte Kuhgöttin, die nach dem auf das Delta bezüglichen Krönungskapitel der Pyramidentexte (Sethe 1375 b) 'die ihn gesäugt hat ist, die sich an Horus erinnert' heißt (*snqt su schāt* Hor mit ^{a)} determiniert). Brugsch hat im Dict. Géogr. 513 und 526 als ihre

a) Im Original nur der Vorderteil der Kuh.

Heimat  erwiesen, ein Heiligtum in oder bei der Nekropole des dritten unterägyptischen, libyschen Gaues. Hier in Momemphis (Brugsch, Äg. Zeitschr. 1879, 24) bezeugt Strabo XVII, 802—3 den Kult der Hathor-Aphrodite (vgl. Diodor I, 91) und einer Kuh. Ihre Priesterin hieß *snqt*, die Säugerin. In den Texten der Ptolemäerzeit wird die Göttin nicht selten, meist, z. B. Bénédite, Temple de Philae, S. 85, in Parallele zur H'sát-Kuh, als Spenderin nährenden Milch genannt (Brugsch, Religion und Mythologie 656, Äg. Zeitschr. 1879, 19 ff., de Rougé, Géographie des nomes 16, Mariette, Dendere II, Taf. 39 c, III, Taf. 52 t, Dümichen, Geogr. Inschr. II, Taf. 23, Rochemonteix, Edfu I, 67, 68, 525). Merkwürdigerweise zeigen die Nomenmünzen hadrianischer Zeit (Dattari, N. 6287, de Rougé, Monnaies des Nomes de l'Egypte, Taf. II, 23) einen Widder statt der Kuh — vielleicht eine Verwechslung mit dem heiligen Tier des benachbarten gynaikopolitischen Gaues. Man sieht, wie unzuverlässig diese Tradition ist (siehe auch ähnliche Fälle bei E. Meyer, Äg. Zeitschr. 1904, 99, Anm. 6). Erwähnt wird nach den Angaben des Wörterbuchs die Göttin auch auf einer bei Moret nicht verzeichneten Opfertafel des Musée Guimet. Wie der eben zitierte Pyramidentext und der Hauptkultort zeigen, geht die jüngere Form der Horussage, nach der das Horuskind in Libyen Zuflucht suchte und von der Kuh Schát-Hor als Isis gesäugt wurde, auf alte Zeit zurück, wenn sie auch erst unter den libyschen Königen der XXII. Dyn. weiter verbreitet wurde. Das Hervortreten libyscher Gottheiten im Sonnenheiligtum merkten wir schon oben S. 48 f. an. Unsere Göttin erscheint, in Übereinstimmung mit den sonstigen Nachrichten, Blatt 3, 9 bei der Darstellung der Viehzählung neben dem Rechenschaft ablegenden Beamten, Blatt 6, 13 an der Spitze der Götterliste und Opfertiere. Stets steht ihre Hieroglyphe dabei auf dem seltsamen Zeichen .⁹⁰⁾ Als Patronin des Viehs finden wir sie auf einem Relief des Alten Reiches Kairo 1712 erwähnt. Es heißt da nach der Abschrift des Wörterbuchs  'Siehe dies, was Dir H'st und Schát-Hor geben'. Ja sie scheint in der Inschrift Griffith, Inscriptions of Siut, Taf. 15, 13, die Dr. Kees dem Wörterbuche entnahm, geradezu das Vieh zu vertreten, wenn man nicht von ihrem Namen eine Nisbe als Bezeichnung des Viehs gebildet haben sollte:  'ich war gütig gegen Schát-H'or'. Endlich verleiht eine  geschriebene Göttin, die doch wohl nur Schát-H'or sein kann, auf dem Denkstein des Phiops Kairo 1747 (Sethe, Urkunden I, 114f.) zusammen mit einer Löwengöttin Mnt, die ihm ein Jubiläum gibt, dem König Leben und Macht. Somit bezieht sich dies Denkmal auf ein Sedfest.

Dieser Mnt begegnen wir auch im Sonnenheiligtum Blatt 6, 13 und 14 bei der Vorführung der Opfertiere, jedesmal mit Anubis gepaart. Ihr Priester, *cht* Mnt, wird auf Blatt 23, 56 a bei der Anweisung der Opfer beteiligt. In Edfu (Rochemonteix I, 27, 154, 256, 314, 359, 459; II, 23 — zum Teil nach dem Wörterbuch) wird die Mnt häufig genannt, sie wird mit Sechmet, Pacht, Tefnut gleichgesetzt und heißt: die sich in Beh'udet befindet, besonders im dortigen H't sbgb. In ptolemäischer Zeit (Junker, Onurislegende 50, 56, 130 f.) hat man sie zur 'Herrin des Vernichtens', die die Feinde ihres Bruder-Gemahls Onuris von This verbrennt, zur Herrin des Ostens gemacht und, wie schon die Edfustellen zeigen, mit anderen Löwengöttinnen verschmolzen. Ursprünglich war sie wohl eine

jener göttlichen Löwinnen, die man sich in den Gebirgshöhlen am Ausgang der Wadis (Speos Artemidos, Elkab z. B.) wohnend dachte und deren Wesen keineswegs immer feindlich war. Vielleicht sind auf sie manche der archaischen Löwenbilder zu beziehen. Die Schreibung Mngt, die, wie Junker a. a. O. bemerkt, wie eine weibliche Form zu Month aussieht, ist wohl erst jung und möglicherweise eine gelehrte Etymologie.

Wir schließen hier am besten den liegenden Hund, den Anubis an, den wir als Genossen der Mnt kennen lernten, und dessen Zugehörigkeit zu den Göttern Horusdienern gleichfalls fraglich ist. Sein Bild auf einer der Standarten, Blatt 6, 13, wo er in der Inschrift genannt wird, zu ergänzen ist deshalb wenig wahrscheinlich, weil er sonst unter den Standarten sich nicht findet. Erwähnt wird er außerdem Blatt 6, 14, 16 — alle drei Mal bei der Vorführung der Opfertiere. In welchem Zusammenhang er Blatt 7, 18 und Blatt 9, 20 auftritt, ist nicht mehr auszumachen. Die, wie wir Anm. 63 sahen, schon früh verwischte Scheidung zwischen dem stehenden Upuat-Wolf und dem liegenden Anubis-Hund scheint im Sonnenheiligtum noch reinlich durchgeführt. Die zweimal im Sonnenheiligtum begegnende Zusammenstellung des Horus und Anubis (Blatt 6, 14 und Blatt 9, 20) kehrt Mariette, Mastabas D. 38, S. 270/1, rechts und links, D. 49, S. 312, Daressy, Tombeau de Mera 569 wieder.

In späterer Zeit wird, beginnend mit dem Ende des Alten Reichs, mit Anubis gleichgesetzt der Imiut. Im Sonnenheiligtum finden wir seine Standarte vor dem Thronpavillon des Königs (Blatt 4, 11 a, Blatt 10, 24, Blatt 12), Blatt 5, 12 c und Blatt 24, 72 wird die Standarte getragen, Blatt 13, 33 a zieht sie in der Prozession dem oberägyptischen König unmittelbar voran. Bei der Krönung sehen wir ihn neben anderen Standarten in Deir el Bahri (Taf. 64, Naville) anwesend; er zieht vor Hatschepsut, die die oberägyptische Krone trägt, unmittelbar voraus beim 'Umzug um die Mauern'. In Bubastis finden wir ihn (Festival Hall, Taf. II, 9) als den 'ersten unter den Göttern Horusdienern' in der großen Upuautprozession, die den König zur Krönung geleitet. Für den engen Zusammenhang mit dem Sedfest, an dem er im Sonnenheiligtum offenbar stärksten Anteil nimmt, spricht auch seine Rolle auf dem mehrfach erwähnten Phiopsdenkmal (Sethe, Urkunden I, 114 f.), wo er dem oberägyptischen König (und nur ihm) das Herrschaftssymbol Uās überreicht. Auch in der im Kap. VI näher beschriebenen Ameniritiskapelle zu Medine Habu ist er neben Upuaut, mit dem er sich überhaupt gern verbindet, der Spender der Herrschaft. Seine Zugehörigkeit zu Oberägypten erhellt auch aus Festival Hall, Taf. VIII, 26, wo er in der Götterversammlung unter den Göttern der oberägyptischen Irt aufgeführt wird.

Wir kennen den Gott schon von den Denkmälern der ersten Dynastien (Petrie, Royal tombs II, Taf. 3, 4, 6, Taf. IIIA, 5, 6 und vielleicht auf den Zylinderabdrücken 109 und 135). Auch hier verleugnet sich seine Bedeutung als Königsgott nicht. Dieser Natur verdankt er offenbar auch sein nahes Verhältnis zu Osiris, nicht dem Totengott, sondern dem Urkönig. Möllers Schluß (Äg. Zeitschr. 95, 74 ff.) aus der Anwesenheit des Imiut beim Sedfest auf eine Osiriswerdung des Königs, vor dem ich den leider verstorbenen Kollegen seinerzeit gewarnt hatte, war unberechtigt. Nennt er doch auch Upuaut 'in enger Beziehung zu Osiris stehend', wo wieder der Totengott nicht in Frage kommt. Freilich, dem allgemeinen Schicksal aller ägyptischen Götter, entweder von dem Kreis des Sonnengottes oder von dem des Osiris aufgesogen zu werden, ist auch Imiut nicht entgangen. Die Gleichsetzung des Anubis mit Imiut, die auch Erman, Religion² 22 als feststehende

Tatsache behandelt, ist erst erfolgt, als Anubis sich mit Chontamenthis von Abydos verschmolzen hatte. Wenn auf dem Leidener Sarkophag des Minnefer (Capart, Recueil de monuments I, Taf. XIV) ein Prophet des Anubis von Siut und des Imiut genannt wird, so deutet das trotz der Herkunft des Stückes aus Saqqara vielleicht darauf hin, daß Imiut in Siut Kult hatte, eine Gleichsetzung mit Anubis geht aber nicht unmittelbar aus dieser dem Ausgang des Alten Reiches oder dem Anfang des Mittleren angehörigen Inschrift hervor. Das Alter dieser Gleichung mit Anubis erhellt aus der erst von Kees richtig übersetzten Stelle der Pyramiden 2080 e 'das Fell des Imiut, geboren von der H'sát' — wie sonst z. B. Mariette, Abydos I, Taf. 29, Kees, Rec. de trav. 36, 6, Opfertanz, S. 69 (mit noch falscher Übersetzung) Anubis heißt. Das Fell des Imiut soll bei der Aufrichtung der Himmelsleiter festgestellt werden als Stützen auf ihren Seiten. Und ein Fell oder Schlauch ist klarlich das, was an der Stange des Imiut befestigt ist. Die schon früher (S. 27) herangezogene Stele C 15 des Louvre gibt dem Symbol in zwei Darstellungen eine doppelte Gestalt: einmal, wo er im Boot steht, ist der Stab zu einer Lotosblume geworden, um deren Stil ein in zwei Blüten endigender Stengel sich windet — solche Umstilisierung des Schlauches setzt schon im Sonnenheiligtum passim ein und kehrt immer wieder. Das zweite Mal hängt an der Lotosblume ein Tierbalg mit Hufen an den Füßen und einem Raubtierkopf. Ganz links wird das Bild eines entsprechenden Tieres, das Moret, Mystères Egyptiens 67⁹¹) wohl irrtümlich als Panther bezeichnet, von zwei Männern herbeigetragen. Es könnte das heilige Tier des Gottes sein.

Zu der Verschmelzung mit Anubis mag auch die bis in die neueste Zeit beibehaltene Erklärung des Namens als dessen, der 'sich in den Binden befindet', beigetragen haben. Sollte man in späterer Zeit diese Deutung haben gelten lassen, die Orthographie des Namens Imiut mit ⁹²⁾ beweist, daß ursprünglich es sich um einen Ortsnamen handelt. Wo dieser freilich zu suchen ist, ist schwer zu sagen. Die noch dazu nicht ganz lesbare Angabe der späten Liste von Edfu bei Brugsch, Dict. Géogr. 1028, die Nekropole des XVIII. Gaues habe     geheiß, was natürlich auch von *ut* einbalsamieren abgeleitet sein könnte, wäre insofern mit unserem sonstigen Wissen nicht unvereinbar, als der Kynopolites, der Anubisgau, ihm gegenüber liegt und der Gau von Atfih, der Heimat seiner Mutter, der H'sátkuh, nördlich angrenzt. Kees macht mich dazu auf die Inschrift Davies, Sheikh Said, Taf. XIX, S. 25 aufmerksam, wo Anubis Herr derer, die in Ut wohnen, heißt. Das Grab, das in Mittelägypten liegt, dürfte dem Beginn des Mittleren Reiches angehören.

Zu den Göttern Horusdienern darf wohl sicher auch gerechnet werden die auf Taf. 13, 33a in der unteren Reihe aufgerichtete Standarte, die dem Gauzeichen von Aphroditopolis (X. oberägyptischer Gau) entspricht. Pleyte hat Äg. Zeitschr. 1863, 17 nach Brugsch-Dümichen, Rec. de Mon. III, Taf. 91 — vgl. Taf. 92 — die Lesung Uázrt erwiesen, fast gleichzeitig mit ihm auch J. de Rougé, Revue archéol. 1867, I, 340, auf Grund einer Namenliste aus Abydos, ohne die Bestätigung zu kennen, die Pyramiden 792a dafür gebracht haben. Das Material ist jetzt in mustergültiger Weise von Gauthier, Rec. de trav. 35, 1 ff., 162 ff. vorgelegt. Es kann danach nicht zweifelhaft sein, daß in diesem Gau der Distrikt von Antaeopolis lag, dessen zwei Göttern wir unter

den Horusdienern schon oben begegneten (S. 34). Dieser Distrikt wird genau wie der ganze Gau geschrieben, die zweite, federlose Schlange ist in beiden Fällen der Endlaut 'z' des Wortes. Er hieß, wie man auf Grund der Forschungen von Spiegelberg und Sethe (Äg. Zeitschr. 55, 89 ff.) jetzt als feststehend annehmen darf, nach der Schlange Uāzu oder besser der dort ansässigen Schlangengöttin Uāzit, die also denselben Namen führte wie die unterägyptische Buto. Ihr Kult scheint aber nach den von Gauthier gesammelten Zeugnissen, die indes über das Neue Reich nicht hinausgehen, meist der Spätzeit angehören, früh im Gau vergessen worden zu sein, denn die Inschriften wissen nur von einer Mut, einer Hathor. Hingegen taucht in der V. Dyn. ein Priester der Göttin in Memphis auf (Mariette, Mastabas, S. 198). Erschwert wird die richtige Beurteilung durch den Umstand, daß mit  zweifellos ein geographischer, vom X. Gau unterschiedener Begriff bezeichnet wurde (Pyramiden 279 a, von Bissing, Gemnikai II, Taf. V, S. 23 f., wo der Text stark zu berichtigen ist, ganz parallel Pyram. 2153 b, leider stark zerstört, Rec. de trav. 18, 181, Z. 3, Dümichen, Hist. Inscr. 35 b, Z. 9). Überall scheint die Bedeutung 'Ufer' auszureichen. Nun wissen wir, daß der X. Gau auf beiden Ufern des Nils lag, an sich das ungewöhnlichere, und es ist nicht ausgeschlossen, daß wenigstens später ein Zusammenhang zwischen dem Wort für Ufer und der Schreibung des Gaus mit den zwei Schlangen gefunden wurde. Endlich muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß in den Pyramiden mehrfach eine Göttin Qbh'ut vorkommt, die Tochter des Anubis, auf die sich sehr wohl auch die Priesterwürde des Tepmonch bei Mariette, Mastabas beziehen könnte. Sie wird zwar nie mit dem für das Wort für Ufer bezeichnenden Zeichen, wohl aber mit der Schlange mit der Feder am Rücken, wie sie im Sonnenheiligtum vorkommt, geschrieben (die Stellen jetzt besser als bei mir Mastaba des Gemnikai II, 23 f. bei Allen, Horus in the Pyramid texts 75, wo nur 792 zu streichen ist). Es bleibt also ungewiß, ob im Sonnenheiligtum die Göttin des X. Gaus oder die, vielleicht an den Katarakten heimische Qbh'ut gemeint ist. Festival Hall, Taf. II, 8 scheint das erstere anzunehmen, denn da wird das Schlangenzeichen zwischen dem 'Sistrum' und dem Berg, dem Symbol des nördlich anschließenden XII. Gaus und des dem X. Gau gegenüberliegenden VII. Gaus getragen.⁹³) In Soleb (oben S. 28) tritt das Zeichen zwischen Göttern und einigen wahrscheinlich auf Nomen zu beziehenden Symbolen auf, ist daher von uns als Zeichen von Aphroditopolis aufgefaßt worden. Leider gibt die Umgebung der Schlangenstandarte im Sonnenheiligtum gar keinen Anhalt, sie bildet vielmehr ein weiteres Rätsel: es ist die schlecht erhaltene Standarte hinter dem Chrih'eb, in der Kees eine Blume erkennen möchte und mithin eine Naturgottheit wie Min, dessen Priester möglicherweise in dem hinter dem Symbol schreitenden Minu (?) erkannt werden könnte. Mich erinnerte die Gestalt an archaische Formen der Zeichen Mr und Chsf, auch einigermaßen an den Stab, den auf Blatt 11, 27 der Priester vor dem 'Heliopolitaner' trägt, aber Folgerungen aus diesen Beobachtungen vermag ich nicht zu ziehen.

Ein weiteres Rätsel gibt das Zeichen auf, das auf Blatt 13, 33 a ein Mann mit erhobenen Armen über seinem Kopfe trägt. Er schreitet, wohl absichtlich in etwas größerem Maßstab gehalten wie seine Umgebung, die wieder die Standartenträger der Reihe überragte,⁹⁴) im einfachen Schurz, in der Mitte des ganzen Standartenzuges, also an ausgezeichneter Stelle, eingerahmt von einer Frau und einem Mann. Im Sonnenheiligtum

kehrt das gleiche Symbol noch zweimal, Blatt 11, 27 und Blatt 24, 76, dies eine Mal nur mit einer Hand gehalten und auf den Kopf gestützt, wieder. Kees hat Opfertanz 121 ff. dies Symbol bereits mit dem  zusammengestellt, das in späterer Zeit häufig unter den Schutzzeichen des Königs auftritt, und hat dafür die Lesung Amon vorgeschlagen. Man kann für die begleitende Frau an die Pallakide erinnern, kann weiter darauf hinweisen, daß der Gott Blatt 11, 27 an letzter Stelle geht, wohl kaum zu den eigentlichen Göttern Horusdienern zählt. In den Pyramiden wird Amon vielleicht 446 c, 1095, 1540 b, und 1712 b in dem Text des Neferkeres erwähnt, wo Mernre Min liest. Daß Min und Amon in der Tat derselbe Gott, nur in lokal unterschiedener Schreibung, sind, hat Erman, Äg. Relig.² 19 mit voller Schärfe ausgesprochen und Newberry, Liverpool Annals III, S. 50, Taf. XIX wiederholt, dessen Deutung des Minsymbols auf einen Blitz mir allerdings unwahrscheinlich scheint. Min aber tritt in ältester Zeit (oben S. 26), dann in Soleb, im Tearkosbau von Karnak (Prisse, Monuments, Taf. 31), auf dem Relief Ptolemaios I. von Koptos (Bissing, Denkmäler, Text zu Taf. 114—19) unter den Götterstandarten auf, der Min von Koptos wie der von Achmim (Kees, Rec. de trav. 36, 51 ff.). Welche unter diesen Gottheiten im Sonnenheiligtum gemeint ist, oder ob etwa an jenen Amon zu denken ist, der mit Amnt vereint (wie in der Pyramidenstelle 446 c) unter den acht Göttern von Hermupolis aufgeführt wird (Lepsius, Über die Götter der vier Elemente, Taf. I—IV, immer an der Spitze der Reihe), bleibe dahingestellt.

Zu den Göttern zweifelhafter Zuweisung müssen wir vielleicht auch den Krokodilsgott zählen, dessen Prophet auf Blatt 4, 11 b, Blatt 5, 12 a, b, c und auf Beiblatt A dargestellt ist.⁹⁵ Er ist der gleiche Gott, dessen heiliges Bild in dem Heiligtum auf einer Nilinsel steht, das E. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenbauer, S. 31 nach einem Relief aus der sog. Weltkammer des Sonnenheiligtums abgebildet hat. Zunächst denkt man natürlich an das Fayum. Der ständige Zusammenhang, in dem der Krokodilsprophet mit den Sängern von Pe und Dept im Sonnenheiligtum auftritt — er selbst scheint mit den Händen den Takt zu ihrem Gesang zu klatschen — legt nahe, an einen der im westlichen Delta heimischen Krokodilsgötter zu denken (s. was Röder in Roschers Lexikon s. v. Sobk, S. 1096 anführt). In den Pyramiden wird Suchos Sohn der Neith genannt (489 c, 510 a), deren libysche Beziehungen wir besprochen haben (S. 48 f.). Erwähnt wird Suchos noch 507 b, dann 456 a, wo er Herr von Báiru    heißt, und 1564 b, wo er 'in Šdt' genannt wird. Dies letztere ist Krokodilopolis-Arsinoe im Fayum (Brugsch, Dict. Géogr. s. v.), für das erstere weiß ich so wenig eine sichere Erklärung wie für den Ortsnamen (?) Bánt auf dem Bilde des Krokodilheiligtums. Da Suchos im Prosopites (IV. Gau), im Saites (V. Gau) und im Metelites (VII. Gau) verehrt wird, liegt es nahe, an einen dieser Gaue zu denken (Brugsch, Religion und Mythologie, 599 ff., wo auch ein Kult im libyschen Nomos angegeben ist). Übrigens bestehen, geographisch begreiflich, enge Beziehungen zwischen dem westlichen Delta und dem Fayum, wo wenigstens später Neith in Arsinoe Kult hatte (Petrie, Hawara, Taf. 3). Sethe bei Borchardt Sahure II, S. 75 scheint geneigt, den stets in Verbindung mit Libyen genannten Suchos von Báchu im Fayum zu lokalisieren, und setzt ihn, verführerisch, dem Suchos von Báiru der Pyramidentexte gleich. Allein Báchu kann auch im westlichen Fayum, selbst an der Grenze Libyens gelegen haben. Es ist wohl ein libyscher Name, die anscheinend öfters mit Bâ- gebildet werden.

Wir schließen hier zum Schluß eine Anzahl Gottheiten an, die entweder keiner besonderer Erklärung mehr bedürfen, oder für die vorläufig eine solche nicht möglich ist, wie die in der Götterliste Blatt 7, 18 aufgezählten . . . *n-d-š*,⁹⁶) Anubis, Seth, Nechbit, Mis (?), die Fischgottheiten Blatt 6, 16, wo neben dem  (*but-št?*) der Châ-Fisch erhalten ist, andere natürlich noch folgen konnten. Blatt 6, 14 steht über einem Rind *šbt* (?), worin man nach Analogie der sonstigen Überschriften auf dem Relief den Namen einer Gottheit wird sehen müssen.⁹⁷) Ebenso gehören die nicht ganz sicher deutbaren Zeichen  *nzs-zr* (?) aus der Liste Blatt 9, 20, über denen ein Uáz-Standartenträger ging, wohl zu einer Gottheit. Ähnlich, aber mit einem anderen Vogel, der längeren Schnabel hat, kehrt Beiblatt B, Berlin 14094 (aus der großen Festdarstellung) eine Inschrift wieder, und möglicherweise auch Blatt 24, 77. Es kann sich um irgend welche Vogelgottheiten handeln; es sei darauf hingewiesen, daß wir ein Wort *zrit*, der Raubvogel, kennen und daß die als Vögel gedachten göttlichen Klageweiber die beiden *zrt* hießen.

Unter den Bruchstücken der großen Festdarstellung finden wir (Beiblatt A) den Besuch der Kapelle des Apis dargestellt, der also als Nachbargott an der Feier Teil hatte. Das Fest des Läufers des Apis (*ph'rr Hp*) wird bekanntlich öfters auf dem Palermostein erwähnt. Ob das Hinterteil eines großen Ochsen, das sich im Thortempel gefunden hat (Äg. Zeitschr. 37, 4) zu einer Darstellung des Apis oder zu einem Mnevis gehörte, wie Schäfer im Hinblick auf die damals noch geglaubte wichtige Rolle des Atum im Sonnenheiligtum vermutete, ist nicht auszumachen. Mir ist ersteres jetzt wahrscheinlicher. Sicher ist aber, daß der a. a. O. erwähnte bärtige Gott im runden Vollbart, der den König umarmt, nicht, wie ich früher annahm, den Alten von Heliopolis, sondern Sopd darstellt. Das hat, auf Grund der seitdem gefundenen Reliefs vom Grabdenkmal des Sahure Borchardt (Sahure II, S. 19, Blatt 5) erkannt. Die Barttracht ist die der Priester und Männer archaischer Zeit und ein Beweis, in wie hohes Alter das Bild des Gottes zurückreicht. Seine Wichtigkeit hat unter den älteren Ägyptologen einzig Brugsch, Religion und Mythologie 566 ff. erkannt. Der 'Herr der Fremdländer' und 'des Ostens' muß ehemals eine viel größere Rolle gespielt haben; merkwürdig, daß sein Nachbar im Nomos Arabia eben Atum geworden ist, von dem Kütthmann, Die Ostgrenze Ägyptens, S. 30 f. mit Recht annimmt, daß er dort erst eingewandert ist. Sopd ist im Verlaufe der religiösen Entwicklung Ägyptens mit Horus-Re, Sos, Nefertum, mit Bes (Ballod, Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter, S. 33, Junker, Onuris-legende 47 f.) verschmolzen worden. Beachtlich ist die schon früher (S. 45) zitierte Stelle der Pyramiden 480 d, die Sopd in engste Beziehung zu dem Gott Dua' stellt, womit man 994 und 1476 vergleiche. Es wäre nicht unmöglich, daß das starke Hervortreten der an den Grenzen Ägyptens angesiedelten Götter gerade im Sonnenheiligtum und beim Sedfest damit zusammenhinge, daß die Abwehr der arabischen und libyschen Beduinen zu den wichtigsten Aufgaben gehörte, die das ägyptische Königtum seit der Einigung des Landes übernommen hatte. Auch das Fest des Schlagens der Intiu, über das Capart, Revue de l'histoire des religions 43 leider sehr unvollkommen gehandelt hat, gehört hieher, und die oft bemerkte Tatsache, daß viele Hebsedinschriften zugleich die Besiegung der Feinde feiern.

Eine ausführlichere Behandlung erheischt noch die Beischrift der letzten Ziege auf der untersten Reihe des Bruchstückes 14 auf Blatt 6. Man kann die leicht verletzten

Zeichen kaum anders als ga'-šme'i lesen. Auch hier kann man nicht wohl umhin, eine Gottheit zu erkennen. An den z. B. Budge, Book of opening the mouth II, 19, Virey, Tombeau de Rekhmara, Taf. XXVI oben, XXXVII oben vorkommenden oberägyptischen Wildstier, der dort geschlachtet wird, wird man nicht denken. Kees schlägt vor, 'der oberägyptische Jüngling' (za'ii) zu übersetzen und darin eine der jugendlichen, vielleicht sogar kindlichen Gottheiten zu sehen. Er will sie wiederfinden auf Taf. VIIIB, wo za'šmei neben zwei anderen Titeln (?) qnbut h'e'ut nsut 'der Beamtschaft der Königsschlösser' und einem weiteren, von dem nur noch nsut erhalten ist, steht. Er möchte in diesen Titeln Schutzgöttinnen der betreffenden Bauwerke oder Körperschaften sehen und verweist auf die beiden Seelen, die vor dem Haus der h'riu-uzb sind (Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 97) und ähnliche Seelen von Ortschaften, die Sethe a. a. O. S. 106 behandelt hat. Mir scheint aber im Sonnenheiligtum eben das wesentlichste, die beiden Seelen, zu fehlen und ich kann mich noch nicht überzeugen, daß auf Taf. VIIIB wirklich Götter und nicht Beamte genannt sind.⁹⁸⁾ Ist dies letztere aber der Fall, dann wäre festzustellen, daß hier in der V. Dynastie ein oberägyptischer Vezier vorkommt, der dann möglicherweise einen unterägyptischen Vezier und mithin, gegen die bisherige Annahme, eine Teilung des wichtigen Amtes am Ende des Alten Reiches voraussetzt. Es gibt freilich auch einen Vorsteher von Oberägypten (Sethe, Äg. Zeitschr. 1507, 18), dem anscheinend kein unterägyptischer entspricht. Andererseits mag darauf hingewiesen werden, daß ein   Mariette, Mastabas, S. 183 genannt wird, dessen Priesterin die Königin Merisonch, die Frau des Chefren (Gauthier, Livre des rois I, 90f.) war. Ob der Titel des Veziers irgend mit dem Stiergott zusammenhängt oder, wie Sethe, Einsetzung des Veziers aus der alten Schreibung   schließt, der Männliche bedeutet, bleibe unentschieden.

Wir müssen noch einmal zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurückkehren. Wir haben gesehen, daß bei weitem die Mehrzahl der an dem Fest teilnehmenden Gottheiten dem Kreis der Götter Horusdiener angehört, daß aber dieser Kreis kein fest umrissener war.⁹⁹⁾ Weder ein äußerlicher, lokaler noch ein innerer, mythologischer Zusammenhang ließ sich nachweisen. Die Horusdiener galten im Mittleren Reich in Siut, der Upuautstadt, als 'Götter', werden in späterer Zeit mit den Seelen von Buto und Hierakonpolis, dann auch von Heliopolis gleichgesetzt. Daneben geht die noch bei Manetho, der sie als νέκτορες ἱμνῶν bezeichnet, bewahrte Vorstellung, daß sie die ältesten Herrscher des Landes sind. Die Vorstellung muß also bestanden haben, daß die einzelnen Teilnehmer am Gefolge des Gottes alle oder in irgendeiner Auswahl und irgendeiner Reihenfolge zur Herrschaft gelangt sind. Aber mit dieser Vorstellung kreuzt sich eine zweite, gleichfalls von Sethe nachgewiesene: Horus wird zum Vater der falkenköpfigen Seelen, diese zu Horuskindern. Man zählt deren für gewöhnlich vier (so durchweg in den Pyramidentexten, deren Stellen Allen, S. 67ff. gesammelt hat). Gelegentlich finden aber auch andere Götter unter den Horuskindern Aufnahme, z. B. in den Assiuttexten, worauf mich Kees aufmerksam macht. Indem nun aber Horus mit seinen Kindern dem König Beistand leistet, der König dann 'Vater' der Horuskinder heißt (1333, 1340), dieser König aber als Osiris bezeichnet wird, wird Osiris zum Vater der Horuskinder! Insbesondere übernehmen sie nun das Tragen des Osiris in der Sänfte (Junker, Stundenwachen in

den Osirismysterien, S. 4), das ursprünglich dem König galt (Pyramiden 619, 637, 1829; vgl. 1338, 1823). Bezeichnenderweise borgt in den Pyramidentexten Horus dem Osiris-König seine Kinder, um den König zu tragen, da greifen wir den Übergang unmittelbar. Aber damit noch nicht genug. Man setzt Horusdiener und Horuskinder gleich, so auch die Horuskinder gleich den Seelen von Pe und Nechen, resp. On; im 112. und 113. Kapitel des Totenbuches werden die Horuskinder so auf die Seelen verteilt, daß Horus und zwei Kinder die Seelen von Pe, wieder Horus und die zwei anderen Kinder die von Nechen bilden. Woraus dann im Totenbuch, Kap. 108, 109 je drei östliche und drei westliche Seelen werden, wobei die Dreizahl den Unterton der Vielheit haben mag.

Unter Ramesses II. treten an der Südwand des hypostylen Saals von Karnak als Träger der Amonsbarke, die der König begleitet (*šms*), 15 falkenköpfige Wesen auf, die als 'die große Götterneunheit, die Seelen von Pe' bezeichnet werden. Hinten aber schreiten die 'kleine Götterneunheit, die Seelen von Nechen', 13 wolfsköpfige Männer.

Hier sind also die Seelen von Pe und Nechen, die Götter Horusdiener, zur großen und kleinen Götterneunheit, d. h. zu zwei Göttervereinen geworden. Als solche Göttervereinigungen, deren Mitgliederzahl in späterer Zeit bis zu mindestens dreißig answoll, traten uns die Götter Horusdiener schon oben S. 26 entgegen. Das Wesen der heiligen Handlung, an der sie gerade teilnehmen, scheint für ihre Zusammensetzung ziemlich gleichgültig zu sein, wohl aber wirken geschichtliche und lokale Umstände bis zu einem gewissen Grade mit. So tritt auf dem Relief von Koptos (oben S. 29) zu den kanonischen Vieren Min, in Bubastis (Festival Hall, Taf. IX, 2) die Katze, Bastet, neben den ständigen Gottheiten nehmen dort die ortsansässigen und benachbarten am Feste teil. Im Sonnenheiligtum konnten wir sicher dazu den Duā, die libysche Neith und das 'Auge der Neith', die Sešät, die Schät-H'or und die Papyrosstaude zählen, dann den libyschen Horus. Diesem, der dem König das Zepter vor dem Besuch des Reichsheiligtums (Blatt 16) reicht, der Sešät, die bei der Tempelgründung mitwirkt, und allenfalls auch Schät-H'or, die die Herden der Opfertiere geleitet, kommt bei dem Fest eine bestimmte Rolle zu — freilich keine für das Sedfest im engeren Sinne bezeichnende — die übrigen Gottheiten des Delta und der Umgebung von Memphis — auch Apis, der Krokodilsgott und Sopd gehören dazu — spielen, soweit wir urteilen können, keine fest umrissene Rolle.

Auch die oberägyptischen Gottheiten behaupten nicht durchweg einen bestimmten Platz bei den Jubiläumsfeierlichkeiten. Aber Horus, das Falkenpaar, richtiger die beiden Götter Horus und Seth, Upuaut, Imiut und Anubis, der Vertreter des Upuaut, den der Barbarus als ersten der Halbgötter Horusdiener aufführt,¹⁰⁰ stehen alle in enger Beziehung zum König, dessen Waffen ja auch unter den Götterstandarten erscheinen. Sethes Erklärung des Sedfestes als eines Siegesfestes des Herrschers von Hierakonpolis scheint hier eine Stütze zu finden (Beiträge zur ältesten Äg. Gesch. 134 f., 138 f.). Ob man dabei an Menes selbst oder an Athotis-Uh'ë-mer zu denken hat? Der oberägyptische Charakter des Festes drückt sich auch klar aus in der Unselbständigkeit aller auf Unterägypten bezüglichen Darstellungen: die unterägyptische Szene ist entweder ein willkürlich geschaffenes Gegenstück zur oberägyptischen oder — sie fehlt ganz wie z. B. beim Kapellenbesuch der oberägyptischen Reichsgötter Seth und Horus und der Prozession des oberägyptischen Kriegsgottes Upuaut. So lange uns nur Bubastis neben trümmerhafter älterer Überlieferung in Soleb und Theben vorlag, konnte man den Sachverhalt schwer erkennen: das geschichtlich zugewachsene Götterpersonal wie Amon z. B. drängte

sich allzusehr vor. Seit dem Neuen Reich war ohne ihn kein Fest mehr denkbar, so wenig wie in Bubastis ohne die Bastet. Im Sonnenheiligtum fehlen zwar, wie wir sahen, die Lokalgötter nicht, aber daß weder Ptah, noch Sechemet, weder Sokaris noch Nefertum, auch Atum nicht, hervortreten, ja anscheinend gar nicht genannt werden, ist für die Stellung von Memphis und Heliopolis in der Zeit der Entstehung unserer Bilderreihen bezeichnend. Wenn die ptolemäische Tradition (Naville, Festival Hall, S. 5, 29; Trans. Bibl. Arch. Soc. VII, 135, Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. 136) die Sedfeste dem Gott Ptah Çenen geweiht sein läßt, so geht das wohl kaum auf eine alte Überlieferung zurück, sondern stammt aus Ramessidischer Zeit, in der gerade Ptah Çenen, wie der Papyros Harris zeigt, sich besonderer Beliebtheit erfreute. Auch hier wieder vereinigt sich der Tatbestand der Denkmäler nicht zum besten mit dem Glauben an ein unterägyptisches Urreich. Einen unerwarteten Hinweis auf Unterägypten treffen wir nur an einer Stelle, hier allerdings mit voller Deutlichkeit: Upuaut heißt zweimal auf Blatt 15, wo die Sänfte vor den König gebracht wird, und wieder in Bubastis (Festival Hall, Taf. IX, 1)  *šms biti*, Diener des Königs von Unterägypten. Dieser Titel des oberägyptischen Gottes, zu dem man ja auch später einen unterägyptischen Widerpart geschaffen hat, weist wohl auf einen bestimmten Anteil Unterägyptens bei der uns vorliegenden Gestaltung des Sedfestes hin. Es war bei der Übertragung aus Hierakonpolis (und Siut?) nach Memphis zu einem allägyptischen Feste des Königs geworden; der Hauptbeteiligte am Fest, der nun an der Grenze Unterägyptens residiert, der König, war ja das Abbild des Horus, ihm dienten also wie dem Gott die Horuskinder-Horusdiener; an der Huldigung vor dem König nahm das ganze Land, mehr und mehr auch alle Götter teil. So erweiterte sich ganz natürlich der Kreis der Göttter Horusdiener. In Soleb, in Bubastis, nach den eigenen Worten Ramesses III. im Papyros Harris (Taf. 49f.) ist das ganz deutlich. Dem König kommt dabei eine Doppelrolle zu: einmal ist er es, der im Namen des ganzen Landes den Göttern dient, dann aber ist er selbst kraft seiner Thronbesteigung einer der Götter, ist Horus geworden (Osiris erst im Tode),¹⁰¹ und das erste Hebsed ist die Offenbarung dieser seiner Göttlichkeit. Indem er aber sein Jubiläum in bestimmten, mit dem Alter des Herrschers anscheinend abnehmenden Zwischenräumen wiederholt, manifestiert sich immer von neuem unter Teilnahme des ganzen Landes und aller seiner Götter, als der Diener des Gott-Königs, des Horus, die Göttlichkeit des Herrschers. Das ist wohl der eigentliche Sinn des Sedfestes: ein Dankfest des Herrschers an die Götter, mit denen er eines Gleichen, und eine Huldigung der Götter vor ihrem neuen Genossen.

Kapitel IV.

Der Auszug des Upuaut. Die Huldigung vor dem Thron.

Festival Hall, Taf. II, 10/11 ist dargestellt, wie der König, hier von der Königin begleitet, in feierlichem Zug dem Bild des Upuaut folgt. Die Beischriften besagen für den König, daß er 'erscheint aus dem großen Haus' und 'sich auf den Weg macht, um sich auf dem Thron der Jubiläen niederzulassen', für den Gott, daß man sich 'mit dem Gott auf den Weg mache zum Hof.' In alter Zeit mag *Pr-uer*, das große Haus, wohl der Name des Königspalastes gewesen sein, aber schon in der Pyramidenzeit bezeichnet

es ein Sanktuar, insbesondere das oberägyptische Reichsheiligtum. Den Übergang zeigen wohl noch Stellen wie Pyramiden 910 b 'die weiße, leuchtende Krone, die erzeugt ward in Elkab, die Herrin des großen Hauses.' In Bubastis kann, wie schon Naville und Moret (*Du caractère religieux* 238) gesehen haben, nur die Bedeutung Heiligtum in Frage kommen; wie in den großen Prozessionen des Amon (Festival Hall, Taf. IV, V) und des Min zu Medine Habu (Wilkinson-Birch, *Manners and Customs* III, Taf. LX, D—F) holt der Pharao den Gott zuerst in seiner Kapelle, nicht natürlich im Palast, ein und begibt sich dann in den Hof. Man wird an unserer Stelle also unter dem 'großen Haus' eine Kapelle des Upuaut zu verstehen haben, die zu den S. 14 f., 23 besprochenen Hebsed-Schlössern zählte. In Bubastis (Festival Hall, Taf. IV—XII) wird die Kapelle des Gottes dem oberägyptischen Reichsheiligtum gleichgesetzt.

Schon Naville hat die Upuautprozession an den Anfang des eigentlichen Festes gerückt; vorausging nur die 'Anfangsprozession' mit den Opfern an die lokalen Gottheiten (in Bubastis die Bastet), möglicherweise den Weiheakten an den neu errichteten Bauten (S. 24) und vor allem die Einholung des Gottes. Auch in Soleb scheint die Upuautprozession auf den ersten Festtag gefallen zu sein, denn sie findet sich dort im obersten (Anfangs) Wandstreifen (Reihe 1—2 der Skizze bei Lepsius, *Denkm. Text V*, S. 238) mit der Beischrift 'sich mit dem Gott auf den Weg zum Hof machen' (a. a. O. S. 236), während die Schlußprozession im untersten Streifen (Lepsius, *Denkm. III*, 86) abgebildet ist. Auch in den Osirismysterien, in die so viel altes religiöses Gut Aufnahme gefunden hat, eröffnet der Auszug des Upuaut die Feier (Schäfer, *die Mysterien des Osiris* 21 f., vgl. v. Bissing, *Berl. Phil. Wochenschr.* 1905, 1474). Allenthalben 'öffnet' der alte Kriegsgott 'die Wege' und bereitet die Herrschaft.

Das ist, mindestens in Bubastis, der Sinn der Prozession. Der Zug geht zum 'Thron des Sedfestes', wo der König, wie Festival Hall, Taf. II, 4—9 zu sehen ist, in einem Pavillon von vier Götterpaaren neu gekrönt wird; 'Vereinigt wird der Himmel mit der Erde' lautet der dabei gebrauchte, ähnlich schon in den Pyramidentexten erhaltene Krönungsspruch, den wir noch bei Junker, *die Stundenwachen in den Osirismysterien*, S. 71 in der ersten Nachtstunde nach verschiedenen Reinigungszeremonien beim Einzug des Gottes in das neu gereinigte Haus wiederfinden. Vor dem Thronpavillon versammelt sich alles Volk, die Würdenträger des Hofes und die Vertreter aller Fremdländer zu einer imposanten Kundgebung.

Wir weichen hier von Navilles Anordnung der Bruchstücke in mehreren Punkten ab. Zunächst führen, wie uns scheint, die Bilder Festival Hall, Taf. XIV—XV das Publikum vor, das dem links thronenden König huldigt, sie stehen also mit den Thronszenen Taf. II — vgl. Taf. XXVIII — in unmittelbarem Zusammenhang. Weiter gehören die Thronszene Taf. IX, 1—6, wie wir genauer in Kap. V dartun werden, mit den Bruchstücken Taf. XXVI, I—VI zusammen (in der Inschrift Taf. XXVI, 1 ist vom 'Führen zum Thron' die Rede) und an das untere Ende der großen oberägyptischen Hauptwand, wo Naville die Bruchstücke Taf. XXVI schon richtig untergebracht hat. Eine andere Stelle ist auch schlechterdings nicht ausfindig zu machen. Es war hier also, in Wiederholung der Darstellungen der Außenwand (Festival Hall, Taf. XXVIII = Taf. I, II, XIV, XV) die Krönung des Königs durch die Götter in Gegenwart sämtlicher 'Götter Horusdiener' dargestellt. Weiteres aber scheint an Taf. II, 4—9 Taf. I, 3—6 anzuschließen; hier dürfte das Ende der ersten Prozession gemeint sein, bei der Upuaut den König nach

der Krönung (*chft iit h'r tncat h'bsd*, wenn er zurückkommt vom Jubiläumsthron) abholt, um ihn dann zu dem Audienzthron, der also vom Krönungsthron verschieden war, zu geleiten (*uca' in nsut r h'tp h'r tncat h'bsd*: es zieht der König (von Oberägypten), um sich niederzulassen auf dem Jubiläumsthron). Es fällt nun auf, daß der Thron, auf dem die Krönung in Bubastis vollzogen wird (Festival Hall, Taf. II, 6), abweicht von der dort sonst, wenigstens für den unterägyptischen König, üblichen Form, die mit den sonstigen Darstellungen von Königsthronen seit der ältesten Zeit zusammengeht. Andererseits erinnern wir uns, daß in dem mit dem Sedfest zusammenhängenden Palas von Medine Habu (oben S. 16 f.) eine Reihe Throne gefunden sind, die sehr wohl mit den hier erwähnten in Beziehung gesetzt werden könnten.

Einiges Licht fällt auf den Vorgang aus den Reliefs in Soleb. Hier ist die Anordnung durch die Aufnahme von Lepsius, Denkm. Text V, 238/9 gesichert, die Bilder selbst aber zum Teil zerstört. Gerade die Thronszene fehlen. Alle erhaltenen Reihen, mit Ausnahme der untersten, beginnen mit dem Besuch mehrerer Kapellen (Lepsius, Denkm. III, 85), am Ende jeder Reihe zieht sich der König, den dabei z. B. die Upuautprozession geleitet (Lepsius, Denkm. III, 85, b, c), in den Palas zurück. Die ständige Beischrift lautet fast wie in Bubastis: *r h'tp m e'he' in nsut chft iit h'r tncat* . . . um sich niederzulassen in Palas, wann der König zurückkehrt vom Thron . . . In Soleb ist ein Abschnitt der Feier damit zu Ende, in Bubastis aber kann *tncat* nach allen Parallelen nur jenen Thron bedeuten, auf dem der König sich dem Volke zeigt, den wir uns am wahrscheinlichsten im Hof des Tempels errichtet denken müssen. In Soleb könnte der Thronpavillon sich auf der völlig abgetragenen Wand g (bei Lepsius, Denkm. Text V, 232, Saal A, vgl. S. 234) befunden haben: zeitlich würden die Thronszene dann wohl vor den dargestellten Kapellenbesuchen anzuordnen sein. Der Widerspruch zu dem, was wir aus den Darstellungen in Bubastis erschlossen, wenn er wirklich besteht, würde nach Kees so zu erklären sein, daß die Thronszene die verschiedenen Phasen des Festes scheidet und daher die mit ihr eng zusammenhängenden Prozessionen mit Kapellenbesuchen bald, wie es logisch ist, vor der Thronszene, bald, als Einleitung zum zweiten Festakt, hinter ihr zur Darstellung kommen. Leider bringen gerade über diesen Punkt auch die Kees, Äg. Zeitschr. 52, 69 ff. veröffentlichten Reliefs Tuthmosis III. aus der Jubiläumshalle in Karnak keine Aufklärung. Sie führen den Austritt des Königs aus dem Palas vor, den Opfertanz, die Rückkehr des Königs in den Palas, die Upuautprozession zum thronenden König, der dem Gott seine Opfer zuweist. Ob diese Zuweisung im Tempel oder im Palas stattfindet, ist nirgends geklärt.

In Bubastis ist noch eine zweite Gruppe von Thronszene erhalten, die sich erheblich von den bisher besprochenen unterscheidet. Naville hat sie Taf. XVIII—XXIII veröffentlicht und sie der nördlichen (unterägyptischen) Wand zugewiesen (Taf. XXX, XXXI F).

Die Ausstattung des Pavillons entspricht hier in seiner Einfachheit der Hieroglyphe .

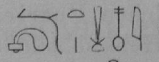
Die Szenen, die sich vor ihm abspielen, betreffen Opferhandlungen; allerlei merkwürdige Riten werden von den Priestern ausgeführt, der König aber ist nicht mehr, wie bei den früher besprochenen Krönungsfeierlichkeiten, Hauptperson, sondern unbeteiligter Zuschauer. In seiner Kleidung unterscheidet er sich, auch abgesehen von der unterägyptischen Krone, die er der beliebten Zweiteilung zu Liebe trägt, durch den Festmantel, den er jetzt erst angelegt hat. Bei der Krönung trug er ihn noch nicht. Naville hat das sehr wohl bemerkt. Er überschrieb das Kapitel, in dem er von diesen Darstellungen handelte, 'the

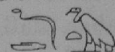
offerings and the shrines of the north'. Maspero in seiner glänzenden Besprechung von Navilles Buch (*Revue critique* 1893, 38 ff. = *Études de mythologie* VI, 79 ff.) sah darin Begräbnisriten, die der Apotheose des zum Osiris erhobenen Gott-Königs galten, Opfer vor einer neu geweihten Kultstatue des Herrschers. Im Verlauf der Sedfeier müssen diese 'passiven' Thronszenen eine wichtige Rolle spielen, denn das Bild des Thrones in ihnen entspricht, wie bemerkt, der Hieroglyphe für das ganze Fest. Und auf dem Denkstein des Phiois (Sethe, *Urkunden* I, 114) z. B. vertritt dieser Typus der Thronszene die Gesamtdarstellung, anderswo tritt zu ihr noch der Opfertanz oder 'das Schlagen der Feinde'. Götter überreichen dabei dem König allerhand symbolische Gaben, Horus und Seth z. B. auf einem im Kairenser Museum befindlichen Relief aus Lisch (Mittleres Reich) unendliche Jahre des Königtums, Leben, Macht usw. Sonach ist der Sinn der Bilder der gleiche, wie der der Krönungsszenen in Bubastis. Diese bedeuten innerhalb der Sedfeier eine Wiederholung der ersten Krönung und lehnen sich im Typus wohl auch an die Darstellung der wirklichen Krönung an. Daß sie dabei in engsten Zusammenhang mit der Upuautprozession am Anfang des Festes treten, ist aus der Vorstellung verständlich, nach der Upuaut einst in grauer Vorzeit dem König die Herrschaft mit Waffengewalt verschafft hat. So soll es mit jedem Sedfeste wieder geschehen. In der ältesten Darstellung des Sedfestes aus der Zeit des *Uh'e-mr* (Quibell, Hierakonpolis, Taf. XXVI b, vgl. Maspero, *Revue critique* LI, 1901, 384 ff. = *Études de mythologie* VIII, 148) sehen wir den Herrscher auf dem Thron im erhöhten Pavillon. In Gegenwart seines Hofes wird ihm die Beute an Gefangenen und Vieh vorgeführt. Feierlich ergreift der Sieger Besitz von dem, was seine Kraft erobert hat. Im Gefolge des Königs erscheinen Beamte, vier Priester halten vor dem Thron vier Standarten der Götter-Horusdiener, allen voran die des Upuaut. Sie haben den Herrscher zu seinem Thron geleitet, von ihnen stammen die Gaben, die der Sieg ihm brachte. Mit der Darstellung kann nur der lebende König, nicht etwa seine Statue, der Kult widerfährt, gemeint sein. Denn, wie schon Kees, *Opfertanz* 164 f. in Übereinstimmung mit mir (*Denkmäler*, Taf. 19 a und 3 a, Reliefs 16 f.) dargetan hat, ist der Hebsedmantel, den der König auf den unterägyptischen Bildern in Bubastis, aber auch auf der Keule von Hierakonpolis (gleichfalls mit der unterägyptischen Krone) trägt, keine typische Bekleidung des Gottes Osiris, sondern eine alte, vielleicht vorzugsweise unterägyptische Königstracht.¹⁰²) Ferner aber würde bei Maspero-Morets Deutung der König keiner der heiligen Handlungen, die in diesen Thronszenen vorgeführt werden, beiwohnen, es wäre aber auch nirgends die Weihung der Kultstatue dargestellt. Andererseits bewegt sich der König in Bubastis (*Festival Hall*, Taf. XXX, XXXI), in Karnak (Lepsius, *Denkm.* III, 36 a) in dem Mantel, schreitet zum Thron, nimmt auf ihm Platz, und in erhöhtem Maße ist das im Sonnenheiligtum der Fall, dessen Thronszenen durchweg diesem 'unterägyptischen' Typus von Bubastis angehören (Blatt 4, Blatt 6, Blatt 9, Blatt 18 usw.).

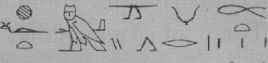
Es ist vor allem Moret gewesen, der über Masperos bis zu einem gewissen Grade zutreffende Bezeichnung der Vorgänge als Apotheose hinaus (*Royauté Pharaonique* 249 ff.) den Gedanken der Kultstatue als Mittelpunkt der Festlichkeit vertreten hat, nicht ohne einiges Schwanken, ob es sich wirklich um ein Bild oder doch um den lebenden König handele (a. a. O., S. 249: on exécutait sur la personne ou sur la statue du roi tous les rites que le culte osirien avait prévus pour rendre la vie aux dieux — ähnlich 252 f. und sonst). Kees hat im *Opfertanz* 163 ff. einen Teil der für Morets Auffassung geltend

gemachten Gründe widerlegt. Die neuerdings viel besprochenen Hebsedreliefs Amenophis I. (zuletzt Sethe, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wiss. Göttingen 1921, 31 ff.) bringen einen weiteren Beweis gegen Moret: hier thront der König in doppelter Gestalt, mit der Krone von Ober- und mit der Krone von Unterägypten unter dem Baldachin, ober- und unterägyptische Götter aber sind aus ihren Kapellen herbeigekommen, um ihn mit allen guten Dingen zu begaben.¹⁰³⁾ Nirgends ist auch nur die leiseste Andeutung zu finden von dem Vornehmen der Zeremonie der Mundöffnung, die Sinn ja nur an Totem hat. Weder im Sonnenheiligtum, noch in Karnak, Soleb oder Bubastis¹⁰⁴⁾ ist die geringste Spur davon zu finden. Das Mundöffnungsritual ist ursprünglich durchaus selbständig (von Bissing, Gemnikai II, S. 40). Nach dem Bild im *Me'en* Grab (ed. Schäfer, S. 55, 87) wurde die Mundöffnung am Toten resp. wohl seiner Statue, später erst, wie Gardiner, Tomb of Amenemhet 57 f. bemerkt hat, an der Mumie vollzogen. Der Ort des Vollzugs ist in allen Texten fast immer das  'Goldschloß', Brugsch, Dict. Géograph. 322 hat

auf Grund von Inschriften des Denderetempels gezeigt, daß damit ein im Tempel gelegenes Atelier gemeint ist, und Schäfer, Mysterien des Osiris I, 5 hat weitere Beispiele dafür aus allen Zeiten gesammelt. Natürlich war es nicht die Werkstatt,¹⁰⁵⁾ in der die Statuen aus dem Groben gehauen wurden, die gewöhnlich beim Steinbruch lag, sondern der Raum, in dem die Statue ihre letzte, sowieso nach dem Transport notwendige Vollendung erhielt; der letzte Akt davon war eben die Mundöffnung, die die Statue und mit ihr den Kai befähigte, die Opfernahrung zu sich zu nehmen. Es ist wohl möglich, daß von hier aus der Begriff der Statuenkammer (Serdab), der seinen Namen vielleicht danach führt, daß bei der Vollendung der Statuen Vergoldung in Betracht kam (man denke etwa an die Statue des Königs Horus aus Daschur) sich zu dem eines heilige Statuen enthaltenden Raumes, schließlich zum Sanktuar erweiterte (Kees, Opfertanz 227, 26, wo nur *pr n nub* und *h't-nub* nicht klar geschieden sind; Daressy, Bulletin de l'institut égypt. XI, 237, wo vielleicht nicht zufällig im Tempel von Koptos Ptah (Sokaris-Osiris), der Bildhauergott, als Herr des Goldschlosses erscheint. Dort findet nach Daressy die Auferstehungsfeier des Osiris statt).

Die enge Beziehung zwischen Statue und Mundöffnung illustriert auch die Totenstatue des British Museums aus dem Alten Reich (Maspero, Hist. de l'orient classique I, 245, vgl. Budge, Book of opening the mouth II, Frontispiece), auf deren Basis die Geräte für die Mundöffnung eingelassen sind. Auch nach der Inschrift Sethe, Urkunden d. Alt. Reichs I, 114 besteht eine enge Beziehung zwischen der Mundöffnung, der Statue aus Elektron und der Hebsedfeier. Es ist das einzige Mal, daß eine solche Beziehung zu unserem Fest nachweisbar ist. Dem Ausdruck *mst-uptro* begegnen wir, wie uns Sethe nachgewiesen hat (z. T. auf Grund von ihm genommener unveröffentlichter Abschriften) öfters: auf dem Palermostein (ed. Schäfer, S. 39) heißt es, daß die Statue eines Musikers als *mst-uptro* aus Elektron unter Neferirkere der V. Dynastie aufgestellt wurde. Auf einem Stelenfragment der XII. Dynastie aus Memphis (Petrie, Memphis I, Taf. V) wird unter anderen Stiftungen auch ein *mst-uptro* erwähnt. Im Grab des  steht

neben einem Priester vor der Opferliste '*mst uptro m h't-nub*' und im Grab des   vor einem Mann, der dem Toten opfert:        Binden (?) geben, *mst-uptro* eine 'Königliche Opfergabe' machen; Brugsch, Reise nach der großen

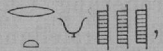
Oase, Taf. I, 7 = Äg. Zeitschr. 13, 53 steht bei einer Opferliste  *mst-uptro* im Goldschloß, Öffner des Mundes und der Augen des Amon. Damit vergleicht sich gut eine nur bruchstückweise erhaltene Inschrift vom Talbau des Sonnenheiligtums Z. 671, die lautet: . In *mst* kann man wohl nur das Brugsch, Wb. 695 f., Suppl. 688 behandelte Wort 'Ebenbild, Darstellung' oder den zugehörigen Infinitiv 'bilden' sehen; fast scheint es, als sei *mst-uptro* ein Begriff, das Mundöffnungsbild, sei es nun eine Statue, an der die Mundöffnung vollzogen werden sollte, sei es ein Abbild des Vorgangs. Im späten Neuen Reich hat man, worauf Kees aufmerksam macht, den Begriff falsch gedeutet, wie die nach einem Denkstein Sesonchosis' I. mitgeteilte Stelle Mariette, Abydos II, Taf. 37 zu lehren scheint:  'wenn man die Mundöffnung darbringt und seine Reinigungen macht.'

Ein solches Mundöffnungsbild scheint also beim Hebsed Verwendung gefunden zu haben, stand wohl auch im Sonnenheiligtum (ob im Torbau? oder, wie Kees meint, in der Schatzkammer neben andren kostbaren Symbolen?), aber es kann sich immer nur um eine verhältnismäßig nebensächliche Stiftung dabei handeln. Ob es Götterbilder waren, deren Herbeibringen ein Relief der großen Festdarstellung (Z. 35) zeigt,¹⁰⁶ ob es eine Statue des Königs war (wie Maspero wollte und wie Legrain sie Annales du service V, 136, aber kaum mit Recht, in der Mentuhetep-Statue von Bab el Hussan erkennen wollte), muß dahingestellt bleiben.

In welchen Zusammenhang die Mundöffnung innerhalb des Sedfestes gehört, können wir nicht ausmachen. Sie ist bis in späte Zeit dem Totendienst aufbewahrt gewesen: Abydos, wo wir sie so ausführlich finden (Mariette, Abydos I, Taf. 26), ist ja der Totentempel Sethos I.; erst als Götter und Totenkult völlig miteinander verschmolzen, wie bei den unveröffentlichten Darstellungen vom Granitsanktuar des Philipp Arrhidæus in Karnak, fanden die Darstellungen der Mundöffnung auch in die Kulttempel Aufnahme.

Die Erhaltung der Thronreliefs im Sonnenheiligtum ist leider eine so schlechte, daß wir zu keiner sicheren Anordnung der Bruchstücke gelangen. Wir beginnen mit dem vollständigen Stück, Blatt 4, 11a—b, bei dem auch der linke Rand erhalten ist. Es hat also am Anfang einer Reihe — vielleicht der dritten — gestanden. Der König thront in dem doppelten Sedfestpavillon, zu dem Stufen hinaufführen. Im Sonnenheiligtum ist die eine Kioskhälfte stets leer, man will wohl die Doppelseitigkeit stärker betonen. In älteren Darstellungen, wie auf dem Keulenkopf des Athotis (Capart, Prim. Art, Fig. 187) oder der Jahrestafel des Usaphais (Petrie, Royal tombs I, Taf. XI, 14, XV, 10; vgl. Masperos treffliche, den allgemeinen Zusammenhang mit dem Sedfest darlegende Kritik Revue crit. 1902, LI, 43) ist nur ein Pavillon vorhanden, in dem der König mit der unterägyptischen Krone (als Sieger über Unterägypten?) oder mit der Doppelkrone sitzt. Das Täfelchen Petrie, Royal tombs XI, 5 = XIV, 12 wo der Doppelkiosk das Determinativ des Hebsed bildet wie in der bekannten Hieroglyphe (vgl. a. a. O., Taf. VIII, 7), zeigt aber, daß auch in ältester Zeit der Doppelkiosk schon für das Sedfest bezeichnend war. Auch spätere Darstellungen begnügen sich andererseits mit dem einen Pavillon, in dem der König bald mit der ober-, bald mit der unterägyptischen Krone thront. So in Karnak (Lepsius, Denkm. III, 36 a) und durchgehends in Bubastis außer gerade bei der Krönung,

wo die vier Weltgegenden, wie die Inschriften zeigen, besonders hervorgehoben werden sollten. Die stetige Andeutung des Doppelkönigtums ist also eine Besonderheit des Sonnenheiligtums.

Der König, den eine Prozession ähnlich der 'Anfangsprozession' oder der Festival Hall, Taf. I—II dargestellten (s. S. 22 ff., 59 f.) geleitet haben wird, trägt fast immer den Festmantel und hält nur die Geißel in der Hand (z. B. Festival Hall, Taff. XVIII, 9, XX, 6, XXI, 1, XXIII, 5). In Karnak hält er nach Lepsius, Denkm. III, 36 a noch den Krummstab. An den Stufen des Throns ist Blatt 4 das Symbol des Imiut (s. oben S. 42) aufgerichtet. Dem König naht eine Opferprozession. Zuvorderst steht ein Mann mit anredender Gebärde, wie sie sonst der Sem annimmt, aber dieser wie der Vorlesepriester fehlen merkwürdigerweise. Der Priester heißt *iri up é'a'u*, der Beamte des Türöffnens, der Pfortner. In der Paralleldarstellung Blatt 5, 12 c erscheint statt dessen eine Frau, die , wodurch die Lesung gesichert wird. Es sind die Priester, die beim Erscheinen des Königs (und des Gottes) die Türen öffnen mit dem aus den Götterritualen (Moret, Le rituel journalier, S. 49 f. = Amonsritual IV, 3, Mariette, Abydos I, Taf. 23) bekannten Spruch vom Öffnen der Türen; in dem Spruch der Pyramiden 479 (Sethe 981 ff.) wird die Tür geöffnet, damit Horus herausgehen kann (die Parallelstellen bei Allen, Horus in the pyramid texts, S. 29), so auch in dem merkwürdigen Lied Davies, Tomb of Antefoker, Taf. XXIII; die Überschrift des Amonsrituals 'Kapitel vom Enthüllen des Gottes' bezieht sich mehr auf die Erscheinung an sich, die eben durch das Öffnen der Tür möglich wird. In ganz übertragnem Sinn scheint der Ausdruck '*un é'a'ui*' in Festival Hall, Taf. XXIII, 5 gebraucht: der Sem, der den Spruch spricht und gleichzeitig ein  darbringt, wendet sich vom König ab, dem also das Opfer nicht gelten kann, und mit anderen Priestern, die den Göttern entgegeneilen (das besagt die Beischrift zu den laufenden Priestern), den von rechts erscheinenden Göttern zu, die zwar nicht im gleichen Streifen abgebildet sind, die aber bereits Naville, Festival Hall, Taf. XXXV (vgl. a. a. O., Taf. XIX, 1—2) aneinandergerückt hat.

Im Sonnenheiligtum folgen hinter dem rezitierenden Priester drei ruhig stehende Leute dem König zugewandt ohne besondere Tätigkeit. Der vorderste ist ein *iri smä*, der stets Krummstab und Zepter trägt und etwa das Amt eines Zeremonienmeisters bekleidet. Hinter ihm folgen zwei *iri tá*.¹⁰⁷⁾ Im Streifen darunter ist die Opferprozession dargestellt: zuerst ein Mann, der die l. Hand an die Brust geführt hat, mit der r. dem König einen, wie wir sehen werden, wohl mit Schminke gefüllten Beutel hält. Hinter ihm schreitet ein anderer mit der üblichen Sängergebärde (oder soll es Ergebenheit bedeuten?). Sie heißen, wie am deutlichsten auf Blatt 5, 12 c zu lesen ist, der *k'g* von Pe und der *k'g* von Dep. Beide kommen in unseren Bildern an anderer Stelle nicht wieder vor, es sei denn, daß man sie auf einem kleinen Bruchstück der großen Festdarstellung 594 wiederfinden wollte, das vielleicht zu einer parallelen Reihe gehörte.¹⁰⁸⁾

Wohl aber sind sie in Bubastis Festival Hall, Taf. XII, 7 als  und VIII, 23 als  bezeichnet. Sie treten hier mit der *hnu*-Gebärde auf und ziehen hintereinander in der Upuautprozession. Genannt werden sie so auch a. a. O. in der Beischrift Taf. XV, 5, , was doch sicher =  und  ist. Nach dieser Stelle vor

allem wird man darin einen Ausdruck für Sänger sehen; Navilles Versuch S. 23, einen Zusammenhang mit  herzustellen und daraus die Bedeutung 'engraveurs' herzuleiten, scheint verfehlt. Ein Wort *h'g* ist bisher unbekannt, vielleicht liegt aber eine gerade auch im Sonnenheiligtum häufige graphische Metathese vor, so daß wir *gh'* zu lesen haben und das Wort zu dem Verbum V inf. *gh'uh'u* jauchzen, sich freuen (vgl. Sethe, Verbum) stellen dürfen.¹⁰⁹) Wir hätten in diesen 'Jauchzern' zwei Vertreter der beiden Hälften der unterägyptischen Krönungsstadt in Huldigung vor dem oberägyptischen König. Bei den Begräbnisprozessionen, die in so vielem das alte Königsritual zum Muster nehmen, treten auch später Leute von Pe und von Dep auf. Sie ziehen unter Hymnen mit (Tylor, Tomb of Remi, Taf. X—XI, Virey, Rekhmara, Taf. XXI und sonst). Die gleichen Leute führen bei dem Fest der Aufrichtung des Dedpfeilers mit Blumenstengeln einen kriegerischen Tanz auf, worin man Erinnerungen an Vorgänge bei der Eroberung Unterägyptens hat sehen wollen (Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch., S. 137; die Darstellungen in Skizzen bei Brugsch, Thesaurus V, 1190 und 1192).

Hinter den beiden 'Jauchzern' von Pe und Dep schreitet, zwischen zwei schilfwedeltragenden Trabanten (s. oben S. 24 und Anm. 95) der Prophet des Suchos, ohne besonderes Abzeichen. Er legt die eine Hand über das Gelenk der anderen — eine in der alten Zeit nicht seltene Gebärde der Unterwürfigkeit. Weder im Sonnenheiligtum, abgesehen von der doppelten Erwähnung auf Blatt 5, 12b, c mit der gleichen Handhaltung, noch in Bubastis kehrt der Prophet des Suchos wieder. Hier ist er offenbar der Anführer seiner zwei titellosen Begleiter, deren jeder einen Libationskasten (*h'nk*) auf den Armen trägt. Weiterhin erscheinen noch drei 'Propheten', die mit Straußenfedern in den Händen winken; auf dem Bruchstück Blatt 5, 12c scheint in einer gleichen Reihe der eine eine Keule gehalten zu haben, ähnlich wie die Priester auf Blatt 16, 39, vgl. auch Festival Hall, Taf. XXV, IV).

Die besondere Form  der kleinen 'Altäre', die die Priester hier vor den Thron bringen, lernen wir seit ältester Zeit aus zahlreichen von Jéquier, Bulletin de l'institut Français VII, 89 ff. gesammelten Ritualdarstellungen kennen. Sie erscheinen immer am Anfang des Opfers, über ihnen werden die einleitenden Spenden dargebracht. Manchmal deutet man so auch eine ganze Liturgie an. Es handelt sich danach um Vorbereitungen zum Opfer; die Beischrift *éq rdu* 'Hingehen zu den Stufen' oder 'auf die Stufen' vor dem Thron bezeichnet deutlich das Ziel der Prozession. *rdu* als Treppe, Stufen, dann mit Stufen versehener Thronpavillon ist schon von Naville, Festival Hall, S. 20 erkannt worden, weiteres bei Gardiner, Rec. de trav. 34, 204; die Auslassung der Präposition ist gerade nach *éq* auch später noch üblich, im Sonnenheiligtum überhaupt beim Verbum gebräuchlich. Die Gaben sollen vor dem Thron des Königs niedergelegt werden, wie das in der Paralleldarstellung aus Bubastis (Festival Hall, Taf. XXIII, 5) ausdrücklich gesagt ist:    'Sechserleinen, Bringen und auf den Boden legen.' Die herbeikommenden Männer tragen allerdings nichts und verrichten keinerlei Handlung. Aber das oben erwähnte Gebet des Sem muß doch diesen Gaben gelten, ihre Empfänger müssen die sein, denen er sich zuwendet, die Götter. Für sie muß auch das in der unteren Reihe in der Beischrift  *h'tp* erwähnte Opfer bestimmt sein. Wir werden an dieser Deutung auch im Sonnenheiligtum festhalten, obschon man dort Blatt 4 auf den Gedanken kommen könnte, der Prophet des Suchos lasse die Libationstafeln vor den König bringen, um

ihm zu opfern, und der 'Jauchzer' von Pe bringe dem König einen Sack mit Opfergaben dar, während er ihm in Wahrheit wohl die Schminke reicht, sich oder etwaige Opfertiere zu schminken. An der Haltung des Sem in der einzigen größeren zusammenhängenden Darstellung der Szene scheitert Maspero-Morets Auffassung von dem funerären Charakter der Vorgänge, ihre Deutung auf Apotheose des Osiris-Königs. Aber doch nicht allein an ihr. Leider ist von den einst zahlreichen Opferzügen in Bubastis (Festival Hall, Taff. XVIII, 9, XIX, 5, XX, 6, XXIV, 7/9) so wenig erhalten, daß man nur sagen kann, nichts deutet auf Opfer für den König, vieles auf solche für die Götter. Eine gewisse Rolle scheint ein Sack *chnu* dabei zu spielen, ähnlich den Libationstafeln in Abusir (Festival Hall, Taff. XX, 6, XXIV, 9; mißverstanden? XIX, 5). In der einzig erhaltenen Thronszene von Karnak (Lepsius, Denkm. III, 36 a) aus dem Sedfestkyklos Tuthmosis III. wird die Darbringung kostbarer Gefäße mit Weihrauchsubstanzen vor dem kgl. Thron vorgeführt. Aber die damit in Zusammenhang stehende ausführliche Darstellung des Opfertanzes und die gleichartige, aus der Zeit Amenophis III. stammende in Luxor (Gayet, Louxor, Taf. LXXII) bestätigen unsere Auffassung: im Anschluß an den Opfertanz des Königs, dem die Standarten des Upuaut und des 'Chons' — in Luxor einer anderen Gottheit — beiwohnen, verrichtet der Sem ein Opfergebet vor dem Pavillon des Königs. Das Gebet gilt aber offensichtlich den Göttern, der König wohnt nur als Zuschauer auf dem Thron in seiner Eigenschaft als Stifter dem Opfer bei, das in seinem Namen der Sem den Göttern darbringt. Auch die auf Blatt 4 und 5 auftretenden Personen passen nicht zum Königs kult: der *iri up é'a'u* gehört zum Hofstaat des Herrschers; daß eine Priesterin dem König opfert, wie es die *irit up é'a'u* tun müßte (Blatt 5), ist ganz unwahrscheinlich. Die Gaben werden vielmehr vor dem Thron niedergelegt, auf daß der König, dem ja allein der Verkehr mit den Göttern zusteht, sie durch Vermittlung des Königs Priesters, des Sem, im Neuen Reich des In-mutef oder Sem-Inmutef, den Göttern zuwende. Der Sem (Inmutef) reicht dem Herrscher die Gaben, er spricht im Namen Pharaos das Opfergebet. Zahlreiche Beispiele, wie z. B. unter Ramesses II. in Abydos, zeigen, daß der Kronprinz das Amt eines Inmutef zu bekleiden pflegte; das wird alte Überlieferung sein und die Sonderstellung des Sem (Inmutef) eben auf dieser Identität mit dem Thronfolger beruhen. Später ist der Sem häufig gleich dem Hohenpriester von Memphis, ein Amt, das in alter wie in späterer Zeit meist ein kgl. Prinz bekleidete (E. Meyer, Geschichte d. Altert. I³, 247, für die spätere Zeit Griffith, Stories of the high priests, S. 3 ff.). Wer in unserem Bild den Sem vertritt, ist nicht ersichtlich. Etwa der Suchospriester, der gerade auch in der Paralleldarstellung Blatt 5 erscheint? Schwerlich die 'Jauchzer' von Pe und Dep. Daß er aus Versehen oder Platzmangel ausgefallen wäre, darf man nicht annehmen. Eher schon könnte das den Reliefs zu Grunde liegende Ritual in eine so alte Zeit zurückgehen, daß der Sem-Oberpriester von Memphis noch nicht seine spätere Bedeutung erlangt hatte. In allen anderen Aufzügen vor dem Königsthron, bei denen neben weltlichen auch geistliche Würdenträger hervortreten, finden wir den Sem wie den Vorlesepriester stets zur Seite des Königs. Man kann dabei freilich einen ständigen Wechsel in der Priesterschaft beobachten: die verschiedenartigsten Priester, die nach ihren Bezeichnungen offenbar vielfach lokale Kulte vertreten, kommen heran. Wie in den jüngeren Darstellungen, etwa in Bubastis, die Götter von Ober- und Unterägypten sich beim Sedfest zur Huldigung vor dem König einfänden und zum Empfang der Opfer, so bezeigen wohl hier die Hohenpriester als Vertreter ihrer Heiligtümer dem König ihre Ergebenheit. Sie überbringen

den Segen ihres Gottes und dieser empfängt dafür Opfer. Vielleicht besteht zwischen dem Erscheinen der Lokalpriester und dem Besuch der Heiligtümer auf dem Festplatz seitens des Königs ein innerer Zusammenhang.

Besuche einzelner Kapellen schoben sich in Soleb (Lepsius, Denkm. III, 85) und in Bubastis (Festival Hall, Taff. XIX, 1—2; XXIII, 7—8; XXV, V) zwischen die Thronszenen: ähnlich sehen wir im oberen Streifen von Blatt 4, 11 b drei *iri-tà* und den *iri-smà*, die vorher dem Thron des Königs zugewandt waren (auf die Dreizahl statt der Zweizahl bei den *iri-tà* braucht man bei der Willkür, mit der unsere Bilder mit Zahlen umspringen, wo Kompositionsgründe obwalten, kein Gewicht zu legen), in umgekehrter Richtung auf ein *pr-ueru* zueilen, das hier in echter Bilderschrift, wie sie im Sonnenheiligtum sich auch sonst findet, halb dargestellt, halb bezeichnet ist. Steht die Lesung von $\square^a$ auch nicht fest, so liegt es doch am nächsten, *pr* zu deuten, darunter einen Bezirk zu verstehen, in dem die 'Großen', eine Gemeinschaft von Göttern, hauste. Auch Suchos, wie wir oben sahen, wohl der des westlichen Delta, mag darunter sein. Im Grunde wäre also der 'Bezirk der Großen' nichts anderes als der Platz, wo die Kapellen der beim Fest anwesenden Götter, die Hebsedschlösser, stehen (s. oben S. 16 f.). Mithin unterscheidet sich *pr ueru* nur wenig von dem Festival Hall, Taf. II, 10—11 genannten *pr uer*. Der König, der im feierlichen Zug dem Bild des Upuaut bei dessen S. 59 f. behandelten Auszug folgt, erscheint dabei nach der Beischrift 'aus dem großen Haus, um sich auf den Weg zu machen, um sich auf dem Thron der Jubiläen niederzulassen', während der Gott 'sich auf den Weg macht zur breiten Halle (*uscht*)'. Wir sahen, daß *pr uer* hier nur Sanktuar bedeuten kann (S. 59 f.). Es ist darunter an unserer Stelle die Kapelle des Upuaut zu verstehen, deren Bedeutung als Reichsheiligtum aus Festival Hall, Taf. IV bis 12 erhellt.

Den gleichen eilenden Leuten begegnen wir im Sonnenheiligtum an anderen Stellen (in der großen Festdarstellung Z. 147, 157, 541, 975 = Beiblatt A beim Besuch der Apis-kapelle: aus dem Obeliskenaufgang; auf Z. 501+508 vom südlichen Umgang). Ebenso in Bubastis, namentlich auf den schon mehrfach angezogenen zu den Thronszenen gehörenden Reliefs Festival Hall, Taff. XIX, 5, XXIII, 5. Die Funktionen der laufenden Priester, der einholenden und geleitenden Eskorte, sind von Kees, Opfertanz, S. 117 f. besprochen worden. Der *iri smà* wie der *iri-tà* empfangen den König; sie sind aber auch die Vorläufer des Herrschers beim Zug zu den Kapellen. Es ist der Anfang einer Prozession, in der der Herrscher folgen soll; bis der Zug wirklich in Bewegung ist, bleibt der König auf seinem Thron. Aus dekorativen und Raumrücksichten begnügt man sich mit der Andeutung des Prozessionsanfangs. Ähnlich wird in Bubastis (Festival Hall, Taf. XXI) der Abzug des Königs am Schluß der Thronszenen nur dadurch angedeutet, daß sich die Götterstandarten in Bewegung setzen und die Fächerträger an die Thronstufen treten. Wenn Pharao dem Zug sich anschließt, werden sie hinter ihm schreiten. Im Sonnenheiligtum waren auf dem Reinhardtschen Relief der großen Festdarstellung Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 1, 3 Prozessionen von Priestern mit dem König dargestellt, ebenso Blatt 13, 33 a (s. unten).

Auf Blatt 4, 11 b finden wir ganz links den König abermals thronend, er muß auf den Thron zurückgekehrt sein. Wir müssen, wollen wir die Vorgänge überhaupt verstehen, ergänzen, was der Künstler nicht darzustellen für gut fand, was vielleicht in der umfangreicheren großen Festdarstellung wiedergegeben worden sein mag. Abermals bereitet sich vom Thron, der in ältester Zeit unter freiem Himmel, später wohl auch in der Thron-

^{a)} Die Form ist nicht genau.

halle oder dem großen Saal des Tempels aufgeschlagen war, ein Zug, der diesmal wohl über den Hof zu dem Kapellenbezirk der fremden, am Fest als Gäste teilnehmenden Götter geht. Es ist immer der gleiche Thron; indem Naville dies verkannte und immer einen neuen Thronpavillon annahm, mußte er auf eine Erklärung der entsprechenden Bilder in Bubastis überhaupt verzichten. Die Darstellungen im Sonnenheiligtum lassen den Tatbestand leichter erkennen; eine Anzahl Reliefs der großen Festdarstellung tritt ergänzend ein: Z. 147, 157, 541, 594, auf der Südseite des Obeliskens gefunden, Z. 84 (aus W. 2) und Z. 975 = Beiblatt A. Sie alle stammen nach den Fundumständen, der gelben Patina und den häufig auftretenden schrägen Grundlinien vom Anfang des Obeliskens. Am besten erhalten ist das Beiblatt A abgebildete Bruchstück, dessen Darstellung nur stark verkürzt scheint. Hinter dem Suchospropheten folgen unmittelbar die keulenschwingenden Propheten, für die Träger der Libationskästen scheint kein Platz. Auch begnügt man sich neben dem *iri-smû* mit einem *iri-tû*. Die Inschrift, die das Ziel der Prozession angab, ist leider verstümmelt: die wahrscheinlichste Ergänzung in Anlehnung an Z. 241 (Beiblatt A) ist  'östliche Tür' mit Umstellung der Worte, wie unser 'Osttür'. Aus ihr wurde, wie wir durch das von Spiegelberg, Äg. Zeitschr. 56, 19 besprochene Apisritual wissen, der neu inthronisierte Apis herausgelassen — daher in Z. 241 '*pr*' herausgehen —, während der verstorbene Apis durch das Westtor geleitet wurde. Auch im Osirisritual der Choiakfeste (Loret, Rec. de trav. IV, 29) ist von der östlichen Tür die Rede, durch die man hinaus-, und von der westlichen, durch die man hineingeht. Es handelt sich hier offenbar um eine bestimmte Tür des Apisheiligtums von Memphis und mithin um einen der seltenen Fälle, wo die Kulte der benachbarten Hauptstadt im Sonnenheiligtum erscheinen. Freilich, die hier dargestellte Kapelle mit dem Apis ist schwerlich der memphitische Tempel, sondern das 'Sedfestschloß' des Apis und es scheint mir zu kühn, aus der Erwähnung des Suchospriesters in der unteren Reihe der Darstellung, die den Apiskapellenbesuch vorführt, zu schließen, daß auch in Memphis beide Götter benachbart waren.

Wenn wir so aus den beiden aneinander passenden Blöcken der großen Festdarstellung Aufschluß über das Ziel einer der Prozessionen gewinnen, so lassen uns die trostlos verstümmelten Bilder von Bubastis ganz im Stich. Taf. XXIV, 7, 9 ist ganz nichtsagend, auf Taf. XIX, 1, 2 werden zwei heilige Barken genannt, eine solche Barke geleitet der König auf dem in diesen Zusammenhang gehörenden Bruchstück Taf. XXV, V (vgl. Naville, Festival Hall, S. 32). Eine scheinbare Ausnahme bildet Festival Hall, Taf. XXIII, 7

mit der Inschrift  hinter dem König. Wir werden sehen, daß sie keinen lokalen Sinn hat.

Leider sind die früher genannten Prozessionsfragmente der großen Festdarstellung nicht ergiebiger. Auf Z. 147, von der linken Gangseite des Obeliskens, sehen wir den Rest des kgl. Pavillons, dahinter eine unbestimmbare Figur, unten den laufenden *h'ri-Pe*, den wir auch Festival Hall, Taf. XXIII, 6 finden, wo er mit dem *un-ro*, dem 'Mundöffner' läuft, welchen Titel nach später, durchaus glaubwürdiger Überlieferung, der Hohepriester von Letopolis führt. Es wäre möglich, daß in Letopolis, woher mehrere Kapitel des Totenbuchs, die dem Toten Bewegungsfreiheit verschaffen sollen, also den gleichen Zweck wie die 'Mundöffnung' verfolgen (Kap. 86, 152; vgl. 64), zu stammen scheinen, das Ritual der Mundöffnung überhaupt ausgebildet ist. Z. 157, von derselben Gangseite des Obeliskens

läßt die Füße eines laufenden Mannes erkennen, unten verschiedene Propheten. Einer von ihnen trägt ein Musikinstrument, wie es in den Händen von Priestern Blatt 13, 33 a und Festival Hall, Taf. XI, 4 (wo der Prophet darauf den Gesang der Beduinen begleitet), in den Händen einer Frau auf Z. 79 der großen Festdarstellung vorkommt. Es muß wohl eine Art Harfe sein.

Von den wenigen Stücken aus dem südlichen Umgang, die einst wohl in der Nähe der Kapelle, in der sie gefunden sind, angebracht waren, gehören Z. 501 und 508 zusammen. Sie bilden eine Parallele zu Festival Hall, Taf. XIX, 5. Hier wie dort kniet ein Mann mit der Gebärde *hnu* — ähnlich wie die dem Opfertanz des Königs beiwohnenden Figuren — gegenüber den Vorläufern der Götterprozession mit dem Gerät *chn* (s. oben S. 67), das ein *ue' chri?*¹¹⁰ genannter Mann trägt. Unten steht '*iy ebioti*' 'der König von Unterägypten kommt', wie häufiger bei kgl. Umzügen im Sonnenheiligtum, z. B. Blatt 16, 39, wo es nach der Beifügung des *zd mdw* ein Ruf zu sein scheint, vielleicht der Anfang eines Huldigungsliedes. Der König muß also den Thron verlassen, um einen Gott, dessen Namen leider verloren ist, in seiner Kapelle zu besuchen und von ihm Ehrungen entgegenzunehmen. Endlich mag noch das an Us. 55 m. von SO¹¹¹ gefundene Bruchstück Z. 550 erwähnt sein, das zwar nichts Neues bringt, aber ein weiterer Beleg dafür ist, daß an den verschiedensten Stellen des Heiligtums, in der Kapelle, dem Obeliskenaufgang und dem Umgang Darstellungen von Umzügen vorkamen.

Ob der König die ober- oder die unterägyptische Krone trägt, scheint inhaltlich keinen Unterschied zu bedeuten. Die Aufteilung auf die Kronen geschieht mehr äußerlich, wie es die Füllung der Wandflächen fordert; keineswegs waren alle Szenen, und gerade auch die Thronszene nicht, doppelt gegeben. Da die Reihenfolge der einzelnen Bilder bei der Zerstörung des Ganzen nicht mehr zu ermitteln ist, ordnen wir die Szenen dem Inhalt nach und stellen diejenigen, deren Erklärung uns gesichert scheint, den übrigen voran. Wir beginnen mit Blatt 6, 13.

Ein Trennungsstrich teilt die Platte in zwei ungleiche Teile. Der größere, bis auf unbedeutende Verletzungen vollständige, zeigt den Platz vor dem Thronpavillon, dessen rechte Hälfte wie üblich leer war, denn die in der Zeichnung angegebenen Reste vom Gesäß einer Figur sind sehr unsicher. Der König, im Festmantel, hält als einziges Abzeichen die Geißel. Vor dem Thronhimmel ist an eben der Stelle, an der in der oberägyptischen Szene (oben S. 65) das Imiut-Symbol stand, die Upuautstandarte aufgepflanzt. Der oberägyptische Gott, der Petrie, Royal tombs II, Taf. XV, 108 vor beiden Thronhälften steht, erscheint hier vor dem unterägyptischen König. An den Stufen des Thrones steht der Sem in seiner üblichen Mittlerrolle zwischen König und Volk; neben ihm als Sprecher der Vorlesepriester, der, nach seiner Gebärde zu urteilen, eben zu der anrückenden Prozession redet. Die Beischrift vor ihm lautet  *di e'*, (wie auf Blatt 8a, 19a, gleichfalls beim *chri-h'b*). Diese Wendung ist ganz gleich anscheinend nicht wieder zu belegen. Am ähnlichsten ist noch Pyramiden Sethe 1627a 'Du gabst Deinen Arm dem Horus (wohl ein Ausdruck für Opfer), damit er gebe daß Du stehst.' Mariette, Abydos I, 33 wird 'die Hand anlegen' durch *di e'ui h'ir* ausgedrückt, im Sonnenheiligtum Blatt 16, 39 und Blatt 19, 45b steht   und   = 'geben und empfangen.' Man wird also einen Ausdruck wie 'geben', 'opfern' in *di e'* erkennen dürfen, der sich dann wohl auf

die weiter links angedeuteten Opfer beziehen dürfte. Hingegen betrifft die in der unteren Reihe vor der Prozession stehende Inschrift, die auf Blatt 16, 23 und 24 verstümmelt und vollständiger auf dem großen Reinhardtischen Relief aus der großen Festdarstellung (Beiblatt B, 14094) wiederkehrt, die Prozession, die in den drei Streifen vor dem Thronpavillon dargestellt ist. Die Inschrift läßt sich so herstellen:  Spruch: 'man

kömmt und sieht'. Aus dem dreimaligen Vorkommen des *h'a'ti-e'* möchte man schließen, daß hier mehrere zu trennende Vorgänge in einen zusammengezogen sind. Darauf deutet auch die Anordnung der Figuren in den Streifen: in den beiden oberen wenden sie sich dem Thron zu, hier ist also der Anmarsch und der Halt vor dem Thron gemeint, im untersten, wo die Figuren dem König den Rücken wenden, der Abmarsch. Die Hauptperson in dem Zug ist offenbar der *h'a'ti-e'*, der Graf. Vor ihm schreiten zwei (in der obersten Reihe aus Platzmangel nur ein) *schm-e'ui* genannte Männer mit langen Stäben, langer Frisur, offenbar Ghaffire, wie ihre Benennung 'die Armkräftigen' auch nahelegt. Der Titel, dessen Lesung mit dem Dual Sethe bei Borchardt, Sahure II, S. 83 auf Grund der Pyramidentexte und anderer Inschriften des Alten Reichs erwiesen hat, findet sich neben dem in Abusir bisher nicht nachgewiesenen 'Tür?-öffner' Naville, Festival Hall, Taf. XXIV, 9.

Seine Bedeutung erhellt auch aus dem Namen von Totendämonen    und    (Lepsius, Denkm. III, 234b). Vor dem Grafen ziehen die Standarten

der beiden Falken und der Sešat-Hor (s. S. 58 f.). Sie kommen und gehen mit dem Grafen und seinem Gefolge. Der Graf tritt im Sonnenheiligtum mehrfach auf. In der Regel trägt er den gleichen kurzen, sog. Hebsedmantel wie häufig der König, wie die kgl. Prinzen in der Sänfte (Blatt 21, 50 a, Äg. Zeitschr. 37, Taf. 1, 3), wie der *iri nḥr* im Gefolge Pharaos (Blatt 21, 50 b, Blatt 19, 45 a).¹¹² Mit dem Sack des Tikenu (s. S. 38) darf man ihn natürlich nicht zusammenbringen. Auf Blatt 6, 13, 14, Blatt 25, 53 (?) steht das Ende des umgeschlagenen Mantels frei vor, Blatt 15, 38 scheint er das eine Mal, wo er unter den Trägern der Sänfte genannt wird, keinerlei unterscheidende Tracht zu besitzen, das andere Mal ist seine Figur weggebrochen. Auch auf den Reliefs Blatt 10, 23, 24 ist er nicht erhalten, ebenso wenig auf den unbedeutenden Resten gleichartiger Szenen aus der großen Festdarstellung. Als weiteres Abzeichen, das aber nicht ihm allein gebührt, trägt der Graf einen kurzen Stab mit Knauf, Blatt 22, 53 könnte man an eine Geißel denken; Blatt 15 hindert die Handlung ihn am Führen irgendeines Hoheitszeichens. Die Inschrift am Ende des dritten Streifens darf wohl nach Blatt 10, 25 zu  ergänzt werden.

Der allgemeine Sinn kann nur sein, daß die Prozession abzieht und an irgendeiner anderen Stelle Aufstellung nimmt. Daraus, daß an der zweiten Stelle das Π fehlt, möchte Kees schließen, daß es sich nicht um $se'h'e' = \text{T}20$ handelt, das Π vielmehr zu U gehört. Andererseits scheint $h'ms$ 'sitzen' Blatt 11, 27, Blatt 12, Blatt 15 stets U geschrieben zu werden; unsere Schreibung kehrt nur Blatt 19 und Blatt 22, 52 in zwei gleichlautenden Inschriften wieder. Es gibt ein Verbum III. inf. $h'm$ 'weichen, fliehen', das vielleicht hier vorliegt; dazu müßte das eine Mal $se'h'e' =$ 'aufstellen, aufrichten' treten, das zweite Mal einfaches $e'h'e' =$ 'dastehen, sich stellen'. Man könnte im einen Fall an die Standarten,

im anderen Fall an die ganze Prozession denken. Welche Verbalform freilich anzunehmen ist — Infinitiv wie Imperativ haben ihre Bedenken, — vermögen wir nicht auszumachen.

Ihren Höhepunkt erreicht die Handlung offenbar im Mittelstreifen, wo der Zug vor dem Thron hält. Dem Thron zunächst stehen zwei Leute in unterwürfiger, leicht vorgebeugter Haltung mit vorwärts gesenkten Armen. Eine Beischrift ist nicht erhalten. In genau der gleichen Stellung sind Blatt 23, 56 a und 58 die Überbringer von Opfergaben, dann der Mann, der auf Blatt 3, 9 vor dem *h'ri idb* (s. S. 20) Abrechnung erstattet, dargestellt. Auch Festival Hall, Taf. XXIII, 5—6 kehrt die Haltung bei den Leuten wieder, die das Linnen als Gabe bringen. Man wird also auch hier die Übergabe eines Opfers vermuten. In der Tat lassen die geringen Spuren des bis jetzt nicht besprochenen linken Teiles der Platte Blatt 6, 13 noch derartiges erkennen. Man sieht zwei Standartenträger (vielleicht hielten sie die Papyrusstaupe und das Upuautbild) und davor das Zeichen der Kuhgöttin, die ja gern an der Vorführung des Viehs teilnimmt (s. S. 50f.). Im Streifen darunter hält ein Hirte mit einem Stecken einen langgehörnten Ochsen zurück. Im obersten Streifen liest man, wie auf Blatt 6, 14, das eine Ergänzung zu 13 bildet, Anubis und Mnt (s. S. 51f.), und andere Götternamen, für die, wie auf Blatt 7, Opfertiere herbeigeführt werden, stehen über den Schafen und Ziegen Blatt 6, 14, und über den Rindern waren sie, den Resten nach zu urteilen, überall angebracht. Die Bruchstücke 15 und 16 dürften von ähnlichen Listen stammen, von denen noch folgende im Sonnenheiligtum nachweisbar sind: Blatt 7, 17, Blatt 9, 20, beide Male in Felder eingeteilt. Zu oberst marschieren Standarten, dann kommt der Name der Gottheit, für die das Opfer bestimmt ist, dann das Tier, endlich der übergebende Priester in niedergeworfener Stellung wohl dem König huldigend und so den Zusammenhang mit den Thronszenen herstellend. Die Ähnlichkeit mit den Gaulisten in den späteren Tempeln ist nicht zu verkennen, aber die im Sonnenheiligtum gefundenen Bruchstücke (Reheiligtum I, S. 11, Steindorff, Die ägyptischen Gaue und ihre Entwicklung, S. 7f.) lassen sich hier nicht einordnen.

Soweit ein Urteil möglich ist, war die Darstellung Blatt 6, 14 aufs äußerste zusammengedrängt: am Festmantel und Stab erkennt man den Grafen, vor ihm gehen seine beiden Ghaffire, davor, der Kleidung nach, der Vorlesepriester. Der Sem könnte im zerstörten vordersten Teil gestanden haben; die Annahme weiterer oberer Streifen ist wenig wahrscheinlich, ohnehin fehlt das bekrönende Sternenband, über dem etwa weitere Darstellungen einsetzten. Der Graf scheint hier als Überbringer der Naturallieferungen für den Tempel und die beteiligten Gottheiten aufzutreten. Die Abgaben der kgl. Stiftung, wie sie bei der Zählung (oben S. 20f.) festgesetzt waren, werden vor den Thron des Herrschers gebracht und dabei bestimmten Göttern zugewiesen. Die Standarten der so bedachten Gottheiten ziehen mit heran, richten dem König gleichsam ihren Dank aus. So überblickt der König als Stifter noch einmal, vor der endgültigen Übergabe, sein Eigentum nicht anders als etwa Tuthmosis III. in Karnak die Beute aus dem syrischen Krieg hat darstellen lassen. Man wird sich an dieser Deutung der Reliefs nicht beirren lassen dürfen durch den Strich, der auf der linken Seite der Platte anscheinend die Opfer von den Darbringenden und dem Besitzer trennt. Im Totentempel des Sahure (Borchardt II, Blatt 47) thront der König im Festmantel und vor ihm wird im untern Streifen durch den Sempriester als  Augenschminke geweiht. Daraufhin haben wir vermutet, daß vielleicht auch der kleine Beutel in der Hand der Sänger von Pe und Dep Augen, schminke für den König enthalten möchte (Blatt 4, 11 a, oben S. 67). Den Rindern wird,

ehe sie den Göttern überwiesen werden, im oberen Streifen das Auge geschminkt. Borchardt hat sehr richtig bemerkt, daß diese Bilder von einer Hebseddarstellung stammen können, daß es aber nicht notwendig ist.¹¹³⁾

Für die Auffassung des Grafen ist die ihm hier zugewiesene Rolle von Interesse. E. Meyer (Gesch. d. Altert. I³ § 222, 243) hat in ihm einen der höchsten, wenn nicht den höchsten Hofbeamten des Alten Reichs erkannt und für diese Zeit jede Beziehung zur Gauverwaltung geleugnet. Das Vorrecht seiner Kleidung spricht für persönliche, möglicherweise sogar verwandtschaftliche Beziehungen zum Pharao. Wie später der Vezier, so scheint in dieser alten Zeit der Graf sich besonders mit den Einkünften aus den Domänen befaßt zu haben. So vertritt er auch hier, ähnlich wie bei anderer Gelegenheit der 'Hirte von Nechen', mit seinen Beamten die Rechte des Königs als Besitzers der Herden. Wenn aber der Vezier im Namen des Königs die Steuern der Untertanen eintreibt, die gewissermaßen die Ablösung für das nunmehr freie Grundeigentum darstellen, so überwacht der Graf wie der *rpéti* als eingesessener Grundherr und Notabler die Abgaben aus dem Lande, die wie das Land selbst von rechtswegen dem König als alleinigem Eigentümer von Grund und Boden gehören. Demgegenüber stellt der *h'ri idb* wohl einen reinen Finanzbeamten dar, der die zahlenmäßige Abrechnung führt. Natürlich haben sich schon im Laufe des Alten Reichs die Funktionen vermischt; aber für Masperos Annahme (Manuel de hiérarchie égypt., S. 17f.), der Grafentitel sei in erster Linie ein militärischer, scheint mir einzig die Tatsache zu sprechen, daß der Graf die Aushebung unter sich hatte, an der Spitze der lokalen Kontingente stand. Das tut er aber infolge seiner Territorialgewalt. Insofern ist die Übersetzung oder Umschreibung 'chef politique', die Maspero, Carrière administrative 154 gibt, zutreffender und die dort angeführte Stelle aus der Koloßinschrift von Bersche (Newberry, Berscheh I, Taf. 14, l. 10) lehrt, daß der erbliche Nomarch mindestens in gewissen Fällen an die Stelle früherer Grafen trat, deren Titel er ja auch führte. Im Neuen Reich ist der Grafentitel, wie man aus Legrains Répertoire généalogique sehen kann, ziemlich selten und meist an bestimmte Städte gebunden. Darin steckt gute Überlieferung, denn nach dem Index Miß Murrays sind die Grafen im Alten Reich schon fast immer auch 'Schloßfürsten' ($\begin{smallmatrix} \text{?} & \square & \text{c} \\ & \text{c} & \text{c} \end{smallmatrix}$) oder *rpéti*; zwischen dem Grafen und dem *rpéti*, wie ich ihn Kultur des alten Ägyptens, S. 3 geschildert habe, ist ein grundsätzlicher Unterschied kaum zu finden.¹¹⁴⁾ Kein Wunder, daß beide Titel zu einem verschmelzen. Kees weist mit Recht darauf hin, daß der Grafentitel, wie so mancher kgl. uralte Hofstaat, sich im Totenkult neben anderen alten Titeln gehalten hat (Davies, Five Theban tombs, Taf. IX); Daressy (Bullet. de l'inst. Franç. XI, 233 ff.) hat gezeigt, daß in Edfu (Rochemonteix I, S. 541 passim, 558, XI—XII, 569 passim) der Priestertitel 'Graf' mit und ohne Zusätze und anscheinend in verschiedenen Graden üblich ist. Ob man aber daraufhin eine besondere Beziehung des Grafentitels zu Oberägypten und gar zu Edfu behaupten darf, scheint mir fraglich. Der von Daressy veröffentlichte ptolemäische Priesterthron scheint freilich auch eher oberägyptischer Herkunft, schon nach dem Material (Sandstein). Kees macht noch auf die Übereinstimmung einer Inschrift aus der XVIII. Dyn. bei Naville, Bubastis, Taf. 35, E (S. 32) mit einer Inschrift in einem thebanischen Grab der Zeit Amenophis III. (Lepsius, Denkm., Text III, 252) aufmerksam, in denen beiden der Grafentitel in Beziehung zur oberägyptischen Irt und zu Hierakonpolis auftritt.

In Bubastis, wo die Gründungsszenen ja fehlen, fehlt auch die Zählung, es fehlt auch der Graf. Die huldigenden Würdenträger, das ganze Laienelement scheint stark zurückgedrängt, die entsprechenden Szenen haben einen viel theologischeren Charakter. Statt der lebendigen Opfertiere treten die üblichen Opfersubstanzen des Rituals ein; Maspero hat die Einwirkung des Osirisdienstes ganz richtig empfunden. Es ist aber nur ein schwacher Ersatz für die Hekatomben jener Zeit, da der König frei über ungezähltes Vieh verfügte. Man kann in Bubastis nach zwei Richtungen eine Änderung feststellen: einmal nach der politischen, indem die Huldigung vor dem Thron, die im Sonnenheiligtum fast patriarchalischen Charakter trägt und auf Zustände aus den Anfängen des Reiches hinweist, zu einer Huldigung der Welt bei der Neukrönung des Herrschers wird. Alles Volk, zahlreiche Würdenträger, ja die Vertreter der Fremdländer versammeln sich zu einer imposanten Huldigung vor dem Thron (Naviile, Festival Hall, Taf. XI, Taf. XIV/XV, die, wie wir S. 60 sahen, unmittelbar an die Thronszene anschließen). In gewisser Beziehung greift man damit aber auf Uralters zurück: Auf der Keule des *Uh'e-mr* (Quibell, Hierakonpolis, Taf. XXVIb) wird dem unter dem erhöhten Thronhimmel sitzenden Pharaon in Gegenwart des Hofes, den auch hier schon die Prinzen in der Sänfte vertreten, die Kriegsbeute an Gefangenen und Tieren vorgeführt; es ist die Heerschau des siegreichen Königs (s. S. 58, 72). Mehr und mehr drängt sich nun der Gedanke vor, daß der dankbare Herrscher, dem die Götter Macht und Leben verleihen, ihnen Opfer stiftet. Heerschau und Huldigung der Besiegten konnten fortbleiben, aber wir sehen in Bubastis, wie der Gedanke weiterlebt und die Fremdländer sich nun, ganz wie die Priesterdeputationen aus allen Heiligtümern des Landes, wie die Beamten und übrigen Untertanen zur Ehrenbezeugung versammeln. Es ist nichts anderes, als was wir unter Amenophis IV. im Grab des Merire als Fest des Tributbringens der Fremdvölker dargestellt finden (Davies, El Amarna II, Taf. 37, S. 38, wo weitere Parallelen angegeben sind). Und schließlich liegt noch der Teilnahme aller Heiligtümer Ägyptens an den Krönungsfeierlichkeiten nach dem Dekret von Kanopus (hierogl. Teil Z. 3, griech. Teil Z. 5, Sethe, Urkunden der Gr.-Röm. Zeit II, 126 f.; vgl. Dekret von Rosette, hierogl. Teil Z. 7, griech. Teil Z. 7, Sethe, a. a. O. II, 172) der gleiche Gedanke zugrunde. Ihm gibt auch Ramesses III. an der 'Reliefs' 17 f. behandelten Stelle des Papyrus Harris, Taf. 49 f. Ausdruck, wenn er am Sedfest alle Erzeugnisse und Reichtümer seines Reiches Amon, der ihm sie zugewiesen, weiht.

Noch durchgreifender ist die Änderung nach der sozialen und ökonomischen Seite. Nicht mehr die landwirtschaftlichen Produkte, die allerdings nicht völlig fehlen (Festival Hall, Taf. XV, 4), aus dem kgl. Grundbesitz, sondern die Einkünfte des Herrn der Welt, die Tribute der Fremdländer werden vor dem Thron niedergelegt: Gefäße aus Edelmetall, werden Festival Hall, Taf. XIV, 3 zum Fest herbeigetragen und zunächst dem König selbst zum Geschenk gemacht, damit er, der im Namen des Gottes in den Krieg gezogen ist, den Tribut zum Dank als Siegesbeute wieder dem Gotte weihe.

Noch priesterlicher mutet eine zweite Art Naturalopfer in Bubastis an. Auf der unterägyptischen Wand zieht sich Festival Hall, Taf. XVIII, XXII in zwei Streifen eine große Opferliste hin, die ganz schematisch den Namen der Gottheiten und die Zahl der ihnen zu opfernden Vögel und Fische aufzählt, also ähnlich wie die S. 17, 72 behandelten Listen im Sonnenheiligtum. Die Liste ist gesondert von den Opfern, die der König bei den Kapellenbesuchen darbringt, und bedeutet vielleicht eine besondere Stiftung: die darin

enthaltenen Götternamen haben natürlich rein lokale Bedeutung für Bubastis. Es herrschen durchaus die Götter des Osiriskreises vor. Auch in der ausschließlichen Verwendung von Fischen und Vögeln als Opfergaben — wie auf den Statuen der beiden Nile, die ja kurz vor der Bubastidenzeit gearbeitet sind — drückt sich uralter Kultbrauch im sumpfigen Delta aus.

Inhaltlich schließen sich vielleicht am besten die aneinander passenden Kairensen Stücke Blatt 8a, 9b und Blatt 9, 20 an. Bei den beiden zuerst genannten Stücken fallen die vielen, meist schrägen Abteilungsstriche innerhalb der einzelnen Streifen auf, eine Eigenart, die auch bei Blatt 9, 20 wiederkehrt. Auf Blatt 8a sehen wir wieder den Vorlesepriester mit anredender Gebärde, der mit dem S. 70 behandelten *'di e'* (opfert!) die auf ihn Zukommenden anruft. Diese, mit der Gebärde der Sänger oder rezitierenden Priester, tragen alle den Schurz, der erste und letzte weist am Hinterkopf einen hornförmigen Schopf auf. Eine Beischrift haben sie nicht, wie das bei Sängern, die durch die Bewegung der Arme schon hinreichend charakterisiert sind, öfters, z. B. auch Blatt 13, 11 der Fall ist. Die Belockten mögen Ausländer, Nubier oder Libyer sein; erscheinen doch auch in Bubastis (Festival Hall, Taf. XI, XV) 'Beduinen' und ähnliches Volk als Musikanten. Hinter den Sängern folgen noch ein sitzender Musikant, der vielleicht auch einen Schopf trägt, und zwei stehende Männer mit herabhängenden Armen. Im Streifen darunter sieht man zuvorderst die drei vom Aufzug des Grafen her bekannten Standarten, unter ihnen die *Sesā't-Hor*, was wahrscheinlich macht, daß eine Vorführung von Tieren erfolgte. Dazu würde, was im untersten Streifen erhalten ist, passen: ein Mann im Festmantel, in der Hand eine Keule, entweder der *iri ngr*, wofür die Keule und das fehlende Gefolge spricht, oder der Graf, dessen Titel Kees in Spuren noch zu lesen glaubte. Die ganze Szene wird nur verständlich, wenn wir sie nach Analogie von Blatt 6, 13 ergänzen, d. h. annehmen, daß hinter dem Vorlesepriester, wo jetzt der Trennungsstrich steht, der Thronhimmel mit dem König und Zubehör aufgeschlagen war, sei es, daß er weggebrochen ist, sei es, daß, was wahrscheinlicher ist und wofür wir schon oben S. 68f. eine Analogie hatten und in einem Parallelstück aus der großen Festdarstellung (S. 77), noch finden werden, der Thron aus Platzmangel unterdrückt wurde. Es kann sich also kaum um etwas anderes als eine Huldigung vor dem König, um die Überreichung von Opfern handeln, die der König den Göttern weitergeben soll.

Eine besondere Schwierigkeit bietet die rechte Fortsetzung der Standartenzeile (Blatt 8b anschließend an 8a). Wir lesen da: *ga šme'i; qnbut h'e'ut nsut; nsut . . .*; das letzte Wort ist so verstümmelt, daß es für die Betrachtung ausfällt, das mittlere kann nicht wohl anders denn als 'Beamtenschaft der kgl. Schlösser' gedeutet werden, in dem ersten würde man ohne weiteres den oberägyptischen Vezier erkennen, käme nicht derselbe Ausdruck Blatt 6, 14 vor, wo er im Zusammenhang zunächst als Name einer Gottheit erscheint (s. S. 57). Kees ist geneigt, auch an unserer Stelle eine Liste von Götternamen (es wären Sondergötter in Useners Sinn) anzunehmen. Daß sie an die Standarten anschließt, könnte dafür sprechen. Dennoch trage ich einstweilen Bedenken, einen Gott der Beamten der Königsschlösser im Ägypten der V. Dyn. anzunehmen. Ich möchte es doch für wahrscheinlich halten, daß hier der oberägyptische Vezier gemeint ist — in Bubastis erscheint der Vezier ohne Zusatz Festival Hall, Taf. I, 4, zwei Veziere a. a. O. II, 10 stets in einer Reihe mit Priestern und Würdenträgern. Seine Gegenwart hier könnte darauf deuten, daß diese Reliefs zur oberägyptischen Hälfte gehörten, und dafür spricht

auch folgendes: Blatt 9, 20 a, b, c scheinen, nach den Fundumständen, an Blatt 8 a, 8 b, wenn auch nicht ganz unmittelbar, als Abschluß der Wand anzuschließen. Wir haben hier zunächst wieder Standartenträger, eine Götterliste (s. S. 56, 72) und darunter Reste von Opfertieren; anscheinend war über dem Sternenband ein weiterer Zug von Opfertieren (erhalten sind die Beine eines Rindes), Standartenträgern, zwei Männern mit langen Stäben und drei weitere ohne Stäbe angebracht. Zwischen den beiden Stabmännern (Ghaffiren?) und der folgenden Person ist ein gewisser Abstand gewahrt, wie auf Blatt 6 jedesmal vor dem Grafen. Es ist daher wohl erlaubt, auch auf Blatt 8 a, 8 b den Zug des Grafen zu vermuten, der danach also nichts für Unterägypten Charakteristisches bedeutete. Blatt 9, 20 ist nämlich dadurch, daß der König die oberägyptische Krone trägt, ausdrücklich dieser Reichshälfte zugewiesen. Ganz rechts deutet ein Gebäude den Abschluß der Reihe nicht nur, sondern auch eines Festaktes des Jubiläums an. Der Herrscher, der den Thron verlassen hat, soll sich in ihm, wie die Inschrift deutlich sagt , zur Ruhe begeben. Die einzige 'Chonsstandarte' vertritt dabei alle Horusdiener. Der *iri smā*, der Zeremonienmeister, erwartet seinen Herrn an der Tür des Gebäudes; im untersten Streifen wird das Gefolge durch wenige Leute vertreten: ein Mann trägt das kgl. Schutzsymbol, die Türangelbeschläge des Palasttors¹¹⁵) (Bissing, Denkmäler, Taf. 34, Anm. 15; vgl. Kees, Opfertanz 128 f., der aber an der Zusammenstellung mit *qnbtu* nicht mehr festhält). Ein zweiter trägt den Fächer, dann folgt ein Vorlesepriester und ein Sänger. Gegenüber haben sich wieder die Großen von Unter- und Oberägypten vor dem nahenden König niedergeworfen. Ehe der König das *nc̄ri* genannte Gebäude, den Palas, die Sakristei betritt, muß er sich einer Fußwaschung unterziehen. Sie wird, wie bei der Schlußprozession, von zwei 'Freunden' vorgenommen, deren einer das Wasser aus einer  Vase ausgießt, während der andere die Waschung vornimmt. Der Vorlesepriester ist anwesend und vor der Haustür hält sich der *imi-ist*, der 'im Palast befindliche', ein bekannter Palastbeamter (v. Bissing, Kultur des alten Ägyptens, S. 3, Kees, Opfertanz 254, Anm. 76). Er trägt, wie der Vorlesepriester, langes Haar, hält die Geißel (die freilich, wie erhaltene Exemplare zeigen, mehr ein Wedel ist); darin muß ein besonderes Vorrecht kgl. Hausbeamter liegen, denn in Bubastis führt sie der *schm e'w'e* (Festival Hall, Taf. XXVII, IV, Taf. X, 5) ferner der im Sonnenheiligtum wie in Bubastis  (Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2, Festival Hall, Taf. I, 4, XIX, 1, XX, 4, XXI, 2), geschriebne Mann, wohl Haremsbeamter. Der *imi-ist* erwartet den König, um im Palas den Dienst zu übernehmen. Im Sonnenheiligtum war der gleiche Augenblick noch einmal, und zwar anscheinend künstlerisch lebhafter im Rahmen der großen Festdarstellung vorgeführt (Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 1). Außer den Freunden und dem Vorlesepriester ist noch ein kleiner Diener anwesend, der den Bogen des Königs hält. In Bubastis (Festival Hall, Taf. XI, 6) ist gleichsam die Ergänzung zur Fußwaschung allein erhalten, die Reinigung der Hände. In den Pyramidentexten ist wiederholt von der Reinigung der Füße des Königs, aber auch von der seines ganzen Körpers die Rede (372, 519, 1247). Eine Stele des Neuen Reiches (Piehl, Rec. de trav. 11, 125) erwähnt das 'Waschen beider Füße auf dem silbernen Stein'. Die Reinigung wurde in bestimmten Seen vorgenommen, wie noch die Pianchistele lehrt; später holte man aus solchen Teichen das Wasser für die Reinigung des Königs (Moret, Rituel du culte divin 23, Anm. 1, wo nur der Hinweis auf die anderen Zwecken

dienenden Alabasterbecken im Sonnenheiligtum hätte wegbleiben sollen). Für das Sedfest besonders wurde in Edfu nach Naville, Mythe d'Horus XXI, 9 'das Wasser aus diesem Teich südlich von Edfu, westlich vom Haus des Re, 'Königssee von Edfu' ist sein Name, denn man hat aus ihm das 'Wasser für das Königshaus beim Sedfest', geholt. Ganz wie im Sonnenheiligtum ist die Szene in Bubastis am Wandende angeordnet, sie bildet den Abschluß mehrerer Kapellenbesuche und Umzüge. Der Palas ist hier nicht besonders angegeben, anwesend sind die gleichen Priester, die vorher in der Upuautprozession mitzogen. Wie im Sonnenheiligtum ist ein Festabschnitt zu Ende, in Bubastis der Besuch der *itrt* und der Opfer vor ihnen und an Upuaut. Im Streifen über der Reinigungsszene beginnt ein neuer Akt, die Festival Hall, Taf. IV dargestellte Amonsprozession. Der König reinigt sich also, nach gut orientalischem Brauch, wenn er aus dem freien Festplatz in seinen Palas sich zurückzieht. Daß zu dieser Reinigung wahrscheinlich die Becken vor der Kapelle dienten, haben wir oben S. 20 gesagt; darin liegt freilich auch, daß im Gegensatz zu den Badegelegenheiten im Palas von Medine Habu (oben S. 17) der Reinigungsakt, der sich in voller Öffentlichkeit vollzog, wie ihn die Reliefs abbilden, mehr symbolische Bedeutung hatte.

Wären die Reliefs des Sonnenheiligtums vollständig auf uns gekommen, so würden wir noch eine ganze Anzahl Huldigungsszenen besitzen. Die spärlichen Reste, die auf Blatt 10 vereinigt sind, lassen den thronenden König erkennen, die vor ihm aufgerichteten Standarten, die davorstehenden Priester, insbesondere den Sem und wohl den Vorlesepriester. Reste der S. 71 behandelten Beischrift 'man kommt und sieht' sind erhalten, auf 25 die abziehende Prozession mit der S. 71 behandelten Inschrift, auf 26 ein Thronsockel mit dem Fuß des Sem. Lehrreicher sind einige Stücke der großen Festdarstellung; zu den auf Beiblatt B wiedergegebenen drei Reinhardtschen Platten und den Bruchstücken Äg. Zeitschr. 37, Taf. I kommen noch zwei kleinere Stücke aus der Grabung 289, 588. Sie stammen alle wohl vom südlichen Umgang. Nirgends ist der Thron erhalten, es scheint, daß er nicht jedem Bildstreifen von neuem beigefügt wurde. Der Vorlesepriester hat die Arme gesenkt, dennoch steht die S. 75 behandelte Beischrift '*di e*, opfere!' dabei und darunter Δ 'kommen' als Abkürzung für das sonst übliche 'man kommt und sieht'. Diese Inschrift steht auf der zweiten Platte 14094. Die Standarten sind das eine Mal im Anzug begriffen, das andere Mal trotz der Inschrift im Abzug. Die Anwesenheit der Kuhgöttin mag auf die Übergabe von Tieropfern weisen. Neu ist das huldigende Personal. Als Eröffner des Zuges marschiert der *iri sma*, der Zeremonienmeister, der auf dem Relief 14094 vor dem Vorlesepriester steht. Es folgen zwei 'Ghaffire'  diesmal mit Zepthern in der gesenkten r. Hand und  Zepthern in der halberhobenen Linken. Entsprechend ihren Wolfsköpfen tragen sie den Balg eines Wolfes über dem Haar. Sie begleiten einen Mann, der nach dem unveröffentlichten Relief 588 einen langen Stab ohne besonderes Abzeichen trägt. Er muß einen hohen Rang bekleiden und heißt *sa'u* oder *minu*. Dieser Titel kommt auch auf den unbedeutenden Bruchstücken vom südlichen Umgang 470, 685, 955 vor. Es kann, nach allem, was wir wissen (s. zuletzt Gardiner, Äg. Zeitschr. 42, 121 ff., wo auch verwandte Titel zusammengestellt sind) nur der *minu* von Nechen  sein. Damit erklärt sich auch sein Gefolge. Der 'Hirte von Nechen' führt die alten Abzeichen des Upuaut, des Herrn der Seelen von Nechen (s. S. 31). Die

Ganz rechts, wo noch der Name des Sem, der ja an den Stufen des Thrones zu stehen pflegt, erhalten ist, werden wir den Thronpavillon zu ergänzen haben. Im oberen Streifen mag noch der Vorlesepriester gestanden haben. Es bewegt sich ein Zug auf den König zu, aber in neuer Zusammensetzung. Da ist in reicher Ausgestaltung die lange Reihe der Standarten der Götter-Horusdiener. Auffallend ist, daß hinter den drei ersten Upuaut nicht, wie man erwarten sollte, der 'Chons', sondern das Symbol des Gottes Dua' marschiert (s. S. 44). Da beide Zeichen in dieser Zeit bestimmt auseinander gehalten werden, wird man nicht gern an eine Verwechslung glauben. In der Lücke mag eine weitere Standarte, der Bogen oder Thot, die man vermißt, vielleicht auch beide (die Zeichnung gibt die Lücke etwas zu klein an) gestanden haben. Es folgen die Falkengötter, das Zeichen des Ostens und 'Šms', endlich ein Mann mit einem oben schaufelförmig (oder wie ein Tierfell) endigenden Stab (s. S. 54), und eine in ein langes Gewand gehüllte Gestalt, die als *Inui*, der Heliopolitaner, bezeichnet ist. Er führt nach Art der Sänger die Hand an die Brust und scheint die Hauptperson, die der andere begleitet. Denn daß dieser nicht mehr zu den Standartenträgern zu zählen ist, beweist der größere Maßstab, in dem er wie alle Nichtstandartenträger ausgeführt ist. Vor den Standarten, also unmittelbar vor dem Thron, hocken drei in lange Gewänder gehüllte Gestalten mit langem Haar, kurz abgeschnittenem Kinnbart, wie ihn der Vorlesepriester trägt. Man denkt an die Königskinder, doch tragen sie in gesicherten Darstellungen (abgesehen von Blatt 24, 68?) weder langes Haar noch Kinnbart; auch ihre Stellung weicht, wie ein Vergleich mit Blatt 3, 7b, Blatt 21, 50a, Blatt 24, 62, 68, Blatt 25, 88 und Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 3 zeigt, ab. Hingegen kehrt die gleiche Dreierheit auf Blatt 11, 28 wieder und wohl auch a. a. O. 29 jedesmal bei Standarten. Auf Blatt 11, 27 scheint über der Gruppe der Rest einer Beischrift erhalten, zwei Tierbeine, wie am Original noch deutlicher ist als auf der Zeichnung. Unter den Bezeichnungen von Würdenträgern, an die man doch zuerst denkt, liegt am nächsten  *se'h* die Edlen, Freiherren, was die Schriftreste über einer ähnlichen Figur Blatt 11, 30 zu bestätigen scheinen. Auch werden sowohl in Bubastis (Festival Hall, Taf. XIV, 1) wie in dem Bericht über die Krönung der Hatschepsowet (Sethe, Urkunden XVIII. Dyn. IV, 256) die Edelinges als besondere Hofklasse genannt.

Die Anwesenheit des Heliopolitaners bezeichnet die Huldigung eines der großen religiösen Zentren vor dem König. Gleich vor dem Sem, also in unmittelbarer Nähe des Herrschers, steht abgesondert in eigenem Feld der  , der Hermupolitaner, der Vertreter eines zweiten religiösen Vorortes. Er legt beide Hände in der bekannten betenden und preisenden Haltung an die Brust. Wir kennen zwei Unu, das oberägyptische und das unterägyptische Hermupolis (Brugsch, Dict. Géogr. 146, 148), die beide in dem bekannten Pyramidentext 190a ff. genannt werden. Ich sehe keinen Grund, an unserer Stelle nicht das in der Religionsgeschichte Ägyptens bedeutsame (v. Bissing, Kultur d. alt. Äg. 29f., 73f., Deutsche Revue, Mai 1909, S. 3) oberägyptische zu erkennen, den Rivalen von Heliopolis. Die Absicht war wohl, alle wichtigeren Heiligtümer vor dem Thron Pharaos erscheinen zu lassen: der Kreis der einst dazu in erster Linie berufenen Horusdiener erweitert sich so allmählich zu der Teilnahme aller Landesgötter, wie sie im Neuen Reich und in Bubastis vollzogen scheint. In Bubastis tritt die Lokalgöttheit Bastet stark in den Vordergrund, ihr gelten naturgemäß reichlichere Opfer (Naville, Festival Hall,

passim, z. B. Taf. 7, IV, 2—4, IV bis 15, IX, 7 usw. XVII, 10); für die Deutung der Sedfeier müssen alle diese Szenen ausfallen.

Im Sonnenheiligtum können wir als menschliche Teilnehmer in Vertretung ihrer Götter den Hirten von Nechen, den Hermupolitaner, den Heliopolitaner, den Suchospriester aus dem westlichen Delta, den Vorsteher von Pe , die Sänger von Pe und Dep, den Priester des libyschen Horus nachweisen. Unterägypten überwiegt hier also, einigermassen im Gegensatz zu den Standarten der Horusdiener, stark. Es schlägt nicht viel, daß in einzelnen Fällen wahrscheinlich gemacht werden konnte, daß diese Götter, wie sicher der Apis, in Memphis Kult hatten. Schwerer für die Gesamtbeurteilung wiegt der Umstand, daß uns von dem ursprünglichen Bestand nur ein kleiner Teil und dieser in ganz zufälliger Auswahl erhalten ist.

Lehrreich ist nun festzustellen, daß ein ganz ähnlicher Vorgang der geographischen Erweiterung sich seit dem Mittleren Reich bei den Begräbniszeremonien beobachten läßt. El Bersch (ed. Newberry) II, Taf. 9, Grab 1 ziehen Vertreter verschiedener Städte mit: 'Menschen aus Pe und Menschen aus Dep, Menschen aus Hermupolis (im Delta, geschrieben )', aus Sais und H'etuertka'u und dieselben kommen im Grab des Intefoker (ed. Davies, Taf. 19, S. 20) vor, wo noch Heliopolis hinzutritt. Aus dem ausschließlichen Auftreten unterägyptischer Städte darf man vielleicht schließen, daß dieser Begräbnisritus in Unterägypten entstanden ist, besondere Beziehungen zur Osirisreligion nehme ich indes nicht wahr. In der XVIII. Dyn. hat sich nun die Teilnahme auf alle Menschengeschlechter verbreitet, im Grab des Rechmire (ed. Virey, Taf. XXI) lesen wir (nach Kees Nachvergleichung)                      die Menschen alle Pe'ut, alle Rehyut, eine Stelle, die mir nebenbei die geistreiche Konstruktion Lorets (Musée Guimet, Conférences XIX, 188 f.) zu widerlegen scheint, wonach *pe'ut* die Horusverehrer, *rehyut* die Sethverehrer, *h'mmut* die Osirisverehrer bezeichnen sollen, die alle zusammen erst die *romut*, die Menschen, ausmachen.

In Bubastis sind die Herkunftsbezeichnungen nicht mehr klar. Wir begegnen allerlei, zum Teil schon im Sonnenheiligtum bekannten Priestertiteln, von denen einigen bestimmte lokale Bedeutung zukommt: dem *un-ro*, dem Priester von Letopolis (Festival Hall, Taf. XIX, 5; XX, 6; XXIV, 9), dem Vorsteher von Pe, vielleicht einem ursprünglichen Hofstitel (a. a. O., Taf. XIX, 5; XXIII, 6; XXVII, VI), dem Priester? von Mendes  (a. a. O., Taf. XX, 6). In der Upuautprozession ziehen voran der  , der nicht selten unter den Titeln memphitischer Großer erscheint (Murray, Index, Taf. XXXIV, Röder, Äg. Zeitschr. 50, 77) und nach Kees auch im Sonnenheiligtum vorkommt; die Stelle Naville, Deir el Bahri III, 63, wo er bei den Krönungsfeierlichkeiten den König reinigt, scheint ihn nach dem Zusatz   in das Fayum zu weisen, wenn hier nicht ein Ort im Delta (Brugsch, Dict. Géogr. 797 f.) gemeint ist. Den *imi chnt* erwähnten wir schon (S. 76), in   (Festival Hall, Taf. XI) und   (a. a. O., Taf. XII, 7) wird man wohl den  , den Hohenpriester von Memphis, erkennen dürfen, weiter erscheint der *Ur-ma'u*, der Hohepriester von Heliopolis, der  , Priester von Koptos

und der Sem, vielleicht memphitischer Herkunft. Die gleichen sechs Priester reinigen a. a. O., Taf. XI, 6 den König. Die besonderen Beziehungen, die der Hohepriester von Memphis, der späteren Krönungsstadt, zum Sedfest hatte, hebt auch die Brugsch, Thesaurus V, 942/3 veröffentlichte, von Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. 135 behandelte Biographie des Hohenpriesters Pschenptah hervor. Festival Hall, Taf. IX, 7 erscheint einmal auch der , dessen voller Titel als Hohepriester von Hermupolis   

 ^w Leiter (*chrp*) der beiden Sitze am ersten Sedfest' lautet. Ihn tragen mehrere thebanische Große des Neuen Reiches (Gardiner, Äg. Zeitschr. 47, 91, Anm. 4). Ich glaube nicht, daß man daraus schließen darf, der Titel habe seine noch in griechischer Zeit bezeugte (Brugsch, Dict. Géogr. 1361) Urbedeutung eingebüßt; vielmehr werden die Betreffenden entweder wirklich einmal Hohepriester von Hermupolis gewesen sein, oder sie besaßen die Würde (und damit etwa verbundene Rechte) als Titularwürde, wie das gerade bei geistlichen Würden noch heute vorkommt. Es scheint danach im Neuen Reich dem Hohenpriester von Hermupolis beim Sedfest eine besondere Rolle zugefallen zu sein; er trägt dann auch in Bubastis den Festmantel.

Im mittleren Streifen von Blatt 11, 27 ist noch eine besondere Zeremonie dargestellt. Drei Vertreter der 'Großen von Oberägypten' haben sich niedergeworfen. Hinter ihnen steht die Upuautstandarte mit den alten Beizeichen der Horusdiener, dem Bogen und dem *pez-é'hé* (s. S. 46 f.). Ganz links steht ein *ba'ti*, Hirt, genannter Mann, die eine Hand an die Brust gelegt, mit der anderen eine Binde, ein Knotenamulett oder etwas Ähnliches energisch ausstreckend. Auf die ganze Gruppe zu kommen von rechts zwei *iri sma'*, der zweite in eiligem Schritt, die Zeremonienmeister mit Krückstock und Zepter. Der vorderste, der gewissermaßen ein Gegenstück zum *ba'ti* bildet, schwingt mit der bekannten Gebärde der Weihung das Zepter. Dabei stehen die Worte '*zd mdw h'a-k* Sage: 'hinter Dir ...', d. h. wohl, entsprechend dem Sprachgebrauch der Schlangenzauber: zurück! Es handelt sich also um eine Schutzformel; man könnte versucht sein, gerade an unserer Stelle den Ausdruck mit dem in der Zeile unmittelbar darunter vorkommenden  in Zusammenhang zu bringen und daran zu denken, daß die Priester bei der Weihung wechselseitig herumgingen und ihre Stelle veränderten (s. Kap. V und VI). Wahrscheinlicher ist, daß die mystische Handlung des *irt h'a' tep* gemeint ist, *exercer le sa*, wie Daressy, Bulletin de l'institut Franç. XI, 239 sich ausdrückt. Es sind jene Vorstellungen, für die Budge, Book of opening the mouth II, 27 wohl als Erster das Wort Fluidum geprägt hat, die Preisigke in einem an Material reichen, aber überkühnen Büchlein 'vom göttlichen Fluidum' behandelt hat. Die Handlung des *ba'ti* geht in dieselbe Richtung. Wir haben in ihm den Hirten zu sehen (vgl. Brugsch, Wbch. S. 60 und 441 nach einem im Tygrab aufgezeichneten Lied), vielleicht den Wärter eines der heiligen Widder, des Arsäphes von Herakleopolis oder des Bockes von Mendes (Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter, S. 9 ff., Loret, Revue Egypt. XI, 93 f.). Das Symbol, das er ausstreckt, ist die Schlinge, die die Hirten am Stab tragen und zugleich eines jener Knotenamulette, über die ich im Usenerbeiheft des Archivs für Religionswissenschaft gehandelt habe.

Nun finden wir in Bubastis (Festival Hall, Taf. XI) eine ziemlich genaue Parallel-darstellung gerade dieser Szene. Sie läßt sich dort bestimmt in die oberägyptische Wand-hälfte einordnen (Festival Hall, Taf. XXXI). Eine nicht zu bestimmende Anzahl Leute (vielleicht 12) 'küssen', natürlich vor dem Könige, 'die Erde', also genau wie bei der

großen Huldigung vor dem Thron, Taf. XIV. Dort heißen die am Boden Liegenden *imiu chent*, *se'h-u-nsut*, *smru* und *uru*, die Haremsbeamten, die kgl. Edeline, die Freunde und die Großen. Auf Taf. XI kniet vor ihnen ein Mann in betender Stellung, was der Ägypter nach Taf. XIV, 2 als *h'ms*, 'sitzen' bezeichnet. Hinter den Liegenden steht der *ba'ti*, nach modischer Weise in ein langes Untergewand gekleidet. Er hält zwei Schlingen von gleicher Form, aber verschiedener Größe in der erhobenen rechten Hand. Die Beischrift lautet wie im Sonnenheiligtum, nur steht hier der Plural: *zd mdw h'a' tepu gn* 'Sprich: Zurück ihr . . .'. In der Reihe darüber zieht die Standarte des Upuaut gefolgt von einem *ppi h'mncr* genannten Priester, der die Art Harfe spielt, von der oben S. 70 die Rede war. Die Inschrift in junger Orthographie, aber altertümlicher Stellung kann nichts anderes als 'jener Prophet' bedeuten. Den Schluß bilden drei Vertreter der nubischen Beduinen mit hohen Federn auf dem Kopf. Nach der Handhaltung stimmen sie einen Gesang an.

Musik wird auch in der untersten Reihe gemacht. Zwei Paare der hier *iri ta'* genannten Leute rezitieren den *h'ir-ta'* (oder *sa'-ta'*?) Hymnus; dahinter gehen ein Paukenschläger (*sq m sru*) und ein Paar Sänger (*sspt nt dchnu*, vgl. Kees, Opfertanz, S. 226, Anm. 10, 11). Wieweit der König am Vorgang beteiligt war, erlaubt die Verstümmelung der Reliefs nicht mehr festzustellen. Eine Thronszene im Anschluß an Taf. XI einzufügen, scheint der verfügbare Raum schwer zuzulassen. Unterhalb der 'Huldigung', räumlich neben der Handwaschung, waren Besuche des Königs in Kapellen und Opfer abgebildet (Festival Hall, Taf. XXXI). Bei solchen Opfern pflegt das Gefolge dem König mit Gesang zu assistieren: so Festival Hall, Taf. XIII, 1, von der oberägyptischen Wand, wo der König in einer Kapelle opfert und hinter ihm die *h'riu-h'ka'u* die *hnu*-Gebärde machen; a. a. O., Taf. IX, 13, wo diese selben *h'riu-h'ka'u* bei einem Opfer singen 'Heil dem Fest des Horus, Heil dem Fest des (Ptah Genen) . . . die Götter-Horusdiener des Lebenshauses umgeben den König . . .'. Das sind die gleichen Hymnen, die Taf. XIV vor dem König erschallen. Auch Festival Hall, Taf. XV und die Texte von Soleb Lepsius, Denkm. III, 85c gehören hierher. Den engen Zusammenhang zwischen unserer Darstellung und den Opfern hat der Künstler aber noch in dem seltsamen Ornament zum Ausdruck gebracht, das die Darstellung der Opfer vor den Kapellen und unser Bild umschließt: ein Fries von Opfertafeln. Wir schließen, daß auch unsere Szene in der 'Halle des Essens', d. h. im Sedfesthaus spielt. Nun griff die Handlung von der Hauptwand auf die hintere Schmalwand über, eine Beziehung zur Amonsprozession muß also bestanden haben. Aber sie ist wohl nur geschichtlich bedingt durch die Rolle des Reichgottes Amon, nicht ursprünglich. Und ein bemerkenswerter Unterschied zwischen der Szene im Sonnenheiligtum und der in Bubastis besteht: dort spielt sie vor dem Thron, hier scheint es sich nur um Kapellenbesuche zu handeln, die dem Sonnenheiligtum entsprechenden Thronszenen finden sich nur auf der unterägyptischen Wand. Im Sonnenheiligtum wie in Soleb wechselten sich Thronszenen und Kapellenbesuche ab.

Naville wollte in Bubastis die beiden Seiten, die ober- und die unterägyptische, örtlich und zeitlich trennen. Uns scheint die Verteilung der Bilder auf die beiden Seiten recht äußerlich: auf der oberägyptischen Seite drängten die Künstler in Bubastis alle Kapellenbesuche und Opfer zusammen, auf der rechten, unterägyptischen Seite brachten sie alle Thronszenen an. Inhaltlich, wenn auch nicht Stück für Stück, ergänzen sich also nach unserer Auffassung die Darstellungen. Die Aufteilung auf die Landeshälften ist rein schematisch, einzig die große Hauptkrönung am Anfang der ganzen Darstellung bildet

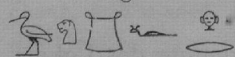
eine Ausnahme. Auch die Verteilung auf die Seitenwände erweist sich unserer Meinung nach als zufällig.

Bei Navilles Ansicht ist ein Verständnis der Vorgänge, eine Bestimmung des Lokals, das zeigt sein eigener Versuch, ausgeschlossen. Er findet auf der unterägyptischen Seite die Reihe der Thronsitze, die er 'shrines of the north' nennt, zwischen denen der König ohne ersichtlichen Zweck umherzieht. Erst wenn man zwischen diese Bilder die Prozessionen und Kapellenbesuche der oberägyptischen Wand einschaltet und die sämtlichen Bilder zu einer Einheit zusammenfaßt, wird alles klar. Nur darf man, schon um der schlechten Erhaltung willen, die Darstellungen nicht Zug um Zug ergänzend ineinanderschieben wollen, fehlt uns doch jede Möglichkeit einer sicheren Anordnung der Bruchstücke von der unterägyptischen Wand. Den besten Beweis für die Richtigkeit unserer grundsätzlichen Betrachtungsweise bietet aber die Tatsache, daß wir bei Besprechung der Thronszene des Sonnenheiligtums ständig die Parallelen aus Bubastis bald von der einen, bald von der anderen Wand nehmen mußten, ja von einer auf die andere übergreifen mußten. Mit diesem Ergebnis ist natürlich Morets Anschauung (*Royauté* 246 ff.) unvereinbar, wonach die unterägyptischen Szenen dem Königs kult, der Verehrung der Kultstatue des Herrschers mit Opfern in Form des Osirisrituals gewidmet seien. Für das alte Sedfest erledigt sich das schon freilich dadurch, daß im Sonnenheiligtum keine Spur eines solchen Kultes nachzuweisen ist; aber wir können nunmehr mit Hilfe der alten Parallelen, angefangen mit den Funden von Hierakonpolis und Abydos, auch viele der Szenen in Bubastis bestimmter deuten.

Wir kehren noch einmal zu Blatt 11 zurück. Unterhalb der Weiheszene war ein ähnlicher Vorgang dargestellt, von dem aber nur noch die Gestalt eines am Boden hockenden Vorlesepriesters — er ist an der Binde über der Brust kenntlich — mit der Beischrift 'sitzen' oder 'hocken' und die Reste einer zweimal angebrachten Inschrift *pchr h'a'* (s. S. 81), also 'Herumgehen um' erhalten sind. Festival Hall, Taf. XXIV, 9 bietet eine Parallele mit lehrreicher Verballhornung der Inschrift *pchr h'a'* in *pchr mh't*. Vielleicht war hier einmal wirklich die Verehrung des Königs, genauer vielleicht die Aufnahme des Herrschers oder Thronfolgers in den Götterkreis kraft seines seit den Zeiten der Horusdiener vererbten Rechtes dargestellt, also die Apotheose in Masperos Sinne. In jedem Falle aber muß bedacht werden, daß die Formen und Vorstellungen, die hier walten, nicht aus der Osirisreligion erwachsen sind, älter als sie sind und sie wahrscheinlich vielmehr beeinflußt haben. Indem Osiris, der Vegetationsgott aus dem Delta, mit dem toten König gleichgesetzt wird, nimmt er Abzeichen und Zeremonien des Königs an.

Das letzte Stück der eigentlichen Thronszene, Blatt 12, zeigt den König, der wohl die oberägyptische Krone trug, auf dem Thron, vor dem Götterstandarten, aus Platzrücksichten auf die drei Reihen verteilt, von Trägern gehalten werden. Upuaut fehlt. Im obersten Streifen steht der Sem vornüber geneigt und hält ein Gewandstück, nach dem Determinativ wohl ein Tierfell. Das gleiche Fell ist im mittleren Streifen dargestellt vor dem dort am Boden hockenden Sem mit der Inschrift 'sitzen', der die Hände zusammenschlägt, wie es z. B. der Prophet der Seelen von Pe in der großen Schlußprozession beim Empfang des Königs tut (Blatt 21, 50a). Daß es sich wirklich um ein Pantherfell handelt, wie es Priester tragen, und das der Sem 'öst' (*sfch*), macht ein bei Klebs, Die Reliefs des Alten Reiches, S. 96 abgebildetes Relief der Leipziger Sammlung klar. Es ist das *ba'* genannte Pantherfell des Sem, das nach den durch Grapow vermittelten

Sammlungen des Berliner Wörterbuches auch in den Pyramidentexten 338 vorkommt



Es wird öfters als Bekleidung des Toten genannt (Pyramiden 219a) und wird seit den ältesten Zeiten unter der Grabausrüstung des Toten aufgeführt (Petrie, Medum 13, Lepsius, Denkm. II, 3, Mariette, Mastabas A 2, S. 79 = Kairo Scheintür 1385); es wird z. B. an der zuletzt genannten Stelle genauer als  *ba' šme'i*, oberägyptisches

ba' bezeichnet, geht dann in die Listen über, die in jüngerer Zeit im Zusammenhang mit dem Ritual der Mundöffnung die Totenausstattung aufzeichnen (Schiaparelli, Libro dei funerali, Taf. 70, Leemans, Monuments funéraires de Leide, Taf. XXIV = Grabrelief, K. I, 5). Meist steht es neben dem *qni* (v. Bissing, Recueil de trav. XXIX, 183, XXX, 177, Jéquier's Deutung des *qni* als eines Schurzteiles, wie ihn Soldaten am einen Bein oder am Gesäß tragen [Champollion, Notices descr. I, 484, 486, Virey, Mission du Caire V, 295] scheint mir in die Irre zu gehen. Vgl. übrigens auch das Koller des *Moi heri pri*, Annales du services IV, Taf. zu S. 47 für die Form solcher Felle).

Beide Kleidungsstücke spielen eine große Rolle im Ritual der Mundöffnung. Nach den einleitenden Zeremonien legt der Sem *qni* und Stock ab und das *ba'* um (Budge, Book of opening the mouth I, 163, II, 19; interessant sind die Varianten des Ameniritisrituals, Rec. de trav. 23, S. 14, § 20). Er legt damit wohl eines jener alten Königsabzeichen an, die in den Pyramidenstellen der König eben als Herrscher antut. Man muß sich vor dem Fehlschluß bewahren, die Parallelstelle der Mundöffnung beweise, daß es sich auch im Sonnenheiligtum um einen Totenritus und um die Mundöffnung handle. Der Sem ist wieder der Vertreter des Königs, ursprünglich wohl sein Sohn (s. S. 67). Die Opferhandlungen sind jetzt abgeschlossen, die Weihungen an die am Fest teilnehmenden Gottheiten vorüber, der Königspriester legt nun seine Amtsabzeichen ab. Der Vorgang muß sich vor dem Thron am Schluß des Festes abspielen, unmittelbar ehe der König aufbricht und die Sänfte für ihn herbeigebracht wird (Blatt 15). Zu dem Nahen einer neuen Prozession paßt auch die Haltung des Sem im mittleren Streifen nicht schlecht. Er wartet ab. Im untersten Streifen knien drei Männer, die, wie die Beischrift lehrt, neun vertreten (wenn nicht eine noch größere Zahl). Sie stützen sich mit den Fingerspitzen auf den Erdboden, genau wie die kleinen Nebenfiguren beim Opfertanz. Die Neunzahl kann, wie bei den neun Freunden in der Mundöffnung und beim Begräbniszug, heilige Bedeutung haben, über die schwerlich auf sie zu beziehende Überschrift 'Isispriester', s. S. 43. Die Beischrift lautet: '*h'ms chft e'h'e*' sitzen dem Palas gegenüber' und deutet den Schauplatz der Handlung an. Der Palas muß also in der Nähe und für den Vorgang von Bedeutung sein. In den Palas begibt sich der König nach dem Verlassen des Thrones. Auch dies weist darauf hin, die Szene an das Ende des Festes zu verlegen. Vielleicht versteht man auch die rechts unten erscheinende Beischrift richtig als *ha'* .. 'niedersteigen' vom Thron zur Erde und zum Gefolge. Ausdrücklich wird Blatt 16, 39 so das Verlassen des Thrones bezeichnet. Von den Nebenfiguren verdient der *h'ri idb* mit seinem großen Stab und der Standartenträger unsere Beachtung, vermutlich ein 'Freund'.

Kapitel V. Der Opfertanz; die Bedeutung der Prozessionen.

Auf dem beschränkten Raum der Kapelle mußte der Künstler die Darstellung der Prozessionen, wie wir sahen, auf das notwendigste beschränken. Reicher konnten sie sich in dem Umgang, der großen Festdarstellung, entfalten. Leider ist dies Material, das ein künftiger Band vorlegen soll, bis auf wenige Stücke, zu denen das Reinhardtrelief, Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2 gehört, so unzusammenhängend, daß die Einzelerklärung zweifelhaft bleibt. Auf Blatt 13, 33a sehen wir den König vom Besuch einer Kapelle zurückkehren, in der noch die Figur des Herrschers zu sehen ist. Der Gott aber, dem seine Verehrung galt, ist verloren. Beim Opfer hat der König, wie in Bubastis vor den Kapellen der versammelten Götter (Festival Hall, Taf. IV bis Taf. IX), den Festmantel abgelegt. Merkwürdigerweise fehlt aber bei allen diesen Darstellungen der Schweif, so daß Kees die Frage stellt, ob nicht doch der Festmantel in ungenauer Wiedergabe gemeint sei. Die Fußreste, die sich auf dem anschließenden Block 33b erhalten haben, ergeben, daß in der Kapelle kein Gott in Menschengestalt gestanden hat. Wahrscheinlich war, wie in der Upuautkapelle beim Opfertanz auf 33b eine Standarte oder ein entsprechendes Symbol aufgestellt. Links sind die Fußreste des mit dem König heranziehenden Gefolges erhalten. Vollständig überliefert ist der Abmarsch: Der König, diesmal mit Geißel und Krummstab im Festmantel, weiter in der oberen Reihe die S. 25 behandelten Standarten, in der unteren der Sem, der *imi chnt*, der *chr-nus*, der Insignienträger. Das keulenartige Zepter, das er sonst trägt, hat hier, nach der Zeichnung, eine pikenartige Spitze. Nun folgt eine Gruppe, der man geneigt ist, um ihrer Fremdartigkeit willen, lokale Bedeutung, vielleicht besondere Beziehung zum Gott der besuchten Kapelle zuzuschreiben. Zwischen zwei Standarten, deren hintere zum Gau von Aphroditopolis gehört (s. S. 53), deren vordere entfernt an das vor dem Heliopolitaner getragene Zeichen (Blatt 11, 27) erinnert, schreitet ein als  bezeichneter Mann. Sicher scheint, daß die Inschrift eine Ableitung von einem

Ort enthält. Wäre die Lesung 'su' nach Vergleichung des Originals nicht sicher und gäbe es einen solchen Priestertitel, so möchte man 'Minu', der Minpriester, lesen und darauf hinweisen, daß fast genau über ihm das Symbol getragen wird, das am wahrscheinlichsten Amon-Min bezeichnet (s. S. 54 f., 77). Den Anfang des Zugs bildet der Vorlesepriester. Der König geleitet also den Gott, den er im Heiligtum aufgesucht hat, in feierlichem Zug aus seiner Kapelle. Ganz ähnlich führt er in Bubastis (Festival Hall I, II) den Upuaut aus der Kapelle zur Halle und wird dann wieder vom Gott zum Thron geleitet. In der großen Amonsprozession (a. a. O., Taf. IV—VI) führt der König den Amon in sein neues Heim unter den Sedfestschlössern. Auch die Minfeier aus Medine Habu (Wilkinson-Birch, Manners and customs III, Taf. 60) bietet sich zum Vergleich. Unter den Teilnehmern am Standartenzug fällt die Frau auf, die unmittelbar vor dem 'Amon-Minsymbol' geht. Gewiß treten Frauen auch sonst im Sonnenheiligtum auf: Blatt 5, 12c, Blatt 3, 7b, Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2 (s. S. 65, 70, 78); aber hier liegt der Gedanke, daß es sich um eine Amonspallakide handle, recht nahe. Sie, wie der S. 70 und 82 besprochene Harfenschläger, scheinen den in größerem Maßstab dargestellten Träger des 'Amonsymbols' zu begleiten. Die Anwesenheit des Gauzeichens des zehnten Gaus läßt wiederum den Gedanken an den neunten Gau und seinen Gott Min und die Möglichkeit den Minpriester doch zu erkennen, immer wieder auftauchen.

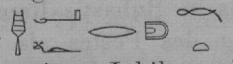
Die Beischrift, übereinstimmend mit den S. 15, 68 angeführten Worten in Bubastis, besagt, daß 'die Götterträger sich auf den Weg machen'; das hier nicht genannte Ziel stand auf der, wie eine Vergleichung des Originals lehrt, sonst genau übereinstimmenden Insechrift Blatt 14, 35, ist aber nicht erhalten. Der Weg, den die Standarten machen, endet an einer Reihe unregelmäßiger Vierecke, die den Bildstreifen abschließen. Sie kehren so nicht wieder, aber ähnlich sind die Vierecke in den Mauerumwallungen auf archaischen Paletten, z. B. Capart primitive Art f. 176, in der nach meiner Ansicht die Gründung, nicht die Zerstörung von Ortschaften dargestellt wird (s. S. 4*, Anm. 22). Auch an die Begrenzung des Tanzplatzes auf Blatt 13, 33 b und sonst (Kees, Opfertanz 230, Sethe, Beiträge zur ält. Gesch. 66) wird man erinnert und an das Äg. Zeitschr. 52, 70 vorkommende Wort für Hof. Im Schlußbild des Blocks ist der König allein dargestellt, wie er auf den Thron zuschreitet, der als *tep rdui* 'Spitze der Stufen', bezeichnet ist (s. S. 66). Der Zeremonienmeister empfängt ihn mit emporgehobenem Zepter (vergl. Blatt 11, 27). Nach Beendigung des Umzugs nimmt der König wieder auf seinem Thron Platz. Unklar bleiben nun die $3 \times 3 + 1$ Striche¹¹⁶) und das vor ihnen stehende Zeichen  (im Original nach rechts gewendet). Kann damit irgendwie 'heraufsteigen' ausgedrückt sein? Unter den Reliefs aus Bubastis erscheint Festival Hall, Taf. XXIII, 7—8, das der allgemeinen Anordnung nach zwischen die Thronszenen gehört, verwandt. Hier ist eine leider abermals unverständliche Angabe über das Ziel der Prozession erhalten, von der Naville selbst angibt, daß ihre Lesung unsicher und der Text unvollständig sei. Hinter dem König aber steht in einem Rechteck am Anfang des Bildes               

von Kees im *Recueil de travaux* 37, 57 ff. herausgegebenen Liste memphitischer Götter aus dem Sokariszimmer in Abydos werden das südliche und das nördliche *schu* und die südliche und die nördliche Seite des  genannt. Die Schreibungen lehren (Sethe, *Äg. Zeitschr.* 44, 13), daß in  nicht 'nördlich' stecken kann. Man hat die Wahl zwischen unterägyptisch und der Präposition *h'a'* 'hinter'. Bei der ständigen Vorstellung von  ist eine Lesung *mh'i* kaum denkbar. Navilles Vorschlag, ein Wort *h'a'* 'cour, enceinte' anzunehmen, bei dem  Determinativ wäre, erscheint mißglückt. Das einzige unter Navilles Beispielen, dem eine Beweiskraft zukäme, Mariette Abydos I, 35 scheidet aus, da an Stelle der Varianten     beide Mal  nach Kees Collection dasteht. Es muß sich also um einen Ausdruck *h'a' inbu*, 'hinter der Mauer' (ergänze etwa Gebäude) handeln, der Name einer Örtlichkeit, wie gerade in Memphis es z. B. eine Neith 'nördlich der Mauern' gab. Von diesem, leider nicht genauer festlegbaren Bezirk muß also in Bubastis die Rede sein. Vielleicht führte er seinen Namen daher, daß er hinter der Burg, also außerhalb von ihr lag.

Nach der Liste von Abydos wurden in dem Bezirk eine Anzahl Lokalgötter verehrt, darunter ein 'Chnubis vor seiner Mauer' (der Gott kommt auch bei Borchardt, Totentempel des Sahure, II, Blatt 70, S. 129, Pyramiden 518 c vor) und ein Anubis imiut. Nichts damit zu tun hat das   *pr mh'i* genannte Heiligtum, in dem nach der Liste Mariette Abydos I, 45 ein Gott    Ruti verehrt wurde. Ob man in dem Vorkommen des memphitischen Heiligtums in Bubastis Ramessidische Tradition sehen will, die sich wohl auch in der Benennung des Festes als das des Ptah Çenen ausspricht, für den bekanntlich die Ramessiden eine besondere Vorliebe hatten (wie für Memphis überhaupt), oder ob hier uralte Tradition memphitischer Zeit sich erhalten hat, ist nicht sicher auszumachen. Nur das eine steht fest, daß ein Umzug um die Mauern für das Sedfest nirgends bezeugt ist.

Unterhalb der Darstellungen im Sonnenheiligtum, die uns zuletzt beschäftigt haben, ist der Opfertanz oder Hebsedlauf dargestellt. Neben dieser großen Darstellung (Blatt 13, 33 b) kommt Blatt 14, 34 in Betracht, daneben einige kleinere Bruchstücke. Der Blatt 6, 13 am oberen Rand noch erhaltene Rest eines Opfertanzes kann des verschiedenen Maßstabs halber nicht mit Blatt 14, 34 verbunden werden. Blatt 14, 37 saß sicher an einem Wandende, war aber eher eine verkürzte Darstellung der Zeremonie als das Endstück eines eigentlichen Hebsedlaufes. Aus der großen Festdarstellung kommt noch Z. 599, wohl vom südlichen Umgang in Betracht. Der Opfertanz gehört, wie Kees in seinem Buch nachgewiesen, zu den ältesten Kultzeremonien. Die Götter-Horusdiener treten dabei nicht auf. Nur der König und sein Kriegsgott Upuaut, allerdings dann das Oberhaupt der Götter-Horusdiener, dessen Standarte vom Propheten der Seelen von Nechen getragen wird, sind anwesend. Dem Upuaut galt auch der unterägyptische Hebsedlauf. So heißt denn auf der saïtischen Darstellung bei Petrie Palace of Apries, Taf. V = Kees, Opfertanz, Abb. 14 der Hebsedlauf geradezu Fest des Upuaut.

Die Wichtigkeit des Hebsedlaufs ergibt sich daraus, daß er so oft zusammen mit der Thronszene gleichsam als Höhepunkt des Festes in den schematischen Tempelbildern

das 'Ganze vertritt. In letzter Linie bedeutet ja auch er die Übertragung der Herrschaft vom Gott auf den König; dieser hat zuvor dem Gott die Stiftung übergeben durch Darreichung jener 'Urkunde', von der S. 72 f., 15* die Rede ist. Die Zeremonie hat im Festverlauf ihren Platz ziemlich am Anfang gehabt. Darauf führt Festival Hall, Taf. IX, 12, wo die Salbung der Upuautstandarte die Einleitung zum Opfertanz bildet. Dieser aber scheint auf die Krönung im Thronpavillon zu folgen (wenn Kees' von Naville abweichender Versuch einer Herstellung der Folge in Bubastis sich bewährt). Man wird auch auf die Tafel des Usaphais (Petrie Royal tombs I, Taf. XIV, 16) hinweisen dürfen, wo der Lauf vor dem Thronpavillon vor sich zu gehen scheint. Der König müßte unmittelbar vom Thron zum Opfertanz herabsteigen, an sich durchaus denkbar. Im Sonnenheiligtum freilich betritt er zuvor ein als ¶ bezeichnetes Gebäude, wohl kaum ein anderes als den Palas, der sonst 'ek'e' heißt (s. S. 18). Die Verwendung dieses Raumes, der also nicht wie Kees, Opfertanz 177 noch meinte, der Schauplatz der folgenden Szene sein kann, als Sakristei oder Garderobe wird hier besonders klar. Der König muß darin zum Lauf den Festmantel ablegen und erscheint mit dem einfachen Schendot mit Schweif bekleidet. Den Wedel nimmt er in die eine Hand, in die andere, statt des Krummstabs das Mks-Symbol (s. S. 15*, Anm. 105). Spätere Darstellungen, wie die Tuthmosis III in Karnak oder die Amenophis III in Luxor (Gayet, Louxor, Taf. 71—72) beginnen einfach mit dem Erscheinen des Königs aus dem Palas. Der Ort des Opfertanzes ist nach dem Vermerk auf der saïtischen Darstellung aus Memphis die Kapelle der Horusdiener von Nechen, das Reichsheiligtum, die 'Kapellen der Großen'. Alle älteren Darstellungen geben keine Ortsangabe. Offenbar spielte sich der Tanz ursprünglich im Freien, auf dem Tempelhof, wo der Thron errichtet war, ab. Das besagt wohl auch die Äg. Zeitschr. 52, S. 70 mitgeteilte Inschrift Tuthmosis III aus Karnak  'er stellt sich auf den nördlichen

Hof', wozu Kees die möglicherweise zu einer Jubiläumsdarstellung gehörige Inschrift Sesostri I (Gautier-Jéquier, Fouilles de Lisht, Taf. VI, im Text anscheinend nicht erwähnt) vergleicht: 'angesichts der südlichen Seite des Sees . . .'. Sesostri schreitet da feierlich im Festmantel. Es müßte also ein Augenblick vor oder nach dem Opfertanz gemeint sein. Nach dem Tanz kehrt der König nämlich, wie dies das Äg. Zeitschr. 52, Taf. VIII veröffentlichte Relief aus Karnak ausdrücklich wiedergibt, in den Palas zurück, wo er den Ornat wechselt und dann wieder im Festmantel den Thron besteigt, um durch den Sempriester das Opfer an Upuaut verkünden zu lassen. Diese Thronszene hat sich in Luxor und Karnak mit den Nebenfiguren erhalten. Dabei werden, wie wir S. 72f. sahen, Opfertiere vorgeführt. Es kehren also hier die gleichen Elemente wieder wie bei der großen Upuautprozession in Bubastis: der Besuch der Kapellen, das Herausführen der Götter unter Opfern, am Schluß der Gang zum Thron und die Dankopfer für die Hilfe bei der Übernahme der Herrschaft. Der Opfertanz erscheint somit als eine besonders altertümliche, wenn nicht als die älteste Form der Prozession und des Besuchs der Kapellen der Festgötter.

Die ausgezeichnete Stellung des Upuaut beim Fest wird dabei immer deutlicher. Ein ganzer Abschnitt zu Beginn der Festlichkeiten, ein, in späterer Zeit sicher sogar mehrere, Umzüge gelten ausschließlich ihm und auch weiterhin zieht sich, wie ein roter Faden, sein Dienst durch das ganze Sedfest. In Bubastis spielt er beim Opfer vor den heiligen Zeichen von Heliopolis (Festival Hall, Taf. IX, 7—10) eine führende Rolle, ähnlich a. a. O., Taf. IV bis 12 beim Opfer vor den Göttern der Itrt; später (a. a. O.,

Taf. VIII) folgt noch einmal eine Upuautprozession und Taf. XI ein Opfer in seiner Kapelle. Wieviele andere Gottheiten auch in den Kreis der Kulthandlungen treten, weder Amon, noch Bastet oder gar Ptah, keine andere Gottheit vermag ihn als Protagonisten zu verdrängen. Wenn in Soleb der Dienst des Upuaut weniger hervortritt, so können wir das nur dem Zufall der Erhaltung zuschreiben.

Das große Relief Blatt 13, 33 b bricht gerade an dem Punkt ab, wo die eine Hälfte des Tanzes beendet ist, bei der Beischrift *pchr sp 4 scht*. Dem Karnakrelief entnehmen wir, daß der König sich dann zurückzog, um im Palas zwischen den zwei Tanzabschnitten die Kronen zu wechseln. In dem Augenblick, wo er das zweite Mal zum Tanz den Palas verläßt, sagt die Beischrift *iet gst r 'e'at*, 'sehr schnell eilen'. Wir finden sie wieder auf Blatt 14, 34,¹¹⁸⁾ wo der darauf folgende Strich die Teilung des Bildes in zwei Hälften anzeigt. Leider können wir nicht mehr feststellen, ob die unterägyptische oder die oberägyptische Hälfte voranging, wahrscheinlich aber die oberägyptische, denn diese Krone scheint der König auf dem linken Ende des Steins getragen zu haben und vermutlich dann auch auf den davor weggebrochenen Bildern. Der Palas war wohl nur einmal dargestellt.

Das Ergebnis der in Kap. IV und V vereinigten Untersuchungen läßt sich dahin zusammenfassen, daß von einem Opfer vor der Statue des Königs oder von Königskult im engeren Sinne nirgends die Rede ist. Es handelt sich um große Huldigungsszenen, um den Besuch der Kapellen der aus allen Landesteilen am Fest teilnehmenden Götter, um das Geleit, das diese Götter dem König zum Thron geben. Dieser Grundgedanke wird in allen Jubiläumsdarstellungen festgehalten. Der wesentlichste Unterschied, den wir zwischen der Darstellung im Sonnenheiligtum und der danach besterhaltenen in Bubastis, also zwischen der Zeit der V. Dynastie (um 3300) und der XXII. Dynastie (945—745) feststellen konnten, betrifft die Ausgestaltung der Krönung am Anfang als einer vierfachen durch die Götter. Sie setzt die alte Anschauung, nach der der Kriegsgott Upuaut dem König voranzieht und die Wege ebnet, in jüngere Formen um, ohne jedoch ihren Platz im Festverlauf und ihre Symbolik zu ändern. Nach alter Weise besuchen auch hier die Götter den neu gekrönten König: Festival Hall, Taf. I, II ziehen die widderköpfige Standarte des Amon, gefolgt vom Zeichen des Atum, also die Hauptkrönungsgötter späterer Zeit, und dann das Zeichen von des Königs heiliger Macht, der königliche Kai in Sphinxgestalt an erster Stelle zum Thron des Pharao. Weiter folgen dann die Horusdiener. Der König ist in dieser jüngeren Auffassung gleichsam abhängig von den Göttern geworden; er bedarf der Bestätigung seines Königtums aus den Händen der Götter. In alter Zeit weihte der Sieger einfach einen Teil seiner Beute den hilfreichen Gottheiten, die ihm dankbar die Herrschaftszeichen der Macht, die Zeppter und die siegreichen Waffen für neue Kämpfe überreichen.

Diesem Gedanken steht der andere Teil der Thronszenen in Bubastis näher. Da werden vor den König Gaben niedergelegt, die allerdings im Lauf der Zeit zu unscheinbaren Opfern geworden sind, der König weiht sie dann den Göttern. Bezeichnenderweise haben sich gerade hier die alten Götter erhalten: nicht Ptah oder Bastet, nicht Amon oder Atum stellen sich dabei vor dem Königsthron auf, sondern die Götter-Horusdiener. Durch den Hang zu symbolistischen Spielereien, der die spätere Religion auszeichnet, haben diese Vorgänge an Deutlichkeit eingebüßt: der Aufzug der ersten Würdenträger,

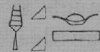
das Vorführen der Opfertiere, vieles andere, was die alte Darstellung lebendig machte, ist weggefallen oder verwässert.

Lokale Unterschiede machen sich begreiflicherweise am meisten bei den Kapellenbesuchen geltend. Die ortsangesessenen oder benachbarten Gottheiten verlangten Berücksichtigung und die Zahl und Auswahl der teilnehmenden Gottheiten war nicht nur, so dürfen wir auch auf Grund des leider so sehr lückenhaften Materials urteilen, eine nach den Zeiten verschiedene, geschichtlich bedingte, sondern auch in Abusir, Theben, Soleb und Bubastis eine individuell verschiedene.

Den Grundgedanken des Festes, wie er sich uns aus den Trümmern ergeben hat, hat niemand klarer ausgesprochen als Ramesses III in seinem großen Papyrus Harris, Taf. XLIX f., den schon Naville, Festival Hall, S. 5 anführt: 'Ich habe Dir das erste Jubiläum meiner Regierung bereitet als sehr große Feste des Čanen, ich habe Dir das, was in dem Zimmer des Thronbaldachins gemacht worden war, verdoppelt, ich habe Dir zahlreiche Speise- und Trankopfer dargebracht an Brot, Wein, Bier, Milch, Blumen, Rindern, jungen Stieren, Kälbern bei 100.000, Stieren bei 10.000, zahllos, die Erzeugnisse der Länder und Ägyptens wie der Sand der Küste. Die Götter von Ober- und Unterägypten werden sich nun in seinem Innern vereinigen, ich baute auf Dein Gottesschloß und die Hebsed-schlösser, welche zuvor zerstört waren seit dem Beginn meines Königtums. Ich bediente alle Deine Götterneunheiten des Jubiläums mit Gold, Silber, Gottessedelstein? wie ehemals.'

Kapitel VI. Die Anweisung der Opfer an die Priester.

An welcher Stelle des Sonnenheiligtums die auf Blatt 23 abgebildeten Bruchstücke einzureihen sind, haben wir nicht feststellen können; anfangs glaubten wir in diesen Bildern den Abschluß des Festes sehen zu dürfen und sie sind daher auf dem letzten Blatt, vor den kleinen Bruchstücken wiedergegeben worden. Jetzt neigen wir dazu, sie entweder mit der Zählung der Opfer (Blatt 3) oder ihrer Vorführung (Blatt 5—7) oder endlich mit den Thronszenen in Beziehung zu setzen. Die Bruchstücke 56 a, b gehören unmittelbar zusammen, die Stücke 57—59 wahrscheinlich zur gleichen Darstellung. Die Szene spielt sich, wie wohl auch die eigentümliche unter dem Sternenstreifen sichtbare Borte andeutet, im Opferspeicher des Tempels, also in den auf dem Plan Band I, Blatt 6 c, 9—14 gezeichneten Kammern ab. Große, mit Löwenköpfen geschmückte Truhen stehen umher, zwischen ihnen bewegt sich der König mit der oberägyptischen Krone, dem Krummstab, der Geißel (die Zeichnung 56 b ist hier wohl nicht genau, eine Nachprüfung des in Kairo früher im unzugänglichen Keller verwahrten Stückes war unmöglich), im Festmantel. Auf den Herrscher zu kommen Priester, die sich vor ihm verneigen wie die Leute vor dem Thron Blatt 6, 13. Empfangen oder bringen diese Priester die Opfer? In den Gräbern wird das Bringen der Opfer eindeutig dargestellt, z. B. Bissing, Gemnikai II, Taf. XXXV ff. Auch auf diesen Bildern sind die Truhen und Gestelle der Opfermagazine dargestellt. Naville, Festival Hall, Taf. XXIII, 5, wo die Inschrift 'bringen und auf den Boden legen' keinen Zweifel läßt, ist die Handlung kaum deutlicher wiedergegeben, als sie es im Sonnenheiligtum wäre. Aber eine Überlegung sagt, daß doch schwerlich Priester Opfergaben bringen, daß vielmehr hier der König, wenn man will in Ergänzung der früher gebrachten größeren Opfer Öle, Stoffe zur Bekleidung und anderes den Priestern übergeben dürfte. Leider sind nicht alle Beischriften sicher deutbar. Man erkennt den

chnu-Priester der S. 51 behandelten Göttin Mnt, für die zwei (oder mehr?) Ölkrüge bereitgestellt werden, dann einen *schm-nu* ()^{a)}, wenn wir richtig deuten. Der Titel scheint sonst nicht bekannt, darf jedoch nicht neben den Titel  des Ptahhetepgrabes (ed. Davies I, Taf. XXI und XXVIII) gestellt werden, der den Schiffmeister bezeichnet. Ist es der 'Meister der Trankopfer'? Die Inschrift über der Truhe, nicht sicher lesbar, bleibt rätselhaft, ebenso die Beischrift der Truhe jenseits des Trennungsstriches. In dem folgenden schmälere Feld sind Pflanzen abgebildet, mit dem Deutzeichen ^{a)} räuchern. Im letzten Feld steht wieder eine Truhe; Personen sind nicht erhalten, von den Beischriften ist so gut wie nichts verständlich.¹¹⁹⁾ Auf 58 sehen wir zwei sich neigende Priester einem Sem gegenüber und zwischen ihnen dreimal wiederholt das Wortzeichen für Stoffe; rechts, jenseits des Teilungsstriches, schloß wohl eine ähnliche Szene an. Unter den Bruchstücken der großen Festdarstellung bieten einige das Bild ähnlicher Truhens: auf Z. 285 steht zweimal  über der Truhe, offenbar als Bezeichnung des Inhalts, über einer anderen auf Z. 184 ^{b)}. Der Block weist einen intensiv dunkelgrauen Farbüberzug auf. Gemeint sind wohl Körnerfrüchte. Diese Bruchstücke beweisen, daß Speicherdarstellungen auch außerhalb der 'Kapelle', vielleicht in den oben erwähnten Magazinen selbst, vorkamen.

Weil eine Truhe darauf abgebildet war, ist 57 auf dem Blatt 23 mit den anderen vereinigt. Mehrere Männer, darunter ein *imi-chen*, haben sich zu Boden geworfen, anscheinend vor einer Statue mit geschlossenen Beinen, die auf einem Postament steht, also einem Götterbild. Ob sich darauf die Beischrift *h'k'au* bezieht und wir sie zu *uer-h'k'au* ergänzen dürfen? Wir hätten dann diesen auch sonst bekannten Gott, der im Totenbuch wiederholt genannt wird (Theb. Ausg. 108, 11: *Uer-h'k'au*, Sohn der Nut; 149, XI, 5 *Uer-h'k'au* mit dem Messer, der aus Seth hervorging; 169, 18; 182, 8: *Uer-h'k'au* im Boot von Millionen [vgl. Lepsius, Ttb. 164, 1—2]). Lepsius, Denkm. III, 217 f. heißt Seth *Uer-h'k'au*, weitere Stellen s. bei Wiedemann, Index der Götter- und Dämonennamen, S. 19. Der Name dieser Gottheit wäre den im dritten Kapitel behandelten zuzufügen. Besonders beliebt scheint sie im Alten Reich nicht gewesen sein, denn nach Allens Index kommt *Uer-h'k'au* in den Pyramidentexten nicht vor und ebensowenig treffe ich ihn in Hoffmanns Arbeit über die theophoren Personennamen des Alten und Mittleren Reichs. So liegt es wohl näher, an den Festival Hall mehrfach vorkommenden Priestertitel *h'ri h'ka'u* zu denken.

Kapitel VII. Die Schlußfeier am Thron, das Bringen der Sänfte und das Verlassen des Throns.

Auf Blatt 15, der ersten zu dieser Gruppe gehörenden Szene, ist vom Thronpavillon nur ein Stück des Unterbaus erhalten. Die Darstellung vor dem Thronpavillon zerfällt wieder in drei Streifen; sie beginnt beim obersten, über dem der Sternenries läuft; hier stand der Vorlesepriester in der typischen Haltung dessen, der *di e'* ruft (s. S. 70). In der mittleren Reihe muß der heute ganz verlorene Sem gestanden haben. Von der nahenden

^{a)} Das Zeichen war vielleicht dreimal wiederholt, wie in der Type.

^{b)} Im Original zweiteilig.

Prozession sehen wir nur den Anfang, die Standarte des 'unterägyptischen' *šms ebioti* (Diener des Königs von Unterägypten) benannten Upaut, ohne Schedsed, aber, entgegen der Zeichnung auch in diesem Streifen mit Uräus. Es ist danach wahrscheinlich, daß die verlorene Figur des Königs in der Darstellung die unterägyptische Krone trug. Das wird bestätigt durch die Bilder des vierten, untersten Streifens, der den zweiten Streifen in gewisser Beziehung wiederholt. Hier wird hinter der Upautstandarte die Sänfte des Königs herangetragen. Sie hat die merkwürdige, auf den späteren Tempelbildern aufgegebene, kastenähnliche Form, die nach den Beischriften in Streifen 2 und 4 *uqs* heißt. Wie die folgenden Bilder (Blatt 18—22) lehren, ist diese im Grund einen Untersatz für den Thron darstellende Sänftenform die für den unterägyptischen König übliche, während der oberägyptische König in dem *sp'a* genannten Festkorb getragen wird. Die Lesung des ursprünglich maskulinen, selten nur weiblichen, im Neuen Reich dann regelmäßig weiblichen Wortes ergibt sich aus Pyramiden 647 a. Noch beim Minfest in Medine Habu (Wilkinson-Birch, Taf. 60) heißt der tragbare Thronbaldachin des Königs (der den Schlachthelm trägt) *uqs*.¹²⁰ Der Festkorb, der schon Pyramiden 1452, 1470 vorkommt, wird Mariette, Abydos I, 51 a, Z. 45 als *sp'a* des *h'ebse* bezeichnet.¹²¹ Hohe Würdenträger, der Graf, aber ohne die S. 71 besprochenen Attribute seiner Würde, dann der *chri ue* (?), die Großen von Ober- und Unterägypten, verrichten Trägerdienste und sind dabei, wie die Inschrift besagt, die Sänfte niederzulassen (*h'ms*). Vor dieser Szene und ebenso im zweiten Streifen — die Anordnung der Bilder scheint wie auf manchen archaischen Elfenbeinen bustrophedon — schwebt der Thronuntersatz fast wie eine Hieroglyphe in der Luft; die Beischrift *udi r ta* 'zur Erde setzen' (vollständig nur im untern Streifen) besagt, daß die Dabeistehenden den tragbaren Untersatz eben niedergesetzt haben. Es ist zwar jedesmal nur ein Mann dargestellt — wir werden auch im oberen Streifen kaum rechts noch einen weiteren zu ergänzen haben — aber die zweimal auf dem untern Streifen wiederholte Inschrift *r ta* zeigt, daß man sich mindestens zwei 'Zeremonienmeister' gegenwärtig denken soll. Möglicherweise war die zweite Figur, wie das auch in Medum schon vorkommt, die erste fast deckend gemalt. Für den Ägypter mag in der Gegenüberstellung der beiden *iri ta* gerade einem Akte, bei dem ein Gegenstand *r ta* gesetzt wurde, eine besondere Feinheit liegen, wie auf Blatt 16, wo der *iri ta* dem zur Erde (*r ta*) herabsteigenden König beigegeben wird. Für die Erklärung des Titels selbst folgt leider aus solchen Wortspielen nichts. Der Ort, wo die Sänfte niedergesetzt wird, ist im untern Streifen einfach durch *tep rdui* 'an die Thronstufen' bezeichnet, während im oberen Streifen es ausführlicher heißt 'es kommt die Tragsänfte zum Thronpavillon'. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß das schiffartige Wortzeichen eben die Sänfte *uqs* bezeichnet. Im Sonnenheiligtum selbst heißen die Sänfenträger 'Große der Sänftenbarke' (Blatt 19, 45 a, wo das verletzte Wortzeichen wohl wie das auf Blatt 15 herzustellen sein dürfte). Im kleinen Tempel zu Abydos wird der König in einer auf einen Schlitten gestellten Barke, unter einem Baldachin auf dem Thron sitzend, von den Seelen von Pe und Nechen gezogen (Ancient Egypt 1916, 122, 131). Im Zimmer Sethos I. wird eine ähnliche Barkensänfte von den Seelen von Pe und Nechen getragen (vgl. Weigall, A guide to the antiquities of Upper Egypt 21, 23). Die Barke ist ja das natürliche Beförderungsmittel im Nilland für Götter und Menschen. Daß sie *uqs* heißt, geht auch aus der Inschrift Sethe, Urk. des Alten Reichs I, 53, Z. 5 hervor und aus dem von Brugsch, Wb. 309 Suppl. 366 beigebrachten. Im Sonnenheiligtum freilich erscheint,

von einem zweifelhaften Fall in der großen Festdarstellung abgesehen, ebensowenig wie in Bubastis ein wirkliches Schiff als Sänfte des Königs: die beiden Festivall Hall, Taf. XIX, 1 genannten Barken (s. S. 69) sind wohl in Kapellen ruhende Götterbarken, genau wie die Barke, die a. a. O., Taf. XXV, V herumgeführt wird. Auch die Barke auf dem Reinhardtrelief Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 2 ist eine Götterbarke.

Was hinter dem Aufzug der Barke folgte, ist leider zerstört. Der Rest der Upuautstandarte gibt keinen Aufschluß. Im dritten Streifen ist der Abmarsch dargestellt. Als Erster geht der *iri ta'*, ihm folgt der Vorlesepriester, dann die Upuautstandarte und hinter ihr noch ein Mann. Die letzten Beine gehören wohl zu dem ständig am Thron aufgestellten Sem. Der lange Stab unmittelbar vor ihm ist wohl die Stange einer vor dem Thron aufgepflanzten Götterstandarte, wie Blatt 6 die Standarte des Upuaut. Für den Mann hinter der Standarte könnte man auf den Grafen raten, der nach erfülltem Dienst wieder davonzieht. Sein üblicher Gehilfe wäre aus Platzmangel fortgelassen. Alle Dargestellten tragen langes Haar wie die Priester. Es wird bestimmte Vorschriften für diese Besonderheiten der Tracht gegeben haben, wie für das Tragen und Ablegen des Festmantels, den man, auch der König, bei Verrichtungen, die eine stärkere Bewegung verlangen, nicht trägt. Das Ziel der abziehenden Prozession ist nicht mehr sicher entzifferbar. Die Zeichenreste lassen am ehesten an den 'Bezirk der Großen', den Kapellenbezirk der Götter des Sedfestes denken. Wir werden sehen, daß auch der König sich dorthin begibt.

Eine Darstellungsreihe auf der Nordwand eines Raumes des Festtempels Tuthmosis III, zu Karnak (Lepsius, Text III, S. 30, Raum U"), die nach Dr. Kees' Aufnahmen Abb. 1—3 wiedergegeben ist, ermöglicht die Herstellung des Zusammenhangs und die Zuweisung zum Schlußakt des Festes. So wird die Lücke geschlossen, die die gerade in diesem Teil sehr zerstörten Darstellungen in Soleb und Bubastis lassen. Wir finden im linken Teil des in drei Bilder zerlegten Wandstücks mit einigen Veränderungen die Szenen aus dem Sonnenheiligtum wieder: als Sänfenträger sind an die Stelle der Hofbeamten die Götter Horus und Seth getreten. Sie vertreten die beiden Landeshälften, wie sich im Sonnenheiligtum die Großen von Ober- und Unterägypten beteiligen. Freilich steht die Beteiligung beider Landeshälften, wie so oft bei der künstlichen Teilung in Ober- und Unterägypten, im Widerspruch zur Darstellung, die genau wie im Sonnenheiligtum in Karnak unterägyptisch ist. Der Inhalt wird von der schematischen Teilung gar nicht berührt und mythologisch-geographische Schlüsse aus der Krone, die Pharao gerade trägt, gehen fast immer fehl. Gleich die Form der übrigens leeren Sänfte ist bezeichnend: es ist die oberägyptische *spa'*-Form. Links, wo infolge der Zerstörung der Mauer etwa ein Drittel des Bildes fehlt, wird der Thron des Königs zu ergänzen sein, wenn anders der Zeichner sich noch an das alte Schema und den alten Sinn hielt. Auffallend ist nämlich der Richtungswechsel innerhalb der Darstellung. Im oberen Teil stehen zwei Priester mit ruhig herabhängenden Händen ohne irgendwelche Abzeichen in der Tracht einander gegenüber.

Der links, also auf der Seite des Herrschers Dargestellte ist der , d. h. der Imutef, der in dieser Zeit meist den Sem ersetzt (s. S. 67). Merkwürdigerweise fehlt das Pantherfell. Der zweite, ohne Beischrift, muß dem *iri ta'* des Sonnenheiligtums entsprechen. Unmittelbar schließt die Szene an, wo der König auf der Sänfte vor dem Thron sitzt, woraus sich mit Sicherheit ergibt, daß auch im Sonnenheiligtum die Reliefs Blatt 16, Blatt 17 anschließen, die die Handlung ausführlicher vorführen.

Ausdruck 'hinunter' sehen und es also als Anfang der Rede und Aufforderung an den König betrachten? Ich könnte mir wohl vorstellen, daß nach dem Muster von *h'ri za'za* 'auf' *chri za'za* 'unter' bedeutete, aber für die Bedeutung 'herunter' scheint jede Analogie zu fehlen. Verbindet man andererseits *cheri-za'za* mit *zd medu* und faßt man den Ausdruck als Titel (s. dafür die Ausführungen von Sottas, Sphinx XVII, 1 ff.), so muß man doch wohl ihn auf die beiden *iri-ta* beziehen; schwanken wird man nur, ob man das folgende *h'm-f* zu dem Titel ziehen soll, wie so oft *'nsut* davor steht, ob also zu übersetzen ist: 'Spruch der beiden Untergebenen (ὑπαρχοι) der Majestät, wie sie zur Erde herabsteigt' und, wie häufig, der Spruch selbst ausgefallen ist, oder ob mit 'Die Majestät, welche zur Erde herabsteigt . . .' der Anfang des Spruches gegeben ist. Mich will der erste Vorschlag wahrscheinlicher dünken.

Gerade der erste, schwierige Teil unseres Textes kehrt Festival Hall, Taf. XXI, 1 wieder, abermals bei zwei *iri-ta*; der verbale Schluß fehlt, wenn Navilles wohl auch sonst ungenaue Abschrift ihn nicht ausgelassen hat. Übrigens hilft die Darstellung in Bubastis uns zum Verständnis der Reliefs vom Sonnenheiligtum. Naville hat S. 34 erkannt, daß die Reliefs wegen des erhaltenen oberen Abschlußornaments an den oberen Rand der unterägyptischen Hinterwand und folglich an den Schluß des Festes gehören (vgl. Taf. XXXI, F). Wir sehen ganz links Pharao unter dem Pavillon thronen, an den Thronstufen steht, wie üblich, der Sem; weiter ziehen vier Standarten der Horuskinder vom Thron fort. In der unteren Reihe, vor dem Sem, erheben zwei *iri-ta* preisend ihre Hände. Sie rufen 'Komm, Du mit dem Gott . . .', ein Ruf, mit dem schwerlich die abziehenden Götterstandarten gemeint sein können, sondern am ehesten die Sänfte des Herrschers, die man hier erwartet. Freilich reicht der in Bubastis verfügbare Platz für eine Darstellung der Sänfte kaum aus.

Zu den Standarten gehört der links oben angebrachte Text *sua' r tp rdu*, was Naville S. 35 richtig mit 'the depart from the tep red' wiedergibt. Es ist die auch Äg. Zeitschr. 1899, Taf. I, 3 vorliegende Wendung und die Darstellung bildet ein Gegenstück zum Heranziehen der Standarten zum König (Festival Hall, Taf. XVIII, 9). In der anschließenden Thronszene treten nun in Bubastis neben den aufwartenden *iri-ta* mit der eben behandelten Beischrift zwei Fächerträger hinzu, die zum Thron hinaufsteigen. Bei ihnen steht 'die beiden Fächer(träger) auf dem Thron des Pharao' (so muß man unter Berücksichtigung von Taf. XXIII, 5 *'ea' h'r ist* doch wohl interpretieren). Navilles Ansicht, die Fächer sollten am Schluß des Festes in den Thronpavillon verbracht werden, um dort bis zur nächsten Feier zu bleiben, kann ich mich nicht anschließen. Vielmehr treten die Leute zum Thron, um den König, sobald er aufsteht, zu begleiten; der Künstler im Sonnenheiligtum hat diesen an sich nicht wesentlichen Zug unterdrückt, die Fächerträger sind offenbar aus Platzmangel ausgefallen, obwohl sie so gut wie die Türangelträger zum ständigen Gefolge des Herrschers gehören. Wie bei den Standarten wählt man, anscheinend planlos, unter den sich bietenden Typen aus. An einer anderen Stelle des Sonnenheiligtums, in der großen Festdarstellung Z. 201, Inv. 3197, wahrscheinlich vom südlichen Umgang, finden wir den Vorgang fast wie in Bubastis behandelt. Man sieht auf dem sehr flüchtig gearbeiteten Stück die Reste zweier Fächerträger, die die Stufen heraufsteigen; die charakteristische Bewegung sichert wohl die Deutung des Stückes.

Nachdem der Herrscher vom Thron gestiegen, sehen wir ihn (Blatt 16, 39 und 41, wo aber noch etwas eingeschoben gewesen sein muß) im Festmantel mit Krummstab und

Wedel einem Gebäude zuschreiten. Ein reiches Gefolge geleitet ihn: da schreitet voran der *h'ri-Pe*, der Vorsteher von *Pe*, mit beiden Händen, ähnlich wie die S. 65 besprochenen Sänger von *Pe* und *Dep*, sich an die Brust schlagend. Wir fanden ihn schon unter den laufenden Priestern auf Z. 147 der großen Festdarstellung (S. 69, 80) und auf dem Reinhardtschen Relief der großen Festdarstellung (Z. 1012) rezitiert er wie in unserer Darstellung einen Hymnus,¹²²⁾ der mit den Worten beginnt 'es kommt der König', Worte, die auch in Bubastis mehrfach bei Prozessionsdarstellungen auftreten (Festival Hall, Taf. XIX, 5, XXIV, 7). Es wird Zufall sein, daß auf der oberägyptischen Darstellung (Blatt 16, 41) nichts von einem entsprechenden Hymnus erhalten ist. Das Gebäude trägt in der oberwie in der unterägyptischen Reihe die Aufschrift *šsp sd*. Sie erinnert sofort an die Inschrift auf einem gleichartigen Bau Blatt 22, 52 ; hier bezeichnet *nc'ri* offenbar das Gebäude selbst, *h'm sd* aber muß 'das Sdgewand' (so nach dem Determinativ) 'entfernen' (s. S. 71), also ablegen, bedeuten und *šsp sd* 'das Sdgewand empfangen, anlegen'. Nach dem Determinativ war dies Gewand aus Leinen. Der Herrscher legt es nach den Inschriften im *Nc'ri* an; allein die Bilder scheinen zu beweisen, daß er im Festmantel vom Thron steigt, im Festmantel in das *Nc'ri* geht, im Festmantel auch wieder daraus hervorkommt und ihn bis zum Schluß anbehält. Soll man danach annehmen, daß das Gewand, das Pharao für die große Endprozession anlegt, sich nur im Stoff, nicht im Schnitt von dem unterscheidet, das er vorher trägt?

Die Bedeutung des Wortes '*sed*' ist noch keineswegs geklärt. Auch wenn man von dilettantischen Phantasien wie denen Morets (*Mystères Egyptiens* 79 ff.) absieht, wo *sd* = *šsd* = *šdšd* gesetzt wird und alle drei Worte von *šd* 'Haut' abgeleitet werden (trotz Loret, *Rec. de trav.* XI, 117 ff. ist für  *šd* aber nur die Bedeutung 'Schlauch' aus Haut zu belegen: Piehl, *Pr. Bibl. Arch. Soc.* XII, 374 ff., Griffith, *Hieroglyphs*, S. 19 und 67; die Zusammensetzung mit *šot:šot* *uter* ist lautlich unmöglich), befriedigen die bisherigen Erklärungen nicht. Spiegelberg (*Orient. Litt.* Zeit. 1909, 9 ff.) versuchte das Sedfest als Fest des Schwanzes zu erklären, von  *cat* der Schweif; er bezog dabei das besonders in späterer Zeit ständige Determinativ auf das Bild des Schwanzes. Es sei das Fest, an dem der König das alte Herrschaftssymbol, den Stierschwanz, zum erstenmal anlegte. Allein für diese Annahme bieten die Denkmäler auch nicht den leisesten Anhalt, die Bekleidung mit bestimmten Insignien spielt, von dieser einen, unklaren Inschrift abgesehen, gar keine Rolle. Zumal der Schweif am Königsornat wird nirgends erwähnt, im Gegenteil, der König trägt ihn nur selten am 'Arbeitsanzug' bei den Gründungszeremonien und beim Opfertanz (s. S. 5, 88). Überdies heißt der Schwanz am Königsschurz nicht *sd*, sondern  *ue'ti* oder  *chebst* (Kees, *Opfertanz* 193 f., 264). Hinzu kommt, daß, wie Kees und ich vor Jahren festgestellt haben und nun auch Sethe (*Nachr. K. Gesellsch. Wissensch. Göttingen*, Phil.-Hist. Klasse 1921, 124) ausgesprochen hat, das Determinativ bei *sd* im Festnamen, wie es Blatt 1, 1 a, Sethe, *Urkunden A. R. I.*, 114/5 erscheint, sich scharf in der Form von dem bei dem Wort *sd* der Schwanz z. B. Pyramiden 547 b gebrauchten unterscheidet. Sethe will in dem Determinativ des Festes das gleiche erkennen, das bei den Worten *uzb* und *idb* auftritt, also ein Landzeichen. Aber eine andere, vielleicht befriedigendere Möglichkeit eröffnet sich. Die Gestalt des 

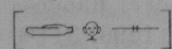
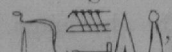
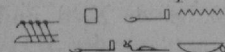
erinnert an die Abbildung der Zeugstreifen in den Gräbern des Alten Reichs (meine Mastaba des Gemnikai, II, Taf. 38 ff., Murray, Saqqara Mastabas I, Taf. XXI, wo ein allerdings mit umgebogener Spitze versehenes Determinativ das Wort *unhu* begleitet, ganz wie a. a. O., Taf. XXIII und sonst, vielleicht auch Lacau, Sarcophages II, S. 7 und 16). Hinter Wörtern für Gewand u. dgl. kommt ein ähnliches Determinativ auch später vor. Wie Gardiner zu Sinuhe, Z. 292, Rec. de trav. 34, 200 gezeigt hat, gibt es ein Wort *sd* bekleiden; unter den von ihm angeführten Stellen erscheint Erman, Sprüche für Mutter und Kind, Taf. VI, 7 insofern interessant, als hier ein ähnliches Determinativ auftritt und es sich um ein Bekleiden mit feinstem Leinen handelt, genau wie an der Sinuhestelle. Nach den Sammlungen des Wörterbuches findet sich Totenb. Naville 169, Z. 12/3 (Pb) und 172, Z. 40 (Aa) ein mit  determiniertes Wort *sd*, das nur ein Gewand bezeichnen kann. Ein solches wird auch Turiner Totenb. 145, Z. 31 *sd* genannt.¹²²) Im Kapitel vom 'seine Hände an den Gott legen' schildert das Götterritual die Ankunft des Thot (Moret, Rituel du culte, S. 167 f.). Da heißt es von ihm 'sein *ums* sei an seinem Hals, sein   an seinem Rücken'. Für *sdyt* schreibt das Ptahritual von Abydos   die Berliner Rituale des Amon (Taf. XXVI, 4) und der Mut (Taf. XXI, 5)   wie wir abweichend von Moret umschreiben. Kees' Vermutung, daß darin das von Dévaud, Äg. Zeitschr. 1911, 106 ff. behandelte *da'iu* stecke (womit ein schmaler Schurz oder Gürtel bezeichnet zu werden scheint), hat manches für sich, wenn auch nicht übersehen werden darf, daß Totenb. Naville 169, 12/3 *da'iu* neben *sd* erscheint. Gegen die Gleichsetzung von *sd*, *sdt*, *sdyt* mit dem Wort für Schwanz darf noch angeführt werden, daß letzteres noch im Koptischen sein männliches Geschlecht bewahrt hat. Andererseits findet sich im Mittleren Reich unter den Bezeichnungen des Diadems einige Male (Steindorff, Sarkophag des Mentuhotep, S. 27, N. 8; Sarkophag des Sebekô, S. 8, N. 23)   mit den Varianten   und   (v. Bissing, Rec. de trav. 32, 192). Aber das berechtigt nicht, nun *sd* mit dem Diadem *ssd* usw. zusammenzubringen.

Um zusammenzufassen: *sd*, *sdt* bezeichnet ein in der Regel (oder immer?) linnenenes Gewandstück, das man nach der Inschrift des Mittleren Reichs Äg. Zeitschr. 1896, 31¹²³) bei feierlicher Gelegenheit trägt; es scheint schmal gewesen zu sein, gegen eine Gleichsetzung mit *sd* = CAT Schwanz spricht das verschiedene grammatische Geschlecht und die Tatsache, daß der Schwanz bei den im Sonnenheiligtum dargestellten Zeremonien keine Rolle spielt. Denkbar wäre immerhin, daß beide Worte auf einen Stamm (mit einem schmalen Zeugstück) 'bekleiden' zurückgehen, womit dann auch die Ausdrücke für Diadem zusammengehen werden. Ob endlich vom selben Stamm der Gott   abzuleiten ist, der in enger Beziehung zum Upuaut steht, dessen Doppelgänger er äußerlich ist (Murray, The Osireion, S. 33 f., Kees, Opfertanz 194), bleibe dahingestellt; jedenfalls kommt diesem Gott anscheinend beim Sedfest keine Rolle zu.

Da                             

den Festmantel erkennen, für ihn die Bezeichnung *sd* vor allem in Anspruch nehmen und davon den Namen des Festes überhaupt ableiten. So verführerisch das ist, der Augenschein nicht nur der Reliefs im Sonnenheiligtum scheint mir entgegenzustehen. In den jüngeren Darstellungen verschwindet die Inschrift und damit die letzte Spur eines Kleidungswechsels, dem man dann doch kaum so entscheidende Bedeutung wird zuschreiben dürfen. In Karnak ist die Episode überhaupt ausgelassen, an das Verlassen des Thrones schließt hier unmittelbar das Besteigen der Sänfte.

Wie schon bemerkt, verläßt der König Blatt 16, 39 und in der oberägyptischen Paralleldarstellung a. a. O. 41 den Palas in der gleichen Kleidung, in der er in ihn hereinging. Es kann sich also höchstens, da die Inschrift doch nicht sinnlos sein kann, um das Anlegen eines genau entsprechenden Festmantels, aber von feinerem Stoff, handeln, vielleicht auch, wie bei ähnlichen Mantelwechseln bei christlichen Zeremonien, von verschiedener Farbe, die in der Bemalung, die ja leider verloren ist, zum Ausdruck kam. Das Bruchstück 41 bietet die Beischrift *h'tp* . . . , die sich nicht auf die Handlung in dem Palas beziehen kann, sondern ihrer Stellung nach nur auf das Folgende, das sich Niederlassen auf die Thronsänfte, bezogen werden kann. Für diesen Vorgang stehen uns Blatt 16, 39, Blatt 17, 42—43 zur Verfügung, alles unterägyptische Bilder. Aus dem Palas begibt sich der König in den Hof, wo der Thronpavillon südlich oder östlich vom großen Altar aufgebaut gewesen sein mag. Die Reheiligtum I, S. 45 beschriebene, über Stufen sich erhebende Granitbasis könnte sehr wohl für einen Thronbaldachin bestimmt gewesen sein. Das Hauptbild führt den Herrscher vor, wie er auf der Thronsänfte sitzt; die beiden uns von Bubastis her bekannten Fächerträger sind hinter ihn getreten, die Standarten des Upuaut und des Bogens haben ebendort Aufstellung genommen, ein dritter Standarten-träger, als Phennisis bezeichnet mit dem Zeichen des 'Chons' (s. S. 43) schreitet zuvorderst im Gefolge, das sich weiter aus zwei 'Freunden' und zwei Türangelträgern zusammensetzt. Der Sem legt beide Hände auf den König, als wolle er ihm den Mantel zurechtrücken, die Beischrift belehrt uns aber, daß er den Pharao 'auf die Sänfte setzt' (*ud hr ucs*). Von der entsprechenden oberägyptischen Darstellung hat sich auf dem Bruchstück Taf. 16, 40 gerade so viel erhalten, daß wir sehen, die Inschrift lautete dort völlig korrekt (s. S. 92)

[] □ 'auf die *spa*-Sänfte setzen'. Der Sempriester tritt auf den Darstellungen noch einmal auf: da überreicht er dem König das  Zepter; aber er tut es im Namen des libyschen Horus, dessen Prophet in der unteren, in das obere Bild absichtlich übergreifenden Reihe mit einem riesigen  Zepter steht, auf dem in der ungeschickten Darstellung die Sänfte des Königs zu balancieren scheint. Die Übergabe begleiten die Worte , hinter denen der Vorlesepriester steht. Als Ort der Handlung wird die Kapelle des libyschen Horus angegeben, die unter den Hebsedschlössern im Bezirk der Großen gelegen sein wird, wenn die oben geäußerte Vermutung zutrifft nicht weit vom großen Altar. Die Worte *šsp e'* entsprechen dem früher behandelten *di e'* (S. 70). Prisse I, 10 lesen wir  'empfangen seinen Arm für Dich', d. h. nimm an von ihm;  möchte ich unmittelbar anschließen und schlage als Übertragung vor: 'empfangen, was der Bringer gibt'. Die andere Möglichkeit wäre die Beischrift auf den Propheten

des Horus, der dem Vorlesepriester (oder dem König) zuriefe 'empfange!' und auf den Vorlesepriester zu verteilen, der gewissermaßen als Antwort spräche: 'gib und bring!' Einer ähnlichen Wechselrede werden wir (Blatt 19) bei der Übergabe der Bogen und Pfeile begegnen. Dem Vorgang wohnen die Großen von Ober- und Unterägypten kniend bei.

Trotz der Entstellungen, die die Verfolgung des Amon unter Amenophis IV. mit sich gebracht haben, ist auf den Abb. 1—3 wiedergegebenen Reliefs von Karnak das Wesentliche der gleichen Zeremonie deutlich zu erkennen. Rechts oben stehen vor dem leeren Thronpavillon zwei Standarten; sie sind beide zerstört, da aber die Beischrift der ersten 'Upuaut, der oberägyptische, der Leiter der beiden Lande' lautet, so darf man in der zweiten den 'Chons' vermuten. Zwei Priester stehen vor ihnen einander gegenüber. Der eine, der die Arme ruhig herabhängen läßt und auf der Seite des Königs steht, mag der Vorlesepriester sein, der andere, der den Arm hebt, der Sem-Inmutf. Unten vor dem König sind gerade noch die Spuren einer stehenden Figur und ein Arm, der dem Herrscher das Zepter reicht, erhalten. Nach einer geringen, aber unzweifelhaften Spur hinter dem Fuß trug die Figur einen Schweif, es war also wohl der Gott selbst. Nach der Beischrift über einem glatt polierten Fleck war es der libysche Horus. Hinter ihm mag auf der jetzt glatten Fläche seine Kapelle abgebildet gewesen sein. Sie ist der Verfolgung zum Opfer gefallen. Statt der Großen von Ober- und Unterägypten 'jauchzen' in Karnak die falkenköpfigen Seelen von Pe am Königsthron. So wie an Stelle der im Sonnenheiligtum auftretenden menschlichen Würdenträger nun Horus und Seth die Sänfte des Königs tragen, so verdrängen auch die göttlichen Seelen die ägyptischen Großen. Weltliche Personen haben im Neuen Reich in den religiösen Szenen keinen Platz mehr, nur der König und der Priester beteiligen sich neben den Göttern an den Zeremonien. Wo im Sonnenheiligtum der Prophet des libyschen Horus steht, finden wir in Karnak den Gott selbst zur Stelle. Daß er in Karnak erscheint, darf als eine Konzession an Unterägypten, das er im Gegensatz zu den oberägyptischen Gottheiten Seth und Horus vertritt, aufgefaßt werden. So bestätigt sich uns das S. 49 Ausgeführte.

Der letzte feierliche Akt, der dem Aufheben der Sänfte vorausging, läßt sich aus Blatt 17, 42—43, die das Bruchstück Blatt 16, 39 ergänzen, wieder herstellen. Pharao sitzt dem leeren Thron gegenüber auf der Sänfte. Vor dem Thron, aber dem Herrscher zugewandt, steht der *h'ri Pe*, den wir vorher im Zug an der Spitze des kgl. Gefolges fanden. Aus seiner *hnu*-Gebärde schließen wir, daß er einen Königshymnus singt. Auf Seiten des Königs steht ein Mann, der beide Hände an die Brust führt, offenbar im Wechselgesang mit dem Vorsteher von Pe. Auf ihn dürfte sich das  der Beischrift beziehen, das auf 43 deutlich, auf 42 in Spuren lesbar ist. Was 'festgesetzt, verewigt, hingestellt' werden soll, vermögen wir nicht mehr auszumachen. Wir wissen auch nicht, wieviel Zeichen fehlen.

Der Trennungsstrich zwischen den beiden Priestern auf 43, der auf 42 fehlt, scheint, wie öfters, sinnlos, die Stellung der beiden erinnert an die bei Gayet, Temple de Louxor, Taf. 71—72 (vgl. Kees, Opfertanz, Abb. 13) wiedergegebene schematische Thronszene Amenophis III. und ähnliche Bilder; da assistieren sie während der Opfergebete des Sem-Inmutf, wie es gewöhnlich, z. B. in Soleb und Bubastis die *h'riu-h'ka'u* tun. Im Sonnenheiligtum waren weitere Priester noch im unteren Streifen dargestellt. Blatt 16, 39 finden

Er ist offenbar wegen dieses den Falken enthaltenden Zeichens ausradiert und dann wieder hergestellt worden. Auch der *rpeti* hat dies Schicksal erfahren und vielleicht rührt von der Wiederherstellung der Wechsel in seiner Haltung: links hängen die Arme herab, rechts trug er Standarten, doch nur bei dem dritten Bild ist der krönende Falke wieder hergestellt. Die Beischriften lauten: Bild 1 (oberägyptisch) zu dem Mann hinter dem König ; zu dem Mann hinter dem Gott 

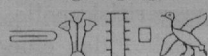
 ¹²⁴⁾ Den Gott muß man, wie Kees gesehen hat, ganz aus dem Spiel lassen. Er hat hier nichts zu suchen und verdankt, wie ein Vergleich mit den Bildern im Sonnenheiligtum zeigt (wo er fehlt), seine Existenz nur der Gewöhnung der späteren Bildhauer an die ständige Gruppierung von König und Gott. Der *rpéti* soll also vor dem König und der *k'ri Pe*, der seinen eigentlichen Platz zur Rechten des Pharaos hat, hinter ihm stehen, wie wir's im Bild sehen.

Bild 2 (oberägyptisch). Hier ist die Beischrift zu dem *h'ri* Pe hinter dem König zerstört, die beim *rpe'ti*, der vor dem König steht, lautet . Sie besagt, daß wir uns den vor dem König dargestellten *rpe'ti* links von ihm zu denken haben.

Bild 3 (unterägyptisch). Hier ist die Beischrift des *rpé'ti* zerstört, die beim *h'ri Pe* lautet . Er soll also wieder hinter, also zur Rechten des Königs gedacht werden, folglich der *rpé'ti* zur Linken (oder vor dem König). Diese letztere Stellung scheint die Beischrift des vierten Bildes bei dem Mann vor dem König zu bezeugen, denn dies kann doch wohl nur *rpé'ti* sein, nachdem bei dem Mann hinter dem König  steht. Im Gegensatz zu den ausdrücklichen Angaben im Sonnenheiligtum, die den Stellungswechsel bezeugen, und den Bildern der Ameniritiskapelle, wo Upuaut, allerdings einmal der oberägyptische, einmal der unterägyptische, das eine Mal links, das andere Mal rechts Aufstellung nehmen, fehlt hier eine klare Andeutung, daß der *rpé'ti* und der *h'ri Pe* ihre Plätze wechseln. Und ganz hat mich Dr. Kees nicht davon überzeugt, daß ein Umstand zwingend darauf weist, daß in der Vorlage der Reliefs von Medine Habu ein solcher Wechsel stattfand und Bild 1 und 3, Bild 2 und 4, also je ein ober- und ein unterägyptisches, einander entsprachen. Die den Figuren beigeschriebenen, sehr altertümlichen Hymnen lauten zu Bild 1 und 3, Bild 2 und 4 gleich. Im Hinblick auf die Reliefs aus Abusir und die saïtischen Darstellungen glaubt Kees auch in der Vorlage der Tuthmosisbilder sich den Hergang folgendermaßen vorstellen zu dürfen: 1. Der Rechte steht rechts, der Linke links. 2. Der Rechte stellt sich auf die linke, der Linke auf die rechte Seite (wie wir's im Sonnenheiligtum Blatt 17 haben). 3. Der Rechte stellt sich hinten hin, der Linke vorn. 4. Der Linke stellt sich hinten hin, der Rechte vorn. Er liest (resp. ergänzt) in Bild 2 *rpé'ti h'r ia'b* und (*h'ri Pe h'r inn*), in Bild 3 *h'ri Pe h'r inn* und (*rpé'ti m ba'h*) in Bild 4 *rpé'ti h'r ia'b* (verbessert aus *m ba'h*) und *h'ri Pe h'r inn*. Festzuhalten ist aber, daß tatsächlich in den Tuthmosisreliefs auch nach diesen Ergänzungen der *h'ri Pe* stets die Standarte hält, also die rechte Seite behauptet, daß ferner die Ausdrücke *h'r ia'b* und *h'r inn* nur links und rechts, nicht östlich und westlich bedeuten können, sonst müßten ihnen nördlich und südlich,

nicht vorn und hinten, entsprechen, daß endlich die Veränderung des überlieferten *m ba'h* in Bild 4 in *h'r ia'b* unerwiesen ist. Daß schon in den Reliefs des Sonnenheiligtums der dort namenlose, dem *h'ri Pe* gegenüberstehende Priester der *rpéti* sei, wird man als Vermutung gelten lassen dürfen, obwohl er an anderen Stellen des Sonnenheiligtums nicht vorkommt, sondern nur der *h'éti-é*. Kees möchte die Zeremonie in Verbindung bringen mit der Vorstellung von der Ausrichtung des Königs nach den vier Himmelsgegenden, sie in Parallele stellen zu den Treppen der vier Weltgegenden in Festival Hall, Taf. II; er meint, statt daß Pharao auf seinem Thron sich nach allen vier Seiten wandte, was technische Schwierigkeiten bot, hätten die Priester vielleicht mit Standarten durch Platzwechsel die wechselnde Richtung symbolisch veranschaulicht. Schon im Kult der XVIII. Dynastie scheint aber der Platzwechsel der Priester nicht mehr vollzogen worden zu sein. Auch in der Spätzeit wird er nicht vorgenommen, es tritt nur ein oberägyptischer Upuaut nach rechts und ein unterägyptischer nach links, ein Anubis nach rechts, ein Anubis nach links, die ihren einmal eingenommenen Platz behalten. Das tun nun wahrscheinlich die Priester auch schon im Alten Reich, wo also nur ein einmaliger Stellungswechsel zum König mir erwiesen scheint.¹²⁵⁾

Wie bei allen Völkern spielt auch bei den heiligen Handlungen der Ägypter rechts und links eine wichtige Rolle. Die bevorzugte Seite war die rechte: die Wedelträger zur Rechten des Königs sind bekannt. Festival Hall, Taf. XIV stehen beim Sedfest die Götterstandarten 'zur Rechten (*imnti*) des Königs auf dem großen Platz'. Wo man die Himmelsgegend betont oder eine Entsprechung herstellen will, da wird auch der Osten = links genannt; so umgeben Festival Hall, Taf. IX die Standarten des Ostens und Westens den König; beim Aufzug des Heliopolitaners, wo vielleicht die besondere Beziehung zur Sonne mitspricht, war Blatt 11, 27 nur die östliche anwesend, ebenso wird die östliche Seite in Deir el Bahri III, Taf. 63 genannt, wo die Königin durch den Imutf zur Reinigung geführt wird, dann beim 'Umzug um die Mauern' a. a. O., Taf. 64, wo



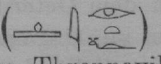
zu lesen ist. Galt etwa der Umzug auf der östlichen Seite, der nach der oberägyptischen, aber vor der unterägyptischen Krönung stattfand, als Übergang von der oberägyptischen südlichen zur unterägyptischen nördlichen Seite? Entsprechende Szenen der rechten, westlichen Seite fehlen, die Reinigung geschieht nur einmal, an Stelle des Umzugs nach der unterägyptischen Krönung tritt der Gang des mit der Doppelkrone geschmückten Pharao zum Erscheinungsfenster. Links aber stellen sich im Sonnenheiligtum nach dem Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 3 abgebildeten Relief der großen Festdarstellung die in der Sänfte heranziehenden Königskinder an den Thronstufen auf. Ähnlich heißt es Festival Hall, Taf. XXV, 11 'sich auf der linken (östlichen) Seite seines Thrones aufstellen'.¹²⁶⁾

Auch die Nordseite wird einmal, Festival Hall, Taf. XXIV, 9, 10 für einen Umzug genannt; dies Bild, das Naville bereits als Huldigungsszene vor dem König gedeutet hat und zu Festival Hall, Taf. XX gestellt hat, bildet in gewissem Sinn eine Parallele zu Blatt 11 des Sonnenheiligtums, von dem wir ausgingen. Abermals geht die Handlung vor dem Thronpavillon vor sich, auf dessen Stufen, genau wie bei der großen Thronszene Festival Hall, Taf. I, sich der *chernus* niedergelassen hat. (Im Sonnenheiligtum findet sich das gleiche Motiv übrigens in der großen Festdarstellung, Z. 537, vom Obeliskenaufgang.) Vor den Thronstufen steht in ruhiger Haltung der Sem (übrigens ein Anhaltspunkt dafür,

hat auch Naville, Festival Hall, S. 15 schon erkannt), daß man feststellen darf, die Beischriften wichen vom Text aus Bubastis nur wenig ab. Die 'Gebräuche' aber können kaum andere sein, als wir in Soleb in den oberen Reihen, in Bubastis auf der gleichen Wand darunter (Festival Hall, Taf. XXIX) dargestellt finden: die Thronszenen mit ihren Opferhandlungen, und die Opfer an den Kapellen der einzelnen Götter. In Bubastis lesen wir bei der Sänftenprozession Taf. VI auch noch die Angabe, woher der König kommt: 'Herausgehen aus dem Gottesschloß des Amon, das im Haus des Sedfestes ist'. Amon, von dem in der großen Inschrift Festival Hall, Taf. VI die Rede ist und dem der König danach so viel Wohltaten erweist, ist natürlich erst im Neuen Reich an hervorragender

Stelle in den Kapellenbezirk, das  des Sonnenheiligtums, eingezogen. Wir dürfen aber mit Bestimmtheit annehmen, daß Taf. VI, die zu einer Prozession gehören muß, an die Amonsprozession Taf. IV angeschlossen; da die Anbringung dieser Szenen hoch oben an dem Vorsprung der südlichen Seitenwand gesichert ist (Festival Hall, Taf. XXXII), so kann auch Taf. VI ihr ungefähre Platz angewiesen werden. Sie muß trotz Navilles Bedenken an derselben Wand wie Taf. IV, und zwar darüber angeordnet werden, Taf. IV bis dicht dahinter am Ende der Reihe. Die jetzt vermutungsweise von Naville (Festival Hall, Taf. XXIX) im obersten Teil der Wand angebrachten Bruchstücke der Thronszenen möchte man aus logischen Gründen in den unteren Teil der Wand versetzen, wodurch sie den Anschluß an die großen Krönungsszenen der Vorderwand fänden. Das Thema der Prozessionsreliefs ist die Einführung der Amonsbarke in ihr neu eingerichtetes Sedfesthaus (Taf. V). Nun heißt es auf Taf. IV, beim Beginn der Amonsprozession, daß der König aus der 'Halle des Essens' komme, also bereits an Zeremonien teilgenommen habe. Unter der Halle des Essens wird man mit Naville nur den Platz verstehen können, wo Pharao allen Göttern der ober- und unterägyptischen Irt in ihren Hebsedschlössern opfert; das  ist mit Naville, Festival Hall, S. 17, Anm. als Determinativ aufzufassen, wie es, wohl aus Verwechslung mit , in Texten des späten Neuen Reichs nicht selten vorkommt, und darf nicht mit Breasted, Americ. Journ. Sem. languages 25, 95 (Soleb) mit *chrp* umschrieben werden. Das Opfer ist Festival Hall, Taf. IV bis, 12—13 dargestellt und die Halle des Essens durch die Umrahmung mit Opfergaben, ähnlich wie Taf. VIII f. (s. S. 87) angedeutet. Halle des Essens und Hebsedschlösser decken sich also im Wesentlichen. So heißt es denn auch in Soleb (Lepsius, Denkm. III, 85 b) beim Besuch der Chnubiskapelle, daß Chnubis zur Halle das Essen gekommen sei. Im Sonnenheiligtum begegnen wir einer ähnlichen sprechenden Dekoration bei dem Opfer an die *itr*i und dem Eintritt in den 'Bezirk der Großen'; sie ist da in die Darstellungen eingestreut (Blatt 18, Blatt 21). Wahrscheinlich war es ebenso in Karnak, wo der König zum *Per-uer* und zu den *itr*i getragen wird, um dort zu opfern.

Äußerlich wird in Soleb und Bubastis die Prozession nicht durch Kapellenbesuche unterbrochen, soweit man nach der lückenhaften Erhaltung urteilen kann. Vielleicht liegt hier aber nur eine der, wie wir schon wissen, nicht seltenen Auslassungen vor, um die Komposition nicht zu komplizieren: der Künstler will gar kein vollständiges Bild geben, sondern nur eines, das dem religiösen Zweck genügt. Auch die Entwicklung des Zeremoniells mag mitsprechen, indem, etwa durch Hinzutreten des Umzugs des Reichs-

abtrennt (vergl. S. 99). An der Spitze des Zuges schreitet Blatt 19, 45 b der Vorlesepriester, kenntlich an der ihm eigenen Schleife am Gürtel des Schurzes (Bonnet, Die ägyptische Tracht, Taf. III, 12, 17, Taf. IV). Auf Blatt 18, 44 a fehlt der Vorlesepriester, an letzter Stelle geht hier aber im Zug ein Priester, der mit beiden Armen über der Schulter den Skorpion trägt, das von Kees, Opfertanz 131 ff. behandelte Symbol der Göttin Selket, einer der Schutzgottheiten des Pharao, das im gleichen Zusammenhang Blatt 22, 54 wiederkehrt. Es zeigt dieselbe Gestalt wie auf den saïtischen Reliefs aus Memphis, die für Petrie der Anlaß geworden sind (Palace of Apries, S. 10), darin eine Osirisreliquie, die getrockneten Arme und die Brust des Königs, zu sehen. Man braucht aber nur, etwa bei Moret, Mystères Egyptiens 152 f., die archaischen Beispiele für die Bewehrung heiliger Tiere mit menschlichen Armen (darunter auch der Skorpion) sich zu vergegenwärtigen,¹³² um das Haltlose von Petries Beweisführung einzusehen. Daß der Skorpion gelegentlich auch unter den Götterstandarten erscheint (Mariette, Abydos I, 28 d) kann nach unseren Ausführungen im dritten Kapitel (s. insbesondere S. 27) nicht auffallen. Das ausdrückliche Zeugnis der Denkmäler (Daressy, Textes et dessins magiques, Taf. II, Rec. de trav. 27, 175), das den Skorpion mit Ringamulett als Selket, Herrin des Lebens bezeichnet, bleibt unerschüttert. Anschließend an die eben besprochene Darstellung und gewissermaßen ihr Gegenstück, sehen wir auf Blatt 18, 44 c, d und 19, 45 b den Sempriester dem König abermals Bogen und Pfeile überreichen (er selbst wird sie wieder vom Vorlesepriester erhalten haben). Der Schauplatz der Handlung aber ist ein anderer: der Zug muß das Heiligtum des Horus von Edfu verlassen haben — wenn es auch nirgends in Bild oder Wort ausgesprochen ist — und betritt die Kapelle des Seth-Nubti, wie die Inschrift, die die Tür des Heiligtums nennt, lehrt. An der Tür wartete wohl wieder der *iri-sma*, von dem auf Blatt 44 d noch der Fuß erhalten scheint, um dann — kenntlich an Zepter und Krummstab — auf das Tor loszugehen. Dabei variieren die parallelen Darstellungen, wie das ägyptische Künstler gern tun, die Haltung des Mannes: Blatt 18 schreitet er aufrecht einher, Blatt 19 stützt er sich auf den Stab mit etwas vorgebeugter Stellung und streckt das Zepter vor. Hier steht ein Titel, der vielleicht zu  zu ergänzen ist, so daß wir diesen, bei Murray, Index, Taf. XXXIV und vielleicht auch Petrie, Royal tombs I, Taf. VII, 12, Quibell, Hierakonpolis II, Taf. 67 vorkommenden Priester und nicht den *iri-sma* hier (und dann natürlich auch in der Paralleldarstellung) zu erkennen hätten. Newberry, Liverpool annals I, 27 hat in ihm einen Priester der Doppelaxt und des Gottes A'h'u (s. S. 7* [49]) erkennen wollen, aber an der Stelle, auf die er sich beruft, Äg. Zeitschr. 38, 116 steht unser Titel gar nicht; die 'Doppelaxt' ist aber ein nicht seltenes Symbol archaischer Zeit (Capart, Primit. art, S. 147). Vielleicht soll die auffallende Haltung eine ähnliche Zeremonie andeuten, wie in Soleb, wo Pharao sich durch Anklopfen mit der Keule Eintritt in das Heiligtum verschafft (Lepsius, Denkm. III, 83 b, c). Die Reste der Beischrift auf Blatt 19 und 18 dürfen nach den S. 105—111 behandelten Inschriften zu ergänzen sein: er läßt sich nieder () im Heiligtum des Seth-Nubti. Der König besuchte also nach dem Abzug vom Thronpavillon und der Fußwaschung die Kapellen des Horus und Seth (von Ombos), empfing von ihnen Wehr und Waffen. Im Neuen Reichstempel zu Karnak lehren Horus und Seth-Nubti am Sedfest Tuthmosis III. Bogenschießen und mit der Keule schlagen (Lepsius, Denkm. III, 36 b = Prisse, Monuments, Taf. XVII, 1). Der dabeistehende Upuaut verleiht in Gegenwart der 'Chonsstandarte'

dem König, der die oberägyptische Krone trägt, Leben, Macht usw. In äthiopischer Zeit hat die Zeremonie dieselbe weltumspannende Umwandlung erfahren (seit wie lange wissen wir nicht) wie die S. 74, 102 besprochenen Zeremonien sie erfahren haben: in dem Tearkosbau südlich vom Reichsheiligtum (Prisse, Monuments, Taf. XXXIII) ist dargestellt, wie der König in der Stellung des Opfertanzes vier Kugeln nach den vier Weltgegenden wirft, während das Gottesweib nach eben den gleichen vier Weltrichtungen Pfeile schießt. Wie Petrie erkannt hat, gehört die Szene in den Zusammenhang von Darstellungen des Sedfestes, von dem freilich, soweit man nach den Veröffentlichungen urteilen kann, nur einzelne Episoden dargestellt waren. Die volle Konsequenz aus der hier vorliegenden, vermutlich auf Vorbilder des Neuen Reiches zurückgehenden Vorstellung zieht der ptolemäische Festkalender von Edfu, der den Ritus des Schießens nach den vier Weltgegenden für den 1. Tybi, den Tag der Thronbesteigung des Horus von Edfu und den Krönungstag des Pharaos ansetzt (Brugsch, Drei Festkalender, Taf. VII, 22—23, S. 13, vgl. Eрман, Äg. Religion² 236, zur Bestimmung des Datums: Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. 136). Voraus geht das Anm. 125 behandelte Fliegen-Lassen der vier Gänse. Dieses wieder scheint an die Stelle des Werfens der vier Kugeln (ursprünglich etwa Räucher-kugeln?) im Tearkosbau getreten. Wenn andererseits wirklich zwischen diesem Schießen am 1. Tybi und der Sedfeier ein engerer Zusammenhang besteht, dann wäre für diese späte Zeit auch ein engerer Zusammenhang zwischen Sedfest und Krönung gegeben, wie wir ihn ja in Bubastis beobachten.¹³³⁾

Während die Darstellung auf Blatt 19 hier abbricht, ist sie auf Blatt 18 vollständig erhalten. Wir treffen zunächst auf eine leider zerstörte, in der Zeichenstellung seltsame Inschrift; unter dem Rest der  war, wie Kees und ich am Original in Kairo feststellen konnten, mindestens noch ein Zeichen, aber bestimmen ließen sich die geringen Reste nicht mehr. Man vermutet etwa 'herausgehen aus der Seth-Nubtikapelle'. Die Zeichenreste hinter dem Rücken des Königs gehören nicht dazu, sie enthalten sicher das Determinativ für Speise . Noch immer sitzt der Herrscher in seiner Sänfte, aber diesmal tragen sie vier als  bezeichnete Männer, also die 'Wächter von Nechen-Hierakonpolis'. Den Titel eines 'Wächters' von Pe führt Rahotep (Borchardt, Statuen N. 3), der astronomische Beobachter heißt *urs* (Lepsius, Denkm. III, 227 b; vgl. Äg. Zeitschr. 1868, 11). In den Pyramiden kommen die 'Wächter' von Pe und Nechen vor (795, 1013), häufiger die 'Wächter' allein (656 e, 1796, 1915, 1947); die Stellen hat mir meist Kees nachgewiesen, der im Opfertanz 116, 184, 257 f. über *ursu* gehandelt hat. Sie werden da teilweise einfach als selige Geister oder Götter behandelt, scheinen den Sterngottheiten nahe zu stehen. Ihr Auftreten als Träger des Königs, wie es später die Seelen tun (s. S. 99), kann also nicht verwundern, aber im Sonnenheiligtum wird man dabei gewiß nicht an überirdische Wesen, sondern an eine besondere Priester- und vielleicht Beamtenklasse denken, die sehr früh in Vergessenheit geriet und der wohl die Sternbeobachtung oblag. Eine 'Wächterin' des Min ist länger bekannt (Kees, Studien zur Provinzialkunst 24, Anm. 2, Sethe, G. G. A. 1912, 707, Anm. 3, wo weitere Literatur). Es zeigt sich auch hier die eigentümliche ägyptische Tendenz, uralte menschliche Dinge die das Alter heiligt, mit der Zeit in die göttliche Umwelt zu heben.

Hinter den Wächtern schreitet ein Mann mit der Türangel — sicher wohl der Vertreter der sonst üblichen zwei. Vor dem Zug stehen die als Götter Horusdiener bezeichneten Standarten des 'Chons', des Upuaut und der Bogen. Der wenige zur Verfügung stehende Platz nötigte offenbar zur äußersten Beschränkung. Mit dem Gesicht den Standarten zugekehrt, steht ein Mann ohne besondere Abzeichen und schlägt in die Hände, wie man beim Sprechen im Takt oder bei der Begrüßung tut. Über ihm steht: 'Es sprechen die Propheten (): Leben und Macht mögen die Seelen von Nechen geben'.

Somit vertritt er die Propheten, natürlich der Seelen von Nechen. Auf Seiten des Königs spricht der Sem die Weiheformel, zu der er die übliche Gebärde macht: 'Ein Opfer, das der König gibt für die *itrī* an Salben, Leinen, Speisen'. Die Inschrift scheint sich vor dem König fortzusetzen, am Schluß erkennt man das Fleischstück und den Opfertisch,¹³⁴) in dem  davor vermutet Kees ein verstümmeltes  (die Lesung ist aber sicher), ob das *chnt smē* auf den König geht, der daneben als 'Goldhorus', König von Oberägypten bezeichnet wird, oder ob ein Gott, etwa Upuaut, der Leiter von Oberägypten, darunter verstanden werden soll, vermögen wir nicht zu sagen. Sicher ist nur, daß der König jetzt im Bereich der Horusdiener von Nechen anlangt, denen er ein Opfer durch den Sem weihen läßt, um dafür Leben und Macht zu empfangen — nebenbei ein neuer Beweis, daß es sich hier immer um den lebenden, regierenden, nicht um den zu den Göttern aufsteigenden König handelt. Und wir befinden uns, wie die in dem schmalen Feld dargestellte Figur des *iri sma* zeigt, am Eingang eines heiligen Bezirks, den die Inschrift '*šsp tp ud't r uscht pr-ueru* sich auf den Weg machen zur Halle des Bezirks der Großen' näher bezeichnet. Es geht also wieder zu den Hebsedschlössern (s. S. 14, 60).

Im unteren Streifen sehen wir in der Mitte, über der dreimal wiederholten Hieroglyphe des Essens, zwei Sänften stehen mit Gestalten, die in weite Mäntel gehüllt sind, den kgl. Prinzen, die am Fest teilnehmen. Sie scheinen die Ankunft des Aufzugs des Königs zu erwarten. Nirgends ist ihnen eine aktive Rolle zugewiesen, bei den wichtigsten Vorgängen scheinen sie gar nicht zugegen, z. B. den Thronszenen, mehr noch als später die Königin (s. S. 5* [35]) sind sie Zuschauer. Auf dem von Möller, Äg. Zeitschr. 39, Taf. IV veröffentlichten späten Sarg sind sie einmal trotz ihrer Dreizahl zu den Horuskindern geworden. Prinzessinnen in ihnen zu erkennen, liegt keinerlei Anlaß vor und Petries Erklärung (Palace of Apries, S. 9), der ursprüngliche Zweck der Anwesenheit der Königstöchter sei gewesen, sie dem neuen König anzutrauen, auf daß er so die Königsherrschaft erben könne, hat keinerlei Grundlage. Ganz wie schon auf dem Keulenkopf von Hierakonpolis (ed. Quibell, Taf. 26B) stehen die Sänften der Königskinder unter dem Gefolge, keineswegs in besonders enger Verbindung mit dem König. Die Speisedeterminative hinter diesem und unter den Königskindern sollen wie die S. 82 besprochene Umrahmung in Bubastis nur auf die Opfer, um derentwillen alles geschieht, hinweisen.

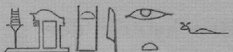
Die Königskinder treten im Sonnenheiligtum noch ein paar Mal auf; leider sind die Bruchstücke Blatt 25, 88, Blatt 24, 68 (hier mit deutlichem 'Götterbart') so verstümmelt, daß sich nichts aus ihnen ergibt. Blatt 24, 62 ist nur ein Kind erhalten, das in einer offenen Sänfte zu sitzen scheint, und zwar im Zug der Götter Horusdiener. Drei Kinder finden wir auf der weiter unten besprochenen unterägyptischen Paralleldarstellung Blatt 21, 50a.

Mehrere waren auf dem Bruchstück der großen Festdarstellung abgebildet, das durch die Beischrift 'Königskinder' besonders wertvoll ist (Äg. Zeitschr. 37, Taf. I, 3).

Links von den Sänften geht auf Blatt 18 eine weitere das Opfer des Königs begleitende Zeremonie vor sich. Dort steht der , *udpu ngr*, der Mundschenk des Königs, mit einem breiten Napf in den hochgehobenen Händen. Die Beischrift *fcht* 'umschütten' besagt, daß er eine Wasser?-Spende macht. Im gegenüber kniet der Vorlesepriester mit der Hnugebärde, wie seit Alters die Vorlesepriester sie auch bei den einleitenden Handlungen des Totenrituals einnehmen, wenn sie die 'vielen Hymnen' rezitieren (Budge, Book of opening the mouth II, 201, Petamenophis; Bissing, Mastaba des Gemnikai II, Taf. XIX, XXIX, S. 25; Davies-Gardiner, Tomb of Antefeker, Taf. XXVIII). Rechts von den Königskindern aber stehen zwei 'Sänger' (*chn*) lebhaft gestikulierend.¹³⁵ Die Libation des Vorlesepriesters geht unter Gesang und Rezitationen vor sich.

Kurz dahinter bricht das große Relief Blatt 18, 44 d ab; da in der Paralleldarstellung Blatt 19 der ganze Vorgang zerstört ist, fehlt eine ergänzende Darstellung. Man erkennt nur noch, daß die Sänfenträger, wohl zu einer Fußwaschung des Königs, die Sänfte etwas senkten. Im Gefolge schreitet ein Türangelträger. Auch in der unterägyptischen Folge (Blatt 21, 50 a), wo der Prophet der Seelen von Pe, fünf Götter Horusdiener (s. S. 25), die 'Wächter' von Pe () (vgl. S. 109) mit dem König in der *spa*-Sänfte auftreten, wo einer der beiden Sänger die Beischrift 'Vorlesepriester' trägt und neben den drei Königskindern ein Vorlesepriester, ein Freund, zwei Türangelträger und zwei fast ganz zerstörte Männer (als erster vielleicht ein ) als Gefolge marschieren, ist von der anschließenden Szene nichts erhalten. Aber wir können aus dem rechten Ende von Blatt 19, 45 a den Anschluß gewinnen: hier ist der vordere Teil einer Fußwaschung des Königs in der Sänfte durch zwei 'Freunde' erhalten, der der ruhig stehende Vorlesepriester beiwohnt, das andere Ende der Darstellung auf Blatt 18. Die gleichen Standarten, die wir Blatt 18, 44 d vor der Sänfte als Vertreter der Götter Horusdiener aufgerichtet fanden, haben sich hier mit Pharao in Bewegung gesetzt, der nach der Beischrift     'das *pr-uer* besucht'.

In diesem Sinn, wie norddeutsches 'machen nach' wird 'ire' im Alten Reich häufiger, z. B. Breasted, Proc. Bibl. Arch. Soc. 1901, 237 ff., Ancient records I, § 351, 602 gebraucht. Ein besonderer Besitzer der Kapelle ist nicht genannt, man darf die zuletzt genannten Götter-Horusdiener als solche vermuten. Der Zug mit dem König geht also zuerst zur *uscht*, eher einem Hof mit Umgängen und Kapellen als einer Halle, wie vor allem auch das Wortzeichen andeutet. Von da gelangt er zum *pr-uer*, dem oberägyptischen Reichsheiligtum, dem Sitz der Horusdiener, die Pharao dorthin das Geleit geben. Wir finden sie wieder, in der Dreizahl, aber nicht in derselben Auswahl, auf dem nächsten Bild, das den König mit allen Attributen in der Sänfte zeigt, von den 'Großen der Barke',¹³⁶ d. h., wie S. 92 ausgeführt, der Sänfte, getragen. Hinter ihm geht der *imi-chn* mit dem Wedel, vor ihm der Sem und der *chr-nus* mit allen S. 78 behandelten Zeichen seiner Würde. Von der Beischrift ist fast nichts erhalten ( ), aber hier tritt die Paralleldarstellung Blatt 20, 46 ein, auf der wohl auch die gleichen Standarten (Falke, Ibis, 'Chons') dargestellt sind, die auf Blatt 19 bis auf den Falkenkopf ihre Götterzeichen

verloren haben. Die Inschrift lautet darnach  mit rückläufiger Schreibung der Itertibilder, wie mehrfach im Sonnenheiligtum. Fast sieht es aus, als vermiede man hier absichtlich das sonst (s. S. 76, 98) übliche 'h'tep sich niederlassen' und handle es sich nur um einen Besuch am Gebäude. Daher fehlt vielleicht auch der *iri-sma'*. Unter den 'Großen der Barke' vermutet Kees unter Hinweis auf Sethe, Beiträge zur ältest. Gesch. 17, 19 die Seelen von Hierakonpolis-Nechen, die identisch wären mit den Wächtern von Nechen; er schließt daraus, daß der Schauplatz seit der Fußwaschung Blatt 18, 44 d = Blatt 19, 45 a nicht verändert sei. Die menschlichen Diener des Königs verrichteten an ihm, was die göttlichen Seelen an Horus im Festkorb verrichteten.

Nach dem Besuch des Reichsheiligtums nehmen (am Wandende auf Blatt 19, 45 a) die *imiu-chent* wieder ihren Platz als Träger ein. Die Standarten der Horusdiener ziehen voraus; es sind die gleichen wie auf dem Bild vorher. Der Wedelträger schreitet hinter dem König, der an seiner Tracht erkennbare Sem vor den Sänftenträgern. Der Zug geht in ein Gebäude herein, das diesmal der Künstler als Wandabschluß abbildet, während er sonst die Unterbrechung der Bilder durch solche schmale, langgestreckte Bauten tunlichst meidet und statt dessen sich mit der bloßen Nennung in einer Inschrift begnügt. Der Bau ist mit dem Chekr-Ornament verziert, hat den bekannten Vorbau, der den Vorhof mit dem gleichfalls verzierten Torbau bedeutet. Das beigeschriebene *h'tp* zeigt, daß Pharao sich hier niederlassen will. Darauf deutet, wie öfters hervorgehoben, auch der *iri-sma'*, der sich zum Empfang am Portal eingefunden hat. Das Gebäude ist als '*ngr*', als Palas bezeichnet (s. S. 18). Die Aufschrift auf ihm, die in der unterägyptischen Paralleldarstellung Blatt 22, 52 am besten erhalten ist (wo aber der *iri-sma'* durch einen *iri-ta'* mit der Rezitiergebärde und der Beischrift *zd mdw* ersetzt ist), besagt, wie S. 97 ausgeführt wurde, 'ablegen des Gewandes aus Vierfadengewebe'. Der König legt also das besondere Festgewand am Ende des Umzugs im Palas wieder ab.

Unter dem Gefolge des Herrschers, das sich auf die breiteren oberen Streifen und die schmalen unteren verteilt, befinden sich außer den immer wiederkehrenden Figuren des Sem, des Vorlesepriesters, der Freunde, der Sänger (*chnu*), der *imiu-chent*, der Türangelträger und des *iri-sma'* der *chrmus*, der auch auf der unterägyptischen Darstellung Blatt 21, 50 b wiederkehrt, der Träger der kgl. Insignien (s. S. 78) und der , der *ro ngr*, der kgl. Herold. Wir treffen ihn Blatt 19, 45 a, Blatt 21, 50 b, Blatt 22, 53 jeweils an der Spitze eines Zuges, in dem zwei Männer hinter ihm gehen, die sich einander zuwenden, sich gegenseitig die Hand auf die Schulter legen. Sie führen keinen Titel, die Beischrift ¹³⁶  bezieht sich, wie wir früher (S. 13) sahen, auf einen Hymnus 'Es kommt der Gott, es kommt der Gott (gemeint ist wohl der Pharao), der Schützer der Erde'. Sie tragen einen schmalen Schurz, von dem ein langer Zipfel herabhängt, wie ihn das niedere Volk trägt (meine Denkm. Taf. 18). Wir sind ihnen bei der Tempelweihe S. 127 begegnet und sie kehren häufiger in der großen Festdarstellung wieder, stets als Teilnehmer der kgl. Prozessionen. Wir dürfen in ihnen Vertreter der mitziehenden Volksmenge erkennen. Sie kommen denn auch in Bubastis immer wieder vor: Festival Hall, Taf. I, 6; II, 11; III, 12; XI, 6, gern in der Nähe des Heroldes und der Sänger. Naville, a. a. O., S. 10 sah in den Beischriften  oder  die Aufforderung 'Zur Erde!'.

Allein Kees, Opfertanz 232 hat bereits vermutet, daß hier eine Verwechslung des Priestertitels *iri-ta'* (s. S. 65) und des Stichwortes *sa'-ta'* vorliegt. Festival Hall, Taf. XI, 6a steht dies Stichwort neben dem falschen Titel, und das einmal (a. a. O. III, 12) überlieferte *di-ta'* ist wohl aus *sa'-ta'* verschrieben, ob schon in der Vorlage der Reliefs von Bubastis ist nicht auszumachen. Jedenfalls erledigt sich aber Morets Auffassung, Royauté 241, Anm. 1 'les assistants crient à terre (*r ta'*) et font le *sa'-ta'*, charme protecteur du sol'. Der Hymnus erschalle offenbar ohne jeden mystischen Nebensinn bei feierlichen Aufzügen der Götter, des Königs, auch der Toten. Der Äg. Zeitschr. 49, 61f. veröffentlichte

Text des Mittleren Reichs erwähnt das 'Jauchzen' , womit Kees die Stelle bei Lacau, Textes religieux, N. 81, Z. 38f. vergleicht 'Es kommt ein Gott, ein Schützer der Erde, sagen sie. Die Horizontischen zu mir! Es kommt ein Gott, der in seine Barke niedersteigt, sagen sie'. Übrigens finden wir den Übergang zu einem Titel *sa'-ta'* schon Pyramiden 1163. Es ist durchaus angemessen, wenn diese Leute in der Umgebung des *ro-ngr* auftreten, des Mundes des Gottes, d. h. des Königs. Dieser trägt ein Ornat ähnlich dem des Grafen: Blatt 9, 22; Blatt 19, 45a hält er eine Keule, Blatt 21, 59b, wo auch der Mantel etwas anders aussieht, eine Art Zepter, Blatt 22, 53, wo die Nachbarschaft der Sänger eher an ihn als an den Grafen denken läßt, führt er einen Stab mit Krücke, die Form des Mantels gleicht der auf Blatt 21 mehr als den sonstigen Darstellungen. Wahrscheinlich ist der *ro-ngr* auch Blatt 9, 21 gemeint, nicht aber Blatt 6, 14, wo der Mann einen langen Schurz und den beim Grafen üblichen Mantel trägt, der allerdings auch auf den oben angeführten Bildern für ihn bezeugt scheint. Auch scheint nur der Graf, nicht der *ro-ngr* in größerem Gefolge zu gehen. Auf Blatt 9, 22 steht der *ro-ngr* wohl vor der Estrade des Throns (*tp rdui*), auf dem Bruchstück der großen Festdarstellung 619 geht ihm eine Standarte voraus. Ob er priesterlichen Rang hatte, wissen wir nicht; wahrscheinlich gehört er zu den weltlichen Beamten. Navilles Vermutung (Festival Hall S. 10), es sei der Hohe Priester von Bubastis und seine Lesung *ngr* der Gott, sein Gedanke einer besonderen Beziehung zu dem 'Heiligtum', in dem nach später Überlieferung der Fuß des Osiris in Bubastis aufbewahrt wurde (De Rougé, Géographie des nomes de la Basse-Egypte, S. 123), dünken mich abwegig.

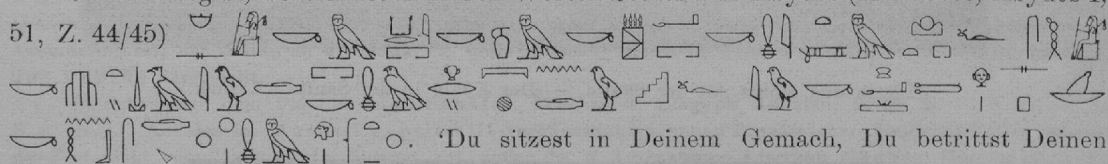
Von der unterägyptischen Paralleldarstellung ist nur wenig erhalten, aber ihre Zusammensetzung läßt sich, wie Kees in dem Text zu den Tafeln des Reheiligtums Band II zeigen wird, noch erschließen. Der Anfang ist durch das in situ gefundene Relief Blatt 21, 50b gesichert. Im Unterstreifen ist das Gefolge abgebildet in genauer Übereinstimmung mit dem noch an Ort und Stelle verbliebenen sehr zerstörten Relief der Außenseite. Nach dem Rand hin ist wieder ein freier Streifen gelassen, in dem oben der Rest eines nicht deutbaren Zeichens, unmittelbar darunter ein Bild der Spasänfte erhalten ist, der Sänfte der oberägyptischen Prozession. Wie in allen unterägyptischen Darstellungen sitzt der König aber nicht auf diesem Korb, sondern auf einem länglich-viereckigen Untersatz, dessen Namen *uqs* wir S. 92 kennen lernten. Vielleicht war er in der Beischrift in dem zerstörten Zeichen genannt. Es würde damit angedeutet, daß in der Prozession an irgendeiner Stelle ein Wechsel der Sänften stattfand. Später, z. B. in Karnak gehen übrigens beide Sänftenformen durcheinander (s. S. 93). Im Gegensatz zur oberägyptischen Prozession scheinen hier die Standarten von Anfang an teilzunehmen; bis auf den Bogen sind alle Horusdiener der anderen Seite vertreten. Das Personal besteht aus dem Sem

und dem Vorlesepriester, aus den weltlichen Würdenträgern, dem *cher-nus*, dem *ro-ner*, den zwei Vertretern der *sa'-ta'* singenden Volksmenge, dem 'Hausfreund', der die Sandalen trägt, und einem gewöhnlichen Freund. Der erste Titel, der nach dem Beginn des Mittleren Reichs zu verschwinden scheint, ist im Alten, wie Miss Murrays Index ausweist, nicht selten, der zweite bis ins Neue Reich hinein (und natürlich in der Saitischen Zeit) häufig. Im benachbarten Bild gehen am Schluß die zwei Träger der Torbeschlüge. Bemerkenswert ist, daß auf dem schon erwähnten Bruchstück Blatt 22, 54 (vgl. auch Blatt 18, 44a, oben S. 108) hinter den beiden Torbeschlagträgern ein Mann mit einem Skorpion, dem Bild der Göttin Selket, geht (s. S. 108), so daß also hier schon die später übliche Verbindung dieser Schutzzeichen auftritt, die dann meist noch durch das im Sonnenheiligtum ja gleichfalls vorhandene 'Amonssymbol' (s. S. 54f.) vervollständigt wird. Als Zuschauer nehmen die Königskinder teil: hier sind es drei, auf der oberägyptischen Seite (Blatt 18, 44d) waren es zwei, auf der Außenwand der unterägyptischen Darstellung sind es gar vier. Man sieht, wie wenig dem Ägypter solche Zahlen bedeuten. Auf dieser Außenwand erkennt man im zweiten Bildstreifen noch einen Mann, der die Geißel als Abzeichen hält, wohl der *imi-ist* (s. S. 76), der 'Haushofmeister'. Im dritten Bildstreifen kommen dann Figuren, die genau der Szene im Unterstreifen von Blatt 18, 44d entsprechen, also dem Besuch der Kapelle der Seelen von Nechen. Wir sehen den knienden Vorlesepriester in der *hnu*-Stellung, gegenüber den Mundschenken des Gottes, der spendet, die Sänfte der Königskinder, Priester ganz wie auf der S. 109f. behandelten oberägyptischen Darstellung. Der Vergleich dieser Außenwand sichert vor dem Streifen, der dem Besuch der Kapelle der Seelen von Nechen entspricht, zwei weitere senkrechte Streifen, somit wäre also zwischen 50a und b auf Blatt 21 eine größere Lücke, als in der Zeichnung angedeutet ist, anzunehmen. Es fehlt die einleitende Fußwaschung, es fehlt aber auch jede Andeutung von einem Kapellenbesuch entsprechend den oberägyptischen *irti* des Horus und Seth. Hingegen sind, wie bemerkt, die Götterstandarten von allem Anfang an zugegen; aber jede Spur einer Handlung, einer Lokalangabe unterbleibt. Ebensovien tragen die Träger der königlichen Sänfte eine Bezeichnung. Der Künstler scheint recht flüchtig gearbeitet zu haben. In der Blatt 21, 50a wiedergegebenen Hauptszene wird der König wie auf der oberägyptischen Seite herbeigetragen. Ihm gegenüber sind die Standarten der Götter-Horusdiener aufgerichtet. Die Zusammendrängung der vorhergehenden Bilder erlaubte ihre sehr vollzählige Darstellung. Der Sem spricht im Namen des Herrschers das Opfergebet. Alles gleicht der oberägyptischen Komposition, nur die Beischrift bei der Endfigur nennt, sinngemäß, die Seelen von Pe statt der oberägyptischen von Nechen. Die Reliefs Blatt 22, 51—52 geben, einander ergänzend, die Fortsetzung.

Wie in der oberägyptischen Reihe war die Fußwaschung dargestellt, eine Auswahl Standarten, Horus, Thot und 'Chons' (so nach 52) sind vor dem Herrscher aufgerichtet, begleiten ihn dann auf seinem Zug; vor der nahenden Prozession werfen sich wieder die 'Großen' von Ober- und Unterägypten zur Erde. Die außerordentliche Zerstörung der Reliefs nötigt im Urteil zurückhaltend zu sein, aber soweit wir sehen, findet sich auch in den Beischriften nichts eigentümlich Unterägyptisches. Wenn das Bruchstück Blatt 25, 83 etwa hierher zu ziehen wäre, mithin das unterägyptische Heiligtum des  verzeichnet wäre, so ist daran zu erinnern, daß in der oberägyptischen Darstellung, Blatt 18—20 beide Reichsheiligtümer genannt waren, ein Gegensatz beider Kulte in dieser

Zeit längst nicht mehr besteht. Auch die Bezeichnung des Baus, in den am Schluß der Prozession der König sich begibt, stimmt mit der oberägyptischen Hälfte überein; einzig tritt beim Empfang an der Tür des Palases an Stelle des *iri-sma* der *iri-ta*, der Hymnensänger mit der für Sänger bezeichneten Handhaltung. Die unterägyptische Prozession schließt ohne das Zwischenspiel von Kapellenbesuchen, die nirgends angedeutet sind, an die oberägyptische an nach kurzem Wechsel der Sänfte und der Krone. Die hier den Seelen von Pe gleichgesetzten 'Götter-Horusdiener' verlassen den König niemals. Die Aussöhnung von Ober- und Unterägypten ist vollendete Tatsache, bereitwillig nimmt man, wie im Kap. III gezeigt wurde, unterägyptische Kulte auf. Aber über das Überwiegen der oberägyptischen Elemente, mithin an dem oberägyptischen Ursprung des Sedfestes kann gerade im Hinblick auf die Schattenhaftigkeit der unterägyptischen Darstellung kein Zweifel sein. In dem Auftreten der Snut neben den beiden Irti mag man nach dem S. 105 Ausgeführten unterägyptische Einwirkung sehen.¹³⁷⁾

Zu den alten Bestandteilen des Sedfestes wird man den Besuch der Kapellen des Horus und Seth rechnen dürfen; diese Kapellen werden nur an einer Stelle im engsten Zusammenhang mit dem Reichsheiligtum genannt. Der Herrscher verehrt da die beiden völlig gleichgeordneten alten Herren Oberägyptens, von der Aufteilung der Landeshälften zwischen beide ist noch keine Rede. Die Rolle des Königs beim Jubiläum, wie sie sich uns aus der Analyse der Reliefs vom Sonnenheiligtum und der sonstigen erhaltenen Hebsedbilder ergibt, bezeichnet in klaren Worten Sethos I in Abydos (Mariette, Abydos I, 51, Z. 44/45)

 'Du sitzt in Deinem Gemach, Du betrittst Deinen

Palas wie Tum seinen Horizont, Du ruhest auf Deinem Thron¹³⁸⁾ wie Horus auf seinem Thron, Du bist erschienen auf Deiner Sänfte des Sedfestes wie Re am Jahresanfang', also der Herrscher thront bald feierlich, bald hält er Umzüge; er macht es den alten Königsgöttern Tum, Horus, Re gleich, von Osiris oder von dem toten König und seiner Verehrung, von der Vorstellung, daß Pharao, der lebende Gott, unter die Götter eingeht, ist keine Rede, freilich auch nicht davon, daß er als Kronprinz in den Kreis der Götter aufgenommen werde und so dereinst fähig werde, den Thron zu besteigen. Auf die schwierige Frage, wie es komme, daß die Feier des Sedfestes, das, in späterer Zeit mindestens, ein dreißigjähriges Jubiläum war, von den einzelnen Pharaonen in ganz verschiedenen Jahren ihrer Regierung begangen wurde, bringen die Reliefs des Sonnenheiligtums, soweit ich erkennen kann, keine Antwort.



1. Seth und Horus mit der Sänfte. — Der König in der Sänfte. (Karnak.)



2. Die Seelen von Pe jubeln dem König zu. (Karnak.)

Anmerkungen.

Kapitel I.

¹⁾ Die Darstellungen in Amada sind bei Champollion, Monuments I, Taf. 47, 2 und 48 veröffentlicht, Gauthier, Le temple d'Amada, S. 87 ff. gibt nur eine Beschreibung und die Beischriften. Die drei thebanischen Darstellungen sind unveröffentlicht; für die Reliefs von Medine Habu, vgl. Taf. A; sie finden sich an der Außenseite der Nordwand des Barkenzimmers des Tempels der XVIII. Dynastie (Raum H des Planes bei Lepsius, Denkm. Text III, S. 150, vgl. Daressy, Notice de Medinet Habou, S. 17). Die Karnakreliefs Tuthmosis III. (Äg. Zeitschr. 52, Taf. VII f, ferner hier Taf. A. L. D. III, 34 d, 36 a, b) sind am Bau Tuthmosis III. bei C'''—D''' auf dem Plan Lepsius, Denkm. Text III, S. 30, die Abb. 1—3 wiedergegebenen a. a. O. U'' Nordwand. Für Abydos fehlt jede Veröffentlichung.

²⁾ Rochemonteix-Chassinat, Edfou II, Taf. 40, d, b, e, c, S. 29—33, 59—62. Im ersten hypostylen Saal (Rochemonteix, Taf. 46 a¹ und 46 a²) sowie in Dendere (Mariette, Dendereh I, Taf. 20—23, vgl. Text 133) scheitert jeder Versuch gegenseitiger Ergänzung. In Edfou, Taf. 46 a¹ und a² steht das Strickspannen in der Mitte! In Dendere (Dümichen, Baugeschichte, Taf. XLIV und L) steht es an der Außenwand sowohl im N. wie im S. am Anfang. Übrigens dürfte ein Anordnungsprinzip, wie es Moret vorschwebt und schon Dümichen, Baugeschichte, S. VII für die Gründungsszenen in Dendere angenommen hat, nirgends in ägyptischen Darstellungen nachweisbar sein. Das Strickspannen allein als Vertreter aller Gründungsszenen in Verbindung mit der Weihe an die Götter ist unter Kaiser Claudius im Tempel von Athribis (Petrie, Athribis, Taf. XXVI ff.) dargestellt.

³⁾ Schon auf dem Palermostein: Schäfer, Bruchstück altägypt. Annalen, S. 20, N. 7; S. 22, N. 2; S. 29, N. 11. Auf den im Musée Egyptien III veröffentlichten neuen Bruchstücken ähnlicher Tafeln scheint das Fest nicht vorzukommen. Im übrigen vgl. außer der S. 3 genannten Literatur Chabas, Cenvres III, 57 ff., Brugsch, Thesaurus VI, 1298, Äg. Zeitschr. 1870, 154 ff., Dümichen, Baugeschichte, S. 30 f., 34, Taf. 57, c—e, Borchardt, Äg. Zeitschr. 37, 10 ff.

⁴⁾ Der erste genau orientierte Bau Ägyptens ist die Pyramide des Soris in Medum. Bei der Anlage der älteren Gräber reichten wohl die Hilfsmittel der Ägypter nicht aus. Daß mit den im alten Ritual angegebenen Mitteln (Visierinstrument, beschrieben von Borchardt, Äg. Zeitschr. 37, 10 ff., dem großen Bären und dem Orion als Richtpunkten für Nord und Süd) eine zuverlässige Orientation schwer möglich war, wie sie gleichwohl im Sonnenheiligtum erreicht ist (s. Reheiligtum I, S. 14), leuchtet ein. Mein Kollege, Herr Seeliger, schreibt mir gütigst darüber: 'Die Richtung nach dem Weltpol, also nach dem Punkt, der bei der täglichen Bewegung der Gestirne von Ost nach West still zu stehen scheint, weist genau nach Norden. Gegenwärtig liegt dieser Weltpol ganz in der Nähe des sogenannten Polarsternes (α ursae minoris); er ist von ihm nur $1^{\circ} 11'$ entfernt. Infolge der Schwankung der Erdachse gegen die fast unveränderliche Bahnebene der Erde (Ekliptik) ändert sich dies Verhältnis aber mit der Zeit. Die Ursache davon ist die Anziehung, die Sonne und Mond auf den nicht ganz kugeligen Erdkörper ausüben. Die Veränderung der Neigung der Erdachse gegen die Ekliptik geschieht nach sehr verwickelten Gesetzen. Für Überschlagsrechnungen, bei denen es nicht auf 20 oder 30 Bogensekunden ankommt, genügt es anzunehmen, daß der Weltpol um den Pol der Ekliptik einen sphärischen Kreis mit dem Radius $\varepsilon = 23\frac{1}{2}$ beschreibt und ihn etwa in 26000 Jahren vollendet. Demzufolge ändert sich die Lage des Weltpoles unter den Fixsternen (denn diese verändern, wie gesagt, ihre Lage zur Ekliptik nur sehr wenig) zwar langsam, aber auch diese langsame Bewegung kann zu sehr verändertem Aussehen des Fixsternhimmels an einem bestimmten Ort auf der Erde führen. Der Polarstern war also keineswegs immer in der Höhe des Poles und war vor etwa 13000 Jahren volle 47° von ihm entfernt. Die Bahn des Poles kann man leicht in eine Sternkarte einzeichnen, wenn diese z. B. die nördliche Hälfte des Himmels in stereographischer Projektion wiedergibt. Dann ist die Polarbahn ein Kreis. So kann man (und genauer noch durch eine kleine Rechnung) eine Übersicht über die Wanderung des Poles unter den Sternen gewinnen. Ich finde so, daß in der Zeit 4250—2250 v. Chr. weit eher die Schwanzsterne des großen

Bären als Polarsterne gelten konnten als der Polarstern im kleinen Bären. Während der Jahre 4250—3250 (das Ende dieser Periode entspricht der Bauzeit des Sonnenheiligtums ungefähr) ist die Entfernung des Poles vom äußersten Schwanzsystem des großen Bären (γ urs. maior.) zwischen 14° und 12° gewesen, während der Polarstern mehr als 30° abstand. Für ganz rohe Näherungen war also damals eine Orientierung der Himmelsgegend durch den großen Bären gegeben, jedenfalls viel besser als durch den kleinen. Eine Festlegung, Richtung nach Norden oder Süden, kann natürlich mit beliebiger Genauigkeit stattfinden, wenn man Sterne bei ihrem Durchgang durch den Meridian, d. h. bei ihrer Kulmination, beobachtet. Diese wird dadurch erkannt, daß dann die Sterne im Süden die höchste Höhe über dem Horizont erreichen, im Norden aber bei nicht allzu großer Entfernung vom Pol die größte oder kleinste Höhe. So viel ich weiß, haben die Ägypter schon sehr früh diese Sachlage gekannt und Mittel, wenn auch sehr primitiver Art, besessen, um die Kulmination festzustellen. Den Orion haben sie vielleicht bevorzugt, weil dies das auffallendste und schönste Sternbild am Himmel ist, und damals in gerade bequemer Höhe für Ägypten kulminierte. Allerdings ist auffallend, daß nicht Sirius eine wesentliche Rolle spielte. Übrigens bot damals, vor 5—6000 Jahren, der Orion das Schauspiel dar, daß die auffallenden 'Gürtelsterne' δ , ϵ , ζ infolge viel geringerer Verschiedenheit ihrer Deklination als gegenwärtig im Meridian eine Richtung anzeigten, die nicht mehr sehr merklich von der Horizontale abwich, die Linie der Sterne stand also im Meridian nicht sehr merkbar schief gegen den Horizont. Je weiter die Kulmination entfernt war, desto mehr neigte sich diese Verbindungslinie. Für eine ganz rohe Schätzung der Richtung nach Süden war also der Orion damals brauchbar, was jetzt viel weniger zutrifft. Ich kann nicht beurteilen, ob die alten Ägypter hiervon Gebrauch gemacht haben. Die Ausführungen des Leiters unserer Sternwarte zeigen zugleich, wie unberechtigt es war, wenn Borchardt in der genannten Arbeit entgegen Brugsch, Thesaurus I, 84f., den er sogar zitiert, in dem Sternbild des Schenkels den kleinen Bären statt des großen sehen wollte. Beachtung verdienen auch die Ausführungen Romieus, Rec. de trav. 24, 135 ff., der auf das Zusammenfallen des Sothisaufganges und der unteren Kulmination des γ ursae maioris für Theben um 1800 v. Chr. hinweist.

⁵⁾ Röder in Roschers Lexikon s. v. Sescha't. Brugsch, Religion und Mythologie, S. 174. Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, die Reliefs Blatt 1 (= Mitt. D. O. G. 37, Blatt 5, Blatt 19); Erman, Äg. Religion, S. 27, Abb. 37; aus späterer Zeit z. B. Lepsius, Denkm. III, 148a. Götter nehmen an der Zeremonie des Strickspannens auch sonst teil, so Amon in Karnak bei der Grundsteinlegung im 24. Jahr Tuthmosis III. (Mariette, Karnak, Taf. 12 = Sethe, Urkunden IV, 837), die Schutzgottheiten Neith, Selket, dann Sokaris, Ptah, Tatunen, Thot und Itum, Mariette, Abydos I, Taf. 50a, Z. 8—15.

⁶⁾ Wie viel der Farbe überlassen blieb, lehrt die Sescha't der rechten Darstellung, die bis auf den Gürtelknoten nackt scheint. Nach den Sahurebildern trug die Göttin wohl das einfache Frauenhemd mit dem Fell darüber.

⁷⁾ Der König trägt hier (Blatt 1, 2 und wohl auch 1b) im Gegensatz zu den Darstellungen der späteren Szenen (Blatt 2, 3—4 und Blatt 3, 10b) das Cha'chettuch ohne Seitenklappen, das also entgegen Bonnets Ansicht, Äg. Zeitschr. 54, 81, schon auf Denkmälern des Alten Reiches auftritt. Nach dem Befund unserer Reliefs möchte man nicht mit Bonnet in beiden Hauben zeitlich aufeinander folgende Formen erkennen, sondern in der Cha'chet-Haube die einfachere, daher auch von Dienerinnen getragene Arbeitsmütze, in dem gewöhnlich Nems genannten Kopftuch den, gewiß aus jenem anspruchsloseren entwickelten, aber, wie wir sehen, gleichzeitigen königlichen Ornat. Daß der Schwanz des Königs ein Stierschwanz ist, hat Jéquier, Bullet. de l'Inst. Franç. XV, 165 ff. wahrscheinlich gemacht.

⁸⁾ Vgl. auch Mariette, Abydos I, Taf. 50a, Z. 13, Dümichen, Baugesch., Taf. 50, Brugsch, Thesaurus 1265 = Rochemonteix, Edfou II, S. 31, Taf. 40d.

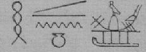
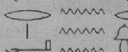
⁹⁾ Wie Sethe, Die Zeitrechnung der alten Ägypter, Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, Phil. hist. Klasse 1919, 306 auf Grund von Brugsch, Thesaurus 167 gezeigt hat, beginnen im Neuen Reich die Dekaden abwechselnd mit dem 1. und dem 6. Montagstag.

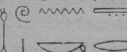
¹⁰⁾ Wahrscheinlich war im Obeliskeneingang (Z. 922) der Vorgang noch einmal dargestellt. Die Armhaltung des Königs entspricht genau, im unteren Streifen waren nach den Beischriften der , der , der  abgebildet, Priester die z. B. auch Blatt 1, 1b als Begleiter bei diesen Szenen vorkommen. Hingegen wird im 2. Kapitel, S. 24 für das Bruchstück Blatt 3, 8 die Zugehörigkeit zu einer gewöhnlichen Opferszene wahrscheinlich gemacht.

¹¹⁾ Die Inschriften des Neuen Reichs nach Abschriften von Dr. Kees. Die genaue Form der Zeichen wiederzugeben war gegenwärtig nicht möglich.

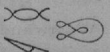
¹²⁾ Unter den erhaltenen Grundsteinbeigaben scheinen Ochsenköpfe und Ochsenknochen ziemlich regelmäßig, teils in natura, teils in Nachbildung vorzukommen (Petrie, Abydos II, S. 20, Taf. LXII f.), während Vögel erst seit dem späteren Neuen Reich hinzutreten (Petrie, Six temples, Taf. XVI, Hyksos and Israelite Cities, Taf. XXXIV, XXXII A, Tanis II, S. 55). Vgl. noch Petrie, Illahun, S. 5, Six temples, Taf. XVIII, Naukratis I, S. 28. Ayrton, Abydos III, S. 19. Quibell, Ramesseum, S. 6. Die häufigen Figürchen geschlachteter Ochsen und Gänse, über deren Typen Petrie, Amulets, S. 19 f. eine gute Übersicht gibt (vgl. auch Reisner, Amulets, S. 57 f.) können, wie die Stücke Hilton Price, Catalogue 1897, S. 237, von Opfertafeln stammen.

¹³⁾ Grabdenkmal des Sahure I, S. 84 f.

¹⁴⁾ Was *qbt* bedeutet, ist nicht auszumachen. *hun*, Hacke, findet sich schon Pyramiden Sethe 1394 a, ein von diesem Stamm abgeleitetes Verbum 'zerhacken' Pyram. 954 b. In dem Gründungstext von Abydos, Z. 13 lesen wir von Sokaris, dessen Barke *hun* hieß (und danach er selbst): 'Du warst bei mir (dem Könige) als *Hun*  indem diese Arme die Hacke  hielten, wohl eines der beliebten ägyptischen Wortspiele. *che'i mhi*, das unterägyptische Gerät, hier Name der Hacke, während Edfu II, S. 61 z. B. das Richtscheit so heißt. Zur Bedeutung von *che'i*, vgl. v. Bissing, Statistische Tafel, S. 23. Ob die Übersetzung 'bis zum Grundwasser' für '*r zer Nun*' das richtige trifft, bleibt zweifelhaft. Sie stützt sich, außer auf den allgemeinen Zusammenhang auf Stellen wie Brugsch, Thesaurus 1267 (Edfu, 1. hypostiler Saal, Westwand)  (das Ausgeschachtete, oft = Brunnen) 

 'ein Loch aufhacken bis zum Wasser, um das Haus auszustatten, um seinen Bau zu festigen (*srwz*) für die Ewigkeit (*r nh'h*)'. Andererseits verheißt der Gott dem König (Edfu II, S. 60)  Ich befehle Dir das Land bis hin zum *Nun* auf seinen vier Seiten', wo man doch wohl an einen Ausdruck für die äußersten Weltgrenzen zunächst denkt. Eine Entscheidung wird durch die schillernde Natur des Wortes *Nun*, über das Brugsch, Religion und Mythologie, S. 55, 107 ff. und passim gehandelt hat, sehr erschwert, da damit bald das Urgewässer, aus dem alles entstand, bald der Himmel und Welt umspülende Ozean, bald die Flut des Nil bezeichnet werden.

¹⁵⁾ Sethe, von Zahlworten, S. 31 ff. Die eben erwähnte Sabakondarstellung: Taf. A. 3. Danach ist S. 8, Z. 12 von unten zu verbessern.

¹⁶⁾ Zunächst steht der Wortlaut nicht sicher, der Schluß der ersten Formel ist sicher verderbt. *hbq* heißt in den medizinischen Papyris mischen, zerstoßen; ob am Schluß wirklich die Göttin Hathor gemeint ist, bleibt zweifelhaft. Im weiteren erscheint die Erwähnung des Thot unverständlich, '*enz*' bedeutet, wie das Determinativ bestätigt, zerschneiden, wird aber an der Westwand des Pronaos von Edfu gerade in Verbindung mit '*wn*' mit dem Mann mit der Hacke determiniert. Vgl. auch Brugsch, Thesaurus, S. 254, l. 25. 

Zu Grunde liegt die Vorstellung vom Bauern, der nach dem Pflügen die groben Schollen mit der Hacke zerkleinert und das Feld für die Bestellung bereitet. Auch *ba* 'hacken' hat die Bedeutung bestellen Pyram. 1880 a: 'Ich habe Dir Spelt gehackt, ich habe Dir Gerste gepflügt', wobei man sich erinnern mag, daß auch wir beim Getreidebau 'Hackfrüchte' kennen. Andererseits wird *ba* z. B. auf dem Palermostein (Schäfer, Altäg. Annalen, S. 24, 8) für 'gründen' gebraucht, und möglicherweise auch auf der Palette Aegyptiaca für G. Ebers zu S. 123, wenn die Deutung Schneiders, Kultur der alten Ägypter¹, S. 8 auf Gründung statt auf Zerstörung der Städte durch den in wechselnden Symbolen dargestellten König (Sethe, Äg. Zeitschr. 52, 55 ff.) zu Recht besteht. Es ist darauf hinzuweisen, daß die Rückseite friedliche Tier- und Baumreihen enthält, zum mindesten keinen Bezug auf kriegerische Ereignisse. Vergl. Anm. 22.

¹⁷⁾ Zu  vgl. das von Griffith, P. B. A. S. XIV, 412 behandelte Landmaß, Sethe, Von Zahlen usw., S. 8. Ob *tp* hier vor *h'spt* die von Brugsch, Wb. 1537 nachgewiesene Bedeutung 'jeder' hat, oder mit Brugsch, Supplement 1322 als Oberfläche zu deuten sei, stehe dahin. Die Lesung ist nach Vergleichung mit dem Original sicher.

¹⁸⁾ Über  'schlagen' siehe Borchardt, Äg. Zeitschr. 37, 82.

¹⁹⁾ Zur Lesung vgl. Sethe bei Borchardt, Grabtempel des Sahure II, S. 76. Im Sonnenheiligtum kehrt der Titel mehrfach wieder, später ist er, wie so viele, aus dem Hofstaat in den Totenkult übernommen worden.

²⁰⁾ Im ramessidischen Festkalender fällt das Fest (Brugsch, Thesaurus 335, 364, 396, Dümichen, Kalenderinschriften Taf. XXII) auf den 22. Choiak, im ptolemäischen Festkalender (Dümichen, Geogr. Inscr. II, 17, Z. 100) auf den 12. Choiak: a. a. O. an späterer Stelle Taf. XIX, Z. 113 wird der 22. Choiak genannt, im Text S. 13 aber irrtümlicherweise (?) dafür der 12. von Dümichen eingesetzt. Jedenfalls fällt das Fest in den Herbst. Vgl. auch Gardiner, Journal of Egyptian Archaeology 1915, 123. Das Fest des Erdaufhackens wird ausführlich geschildert in den von Loret bearbeiteten Denderatexten (Rec. de trav. V., S. 6 ff., 101 f.). Es ist aber damals, wo es am 12. Choiak gefeiert wird, aber erst am 22. seinen Abschluß zu finden scheint — Rec. de trav. III, 50 setzen die Denderatexte das Fest gar auf den 30. Choiak — schon völlig ein Fest der Bestattung des Osiris geworden. Nur an der Rolle, die die Saaten dabei spielen, erkennt man das ursprüngliche Ackerbaufest. Auch in den Stellen des Totenbuches und des Buches vom Durchwandeln der Ewigkeit ist diese Deutung auf die Bestattung des Osiris wohl vorherrschend. Ein anderes Ackerbaufest, bei dem die Zeremonie des Pflügens die Hauptrolle spielt, schildern die Denderatexte Rec. de trav. IV, 24 f.; es wurde anscheinend im Monat Tybi, dem auf den Choiak folgenden Monat begangen.

²¹⁾ Etudes de mythologie usw. VIII, 152 = Revue Critique 1901, 386.

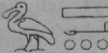
²²⁾ Weill, Décrets Royaux, Taf. IV = XI und X. Sethe, G. G. A. 1912, N. 12, S. 717 f. — Die Gründung von Städten, nicht ihre Zerstörung, stellt die zuletzt von Sethe, wie Anm. 16 bemerkt, behandelte Schminktafel aus den Anfängen der ägyptischen Geschichte dar. Nirgends erscheint der Mauerring durchbrochen, wie auf der Tafel des *Uh'e-mr*, die Baumaterialien liegen vielmehr in schönster Ordnung im Innern des anscheinend noch nicht überall fertigen Mauerrings. Sethes Deutung der mit der Hacke hantierenden Tiere als Vertreter des Königs mag dabei bestehen bleiben.

²³⁾ Im Sonnenheiligtum war der Vorgang noch mehrmals dargestellt: Blatt 2, 3 rechts, aus der Kapelle, und auf Z. 133 von der größeren Bilderreihe des Obeliskeneingangs.

²⁴⁾ Offenbar schöpften die ptolemäischen Künstler weniger aus älteren Tempelbildern als aus reich illustrierten Ritualen.

²⁵⁾ Über altägyptische Fundamentierung z. B. Choisy, L'art de bâtir chez les Egyptiens, S. 15, 61. Sandfundamente aus dem Neuen Reich stellte Petrie, Six temples, S. 11, 13, 16 an thebanischen Tempeln fest, siehe auch Tell el Amarna, S. 7, an einem ptolemäischen Tempel in Diospolis parva (S. 55). Über die Fundamentierung auf natürlichen oder künstlichen 'Sandinseln' bei den Tempeln der Spätzeit im Delta hat Griffith bei Naville, The mound of the Yew, S. 58 f. gehandelt. Vgl. auch Petrie, Koptos, S. 17, 19. Über die sandgefüllten Gruben für Grundsteinbeigaben s. Quibell, Elkab, S. 16. Über Töpfe und Scherben in den Fundamenten vgl. Bissing-Borchardt, Reheiligtum I, S. 30, Schäfer, Äg. Zeitschr. 37, 3, Petrie, Tell el Amarna, S. 7.

²⁶⁾ Moret, Rituel du culte journalier, S. 200 ff., Amonritual, Taf. XXXIII, 7 ff.; Mutritual, Taf. XXXVIII, 7 ff., Mariette, Abydos I, Tabl. 30.

²⁷⁾ Vorhanden waren sie, wie Dr. Kees und ich feststellen konnten, z. B. in Deir el Bahri an der Westwand der Kapelle Tuthmosis I. zusammen mit Darstellungen des Salbens und Räucherns. — Naville hat das Bild ausgelassen — während an der Ostwand die Toilette des Gottes, die Reinigung und seine Bekleidung zu sehen ist. Eine weitere Darstellung in Karnak in den südlichen Räumen des Zentralbaues stammt aus der Zeit Tuthmosis III. und ist von Sethe für das Wörterbuch kopiert worden. Der König hält einen runden Napf in der Hand, die Beischrift lautet . Daneben steht die Bekleidung des Gottes.

²⁸⁾ Schiaparelli, Libro dei funerali I, 22—25, Budge, Book of opening the mouth I, 9, 148; II, 1. Virey, Tombeau de Rekhmara, Taf. XXXI unten, Amonsritual von Medine Habu, Rec. de trav. 23, S. 11.

²⁹⁾ Das Fest des Sandschüttens (*šzt še'*, vgl. Brugsch, Wb. 1419) wird in den Festlisten der XII. Dyn. in Benihasan (ed. Newberry I, S. 54, Taf. XXIV und XXV, l. 94) aufgeführt, erscheint dann als Fest des *šnp še'* (des Sandfassens) in der Liste des N. R. bei Brugsch, Thesaurus 240 und endlich wird in dem Totentext der Spätzeit Journal of Egypt. Arch. IV, Taf. 28, Z. 8 dem Toten Sand dargebracht, nachdem ihm Zwiebeln um den Hals gehängt sind (auch eine Art Reinigung) und bevor er gekleidet wird. Vgl. auch den Sand im Apisritual, Äg. Zeitschr. 56, S. 7, Anm. 4 und S. 20, Z. 17.

³⁰⁾ Edfou II, S. 60, Brugsch, Thesaurus 1270, zeigt, daß es an den vier Ecken des Gottesschlusses geschah, und die Ergänzung ist im Sonnenheiligtum gerade noch möglich. Das Wortzeichen, das hier für Heiligtum steht, gehört eigentlich zur Mastaba, es erscheint aber in den von Schiaparelli, Il significato simbolico delle piramidi, S. 16 ff. und Sethe, Äg. Zeitschr. 1889, S. 111 ff. gesammelten Stellen als Deutzeichen hinter Heiligtümern, insbesondere auch den Sonnenheiligtümern der V. Dynastie. Ein folgerichtiger Unter-

daß 'r h'z ta' mindestens ebenso gut wie 'am Vorabend' (Rüder, Die Präposition r. § 53 ff.) 'bis zum Vorabend' (Rüder, a. a. O., § 21) bedeuten kann. Dann wäre es völlig ausgeschlossen, daß die Tagesdaten 26, 27, 28, 29 irgend etwas mit dem Hebsed zu tun hätten, dies fiel vielleicht erst auf den 30. oder den in der Inschrift später genannten 1. Payni. Wenn nun an diesem Tag die Schlußprozession stattfand, wie es doch scheint, wäre mit einer noch kürzeren Festdauer zu rechnen.

³⁶⁾ Die Ergänzung nach Naville, Festival Hall, Taf. II, 10—11. Einige offenbare Fehler des Textes sind stillschweigend verbessert.

³⁷⁾ Den Namen des Festbaues von Karnak wird man kaum anders als 'herrlich sind die Denkmäler (Tuthmosis III.)' deuten können. Die Halle selbst, in der der König 'alle seine Untertanen sieht', heißt *usecht h'byl* (Festhalle) oder 'mittlere Halle'. Für ähnliche Namen von Tempelräumen siehe Dümichen, Baugeschichte, und Erman, Ägyptische Religion² 233 (nach Junker) aus Inschriften der Tempel von Dendere und Edfu. Übrigens scheint Tuthmosis III. seinen Bau an die Stelle eines älteren gesetzt zu haben (Legrain, Annales du service IV, 33). Andererseits erwähnt der Bauherr von Buhen auf anderen Pfeilern die 'erste Wiederholung des Sedfestes'.

³⁸⁾ Meine Beschreibung der bei meinem Besuch noch nicht abgeschlossenen Davis'schen Grabungen habe ich abgedruckt, weil sie Borchardts Angaben in manchen Punkten ergänzt, im großen und ganzen mit seinem Plan übereinstimmt. Über den Zusammenhang von Tempel und Palas, neben dem an anderer Stelle der eigentliche Palast vorauszusetzen ist, s. Borchardt, Zeitschrift für Bauwesen 1916, S. 520, Anm. 16 mit Bezug auf el Amarna. Über die Wahrscheinlichkeit der Annahme eines 'Absteigequartiers' des Königs beim Serapeum von Memphis in ptolemäischer Zeit s. Otto, Archiv für Papyrusforsch. VI, 321. Neuerdings sind nach Bulletin Metropolitan Museum Supplement 1916/17, S. 8 im Palast Amenophis III. in Theben eine Festhalle und Magazine mit Fleischtöpfen für das 2. Sedfest des Königs gefunden. Die in Lehm und Stein aufgeführten Bauten scheinen nach den Inschriften für dieses Fest im 34. Jahr des Königs errichtet. Verschiedene Götter, u. a. Amon hatten hier ihre Kapellen, den Hauptteil des Heiligtums bildete ein großer Hof, an dessen einer Seite eine niedrige Terrasse lag, auf die die nicht sehr große Halle mit allen Nebenräumen sich öffnete. Der Palas mit dem Bad scheint südlich anstoßend gelegen zu haben, gesondert vom Palast.

³⁹⁾ Den Gedanken, daß die neben unserer Inschrift abgebildeten Gründungsszenen sich ausschließlich auf den Bau dieses 'eh' bezögen, wird man wohl abweisen dürfen. Grundsätzlich würde sich aber auch bei dieser Voraussetzung in der Erklärung der Bilder nichts ändern. Wir wissen ja, daß mehrere Folgen von Gründungsszenen im Sonnenheiligtum angebracht waren, die sich nicht notwendigerweise alle auf den ganzen Bau bezogen zu haben brauchen.

⁴⁰⁾ Navilles Anordnung ist also in diesem Punkte fehlerhaft.

⁴¹⁾ Ein  findet sich auf dem kleinen Bruchstück Blatt 25, 80.

⁴²⁾ S. Kees, Rec. de trav. XXXVI, 3 ff. Der Name könnte mit der morgendlichen Reinigung zusammenhängen. Diese ptolemäischen Käfterchen sind vielleicht ein Überrest des alten Palases. Dieser war aber noch im Palast Amenophis III. in Theben (s. Anm. 38) so einfach, daß die Ausgräber darin Arbeiterhäuser erkennen wollten, die unmöglich so eingeschlossen von der Mauer des heiligen Bezirkes und als Flügel gleichsam des Allerheiligsten gelegen haben können. Von der Ausstattung, wenn es damals Bilder an den Wänden gab, ist leider nichts erhalten.

⁴³⁾ Soviel ich sehe, lassen sich alle Erwähnungen des *h'ri idb* (?) in den Dekreten von Koptos erklären auch unter der Voraussetzung, es gäbe nur einen solchen Beamten.

⁴⁴⁾ *Ma'e* kommt auch Blatt 3, 9 vor. Es bezeichnet doch wohl die festgesetzte Abgabe. Über das Zeichen der Schutzgöttin der Tiere, das auf Blatt 3, 9 über dem Rechnung Legendem erscheint, s. Kap. III. S. 51.

Kapitel II.

⁴⁵⁾ Man muß annehmen, es sei unter den Zeichen *cheri-h'eb* eine weitere Figur dargestellt gewesen. Die Anordnung auf Blatt 3 könnte dazu verführen, eine engere Verbindung zwischen Nr. 7 und 9 anzunehmen, davon kann aber keine Rede sein. Die Kollation des Textes von Soleb gebe ich mit Breasteds gütiger Erlaubnis bei der Wichtigkeit der Stelle im Nachwort. (S. 21*.)

⁴⁶⁾ Ich glaube also, daß das *zed-mdu* gewissermaßen den vorgeschriebenen Text vertreten soll, dort, wo es steht, aber sinnlos ist.

⁴⁷⁾ Wahrscheinlich soll man sich diesen Teil des Gefolges hinter dem König schreitend denken. Die Großen von Ober- und Unterägypten könnten also nach dem Empfang der Prozession, resp. des Königs sich dem Zuge angeschlossen haben.

Kapitel III.

⁴⁸⁾ Es sei aber daran erinnert, daß mit dem Zeichen des Fremdländes der Gott A'h'u geschrieben wird der in den Pyramidentexten 1013d, 1712 vorkommt, und über den Newberry, Liverpool Annals I, 25 f. gehandelt hat; Junker, Onurislegende zählt ihn zu den kriegerischen Göttern. Also könnte der Futternapf dem Gotte gelten. Schwieriger ist das Auftreten des Napfes Lepsius, älteste Texte Taf. 9 bei dem Spiegelgestell zu erklären.

⁴⁹⁾ Die Stellen bei Allen, Horus in the Pyramid texts, S. 36.

⁵⁰⁾ Schwerlich gehört in diesen Zusammenhang das Fragment Borchardt Sahure II, 46 mit dem Begleiter des Königs (beim Opfertanz??), der mit einem nach unten spitzig zugehenden Pfahl, auf dem ein Falke sitzt, hinter seinem Herrn herzulaufen scheint. Für diesen Pfahl hätte Borchardt zweckmäßiger als auf Deir el Bahri, Taf. 122 (sic) ed. Naville, was mit der Sache nichts zu tun hat, auf die alten Darstellungen Petrie, Royal tombs I, Taf. XIV, 12 = Taf. XI, 15; II, Taf. XI, 1, Gardiner-Peet, Sinai inscriptions, Taf. IV, 3 oder den Priestertitel vom X. Oberägyptischen Gau in der Liste von Dendere bei Brugsch, Diction. Géogr. 1376 hingewiesen. Varianten in den Pyramidentexten (z. B. 593b) beweisen, daß mit zwei Falken auf dem Pfahl der gewohnte Titel 'nebu' geschrieben wurde (vgl. auch Sethe, Äg. Zeitschr. 52, S. 56, Kees, Opfertanz des Königs, S. 13). Es ist also vielleicht nur das Zeichen für 'Gott'. Kees, Äg. Zeitschr. 52, S. 71, Anm. 3 hat eine Darstellung der Zeit Amenophis III. aus Luxor besprochen, die den den König beim Opfertanz begleitenden Imi-chent mit solch einem Pfahl mit Falken darauf zeigt. Ebenda Taf. VIII die Standarten des Upuaut 'Chons' und der Neith auf einem Relief von Tuthmosis III. aus Karnak. Es gibt natürlich auch zahlreiche Fälle, in denen die unter den Standarten-Götter-Horusdienern vorkommenden Symbole ohne Standarte für sich stehen, z. B. Quibell, Hierakonpolis, Taf. XIX. Sie bleiben hier unberücksichtigt.

⁵¹⁾ Naville, Äg. Zeitschr. 43, 77 ff. glaubte, dies Symbol einem Gott Bytes zuweisen zu können, und ich bin, einer Bemerkung Borchardts nachgebend, in den Nachträgen zu Taf. 2 meiner Denkmäler der ägypt. Skulptur im Gegensatz zum Text, ihm bei der Deutung der beiden gehörnten Köpfe auf der großen Uh'e-merpalette gefolgt. Mit Unrecht, wie Sethe, Zur Sage vom Sonnenauge, S. 32 gezeigt hat.

⁵²⁾ Sicher deutbar ist wohl auch noch die Schlange von Aphroditopolis. Dr. Kees vermutet, daß mit der Nymphaee mit dem um den Stil gewundenen Schlauch (?) der Imiut gemeint sein möchte, und daß die Symbole vielleicht absichtlich eine abenteuerliche Form erhalten haben wie die gleichzeitigen Schriftzeichen der Särge von Gebelein (vergl. meine Denkmäler Text zu Taf. 32); ähnliche Götterlisten auf der Turiner Stele bei Piehl, Äg. Zeitschr. 1881, 18 ff. mit einigen Verbesserungen auch für Louvre, C. 15; ferner München (Dyroff-Pörtner, Äg. Grabsteine, Taf. II, 3a) Glyptothek 40, beide aus dem Mittleren Reich. Auf das frühe Mittlere Reich als Entstehungszeit der Louvestele weist auch, wie Kees bemerkt, der Name des Eigentümers: Lieblein, Dict. des noms I, 294, 384, II, 1539, British Museum Stelae I, 55.

⁵³⁾ Dümichen, Geographie des alten Ägyptens, S. 53 bringt dies Hinzutreten der Widderhörner wohl richtig mit dem in späterer Zeit im Gau verbreiteten Kult des Chnubis-Re in Verbindung. Über den hockenden Falken in Hierakonpolis und Edfu hat Junker, Onurislegende 14 gehandelt; vgl. auch Brugsch, Dict. Géogr. 708.

⁵⁴⁾ Ich lese den Titel '*chrrp*' nicht '*schm*', weil mir nur ersteres einen guten Sinn zu geben scheint, und die bei Levi, Vocabolario VI, 256 beigebrachten Stellen mir dafür zu sprechen scheinen. Die beiden Zepter '*chrrp*' und '*schm*' werden schon auf den Särgen des Mittleren Reiches nicht auseinandergehalten: Lacau, Sarcophages I, Taf. XLIV, S. 114, 121, II, S. 7, 48, 49. Augen wie auf dem Relief von Abydos hat keines dieser Zepter, hingegen finden wir sie angedeutet bei dem '*e'ba*'-Zepter auf dem Sarg des Mentuhotep (Lepsius, Älteste Texte, Taf. 10 = Steindorff, Grabfunde des M. R. I, S. 18, Taf. III). Indes, wie Lacaus Indices zeigen, sind die Augen auch beim '*e'ba*'-Zepter keineswegs unentbehrlich. Siehe auch Lepsius, älteste Texte, Taf. 28, Taf. 38, wo die Zepter '*schm*', '*a'bt*' ohne Augen abgebildet sind, während a. a. O. Taf. 10 das '*em*' Zepter sie trägt. Über Onuris-Sos, Sohn des Re, siehe Junker, Die Onurislegende 37 ff.

⁵⁵⁾ S. Brugsch, Wb. 1391. Es ist wohl sicher *mrt* zu lesen.

⁵⁶⁾ Die hier gemachten Angaben bittet man nach dem S. 25 aufgeführten zu ergänzen.

⁵⁷⁾ Über die Vereine von Zwerggöttern s. Ballod, Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ägypten 24 ff.; zu den Thueris (und Meschenit) Daressy, Rec. de trav. 34, 189 ff.; zu den (sieben) Hathoren

Brugsch, Religion und Mythologie 316 ff., Budge, Gods of the Egyptians I, 433 ff.; zu den (vier) Horussen Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt, S. 9, S. 155. Vier Anubis werden z. B. Rochemonteix, Edfou I, 188 benannt. Natürlich gibt es noch unendlich viel mehr solche Vereinigungen, man denke nur an die Horuskinder. Über die Seelen von Nechen und Buto Lefébure, Mythe Osiren, S. 15, Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch., S. 16 ff., Kees, Der Opfertanz des ägypt. Königs 68, 176; vgl. auch seinen Index.

⁵⁸⁾ Wolfsköpfig sind die Seelen von Pe auch auf einer Darstellung Ramesses III, die Kees in Medine Habu angemerkt hat: der König weiht dem Amon-Min einen widderköpfigen Krug; hinter ihm folgen oben die Seelen von On, deren Falkenköpfe (?) leider infolge Zerstörung nicht mehr sicher erkennbar sind, unten drei wolfsköpfige Seelen von Pe, eine jede mit einem Widderkrug.

⁵⁹⁾ Vorausgesetzt, daß unter den beiden göttlichen Seelen Sos und Tefnut zu verstehen sind.

⁶⁰⁾ Kees, der Opfertanz S. 68 ff. den Text aus Abydos ausführlich besprochen hat, vermutet, daß das einmal Nechen in Pe zu verbessern sei. Der Text von Edfu bestätigt mit seinen Bildern diese Vermutung. Da wird das umfassende Verhältnis der Seelen von On erst ganz deutlich.

⁶¹⁾ Re und Upuaut werden nach den Angaben des Berliner Wörterbuches auch auf der Stele Kairo 20394 gleichgesetzt.

⁶²⁾ Wie das Tier des Upuaut auf ägyptisch heißt, steht leider nicht fest. Sa'b, der Dib der Araber, wird in den Pyramidentexten meist mit dem liegenden Hund oder Fuchs determiniert und gehört eher zu Anubis (E. Meyer, Äg. Zeitschr. 41, 98, Kees, Opfertanz, S. 252 f.). Man pflegt Dib aber mit Wolf, nach Seidel, Handbuch der arabischen Umgangssprache ägypt. Dialektes auch mit Hyäne (?!), zu übersetzen. Fuchs mit *ta'lab*. Im Ägyptischen wiederum ist das gesicherte, noch im Koptischen erhaltene Wort für Wolf: *uonēš*, der Fuchs wird im Koptischen mit dem Lehnwort *Bašor* benannt. Offenbar hat man seit alten Zeiten die verschiedenen, in Ägypten noch dazu ziemlich ähnlichen Gattungen nicht auseinandergehalten und demzufolge ist schon früh der stehende Wolf (*canis lupaster*?) auch Determinativ für *sa'b* geworden und sind Upuaut und Anubis ineinandergefloßen, um so mehr, als neben diesen beiden Gottheiten noch einige andere, wie Sed, Ut (?) sich in die Wölfe, Füchse und Hunde teilten. Im Text ist der stehende Wolf stets Wolf, der liegende Hund oder Fuchs genannt, *sa'b* mit Fuchs wiedergegeben. Denn das einst beliebte und in mancher Hinsicht bequeme 'Schakal' sollte man, nach Ansicht mancher Naturforscher, in Ägypten vermeiden (siehe Minutoli, Reise zum Tempel des Jupiter Amon, S. 305 und 417). Allerdings führen Gaillard-Lortet, La Faune momifiée de l'ancienne Egypte I, S. 17 zwei *Canes aurei*, die als Mumien aus Ägypten gekommen sind, an und erklären, daß sich diese Exemplare von dem modernen algerischen, bis Indien und Kleinasien verbreiteten Schakal nicht unterscheiden; auch *canis lupaster*, der vielleicht Champollion, Monuments IV, 382 als *sa'b* bezeichnet wird und den die Araber nach Anderson als Dib bezeichnen, kommt zuweilen vor: Gaillard-Lortet (V, 267 ff.), ebenso der Fuchs, *canis vulpes aegyptiaca* (a. a. O. V, 260 ff.). Davies, Deir el Gebrawi II, Taf. 24 = Sethe, Urkunden A. R. I. 77, rühmt sich der Nomarch Henqu, 'ich sättigte auch die Wölfe der Wüste



und die Vögel des Himmels'. Es scheint mir kein Grund mit Breasted, *ancients records* I, S. 126. dies klare Zeugnis durch eine Übertragung des Wortes *uonēš* durch Schakal zu verwässern. Einen Wolf, *Uonēš*, finden wir Newberry, Beni Hasan II, Taf. XIII unter den im Netz gefangenen Raubtieren; unter den erhaltenen Mumien sind wilde Gattungen sehr selten, die gezähmten überwiegen bei weitem, eine Scheidung nach Göttern oder Fund- resp. Kultorten ist nicht möglich — dahin fassen Gaillard und Lortet unter Zustimmung Lorets ihre Untersuchungen V, 292 und I, Einleit. IV f. zusammen. Hinzu kommen die offenbar großen Schwierigkeiten bei der Artenunterscheidung, über die man bei Anderson — de Winton, *The Mammals of Egypt*, 204 ff. einen Überblick erhält. Der europäische Wolf scheint auch nach Hartmann, *Naturgeschichtlich-medizinische Skizze der Nilländer* 188 in Ägypten nicht vorzukommen, aber Minutoli, a. a. O. bezeugt ausdrücklich, Wölfe beobachtet zu haben. Vgl. auch Griffith, *Signpapyrus* S. 19, wo  *uonēš-cht* heißt.

⁶³⁾ Andere, in Siut und sonstigen Inschriften alter Zeit wiederkehrende Titel des Gottes, die in die gleiche Richtung weisen, sind 'der die beiden Lande als der Rechte ergriffen hat', 'der König und Leiter der beiden Lande', 'der Leiter der Götter' usw. 'Herr von Siut' heißt der oberägyptische Upuaut auch im großen Papyrus Harris, Taf. 58, 13 und ebenda 61, b—d ist die Rede vom König, der beim Hebset in dem Schloß des Upuaut erscheint!

⁶⁴⁾ Es mag auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen werden, daß Siut gegenüber, wahrscheinlich beim heutigen Ebnub, Hierakon, die Stadt des Goldfalken, lag und daß die Fürsten dieser Stadt, die in Deir el Gebrawi begraben liegen, häufig die Titel 'Wächter von Hierakonpolis' und 'Oberster von Elkab' führen.

Es hat dabei den Anschein, als sei der Falkenkult in den XII. Gau erst erobernd eingedrungen (Davies, *Deir el Gebrawi I*, S. 32, 35, II, S. 43. Parthey, *Zur Erdkunde des alten Ägyptens*, Taf. VI, VII: Dümichen, *Geographie des alten Ägyptens* 179). Hier scheint sich eine Verbindung, wahrscheinlich eine Kultübertragung, zu offenbaren, die wir einstweilen mangels genügender Denkmäler nicht verfolgen können. Das Material hat Junker, *Onurislegende* 38 sorgfältig für die Spätzeit zusammengetragen, über den Namen des Falkengottes von Hierakon und seine Beziehung zu den zwei Falken von Antaeopolis im nachbarlichen X. Gau, s. Sethe, *Ag. Zeitschr.* 47, 50 f.

⁶⁵⁾ Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß Junker, *Onurislegende* 18 im Recht ist, wenn er dem Gott von Edfu die Urgestalt als geflügelte Sonnenscheibe bestreitet. Der hockende Falke wird bereits aus Hierakonpolis hierher übertragen worden sein, als der Beh'udet zu Horus wurde; die rein künstlerische Schwierigkeit aber, die geflügelte Sonnenscheibe handelnd darzustellen — das ist ja nicht einmal in Edfu geschehen im Zusammenhang mit der Aufzeichnung der Legende, in der sie auftritt — mußte dazu führen, daß der Gott von Edfu entweder als Horus, also mit Falkenkopf, oder rein menschlich abgebildet wurde. Eine Abschwächung des Falken zur mit Falkenflügeln versehenen Sonnenscheibe (die bekanntlich schon in der V. Dynastie in Unterägypten vorkommt), wie sie Röder, *Röschers Lexikon IV*, 1159, 1169 vorzuschweben scheint, dünkt mir unglaublich. S. im übrigen für Har Behudet, *Revue Egyptol. N. S.* 1919. I, 263, vgl. auch Anm. 66 und 70.

⁶⁶⁾ Auch Röder in Pauly-Wissowa s. v. Horus weiß über den Horus von Buto-Pe wenig zu melden und Sethes Behauptung, der Besieger des Ombiten sei der unterägyptische Nationalgott Horus, entbehrt der Begründung (*Äg. Zeitschr.* 44, 26, Anm. 1). Auch aus dem Relief Amenophis I., *Journal of Egypt. Archeol.* IV, 12 f. Sethe, *Nachrichten der K. Gesellsch. d. W. Göttingen* 1921, 33 ff. folgt meines Erachtens nicht, daß Har Behudet ursprünglich in Unterägypten heimisch war. Er entspricht dem Seth von Ombos, weil er ihn besiegt hat und mit ihm die Herrschaft teilt.

⁶⁷⁾ Anderes hat Dr. Kees, der einen Aufsatz über Seth und Horus vorbereitet, für diesen Abschnitt zusammengetragen. Für die Verarbeitung trägt er aber hier wie sonst nicht die letzte Verantwortung.

⁶⁸⁾ Man muß sich vor Augen halten, daß in alten Bezeichnungen sehr wohl auch andere Einteilungen Ägyptens und insbesondere des südlichen Stammreiches nachklingen können. Wir greifen solche Nachklänge unmittelbar in den Horuslegenden von Edfu, wenn dort die Vorstellung auftaucht, Re und sein ihm wesensgleicher Sohn Harbeh'udet hätten Nubien bis zu seiner eigentlichen Grenze südlich von Edfu beherrscht, Seth aber das Land nördlich davon, also eben die Thebais und das übrige Oberägypten. Selbst wo in den Pyramidentexten die 'sethischen Stätten' und die 'Stätten des Horus' einander gegenüber stehen, muß man sich hüten, die später zutreffende Deutung auf Ober- und Unterägypten für die sicher ursprüngliche zu halten und geschichtlich auszuwerten. Andererseits setzt die früher erwähnte Liste Dümichen, *Geographische Inschriften I*, 74 bei den Falken von Koptos dem einen die oberägyptische, dem anderen die unterägyptische Krone auf, während die von Edfu ohne Kronen bleiben. Man sieht, wie willkürlich das alles ist.

⁶⁹⁾ Sethe, *Äg. Zeitschr.* 44, 8 legt Wert darauf, daß die Särge des Mittleren Reiches in der Stelle Omnos 226 = Sethe, *Pyramiden* 152 ff. den Ausdruck 'unterägyptische' Götter durch 'nördliche' ersetzt haben und ist offenbar geneigt, in beiden Fällen an eine Interpolation zu denken, die infolge der Lautähnlichkeit beider Ausdrücke sehr leicht vorgenommen werden konnte. Aber ebensogut könnte die doppelt gestützte und von unseren erhaltenen Pyramidentexten offenbar unabhängige Mittlere Reichstradition das Echte bewahrt haben. Der hier in Rede stehende Pyramidentext ist übrigens insofern merkwürdig, als in ihm die vier Weltrichtungen auf die Gottheiten verteilt werden, wobei Seth und Nephthys Oberägypten, d. h. den Süden, Osiris und Isis Unterägypten, d. h. den Norden, Thot den Westen, Horus aber den Osten, nicht Unterägypten, zugewiesen erhalten. Gerade diese Verteilung spricht für die Echtheit der Überlieferung des Mittleren Reiches. Andererseits mag darauf hingewiesen werden, daß auf den Thronen der Statuen Sesostri I. aus Lisht (Gauthier-Jéquier, *Fouilles de Lisht*, Fig. 33 ff.) Seth die Südpflanze faßt, Horus aber die Nordpflanze. Unter den Titeln des Seth weist keiner nach Unterägypten, unter denen des Horus mindestens zwei nach Oberägypten, und sein Wesen als Reichsgott geht daraus hervor, daß er als Beh'udet, Herr des Unter- und des Oberägyptischen Reichsheiligtums, beschriftet ist.

⁷⁰⁾ Sele führt auch den Namen unterägyptischer Zba't (Brugsch, *Dict. Géogr.* 608, 922). Da ist der noch heute erhaltene weltliche Name von Apollinopolis, Edfu, auf die unterägyptische Horusstadt übertragen. Die Gründe, mit denen Gardiner, *Journal of Egyptian Archaeol.* 1913, 223 für die unterägyptische Herkunft des Harneris eintritt, bringen nichts Neues außer dem Hinweis, daß die Inschrift *Annales du serv. XVII*, 243 aus dem Mittleren Reich die älteste Erwähnung von Edfu als Beh'udet enthalte, das vorher nur Zba't

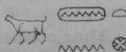
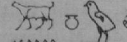
geheißen habe. Also sei der heilige Name mit dem Gott aus dem Delta herübergenommen. Aber ist es denkbar, daß diese Übertragung erst so spät stattgefunden hat, wo doch, wie wir sahen, der oberägyptische Horus von Beh'udet schon im Alten Reich bezeugt ist? Wenn aber die Übertragung ein Jahrtausend früher als diese 'erste' Erwähnung von Beh'udet-Edfu erfolgt sein soll, dann kann man den Umstand, daß uns diese Bezeichnung der Stadt statt Zba't aus dem Alten Reich bisher nicht überliefert sein soll, nur für zufällig halten. Wie viel Erwähnungen von Edfu-Zba't aus alter Zeit haben wir denn?

⁷¹⁾ Nur der Vollständigkeit halber sei darauf hingewiesen, daß nach Junker, Onurislegende 22 und 36 die beiden Falken von Edfu als Re und Horus, die von Koptos als Min und Horus zu erklären wären. Das ist natürlich spätes Ergebnis der Entwicklung auf Grund der Deutung: zwei Falken = zwei Götter. Angemerkt sei auch, daß bei Königen des Alten Reichs die Titel 'die beiden Goldfalken' (Cheops) und 'die (drei?) Goldfalken' (Phiops) vorkommen. Soll damit die Herrschaft über Ober- und Unterägypten bezeichnet, der König als Har Behudet von Ober- und Unterägypten benannt werden? — Die unten S. 36 erwähnte Überreichung des Bogens an den König wird mit den Parallelen aus dem Sonnenheiligtum in Kap. VIII ausführlicher besprochen.

⁷²⁾ Kees weist darauf hin, daß auf den uns erhaltenen Reliefs des Sonnenheiligtums jede Erwähnung des Horus von Nechen wie des Horus von Pe, also der typischen Königsgötter fehlt. Ich möchte aber bei dem trümmerhaften Zustand der Überlieferung mit Schlüssen daraus zurückhaltend sein.

⁷³⁾ Die Lage dieses Hermopolis hat wohl richtig auf Grund von Inschriften und Funden von Ibis- und Affenmumien sowie Thotfigürchen Daressy im Rec. de trav. XIV, 185 als bei Baglie NO. von Mansura im Mittleren Delta gelegen bestimmt. Dort haben sich Reste eines Naos des Nektanebos gefunden — sollten die bekannten Löwen im Vatikan nicht auch von hier stammen?

⁷⁴⁾ Leider sind mir die russischen Arbeiten Turaieffs, der den Gott Thot zum besonderen Gegenstand seiner Studien gemacht hat, nicht zugänglich. Material bei Budge, The gods of the ancient Egyptians I, 400 ff. Aus archaischer Zeit gesichert erscheint das Vorkommen des Thot noch unter den Standarten der Schminktabelle Capart, Primitive art, Fig. 177 (neben dem Falken). Alle anderen mir bekannt gewordenen auf Thot bezogenen Bilder, insbesondere die Affenfiguren aus Abydos, bleiben besser aus dem Spiel. In einem der wenigen Fälle, wo ein Affe des Alten Reiches beschriftet ist, stellt er den Gott H'e'pi dar (Äg. Zeitschr. 57, S. 82, Anm. 2).

⁷⁵⁾ Die immer wieder in der Diskussion auftauchende Gruppe  hat mit dem Namen des Gottes Chons oder mit der Standarte des XVIII. unterägyptischen Gaues, des Bubastites (Brugsch, Dict. Géogr. 1380), nichts zu tun. Sie ist vermutlich Imu- (oder Iset-) chent zu lesen als Gegenstück zum Imu-ph', dem XIX. Gau von Nebesche (Steindorff, Die ägyptischen Gaue, S. 867, De Rougé, Géographie de la Basse-Egypte 120 ff., Erman, Handwörterbuch 231). Brugsch, Dict. Géogr. 1081 ff. scheint den Namen als (Gau) des 'Königssohnes' (im) aufzufassen, vgl. Brugsch, Wörterb. Suppl. 64, wonach man vielleicht Imt insut zu lesen hat. Ob die Standarte des Gaues von Bubastis mit der hier behandelten wirklich identisch ist, möchte ich bezweifeln. Immerhin weist Kees darauf hin, daß, wenn sie mit einem 'Königskinde' zusammenhinge, ihre Übertragung auf den 'Gau des Königssprossen' verständlich wäre. Erinnern darf man auch an den meines Wissens noch nicht befriedigend erklärten Ausdruck  (De Rougé, Textes géographiques du temple d'Edfou 21, Dümichen, Geogr. Inschr. Text I, S. 12), der doch wohl mit dem  der Pianchistele (Z. 6) identisch ist. Man hat ihn als Oberägypten resp. Thebais, als Edfu (sicher verfehlt), als 'Hof' gedeutet. Ein  kommt im Theban. Totenbuch Kp. 110, 23 als geographischer Terminus vor.

⁷⁶⁾ Es ist vielleicht auch angezeigt, darauf hinzuweisen, daß nach Ratzel gerade die Baganda eine außerordentliche Empfänglichkeit für fremde Einflüsse und eine überraschende Phantasie besitzen, die von kaum Verstorbenen, ja von noch Lebenden das Wunderbarste zu berichten weiß. Man wird mithin gerade ihnen gegenüber besonders vorsichtig sein müssen. Für die Verbreitung des Placentakultes in Afrika s. auch Petrie, Ancient Egypt. 1914, 161, ferner die von mir 'Reliefs' S. 18 angeführte Literatur.

⁷⁷⁾ Mit bestem Willen kann ich mich nach den mir vorliegenden Abbildungen von Placenta und Nachgeburt diesem Urteil ebenso wenig anschließen wie ein zu Rate gezogener Naturforscher. Siehe auch die bei Miß Murray im Man S. 170 gegebenen Abbildungen. Die Erklärung ferner des von der Chonsstandarte, aber auch von vielen anderen Standarten, wie z. B. der der Neith, herabhängenden Bandes — wohl einfachen Wimpels — als Nabelschnur scheint mir um so verfehelter, als es mit der angeblichen Nachgeburt in gar

keiner organischen Verbindung steht, was doch zu erwarten wäre, und häufig fehlt. Für die Güte der saïtischen Tradition in solchen Dingen ist übrigens bezeichnend, daß die Form des Symbols bei Petrie, *Palace of Apries*, Taf. V recht genau der aus dem Alten Reich entspricht, was freilich Miß Murray noch nicht wissen konnte. In noch anderer Weise hat van der Leeuw, *Journal of Egypt. Archeol.* 1918, 64 versucht, zwischen dem Mondgott und der Placenta eine Verbindung herzustellen: Die Placenta sei nach Blackman der Zwilling des Königskindes, der Mond aber der Zwilling der Sonne (Pyramiden 1289). Daher sei der Mondgott Chons = die Placenta, daher kämen auch die Beziehungen zum König, dessen Zwilling-Placenta Thot-Chons sei (denn an der Pyramidenstelle ist von den Gefährten Thot und Re die Rede, die am Himmel daherfahren), Re sei der König per excellence. Ich kann mich dieser halsbrecherischen Brücke nicht anvertrauen.

⁷⁸⁾ Es wäre nur unter der Voraussetzung einer Tonverschiebung im Plural möglich, unter deren Einfluß sich das *r* wie das *t* erhalten hätten.

⁷⁹⁾ Der Titel kehrt, worauf Dr. Kees aufmerksam macht, auf der Stele des British Museum Hieroglyphic texts V, Taf. 25, N. 888 wieder (Anfang XVIII. Dyn.), wo er die Form  hat, die Blackmans Deutung ausschließt. Übrigens werden gerade zwei Horuskinder auch sonst erwähnt, s. S. 58.

⁷⁹⁾ Vielleicht kann man auch Pyramiden 994 b *du'a sn Ppi pn*  als Beweis für die Lesung *Du'a* anführen. In Memphis in dem *Sn-ut* (?) genannten Heiligtum wurde eine gleichfalls mit einem ähnlichen Symbol geschriebene Gottheit verehrt. *Bulletin de l'institut Français* IV, 47 ff., X, 97 ff. In Achmim ist Min zweifellos der in der dortigen *Snut* verehrte Gott.

⁸⁰⁾ Vielleicht ist dies Denkmal identisch mit Louvre D. 37 (De Rougé, *Notice des Monuments*, S. 195, Pierret, *Inscriptions du Louvre* II, 73. Brugsch, *Thesaurus* I, 182, ein Pyramidion aus grauem Granit).

Ich habe mir vor Jahren zu dem Dekanbild, dessen Inschrift nach dem Berliner Wörterbuch lautet  'er steht in dieser Gestalt des *Du'a*, Herren des Kampfes', angemerkt: Falken-

köpfig, Menschenhände, Löwenleib, Vogelschwanz, Federkrone, den Bogen hält der Greif in der r. Hand. Es scheint freilich nach meinen Notizen, als sei diese Erscheinungsform nichts gerade für den Dekan *Du'a* Eigentümliches. Vielleicht entschließen sich die französischen Fachgenossen, nachdem die Deutschen kaum mehr Gelegenheit haben dürften, es zu tun, zur brauchbaren Herausgabe des wichtigen Stückes — und der Schätze des Louvre überhaupt. — Der heilige Baum des Gaues Arabia hieß allerdings *nbs*. Für Sopl vgl. auch *Ancient Egypt*. 1917, 103 ff., wo er irrtümlich als fremde, unter der XII. Dyn. eingeführte Gottheit behandelt wird.

⁸¹⁾ Rüder in Roschers *Lexikon* s. v. Schow, wo unter G auch die Beziehungen des Sos zum Löwen besprochen sind, und die Beischrift Mariette, *Denderah* IV, 20 'Sos als Löwe auf seinem Gestell', also so wie Sopl auf dem offenbar verlorenen, Äg. Zeitschr. 1881, 16 erwähnten Bruchstück des Schreines von Saft el Henne dargestellt war. Zur Einweisung des *Du'a* ins Delta paßt gut, daß er Blatt 7, 17 unter unterägyptischen Gottheiten und Blatt 6, 14 sowie Z. 561 neben  genannt wird.

⁸²⁾ Nur vor einem Trugschluß sei gewarnt: die Sinaihalbinsel als den Osten, Libyen als Westen konnte durchaus auch jemand nennen, der in Mittelägypten mindestens in der Gegend von Memphis und bis ins Fayum saß; für ein vorgeschichtliches Reich von Heliopolis und ein Urdeltareich, wie Moeller meint, ist daraus kein Beweis abzuleiten. — Die östlichen Seelen im Gegensatz zu den westlichen z. B. Totenbuch ed. Budge, *Hymnus an Re*, S. 12, 16, ferner a. a. O. 46, 12, 221 ff. (Kap. 109); merkwürdig ist auch die häufige Determinierung des Wortes *ia'bt* mit , z. B. Kap. 141, 26. Ob auch die im Imiduat vorkommende Göttin *ia'bt* (Budge, *Heaven and Hell* I, S. 15, Lepsius, *Denkm.* III, 134 d) in diesen Zusammenhang gehört?

⁸³⁾ Hoffmann, *Theophore Personennamen*, S. 52 führt aus Bersche I, 13 einen Namen *Šemsu-m-che'uf* an, in dem der Gott *Šemsu* vorzukommen scheint. Mit dem De Rougé, *Inscriptions hiéroglyph.*, Taf. 96 = Mariette, *Mastabas*, Taf. 271 (falsch bei Weil, *Veziere des Pharaonenreichs*, S. 8) wiedergegebenen Titel                               

⁸⁵⁾ Nach den Beobachtungen von Sethe bei Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, S. 101 ist die genetivische Verbindung wahrscheinlicher als die adjektivische.

⁸⁶⁾ Der erste, der das Vorhandensein eines Tempels der Neith von Sais auf Grund eines im *Recueil de Monuments I*, Taf. IV, 6 veröffentlichten Denkmals saitischer? Zeit erschloß, war Brugsch, a. a. O., S. 8. Bestätigend tritt die Inschrift Mariette, *Monuments Divers*, Taf. 34, g 3 von einer in Memphis gefundenen saitischen Statue hinzu, in der alle Götter und Göttinnen im Tempel der Neith von Sais angerufen werden — übrigens wird auch hier der Name nur mit den einfachen gekreuzten Pfeilen geschrieben. Auch wo in ober-ägyptischen Gräbern der Kult der Neith von Memphis erwähnt wird, wie Kees, *Studien zur ägyptischen Provinzialkunst*, S. 24 aus Hemmame, behält man die Schreibung bei.

⁸⁷⁾ Mallets Untersuchung läßt, auch abgesehen davon, daß ihr Erscheinungsjahr (1888) die Kenntnis der älteren Denkmäler ausschließt, jede gründliche Durcharbeitung vermissen. Auch was Randall Maciver-Wilkin, *Libyan notes*, S. 69 f. über die mangelnden Beweise eines libyschen Ursprungs der Neith sagen, ist gerade durch das Sonnenheiligtum veraltet. Mit Recht aber weisen sie Lefébures Erklärung (bei Mallet) ab, wonach die Tätowierung auf der Libyerfigur diesen als Sklaven der Neith von Sais bezeichnen solle, als Kriegsgefangenen. Das ist bei dem ganzen Charakter der Darstellung (die verschiedenen Nachbarn der Ägypter sind dargestellt oder wie man früher sagte, die vier Menschenrassen!) ausgeschlossen. Ein einfaches Ornament aber oder eine zufällige Gleichheit der Form ist unwahrscheinlich, und Newberrys Behauptung (*Proc. Bibl. Arch. Soc.* 1906, S. 71), es sei in die Gewänder eingewebt, widerspricht dem Augenschein. Ich kann auch weiter Newberry, der vielerlei Material im Text und den Tafeln I und II zusammengebracht hat, nicht folgen, wenn er in dem Fell einen nach Art der kretisch-mykenischen geformten Schild erkennen will, der bekanntlich auch bei den Chetitern im Gebrauch war, und daraufhin die Neith und ihre Gläubigen für Ägäer ausgibt (vgl. auch denselben *Ancient Egypt I*, 155). Die Größenverhältnisse des sog. Schildes zu den Pfeilen, und dem Träger des Symbols im Sonnenheiligtum, scheinen mir diese Deutung auszuschließen und am annehmbarsten dünkt mich noch die Erklärung auf ein Fell, das von den Pfeilen durchbohrt ist oder auf dem sie liegen. Petrie, *Royal tombs I*, S. 26 will darin vielmehr die Kunkel erkennen. In der Spätzeit hat man allerdings, durch die Pfeile veranlaßt, in dem Fell einen Schild gesehen. Völlig ausgeschlossen erscheint diese Deutung aber nicht nur bei dem Goldamulett Reisner, *Early Dynastic cemeteries*, Taf. 6, sondern vor allem bei den Cylindern a. a. O., Taf. 43, 44. Ein integrierender Bestandteil der ältesten Form des Symbols ist das herabhängende Band, mit dem das Fell? in der Mitte zusammengeschneürt scheint. Mit dem kriegerischen Charakter der Göttin mag die seltsame Angabe des Horapollon, *Hieroglyphica I*, 11 über ihre Mannweiblichkeit zusammenhängen, wenn man es nicht für möglich hält, daß der ägyptische Priester Upuaut und Uptuaut zu einer Gottheit verschmolzen hat.

⁸⁸⁾ In der gleichen Liste von Dendere erscheinen die gekreuzten Pfeile auch noch als heilige Zeichen des Gaues von Letopolis und von Sebennytos. Dabei darf man sich, wie Dr. Kees mit Recht bemerkt, daran erinnern, daß in den Pyramidentexten 396 a das Neithzeichen mit dem 'Fell' (übrigens auch in der die Schilddeutung ausschließenden Gestalt) als Determinativ von *h'msut* (die sitzenden?) auftritt (die *Ka'iu* des Athotis sind hinter ihm, die *H'msut* sind unter seinen Füßen) und daß diese hier den *Ka'ius* gegenübergestellten Wesen in der Geburtsszene von Deir el Bahri (ed. Naville, Taf. 53) neben den *Ka'ius* als Schutzgottheiten erscheinen. In der Parallelstelle im Luxortempel (ed. Gayet, Taf. 66 (67) Fig. 193) möchte man das rätselhafte *h'b* des Originals (in dem man doch kaum eine 'Fest'-Gottheit wird finden wollen) beinahe in *Ka'* verbessern und so auch hier die beiden Gruppen herstellen. Es wäre wohl möglich, daß diese 'Feen' erst durch falsche Beziehung ihres Zeichens auf Neith diese zu der Zaubergottheit haben werden lassen, als die sie im Verein mit Selket z. B. schon Luxor, Taf. 63 erscheint. Denn auf eine Mehrheit von Neiths weist meines Wissens sonst nichts hin.

⁸⁹⁾ Für heilige Pflanzen und Pflanzensymbole vgl. Wilkinson, *Manners and customs* III, 266, Budge, *Osiris II*, 259, Naville, *Annales du service X*, 191 f., XVI, 187 ff. Im Totenbuch Kap. 159, 160 erscheint die Papyrusstaude als Amulett und in näherer Beziehung zur Erntegöttin Renment. Pyramiden 507 b wird Onnos mit Suchos,  und anderen Gottheiten gleichgesetzt.

⁹⁰⁾ Es ist wohl identisch mit dem von Loret, *Rec. de travaux* 18, 199 ff. behandelten Zeichen, für das Brugsch, *Wörterb.* 1489 die Lesung *ka'u*, *Supplement* 1294 die Bedeutung Kuh vermutet hatte. In den Pyramidentexten, z. B. 634 c dient es, wie Kees bemerkt, als Zeichen für *ga'*. Loret möchte es ohne hinreichende Beweise *ü* lesen. Hingegen hat er vielleicht recht, wenn er von dem Zeichen sagt, 'qu'il désigne la femelle considérée surtout au point de vue de la reproduction et de la lactation'. Man möchte danach

vermuten, daß es irgendwie den Geschlechtsteil der weiblichen Tiere bezeichnet. Zur *Secha't-Hor* und den libyschen Gottheiten vgl. auch das bei Brugsch, Religion und Mythologie, S. 629, 656 angeführte.

⁹¹⁾ S. 14 seiner *Mystères* hat Moret leider von Möller die ganze Imuttheorie übernommen. Zutreffend hat Gardiner, *Journal Egypt. Archeol.* 1915, 124 Möllers Anstellungen kritisiert.

⁹²⁾ Kees hat eine Anzahl Schreibungen älterer Zeit, die von der einfachen, z. B. Lepsius, *Denkm.* II, 48 auftretenden  abweichen, zusammentragen. Davon weisen das Stadtdeterminativ auf: de Morgan, *Catalogue des monum.* I, S. 155, Lepsius, *Denkm.* II, 98a (und wohl auch 114e), Garstang, *Mahasna and Bet Khallaf*, Taf. VIII, 2, wozu Sethe, S. 19 schon die Erklärung 'er von der Stadt Ut' gab. Abweichend scheint nur, wenn die Abschrift zuverlässig ist, im Grab des Meri ed. Daressy, S. 567  zu stehen. Im übrigen vgl. zum Utipriester v. Bissing, *Mastaba des Gemnikai I*, S. 23. Die Existenz eines Gottes Ut erscheint recht problematisch.

⁹³⁾ Es handelt sich vielleicht nicht um das eigentliche Sistrum, wie es im Wappen des VII. Gaues gewöhnlich vorkommt, sondern um das ihm verwandte und später mit ihm zusammengeworfene heilige Bild, das *Chennu* (Mariette, *Mastabas* 466) am Gürtel trägt, das Pyramiden 1564b im Determinativ von *Sdt* über der Kapelle erscheint (vgl. auch das Relief Schäfer, *Von ägypt. Kunst*, Taf. XXV, das in Koptos auf dem Fries Phiops II. mit dem Dedamulett wechselt (Petrie, *Koptos*, Taf. V, 7, S. 4), das Caulfield, *Temple of the kings*, Taf. XVIII, in der Gauliste von Abydos, erster hypostiler Saal, den VII. Gau vertritt. Zu diesem Stieramulett s. Wiedemann, *O. L. Zeit.* 1899, 182 ff.

⁹⁴⁾ Eigentümlicher- und mir unerklärlicher Weise werden seit der ältesten Zeit (Capart, *Primitive art* 249, Keule aus Hierakonpolis, 245 Palette des *Uhe'-mr* aus Hierakonpolis) die Standartenträger in besonders kleinem Maßstab dargestellt. Möller *O. L. Zeit.* 1921, 193 will das  des Sonnenheiligtums als Wasserbecken deuten, die Lesung Amon erst von der XXII. Dyn. ab gelten lassen. Es sei das Wortzeichen für das libysche Wort für Wasser, Amân, wie ja auch der Zeichenpapyrus von Tanis Col. 30 ed. Griffith, Taf. 7 das Zeichen mit *iom* 'Wasser' erkläre. Ich trage aber Bedenken auf das Zeugnis eines Papyrus römischer Zeit so viel aufzubauen und halte die Deutung auf ein Becken für wenig wahrscheinlich.

⁹⁵⁾ Jedesmal geht der Prophet zwischen zwei sonst nicht wieder vorkommenden Männern, die hohe Schilfwedel tragen: es wird gleichsam das heimische Element des Krokodilgottes mitgeführt. Über einen Suchos-Kult im Delta s. Newberry, *Äg. Zeitschr.* 1912, 124.

⁹⁶⁾ Rechts, d. h. vor dem *n*, kann ein Zeichen fehlen, das letzte Zeichen kann natürlich auch *mr* sein, resp. Wortzeichen. Die Lesungen sind ganz unsicher.

⁹⁷⁾ Die Lesung der Fische hat zuletzt Gauthier, *Bulletin de l'institut Français* 1913, 39 ff. behandelt. S. auch Doelger, *ΙΧΘΥΣ* II, 101 ff. Wahrscheinlich bilden die beiden Nichtfischhieroglyphen einen Zusatz, dessen Deutung freilich mir nicht möglich ist. Ob unser *šbt* mit dem Wort für Opferspeise und für die Gabe, die der König im Neuen Reich den Göttinnen darbringt, irgend etwas zu tun hat? Man sieht, wie hilflos wir noch immer sind, wenn es sich um die Erklärung einzelner Bruchstücke handelt.

⁹⁸⁾ In den Worten Titel und nicht Götternamen zu sehen, bestimmt mich auch der enge Zusammenhang, der auf Taf. VIII b zwischen dem *ga-šmei* und den *qnbut h'ent nsut* zu bestehen scheint. Die *qnbut* sind die dem Vezier beigegebene, beratende Umgebung (Sethe, *Einsetzung des Veziers* 4). Kees möchte als heilige Zeichen der Qnbutgötter die Gegenstände deuten, die zwei Priester, Blatt 16, 39 in der Mitte der untern Reihe tragen, und die Blatt 17, 42, Blatt 18, 44, Blatt 19, 45, Blatt 21, 50a wiederkehren. Der Beamte aber, zu dem diese Träger eine Beziehung zu haben scheinen, ist der *smer*, mit den *qnbut* haben sie kaum etwas zu tun. Die von mir *Denkmäler*, Taf. 14, Anm. 15 vorgeschlagene und von Kees, *Opfertanz* 129 f. weiter ausgeführte Deutung des allerdings *qnbi* zu lesenden Zeichens auf die Beschläge der Türecken scheint mir nach wie vor zutreffend. Und bei der Bedeutung, die der Tür und ihren Beschlägen im ägyptischen Ritual zukam, ist die Mitführung dieser Dinge in der Prozession nicht auffallend. Weiteres s. S. 75 f.

⁹⁹⁾ Außer Sethes Beiträgen zur ältesten Geschichte Ägyptens sind für die Götter Horusdiener und die Standartengötter zu vergleichen: Harris, *Hieroglyphical standards representing places in Egypt supposed to be its nomes and toparchies* — eine noch immer nützliche Sammlung, wo die Wichtigkeit dieser Dinge zuerst erkannt ist. Brugsch, zuletzt im *Dictionnaire Géogr.* 1353 ff. und in der *Ägyptologie* 440 ff., Dümichen, zuletzt in den *Tafeln Zur Geographie des alten Ägyptens*, Mariette in seinen vielfach zitierten Publikationen haben das Material vermehrt. Steindorff, *Die altägyptischen Gaue*, gab eine kurze Verarbeitung, Loret, *Revue Egypt.* X, 94 ff., XI, 96 ff., *Conférences Musée Guimet* XIX, 180 ff., Moret, *a. a. O.* XXXVIII, 144 ff., Budge, *The Abh. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl.* XXXI, 3. Abh.

gods of the anc. Egypt. I, 95 ff. haben die religiösen und geographischen Beziehungen untersucht, wozu man Foucart's Kritik in *Histoire des religions et méthode comparative* S. 70 ff. vergleiche. Das Material aus ältester Zeit ist jetzt für die Vasen bei Newberry, *Liverpool Annals of Archaeology* V, S. 137 ff. zusammengestellt, wozu aber Capart, *Primitive art* 211 f. (mit Literatur), de Morgan, *Origines de l'Égypte* II, 92 ff. herangezogen werden müssen. Vor der rein totemistischen Ausdeutung der keineswegs ausschließlich tiergestaltigen Götterstandarten, wie sie in den Gauzeichen wiederkehren, muß ebenso gewarnt werden wie vor den Luftschlössern, die namentlich englische und französische Fachgenossen erbaut haben. Es scheint ja, als kehrten alle alten Götter-Horusdiener unter den Gaustandarten wieder, als enthielten umgekehrt die Nomenzeichen, teilweise auch die Wappen der Gaudistrikte, fast immer das Bild des dort verehrten Gottes. Loret hat richtig erkannt, daß die älteste Erscheinungsform des Gottes sein heiliges Symbol auf einer tragbaren Stange war, die im Krieg wie im Frieden vor seinen Anhängern dahergetragen werden konnte. Weil diese Form uralt ist, sind menschengestaltige Zeichen so selten; daß der Gau von Busiris einen Gott auf der Stange stehend zeigt, spricht wieder für das jüngere Alter der Deltakultur. Im Kult sind die Standarten bald durch das Kultbild verdrängt worden.

¹⁰⁰⁾ E. Meyer, *Äg. Chronologie* 122. Nach Kralls Ausführungen in *Wiener Studien* VI, 315 ff., die Liste der ägyptischen Halbgötter in den *Excerpta Barbari*, wären auf Anubis *Prota semideorum* die vier Horuskinder gefolgt.

¹⁰¹⁾ Die hier vorgetragenen Gedanken sind zuerst in meinen Reliefs vom Sonnenheiligtum des Rathures, S. 13 ff. dargelegt worden. Inzwischen hat, angeregt durch die Dissertation Dr. Kees, *Der Opfertanz des Königs*, aber anscheinend ohne Kenntnis meiner Ausführungen, Gardiner in einer Besprechung von Frazers *Adonis, Attis, Osiris* sich in ähnlichem Sinn über das Verhältnis des Königs zu Horus und Osiris und das Hebsed geäußert (*Journal Egypt. Arch.* 1915, 124). S. auch Lexa, *Verhältnis des Geistes, der Seelen und des Leibes bei den Ägyptern* S. 3 f.

Kapitel IV.

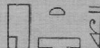
¹⁰²⁾ Meiner Auffassung hat sich auch Borchardt, Grabdenkmal des Sahure II, 56 angeschlossen. Überblickt man die Beispiele für den Festmantel, so scheint sich kein durchgreifender Unterschied zwischen dem kurzen, halblangen und langen Mantel herauszustellen, wenn auch der sitzende König in der Regel den langen, der stehende oder gehende den kurzen zu tragen scheint. Es kann das künstlerische Konvention sein, weil der kurze Mantel bei sitzender Darstellung eine unten unschön abschließende Linie gab. Später hat zweifellos auch die Verwechslung des uralten Osirisschemas (mit noch ungeteilten Beinen), der Darstellung der eingewickelten Mumie gerade bei Osiris und die Gleichsetzung, wenn auch nur des toten Königs, mit Osiris eingewirkt, um den ursprünglichen Charakter der Festtracht zu verwischen. Ob es Zufall ist, daß eine verhältnismäßig große Zahl von Darstellungen des Königs mit der unterägyptischen Krone den Festmantel trägt, stehe dahin; jedenfalls zieht ihn schon Cheschemui, der Einiger des Landes in der II. Dynastie, mit der oberägyptischen Krone an. Festzuhalten ist weiter, daß der König nicht jederzeit beim Hebsed den Mantel trägt, sondern anscheinend erst im Verlauf der Feier ihn anlegt. Breasted's Darlegungen, *Religion* usw. 39 kann ich aber nicht beistimmen: mit der Auferstehung des Osiris hat das Hebsed nichts zu tun, aus Pyramiden 1999 und 2021 a scheint mir nur zu folgen, daß die Gleichung Chontamenthes-Osiris in der VI. Dynastie schon angebahnt war.

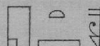
¹⁰³⁾ In dieselbe Richtung weist das von Griffith, *Journal of Egypt. Arch.* 1918, Taf. VIII veröffentlichte Relief, auf dem der König im kurzen Festmantel durch eine hinter ihm dargestellte Tür (daher der wagrechte, nach links unten eingebogene Strich auf dem was Griffith für einen Pfeiler oder eine Wand hielt) zur Kapelle seines Gottes schreitet, zu dem er vorher, anscheinend noch nicht in der Festtracht, gefloht hat.

¹⁰⁴⁾ Morets Deutung der auf der Erde liegenden Figuren, denen Taf. XXIV, 9 'liegen, aufstehen' beschrieben sei (vgl. die oben S. 71 angeführten Inschriften, die vielleicht in Bubastis mißverstanden sind, und unten Kapitel VIII), als 'Tikenu', Tote oder Opfer (*Royauté Pharaonique* 249 f. unter Hinweis auf Festival Hall, Taf. XXIV, 9 und Vergleich von Festival Hall, Taf. XXV, 1 und Taf. XX, 5—6) beruht auf falscher Übersetzung und Verkennung der Darstellung, die für ein Opfer oder auch nur den 'Tikenu' nicht den kleinsten Anhalt gibt.

¹⁰⁵⁾ An einer der seltenen Stellen, an denen die Pyramidentexte die Mundöffnung erwähnen (Seth 1329 ff.), wird sie gleichfalls in das Goldschloß verlegt. Vermutlich haben wir auch die Inschrift vom Torbau des Sonnenheiligtums mit dieser Lokalbestimmung (entsprechend Palermostein R. 5, N. 1?) zu ergänzen. An der Pyramidenstelle und, wie Schiaparelli, *Libro dei funerali* I, 49 ff. zeigt, an anderen jüngeren Stellen

findet sich parallel zu *h'tnub h't ngr* das Natronschloß oder Schloß der Reinigung. Vielleicht hat gerade dieser aus dem ursprünglichen Sinn der Mundöffnung sehr wohl verständliche Parallelismus dazu beigetragen, in *h'tnub* ein Sanktuar, einen heiligen Raum schlechthin zu sehen. Andererseits mag an einzelnen Stellen, wie gerade in dem von Schiaparelli zitierten Louvrepapyros, wo Ptah 'Herr des Goldschlosses' und in

Parallele damit *h'tnub* , heißt, mit letzterem nicht das Natronschloß (oder Schloß der Reinigung), sondern das Schloß der Bildhauer gemeint sein, was einen guten Parallelismus zu dem Atelier gäbe. Auf Grund der Choiakfesttexte, in denen die Bildhauergötter Ptah und Chnubis 'Herren des Goldhauses' heißen (Dümichen, Geogr. Inscr. III, Taf. 41—55 = Mariette, Denderah IV, 58 a), und wo die Mert zu ihm in Beziehung gesetzt wird, schließt Kees, daß in dem 'Goldschloß', dem 'geheimen Gemach', die 14 Gottesglieder des Osiris, wohl eben aus Gold, zusammengesetzt wurden (Rec. de trav. IV, 23, col. 58/59), daß von hier aus mit der Osirisreligion sich die Bedeutung 'Goldschloß' = Sanktuar verbreitete. Aber die Gottesglieder werden auch den Naturerzeugnissen des Gaues gleichgesetzt; so kommt es, daß die Mrt bei Junker, Stundenwachen des Osiris 100 spricht: 'Ich bringe den Sommer, ich fülle? den Winter... ich versehe das Goldschloß zu seiner Zeit, ich bringe ihm *nb*-Körner'. Auch das Wasser des Vasenlaufs (Kees, Opfertanz 90 f.) ist ja = Gottesglieder und weiterhin jede Opfergabe. Wenn nun die Mrt als Herrin des Goldschlosses beim Hebsedlauf erscheint, so hängt das doch wohl mit der Stiftung des Gotteslandes für den Tempel zusammen und Spiegelbergs Deutung des Zepters *m(i)ks* als Futteral für Urkunden (Äg. Zeitschr. 53, 101 ff.), bestätigt durch die Inschrift Annales du serv. XVIII, 220, Zeile 9, spricht auch dafür. Der König erhält bei der Feier aus Götterhand die Urkunde über die Herrschaft über das Land und weihet dafür einen Teil, sicherlich beim Hebsedlauf, als Gottesland. So reiht sich hier auch die 'Weihung des Feldes' an, wie Kees jetzt in Übereinstimmung mit meiner alten Auffassung entgegen Opfertanz 155 ff. übersetzt, womit er sich auch den Ausführungen der älteren Ägyptologen nähert.

— Kees schlägt für  nicht unwahrscheinlich 'Bronzeschloß' vor.

¹⁰⁵⁾ Die Inschrift Petrie, Memphis I, Taf. V scheint das *mst-uptro* der Hathor zuzuweisen. Vgl. auch Palermostein R. 4, 3. Nach Budge, A guide to the Egyptian galleries (sculpture) S. 22 ist auf dem der IV. oder V. Dynastie angehörigen Relief aus Gize oder Saqqara das Opfer eines Tieres für die Zeremonie der Mundöffnung dargestellt. Leider scheint das 1767 erworbene Stück bis heute unveröffentlicht (70; N. 430).

Das Relief Z. 35 erscheint im späteren Band des Sonnenheiligums. Das Fragment aus dem Talbau scheint zu einer Liste von Stiftungen und Opfern des Königs für die einzelnen Feste oder die an den Festen beteiligten Gottheiten zu gehören.

¹⁰⁷⁾ Zur Lesung des *iri sma* s. Kees, Opfertanz 232, Anm. 67, zum *iri ta* a. a. O., Anm. 66. Zur Bildung des Titels (nicht wie Naville und Moret glaubten ein Ausruf 'zur Erde!') vgl. man den Priestertitel   von Letopolis in der Liste bei Brugsch, Dict. Géogr. 1368 = Ägyptologie 281, De Rougé, Nomes de la Basse Egypte 10.

¹⁰⁸⁾ Das Stück stammt wohl vom Obeliskenaufgang; zur gleichen Reihe gehören die Z. 147, 157, 541, 975.

¹⁰⁹⁾ Für das Umspringen des *h'* s. Lacau, Metathèses apparentes, Rec. de trav. XXV, 155 ff. In unserem Relief gehört *h'c* offenbar zu dem aus graphischen Gründen vorgestellten Pe so gut wie zu dem nachgestellten Dep und gerade diese Anordnung (für die es u. a. in den königl. Dekreten Analogien gibt) erleichterte die Metathese. Was die bei jedem 'Jauchzer' stehende Beischrift  *snw* soll, ist unerfindlich; vielleicht setzte sich die Inschrift nach unten noch fort. Übrigens vgl. Lepsius, Denkm. II, 6 = Sethe, Urkunden des A. R. I, 4, das Amt eines *mr snw*.

¹¹⁰⁾ Die Lesung ist unsicher. Kees möchte die Inschrift Blatt 15, 38 heranziehen, die über einem der Träger der Säufte steht. Hier hätte die Harpune die Gestalt wie auf der Palette des *Uh'e-mr*. Da aber die Harpune in alter Zeit nie senkrecht gestellt zu werden pflegt, so nimmt Kees selbst an der Lesung Anstoß, die Zeichnung aber ist genau. Ich möchte glauben, daß auf Blatt 15 eher nach Analogie von Lepsius, Denkm. II, 3, 5, 7 , ein Zepter gemeint ist, daß aber auch in Bubastis der Titel verderbt ist, denn er läßt sich nirgends anderswo nachweisen. Man könnte vermuten, daß ursprünglich  *an* 'der mit dem Sacke' dastand, daß seiner ungewöhnlichen Schreibung willen das erste Zeichen (das man an zweiter Stelle erwartete) schon in der Vorlage der Bubastisbilder verlesen und in das von anderen Titeln her gewohnte *ue* 'verbessert

wurde. Jedenfalls scheint mir zwischen dem Bubastisbild und dem Blatt 15 keinerlei Beziehung zu bestehen und wir sahen ja auch, daß im Sonnenheiligtum an Stelle des Sackes Libationstafeln, aber nicht Kästen erscheinen.

¹¹¹⁾ Die Bezeichnungen beziehen sich auf die Umfassungsmauern des Umgangs, wie sie in den Tagebüchern benannt sind. In Band I sind diese Bezeichnungen leider durch andere ersetzt.

¹¹²⁾ Vielleicht ist auch auf Blatt 8 a unten der Rest einer Beischrift  erhalten und die Figur im Festmantel mit dem Knaufstock also der Graf und nicht der *ro ngr*. (S. 71, 75 ist irrtümlich *iri ngr* umschrieben.) Vergl. auch S. 75.

¹¹³⁾ Die Vorführung von Rindern beim Sedfest finden wir in Karnak unter Tuthmosis III. in einer leider sehr zerstörten Darstellung: Äg. Zeitschr. 52, Taf. VIII, S. 72.

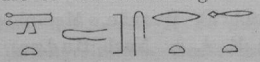
¹¹⁴⁾ Wir finden denn auch in der XVIII. Dyn. (Revue Egypt. 1919, 175 Sarg Amenophis, Sohn des Paophis) den *rpe'û* bekleidet mit den 'Hebsedwürden'.

¹¹⁵⁾ Natürlich darf man darin nicht etwa die Türbeschläge des neu geweihten Heiligtums erkennen, denn der Mann zieht einfach im Gefolge mit. Meist sind übrigens zwei Türangelträger wie zwei Fächerträger dargestellt.

Kapitel V.

¹¹⁶⁾ Sie können in dieser Anordnung keine Zahl bedeuten.

¹¹⁷⁾ Der Verweis auf die Publikation ist in diesem Punkt irreführend. Taf. 63 und in den ersten 3 Bildern von 64 trägt Kamare das kurze Gewand mit Stierschwanz, gerade da auch, wo der angebliche Umzug um die Mauer erwähnt wird. Erst im letzten Bild beim Ist-Fest legt sie den Festmantel an.

¹¹⁸⁾ Eine Vergleichung des Originals überzeugt davon, daß die so viel Schwierigkeiten bietende Lesung bei Kees, Opfertanz 194 *sdi e'a'r* aufzugeben und die Zeichnung in  zu verbessern ist.

Kapitel VI.

¹¹⁹⁾ Man glaubt unter der Erwähnung eines Gotteshauses? den Titel eines Vorlesepriesters zu erkennen; ob das immer wiederkehrende  das Verbum *ud* enthält oder einen von 'setzen, legen' abgeleiteten Namen für die Truhe?

Kapitel VII.

¹²⁰⁾ Geschrieben   und . Es scheint mir wahrscheinlich, daß auch in dem Gaudenamen von Edfu       (ähnlich wohl schon im Alten Reich in dem Annales du service XVII, 136 f. veröffentlichten Text aus Edfu) nicht eine Anspielung auf den kriegerischen Auszug des Horus von Edfu gefunden werden darf, sondern ganz einfach von der Tragsänfte des Horus, mit deren Hilfe man eben erhoben wird (daher ihr Name), die Rede ist.

¹²¹⁾ Das Wort muß von *spi* 'zusammenbinden' und *spa* 'fliegen lassen', die beide mit  geschrieben werden, sorgfältig getrennt werden. Das bei unserem Wort auftretende sonderbare Determinativ , in dem Kees das Flechten angedeutet sehen möchte, so daß die Bedeutung 'Geflochtenes' = Korb herauskäme, hielt Maspero, Äg. Zeitschr. 1882, 130 schwerlich mit Recht für einen Tausendfuß. Während Pyramiden 663 a keinerlei Entscheidung bringt, scheint uns Pyramiden 444 a, 244 a aus dem Zusammenhang zu folgen, daß es sich um ein Attribut des Königs handelt. Die bei Brugsch, Wb. 1201, Supplement 1038 angeführten Stellen weisen, soweit sie hierher gehören, darauf, daß es sich um etwas besteigbares handelt. Spiegelbergs Ausführungen Äg. Zeitschr. 53, 119 schweben ganz in der Luft, die Bedeutung 'Leiche' ist also unerwiesen. Sethe, Sahure II, 104 heißt Anubis Herr des *spa*, und es gibt auch einen, wohl nach diesem genannten Gott, der Lacau, Textes religieux 35, 25 den Apophis fesselt, a. a. O. 51 den Osiris schützt, dessen Erwähnungen in den Pyramidentexten Allen gesammelt hat (17, 27—28, 425 c, 669, 1613). Mit dem Ort *Spa*, Brugsch, Diet. Géogr. 692 ff. und dem Gau von Hipponon hat unser Wort offenbar nichts gemein.

¹²²⁾ Vgl. den S. 112 behandelten *yi ngr sa' ta'* Hymnus.

¹²²⁾ (S. 97) Mir unverständlich ist das Lepsius, Totenb. 64, 18 vorkommende



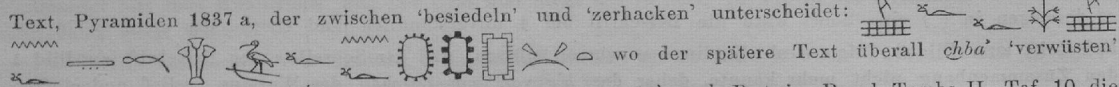
Vgl. Guieysse, *Rituel funéraire* S. 82.

¹²³⁾ Hier hat nach V. Schmidt, *Choix de monuments Egyptiens*, 2. Serie, Taf. 8, Fig. 15 das hinzutretende Wortzeichen die Gestalt .

¹²⁴⁾ Das  des Falken (das leider im Druck ausfiel) muß in die Inschrift einbezogen werden, wir setzen es deswegen in () ein. Sonst wäre die Beischrift bei 4 unverständlich und ebenso das erste  in der Beischrift zum Bild 3. Man wird allerdings annehmen müssen, daß der Schreiber der Beischrift zu Bild 1 den Zusammenhang nicht mehr kannte, daher das *h'r* vor dem Zeichen des Westens ausließ und einfach verstand 'schweige, *h'ri Pe* hinten'. Die Zeichen am Schluß der Beischrift zu Bild 3 löst Kees gewiß richtig als  auf. Es darf nicht vergessen werden, daß wir es nicht mit den ursprünglichen Texten Tuthmosis III., sondern mit mangelhaften und nur teilweise durchgeführten Ramessidischen Restaurationen zu tun haben.

¹²⁵⁾ Kees vermutet, daß im Sonnenheiligtum dem S. 100 wiedergegebenen unterägyptischen Text ein oberägyptischer mit dem Wortlaut 'es steht der Rechte auf der rechten Seite, es steht der Linke auf der linken Seite' entsprach und möchte den Seitenwechsel der Priester auch mit der Teilung der Zeremonie in eine ober- und eine unterägyptische in Verbindung bringen. Wenn er weiter an die Texte bei Junker, *Stundenwachen in den Osirismysterien* S. 76, 84, 91 und 100 erinnert, wo davon die Rede ist, daß Imsti die Feinde des Osiris auf der rechten Seite, H'pi auf der vorderen Seite, Duamut auf der linken Seite, Kebh'snof auf der hinteren Seite niederwerfen, so kann ich darin nur den Ausdruck dessen sehen, daß die Schutzgötter die Feinde des Osiris, wo immer sie sind, niederwerfen, eine Beziehung auf den hier behandelten Platzwechsel aber nicht erkennen. Ich glaube nicht, daß der Gedanke an die vier Weltgegenden, wie er im späteren Krönungsritual (z. B. in Bubastis) und in den ptolemäischen Zeremonien des Fliegenlassens der vier mit den Horuskindern gleichgesetzten Gänse und der nach den vier Himmelsrichtungen abgeschossenen Pfeile zum Ausdruck kommt (Brugsch, *Drei Festkalender*, S. 13) schon in die alten Riten hineingelegt werden darf, wie Kees möchte. Wo in Karnak Seth den König das Bogenschießen lehrt (Lepsius, *Denkm.* III, 36 b), ist von den vier Weltgegenden nur in der Unterschrift, die Moret, *Royauté* 105 der Szene gegeben hat, die Rede, und Moret muß selbst zugeben, daß bei der Krönung in Deir el-Bahri (ed. Naville III, Taf. LX) nur die Seelen des Nordens und Südens, d. h. vielmehr die Götter von Unter- und Oberägypten zugegen sind und auf dem Harmaisrelief Lepsius, *Denkm.* III, 122 b nur ein Vogel fliegen gelassen wird. Die viermalige Wiederholung heiliger Formeln und Handlungen im Ritual scheint mir mit den vier Weltgegenden so wenig zu tun zu haben wie die vier verschiedenfarbigen Rinder in der bei Gayet, *Temple de Louxor*, Taf. IX abgebildeten Opferszene. Vier, eins mehr als drei, der übliche Ausdruck für die Mehrzahl, ist gewissermaßen feierlicher (Beispiele bei Sethe von Zahlen und Zahlworten S. 31 f.). Wenn auch 'die hervorragende Rolle dieser Zahl in unseren Raumvorstellungen (mit) begründet sein mag' und mehrfach in den Pyramidentexten (z. B. 152 ff., 464 b, 470 a) die vier Weltrichtungen als solche genannt werden, so darf man nicht in jeder Erwähnung der Himmelsgegenden eine Anspielung auf die umfassendere Vorstellung sehen, geschweige denn auf die Weltherrschaft. Budge, *Gods of the Egyptians* 1, 21 und 157 f. hat mit vollem Recht betont, daß die vier Horuskinder erst im Lauf der Entwicklung zu Göttern der vier Kardinalpunkte geworden sind. Ich glaube, wir müssen also die Vorstellung von den vier Himmelsrichtungen als dem Ausdruck des Weltalls bei der Interpretation der Darstellungen im Sonnenheiligtum noch fernhalten. Ich werde in dieser Auffassung bestärkt dadurch, daß Rochemonteix-Chassinat, *Edfou* II, S. 14 und Champollion, *Notices descr.* II, 209 (aus dem Chonstempel von Karnak) statt der vier Vögel nur drei fliegen, die noch dazu bestimmten Göttern gleichgesetzt werden, drei weitere Götter aber in Vogelgestalt auf Postamenten sitzen. Zu den Texten vgl. Dümichen, *Geogr. Inschr.* II, Taf. 55—60. In bestimmte Beziehung zu den vier Weltgegenden und zu der Ankündigung der Thronbesteigung werden die vier als Horuskinder namentlich bezeichneten Gänse unter Ramesses III. in Medine Habu gesetzt (Champollion, *Lettres d'Egypte*, S. 363 f., Wilkinson-Birch, *Manners and Customs* III, Taf. H, 1). Die Vorstellung ist dadurch bis in das Neue Reich zurückgeführt und ich bezweifle, daß sie in dieser Form älter ist. Brugsch, *Drei Festkalender* Taf. X, S. 7 wird die Entsendung der Vögel neben der Übergabe des Feldes genannt als Symbol des Antritts der Herrschaft am Neumondstag des Epyphi.

¹²⁶⁾ Zum Eingang in der Fassung von 3 auf S. 104 vergleiche Pyramiden 868 c. Wegen der Parallelen in 3 (und 2) wird man Dr. Kees beistimmen, wenn er statt des an sich guten 'er ist das Ebenbild des Horus, der N. N.' durch Einschub von *nsut* auch in 1 herstellt 'er, Horus N. N. ist das Ebenbild des Königs'. Das *snzen-f?* am Schluß der zweiten Strophe von 1 konnte man auch fassen als 'damit er ruhe'. Für  weiß ich weder als Determinativ noch als Wortzeichen eine Erklärung oder steht es einfach für  wie unten bei *ss* im 2. Hymnus? Kann es aus einer falschen Transkription für  entstanden sein? vgl. Pyram. 1836 f. Zu den beiden letzten Zeilen vergleiche man den schon von Sethe (bei Borchardt, *Sahure II*, S. 80) herangezogenen

Text, Pyramiden 1837 a, der zwischen 'besiedeln' und 'zerhacken' unterscheidet:  wo der spätere Text überall *chba* 'verwüsten'

gibt. S. auch Loret, *Rev. Égypt.* XI, 91 der für  = *ba* nach Petrie, *Royal Tombs II*, Taf. 10 die Bedeutung 'saccager' erschloß. Für *ucha* verweist Kees auf Lacau, *Textes relig.* 87, 5, Pyramiden 1878 b und Sethe, *Gött. gelehrte Anz.* 1912, 709, Anm. 3. Danach würde es 'abschütteln, entleeren' bedeuten. S. auch Ermans *Handwörterbuch* s. v. — Kees bemerkt, daß bei Dümichen, *Hist. Inscr.* 36 d aus Medine Habu ein Hymnus Tuthmosis III. abgedruckt ist, zu dem auch noch Gayet, *Louxor*, Taf. XIV zu vergleichen ist. Da heißt es: 'Schweigt! (viermal). Hört die Stimme des Amon, Herrn von Karnak, was er gesagt hat zu seinem Sohn König Tuthmosis III.: Mein geliebter Sohn ist es, mit dem ich zufrieden bin; ich habe ihm Ober- und Unterägypten gegeben, ich habe ihm die Festungen Asiens zerhackt. Von dem aber, was er zu einem Sohn König Tuthmosis III. gesagt hat, spricht Amon nicht (folgt eine Prophezeiung, die sich auf Tuthmosis' Königtum bezieht).' Hier redet der Gott selbst, was vielleicht das Echte ist, hier wird im übrigen aber geglättet und verständlich gemacht. Ich glaube nicht, daß man das Recht hat, den bei uns wiedergegebenen Hymnus nach den anderen zu verbessern. Zum Schweigegebot selbst vgl. noch Pyramiden 868 c.

¹²⁷⁾ Zum Anfang des Hymnus, für dessen Text uns auch eine Abschrift Sethes vorlag (dem wir die Übersetzung des Schlusses verdanken), vgl. Pyramiden 1332. Da heißt es, Deine (des mit Horus gleichgesetzten Königs) Reinheit ist Dein Acker, gegeben ist Deine Kleidung, Dein 1000 an Festleinen () , so muß das sinnlose *ss* 'Alabaster' des Textes von Medine Habu verbessert werden; vielleicht ist die Verballhornung über  'Wertvolles' gegangen, dann läge eine Verschreibung von  in  vor), Dein 1000 an Kleidern'. Zu dem am Schluß ausgesprochenen Gedanken vgl. die Münchner Dissertation von Karl Chambeau, *Über einige Grabformeln des Alten Reichs* 103 ff., Sottas, *Préservation de la propriété funéraire passim*, vor allem 53 ff. Zur Bedeutung von *za* verweist Kees auf Lacau, *Textes rel.* 86. Über links und rechts im Ägyptischen s. Chabas und Lepsius, *Äg. Zeitschr.* 1865, 9 ff. Lepsius führt die Bevorzugung des Westens in manchen Fällen mit Recht auf die Gleichung Rechts = Westen zurück. Über diese vgl. Brugsch, *Ägyptologie* 29. Die Namensgleichheit von rechts und links mit westlich und östlich verwirrt. In den meisten oben angeführten Beispielen dürfte, wo der Osten allein auftritt, die Himmelsrichtung gemeint sein. Im übrigen sei zu den Inschriften noch bemerkt:

Die altertümliche Anordnung der Zeichen, zu der die Schreibung von *h'ms* stimmt, ist nach Dr. Kees' Vorschlägen gedeutet worden. Hier greift man gleichsam noch die alte Vorlage, nach der man in Bubastis gelegentlich arbeitete. In Karnak und Bubastis ist das *ua's* weggelassen, man kannte seine Bedeutung wohl nicht mehr.

Kapitel VIII.

¹²⁸⁾ Siehe ihre Wiederlegung jetzt auch bei Schaefer, *Von ägyptischer Kunst*² Amm. 54.

¹²⁹⁾ Was das O am Schluß zu bedeuten hat, ist nicht klar. Kann es *sp* zu lesen sein als Ausdruck des zu erwartenden Duals von *cht*, das ja nur mit dem Wortzeichen geschrieben ist? Die Lesung ist durch die Parallelstellen Blatt 18, 44 a und Blatt 19, 45 b auch vor Konjekturen gesichert.

¹³⁰⁾ Das stünde für das sonst gebräuchliche Wortzeichen . Vgl. Sethe, *Äg. Zeitschr.* 52, 58 und die Kontroverse, *Äg. Zeitschr.* 44, 111 und 47, 164, bei der Dévaud zweifellos Recht behält. Es muß sich ursprünglich bei dem Wort für Waschen tatsächlich nur um einen Überguß über die Hände handeln.

¹³¹⁾ Es liegt hier einer der ältesten Belege für die Umschreibung mit *h-f* vor, und zwar in der Relativform (vgl. *Pyr.* 1191 b, *Phiops* 403), offenbar zur Hervorhebung des heiligen Ortes. Eрман, *Reden, Rufe und Lieder auf Gräberbildern des Alten Reichs*, S. 24 gibt eine genaue Parallele, während die in Ermans

Grammatik³ § 186, 3 und 360 angeführten Fälle und ebenso Sethe, Nominalsatz, S. 65, auf die Kees mich hinweist, nur Analogien bringen. Eine gerundete Übertragung, 'der sich niederlassen muß', möchte ich weniger empfehlen, auch nicht in den früher behandelten Fällen Naville, Festival Hall, Taf. IV bis und Petrie, Riqqeh, Taf. LV, 11 und ebenso wenig bei den Beischriften auf Blatt 19, 45 a, Blatt 20, 46.

¹³²) Siehe Sethe, Äg. Zeitschr. 52, 56, der nur meiner Ansicht nach den König Skorpion aus dem Spiel hätte lassen sollen.

¹³³) Andere Reliefs vom selben Bau: Prisse, Monuments, Taf. XXXI ff., Mariette, Monuments divers, Taf. 79 ff., Bissing, Denkm., Taf. 99, Text 3, Taf. 100, Textabb. Vgl. Petrie, History III, 301 f., Murray, The Osireion zu S. 32. Formal lehrreich ist der Vergleich der Bogenschießszene von Karnak mit dem Bild Wilkinson-Birch, Manners and Customs I, S. 406, wo ein junger Mann im Bogenschießen unterrichtet wird.

¹³⁴) Leider ist die anscheinende Wiederholung der Inschrift Blatt 25, 89 so verstümmelt, daß sie nicht weiterhilft. Die Beischrift dürfte hier vor dem Sem gestanden haben, dessen eine Hand noch erhalten ist.

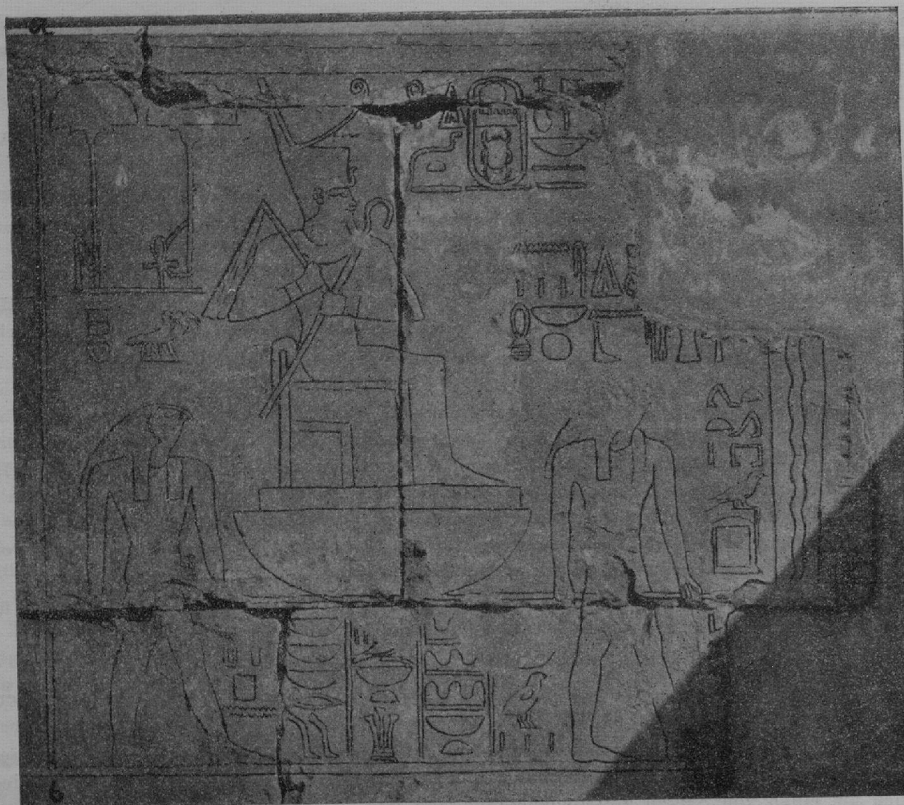
¹³⁵) Es scheint mir erwägenswert, ob das  in der Beischrift der Sänger nicht vielmehr zu dem Titel *udpu ngr* gehört und der in Bubastis Festival Hall, Taf. I, 6; XI, 6; XIII, 5; XVI, 9 stets im gleichen Zusammenhang vorkommende Titel *dchn* (vgl. auch Rec. de trav. III, 62 in Auszügen aus einem frühptolemäischen Papyros) einem Mißverständnis sein Dasein verdankt. Die Beispiele, die unsere Wörterbücher anführen (Brugsch, Wb. und Suppl., Pierret, Levi), scheinen mir alle bis auf Brugsch, Rec. I, 62 ganz fraglich, dies letztere stammt von einem ptolemäischen Pylon. Zum Teil ist *tch* 'sich betrinken' gemeint. Daß in der Spätzeit aber ein Wort *dchn* Sänger angenommen wurde, vielleicht ursprünglich nur in einer Formel, beweist Bubastis. Bedenklich macht auch, daß Blatt 9, 20 das einfache *chn* steht und Worterweiterungen mit *d* (oder *ud*?) sonst nicht bekannt scheinen, an ein Kompositum doch kaum zu denken ist.

¹³⁶) Beachtung verdient die Verknüpfung der Nomina mit 'n', die sonst in dieser Zeit nicht üblich ist, und die Vorstellung des Wortes 'Barke' vor den Genetivexponenten.

¹³⁷) Das *zd mdw* ist, wie Blatt 11, mitten in die Inschrift hineingeschoben. Vergl. Anm. 46.

¹³⁸) Über die Snut hat jetzt Kees ausführlich gehandelt Äg. Zeitschr. 57, 120 ff. Über die Determinative der beiden *itrî* s. Sethe, Äg. Zeitschr. 44, 17.

¹³⁹) *za' du* wird auch der Thron genannt, auf dem Tuthmosis I. bei der Krönung der Hatschepsut sitzt, Sethe, Urkunden IV, 257. Nach dem Determinativ, das ähnlich Urkunden des A. R. 1, 38, Z. 13 wiederkehrt, handelt es sich um einen von Säulen getragenen prächtigen Bau.



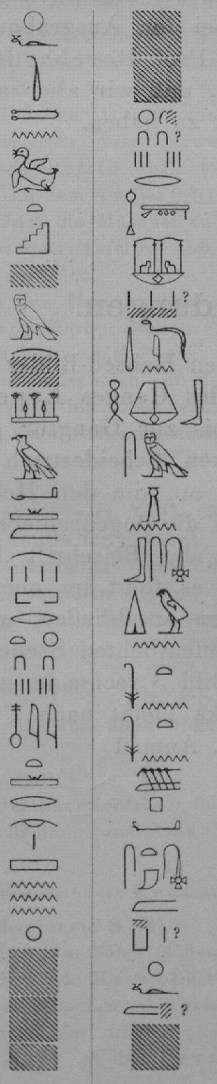
3. Der König wird auf der Sänfte getragen. (Karnak.)

NACHWORT.

Habent sua fata libelli. Das Manuskript des zweiten Bandes, von Dr. Hermann Kees und mir gemeinsam bearbeitet, lag fast druckfertig vor, als der Krieg ausbrach. Ihn rief es ins Feld, wo er bis zum Ende blieb, mir stellte die große Zeit des Krieges und die elende Zeit seit dem Umsturz so viele andere Aufgaben, daß für die Fortführung des Buches keine Zeit war. Die schmähhlichen Verhältnisse des neuen Deutschland ließen auch eine Herausgabe im alten Umfang nicht mehr zu. Hätte sich die Kgl. Bayerische Akademie der Wissenschaften nicht bereit gefunden, den Druck unter ihre Fittiche zu nehmen, und hätten mir die durch meine Berufung an die Ryksuniversiteit zu Utrecht veränderten eigenen Verhältnisse nicht größere Bewegungsfreiheit gegeben, so hätten wir wohl noch lange das Erscheinen hinausschieben müssen. Die seit 1913 fertigen Tafeln sollen mit kurzem Text als „Reheiligtum Band II“ möglichst bald ausgegeben werden. Den regelmäßigen Beziehern der Schriften unserer Akademie soll dabei, soweit der Vorrat reicht, ein Vorzugsrecht beim Bezug eingeräumt werden. Wir bitten, Bestellungen baldmöglichst an das Sekretariat der Akademie zu richten.

Die Arbeit ist eine gemeinsame, doch trage ich für die letzte Redaktion allein die Verantwortung. In vielen Fällen ist besonders hervorgehoben, wo entweder eine Auffassung, häufig die Sammlung des Stoffes, Dr. Kees verdankt wird; auch wo unsere Ansichten nicht zur Übereinstimmung gebracht werden konnten, ist dies in wichtigeren Fällen betont, aber nicht in allen. Die dem Buch beigegebenen Abbildungen beruhen auf Aufnahmen, die Kees auf unserer gemeinsamen Nilfahrt 1912/13 gemacht hat. Unsere Absicht, mehr zu geben, scheiterte an den Kosten.

Wir haben uns bemüht, auch die während des Krieges erschienene Literatur auszunützen, haben bei immer neuer Durcharbeit oft noch in letzter Stunde manches zugelehrt. So mag nicht immer völlige Gleichmäßigkeit herrschen; einige Berichtigungen,



Am Schluß vermutet Kees:



und übersetzt den Schluß: „Der Vorlesepriester spricht: o Sem, bringe die Fackel, die der König gegeben hat; o König, übernimm es, die Flamme anzuzünden, erleuchte den Baldachin.“ Er vergleicht mit Recht Lepsius Denkm. III 84b.

auch von Druckfehlern, finden sich am Schluß dieses Nachwortes. Dankbar gedenken wir der Förderung, die uns das Berliner Wörterbuch und Prof. Sethe gebracht haben, ganz besonders aber der Hilfe, die der Vertreter der Ägyptologie an der Universität Chicago, Dr. James Breasted, und sein Stab uns geboten haben. Den wichtigen, auf S. 13 f. behandelten Text aus Soleb geben wir hier nach den Chicagoer Aufnahmen und Prof. Breasteds Notizen mit seiner gütigen Erlaubnis wieder.

Als Umschrift der Hieroglyphen haben wir die von mir in der Festschrift für Kuhn vorgeschlagene gewählt, die Lesbarkeit und Wissenschaftlichkeit zu verbinden sucht. Den Druck auch der Abbildungen hat in altgewohnter Vortrefflichkeit die Firma Holzhausen in Wien übernommen, der ich für ihre Mühewaltung herzlich danken möchte.

„Untersuchungen zu den Reliefs“ usw. haben wir dies Buch genannt. Damit soll angedeutet werden, daß wir hoffen, über diese bei den Ausgrabungen der Kgl. Berliner Museen gefundenen Reliefs (die Leitung lag in Prof. Borchardts und Prof. Schäfers Händen) nicht das letzte Wort gesagt zu haben, daß wir aber auch hoffen, für weitere Forschungen ein zuverlässiges Fundament gelegt zu haben.

Zu den Abbildungen.

Die in der Äg. Zeitschrift 52 veröffentlichten Hebsed-Bilder Tuthmosis III. sind in zwei Reihen übereinander auf der Nordmauer des Ganges Lepsius, Denkm. Text III, S. 30 C''''. Das veröffentlichte Stück reicht bis zur Gangtür gegenüber H''', dann fehlen etwa 3·70 m. Links, durch einen dicken Scheidestrich getrennt, schließt die Götterversammlung Lepsius, Denkm. III, 34 d an, die den Hebsedreliefs den Rücken kehrt. Hinter der Gängtür, gegenüber G''' oben die Bogenschießszene Lepsius, Denkm. III 36 b, darunter halbzerstörte Darstellung mit der Beischrift „kommen und gehen zu ...“. Weiter rechts fehlt die Hälfte der Wand, es folgt im oberen Register Lepsius, Denkm. III 36 a, woran sich einige Götterszenen anschließen, wie sie auch unter Lepsius 36 a sich befinden. Die in Abb. 1—3 veröffentlichten Szenen stehen an der Nordwand von U''. Vom Bild 1 fehlt links, vom Bild 3 rechts je etwa ein Drittel bis zum Wandende. Bild 2 schließt rechts an 3 an, links bleibt nach 1 hin eine kleine Lücke. Für die auf Taf. A wiedergegebenen Reliefs vgl. Anm. 1.

Berichtigungen und Nachträge.

- S. 5, Z. 9 von unten lies: Diesen.
- S. 6, Z. 14 von oben lies: Ramesses.
- S. 7 Z. 9 von oben lies: er tut's, dem Leben gegeben ist (streiche ,weil es').
- S. 17, Z. 17 von unten füge hinzu: Sesonchosis I nennt den ersten Hof von Karnak *usch h'b -sd n pr n tf Amonre* (Brugsch Thesaur. VI, 1242 = Amer. Journ. Sem. lang. XXI, 24).
- S. 24, Z. 5 von oben lies: Taf. I — II.
- S. 29, Z. 20 von oben setze vor ,ausdrücklich' :
- S. 32, Z. 12 und 14 von oben lies: Snut.
- S. 40, Z. 11 von unten lies: *h'(t) nn nsut*.
- S. 44, Z. 8 von unten lies: Äg. Zeitschr. 57, 127 und weiter Z. 1 von unten lies hinter * : 
- S. 46, Z. 9 von unten. Aus den Schreibungen Pyram. 1212 d, wo hinter dem Namen der Göttin Ma'fedet das Zeichen *šms* mit dem l, und in der Parallelstelle mit dem Götterdeterminativ statt des l geschrieben wird, möchte Kees auf eine Lesung Ma'fedet schließen. Er scheint geneigt mit Sethe bei Borchardt, Sahure II 78 die Wildkatze Ma'fedet zur Göttin Seša't mit dem Pantherfell zu stellen und beide nach Unterägypten zu verweisen unter Hinweis auf Junker, Onurislegende, S. 84, Anm. 2. Mir scheint aber nach Bildern wie Petrie Royal tombs II, Taf. VII das *šms*-Zeichen hier nur für den Schiffsmast (?) einzutreten, an dem die Ma'fedet emporgeklettert; daß jeder solcher Mast (an dem man die Schiffe zieht, daher *šms*) die Ma'fedet zu bedeuten hat, scheint mir unwahrscheinlich.
- S. 49, Z. 33 von unten lies: statt ,Tafel A' Abb. 2, S. 116.
- S. 56, Z. 12 von unten lies: worden.
- S. 57, Z. 3 von unten : zu den Horuskindern als Kindern des Osiris vgl. die von Gardiner, Tomb of Amenemhet, S. 114 angeführten Stellen.
- S. 69, Z. 10 von unten füge hinzu: s. S. 86 f.
- S. 70, Z. 7 von unten. Kees weist mich auf die m. A. n. falsche Behandlung der *di e'* Formel bei Gardiner, Tomb of Amenemhet S. 54 hin. Zur Lesung vgl. Sethe, Verbum II 244.
- S. 71, Z. 12 von oben: der ,Ghaffir' kommt auch neben dem ,Diener' in dem Rechnungsbuch des königl. Hofes aus der 13. Dynastie, Äg. Zeitschr. 57, 66 vor.
- S. 75, Z. 24 von unten lies: *ro ngr*.
- S. 79, Z. 13 von oben: Annales du serv. XVII, 238, werden auf einem Denkmal des M. R. aus Edfu das *H't bnbn* und heliopolitanische Gottheiten erwähnt. Das weist auf alte Beziehungen. Z. 10 von unten: tatsächlich steht ,südliches und nördliches' Unnu da; es ist doch aber kaum anzunehmen, daß unter ,südliches' eine Stadt im Delta verstanden wurde.
- S. 87, Z. 15 von oben füge hinter Abydos ein: Kees Rec. de trav. 37, 71, wo weiteres; vgl. auch Äg. Zeitschr. 1910, Z. 15 von unten, worauf Kees hinweist.
- S. 91, Anmerkung lies hinter Type:  Z. 3 von oben füge ein: vgl. zu *qāqāi* = Schiff, Erman, Handwb. S. 188. Z. 20. von unten füge hinzu: Kees denkt eher an die *h'rih'ka'u* — Priester aus Bubastis und sonst.
- S. 92, Z. 11 von oben lies: ,*spā'*.
- S. 108, Z. 7 ff. von oben: Der Skorpionträger findet sich auch Naville, Festival, Hall, Taf. XII, 7.
- Ann. 1 füge hinzu: Die Reihenfolge und Auswahl der Szenen scheint in Amada sehr ähnlich wie in Deir el Bahri zu sein.
- Ann. 34: Zum *sa'-ta'* Hymnus erinnert Kees an das ptolomäische Wort für preisen =  (Junker, Grammatik der Denderahtexte S. 88).
- Ann. 35: Das in der Inschrift von Soleb (s. den Text im Nachwort) vorkommende Verbum, das ,erleuchten' heißen muß, ist offenbar, wie Kees bemerkt, identisch mit dem *a'chf* Prisse I, 8 im Sinne von ,gierig' und das Stammwort zu dem Lacau, Textes rel. 57 auftretenden *a'chfchf* ,flammen'; Rec. de trav. XIV, 178, Nr. 72 kehrt unser Wort wieder.
- Ann. 39 füge hinzu: Die Lesung *'eh'* hat Dévaud, Sphinx XIII 157 wohl mit Recht verteidigt.

Inhalt.

- Kapitel I. Die Tempelgründung und die Stiftung der Einkünfte. S. 3—21, Anm. 1—44, S. 1*—6*.
- Kapitel II. Die Anfangsprozession. S. 22—24, Anm. 45—47, S. 6*—7*.
- Kapitel III. Zu den Göttern in Darstellungen und Inschriften. S. 24—59, Anm. 48—101, S. 7*—14*.
- Kapitel IV. Der Auszug des Upuaut. Die Huldigung vor dem Thron. S. 59—84, Anm. 102—115, S. 14*—16*.
- Kapitel V. Der Opfertanz; die Bedeutung der Prozessionen. S. 85—90, Anm. 116—118, S. 16*.
- Kapitel VI. Die Anweisung der Opfer an die Priester. S. 90—91, Anm. 119, S. 11*.
- Kapitel VII. Die Schlußfeier am Thron, das Bringen der Sänfte und das Verlassen des Throns. S. 91—104, Anm. 120—127, S. 16*—18*.
- Kapitel VIII. Der Schluß des Sedfestes und die große Endprozession. S. 105—115, Anm. 128—138, S. 18*—19*.
- Tafel A vor Kap. I.
- Abbildung 1, 2. S. 116. Abbildung 3. S. 20*.
- Nachwort. S. 20*—22*. Berichtigungen und Nachträge. S. 23*.



1, 2. Reliefs Tuthmosis III. (Karnak.)



3. Relief Tuthmosis III. (Medine Habu.)

