

Ein ägyptischer Sarg der Saitenzeit im Akademischen Kunstmuseum zu Bonn.

Von
A. Wiedemann.

Hierzu Tafel IV und V.

Durch eine Schenkung der 1920 verstorbenen Frau A. Schmidt-Barker zu Godesberg ist das Akademische Kunstmuseum zu Bonn in den Besitz eines gut erhaltenen ägyptischen Sykomorenholz-Sarges gelangt, welcher seiner stilistischen Ausführung zu Folge der frühsaitischen Periode, etwa der Zeit zwischen 700 und 600 v. Chr., angehört¹⁾. Der grösste zusammenhängende Sargfund dieses Stiles wurde von dem französischen Vize-Konsul zu Theben Maunier in einer Massengruft im Bereiche des Tempels von Dêr-el-bahari gemacht. Er enthielt in 9 wohl verschlossenen Schächten zusammen über 60 Särge. Mit dieser von Heinrich Brugsch²⁾, welcher Ende 1857, nicht lange nach der Eröffnung der Gruft, Theben besuchte, gemachten Fundangabe stimmt es überein, dass eine Reihe der damals entdeckten Särge mehrere Jahrzehnte in dem sog. französischen Hause, der einstigen Wohnung Maunier's, zu Luksor verblieben und später als Eigentum der französischen Regierung dem Louvre übergeben wurden. Weitere Särge scheint der einstige Besitzer als Brennholz verwertet zu haben³⁾. Wieder andere und sonstige kleinere Gegenstände aus dem Funde, wie besonders zahlreiche bemalte Holzstelen, gelangten in den Besitz verschiedener Museen und Privatsammlungen⁴⁾. Zwei grosse Bretter des hierher gehörigen Kastensarges des Besmut mit gut geschriebenen ausgedehnten Stücken aus dem Kapitel 31 und mit den Kapiteln 33—38 des Totenbuches dienten lange Zeit als Gartentüren des der englischen Firma Th. Cook gehörigen, geraume Zeit von dem Franzosen Pagnon geleiteten

¹⁾ Eine vorläufige Schilderung des Sarges: Wiedemann, *Archaeol. Anzeiger* 1917 S. 13 ff.

²⁾ *Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Ges.* XIV, S. 8.

³⁾ Brugsch, a. a. O. S. 8, 15. In seinen Reiseberichten aus Ägypten S. 123, 133, 199 spricht Brugsch (1853) von Maunier und seiner Wohnung, aber nicht von dem Grabfund.

⁴⁾ Wiedemann, *Proc. Soc. Biblical Archaeology* XI, S. 69 ff.

Hotels Luksor zu Luksor⁵⁾. Im Gegensatz zu der Angabe von Brugsch hat Mariette später erklärt⁶⁾, er habe die Särge entdeckt. Diese Behauptung hängt jedenfalls mit der Gepflogenheit Mariette's zusammen, die Entdeckung aller Denkmäler, welche während seiner Tätigkeit als Leiter des Ausgrabungswesens in Ägypten zu Tage traten, für sich in Anspruch zu nehmen. Eine Auffassung, welche ihn mehrfach in heftige, für ihn wenig günstig verlaufende literarische Streitigkeiten nicht nur mit deutschen Gelehrten, wie Lepsius und Dümichen, sondern auch mit seinen eigenen Landsleuten, wie Chabas⁷⁾, verwickelte.

Der Fund von Maunier enthielt die Särge und Beigaben der Mitglieder einer Familie, welche in der Zeit der 22.—26. Dynastie, etwa 900—600 v. Chr., das Priestertum des Gottes Mont in Theben in Händen hatte. Daneben verstand sie es, eine längere Reihe anderer Priestertümer und priesterlicher Verwaltungsstellen unter ihren Mitgliedern zu verteilen und so gut wie erblich zu machen. Da keinerlei Verzeichnis des Gesamtinhaltes des Fundes vor seiner Zerstreung angefertigt worden ist, so ist eine Wiederherstellung des vollständigen Stammbaumes der Familie bisher nicht möglich gewesen. Im Zusammenhange veröffentlicht wurden nur diejenigen Särge, welche sich jetzt in dem Museum zu Kairo befinden⁸⁾. Ausserdem ist begonnen worden eine Zusammenstellung der Denkmäler, welche sich auf Anverwandte der Familie beziehen, auch solcher, welche dem Funde selbst nicht angehören, aufzustellen⁹⁾. Der Inhaber des Bonner Sarges lässt sich mit keiner der bisher bekannten Persönlichkeiten in diesen Reihen gleich stellen, es erscheint aber sehr wohl möglich, dass er trotzdem der betreffenden Familie angehörte. Das von ihm

⁵⁾ Ein von mir 1881 gemachter Versuch, die Hotelleitung zum Ersatze der damals bereits stark beschädigten Bretter durch anderes Holz und zur Rettung der noch vorhandenen Inschriften zu bewegen, war erfolglos. Die Sargteile werden seither wohl völlig zerstört worden sein.

⁶⁾ Gauthier, *Cercueils des Prêtres de Montou* S. III ff., der der Ansicht von Mariette folgt.

⁷⁾ Chabas, *Oeuvres divers* II, S. 365 ff. (Vgl. Capart, *Une page de l'histoire de l'Égyptologie* in *Rev. de l'Université de Bruxelles*. III. März 1898.) Der Versuch von Virey, *Notice biographique* (Chabas, a. a. O. I S. LXVII), einen Teil der Schuld an der Polemik wegen der Veröffentlichung der Königstafel von Abydos in einer „méprise“ von Dümichen zu suchen, entspricht nicht den Tatsachen. Dümichen war bei der Publikation dieser Inschrift nicht nur sachlich im Rechte, sondern erfüllte damit auch seine wissenschaftliche Pflicht.

⁸⁾ *Catalogue général du Musée du Caire: Moret, Sarcophages de l'époque Bubastide à l'époque Saïte*. 2 Bde. Kairo 1913; Gauthier, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*. Kairo 1913. (Im Folgenden als Moret, bez. Gauthier angeführt.)

⁹⁾ Legrain, *Rec. de travaux rel. à l'Égypt.* XXXIII S. 180 ff., XXXIV S. 97 ff., 168 ff., XXXV S. 207 ff., XXXVI S. 57 ff., 145 ff. Für diese Arbeit habe ich vor Jahren dem Anfang 1918 verstorbenen Verfasser einen handschriftlichen, vorläufigen Stammbaum der Familie, den Brugsch entworfen hatte, zur Verfügung gestellt. Derselbe ist bisher unveröffentlicht und sein zeitiger Verbleib mir nicht bekannt.

der Name einer Gottheit zu folgen. Das *neb-u* „die Herrn“ wird demzufolge vermutlich gleichfalls auf Gottheiten zu beziehen sein. Der Sinn des *schep* lässt sich nicht sicher feststellen. Man wird am ehesten an *schep* = *schepes* „die Edeldame, die Favoritin“ denken in ähnlichem Sinne wie das Wort in dem Märchen von den beiden Brüdern für die königliche Geliebte verwendet wird. Die Zusammensetzung: Der Gott N. N. *schepes* „Der Gott N. N. ist herrlich“¹⁷⁾, scheint jedoch mit der hier in Betracht kommenden Namensform nicht in Verbindung zu stehen. Der Name Nes-Chunsu und Bildungen mit Schep treten in der Familie der Montprieester auch sonst auf, die Form Schep-*neb-u* findet sich aber auf dem Bonner Sarge zum ersten Male in der bisher zugänglichen ägyptischen Literatur.

Der Bonner Sarg ist 1780 mm hoch, 365 mm breit. Die Holzdicke schwankt zwischen 20 und 37 mm, die Verbindungsdübel sind etwa 90 mm lang, 40 mm breit und 6 mm dick. Die Holzarmut Ägyptens und vor allem der Mangel an grossen Brettern hat es mit sich gebracht, dass die Holzsäрге vielfach nicht aus einheitlichen Stücken gefertigt, sondern aus kleineren Bestandteilen zusammengefügt wurden. Wie bei den Särgen der Montprieester-Familie, so ist dies auch bei dem Bonner Sarge der Fall. Sein Deckel ist aus acht Brettern gebildet. Das Mittelstück besteht aus zwei, durch zwei roh eingefügte Dübel zusammengehaltenen Brettern. Je ein langes Brett dient als rechtes und linkes Seitenstück, ein weiteres bildet das Kopfstück und wird durch einen schräg eingetriebenen Dübel an der einen Seite festgehalten. Das Fussende setzt sich aus drei Brettern, je einem über, vor und unter den Füßen, zusammen. Der darüber gestrichene Stuck und Asphalt liess im Altertume die Fugen verschwinden, jetzt sind sie infolge des Schrumpfens des austrocknenden Holzes an verschiedenen Stellen deutlich sichtbar geworden. Der Unterteil des Sargbodens besteht aus einem flachen Brett, auf welchem rechts und links ein neben dem Kopf- und Fussstück herausragendes Brett aufgesetzt worden ist. Das Fussstück selbst ist ein einheitliches Brett, das Kopfstück ist aus zwei Brettern zusammengesetzt.

Das Bodenbrett zeigt innen einige grosse Vertiefungen, welche man mit einem rötlichen sandigen Ton ausgefüllt hatte. Dann wurde das rauh gelassene Ganze dick mit Asphalt bestrichen und auf diesem die Inschriften mit goldgelber Farbe aufgemalt. Die Asphalt-schicht war, als man den Toten in den Sarg bettete, noch nicht völlig verhärtet und haben daher die Mumienbinden an mehreren Stellen netzartige Muster in dieselbe eingedrückt. Verbunden waren Deckel und Sargkasten durch Holzdübel, welche ihrerseits durch je 2—3 Holzstifte festgehalten wurden. Diese Stifte trieb man, als man den Sarg schloss, von aussen her in vorher ausgeschnittene Löcher, welche durch die ganze Holzdicke hindurch gingen. Infolgedessen wurde bei ihrem Einschlagen mehrfach der Asphalt im Innern zum Abspringen gebracht. Das verwendete Holz wurde auf der Oberfläche der Aussenseite ebensowenig wie

¹⁷⁾ Hoffmann, a. a. O. S. 17 f., 23, 71.

auf der Innenseite geglättet. Man überstrich es aussen mit Gips, über diesen legte man Mumienbinden, über diese eine dünne Stuckschicht, auf welcher die Malerei aufgetragen wurde. An dem rauhen Holz hat der Gips sehr gut gehaftet, abgesehen von dem Gesichtsteile haben Abblätterungen nicht stattgefunden. Die Stuckschicht bedeckt auch die Einschlagelöcher der Holzdübel und verläuft hier völlig einheitlich, die Überstreichung des ganzen Sarges kann demnach erst nach seiner Schliessung erfolgt sein.

Auf der Vorderseite des Sargdeckels (Taf. IV, 1) ist unterhalb des, wie eben erwähnt, abgeblätterten Gesichtes um den Hals der Mumiengestalt ein breites Halsband gemalt. Es ist dies das Halsband  Usec, welches nach den Vorschriften des Totenbuches, Kapitel 158, am Tage des Begräbnisses in Gold gearbeitet um den Hals des Toten gelegt werden sollte. Ein solches breites Halsband galt seit Alters¹⁸⁾ in Ägypten als notwendiger Bestandteil der Bekleidung des vornehmen Herrn. Wenn dieser sich auf seinem Papyrusnachen auf die Jagd in den Sumpfgegenden des Landes begab, so legte er ausser dem Schurz ein solches Halsband an¹⁹⁾. Vor dem Erscheinen vor dem Pharaon wurde es ihm von seinem Diener umgebunden²⁰⁾. Unter den Kleidungs- und Schmuckstücken, welche besonders während des Mittleren Reiches an den Sargwandungen angemalt zu werden pflegten, erscheint das Halsband mit grosser Regelmässigkeit²¹⁾. Auch als Amulett wurde es häufig, vielfach aus Karneol, bisweilen auch aus glasiertem Steingut oder anderem Materiale gefertigt, dem Toten mitgegeben²²⁾.

Der Zweck der Beigabe dieses Halsbandes war ein doppelter. Zunächst handelte es sich darum, dem Toten den dauernden Besitz eines wichtigen Schmuckstückes zu sichern. Dann aber geht aus den die Bekleidung des Gottes und des Toten in den Ritualen²³⁾ begleitenden Formeln hervor, dass der Ägypter den einzelnen Kleidungsstücken eine magische Bedeutung zuschrieb. Zu den in diesen Texten auftretenden Gewandhüllen gehört auch das Halsband Usec, dessen Darbringung beim Götter- und beim Totenkulte erwähnt wird. Die bei der Anlegung zu sprechenden Worte enthalten eine Anrufung des Sonnengottes als Ätum und als Chepera (Abend- und Morgensonne). Dann gedenken sie der durch den Gott erfolgten Schaffung des Götterpaares Schu und Tefnut und des Schützes, den der Schöpfer diesen beiden dadurch gewährte, dass er seine Arme hinter sie legte. In gleicher Weise solle

¹⁸⁾ Beispiele aus dem alten Reiche bei Klebs, Die Reliefs des Alten Reiches in Abh. der Heidelberger Akademie, Philosoph.-hist. Klasse. Abh. 3.

¹⁹⁾ Lepsius, Denkmäler II. 130 (Mittleres Reich).

²⁰⁾ a. a. O. III. 76^b (Thebanische Zeit).

²¹⁾ Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches Taf. 9, 21, 41; Lacau, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire (Katalog Kairo) II S. 159 f. Index unter *usech*; Taf. 51.

²²⁾ Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter S. 26.

²³⁾ Vgl. Moret, Le Rituel du Culte journalier en Égypte. Paris, 1902; Budge, The Book of Opening the Mouth. 2 Bde. London 1909.

er jetzt den Gott, dem im Einzelfalle der Kult galt, bez. den Toten schützen²⁴⁾.

Die zauberische Einzelwirkung des Schmuckstückes wird mit seinem Namen *usech* „weit sein“ zusammenhängen und dem Träger Bewegungsfreiheit und gleichzeitig wohl weitgehende Macht verbürgen sollen. Das erwähnte Totenbuchkapitel legt, derartigen Gedankengängen entsprechend, dem als Osiris aufgefassten Toten die Worte in den Mund: „Oh mein Vater, oh mein Bruder, oh meine Mutter, oh Isis! Ich bin von meinen Binden befreit, ich sehe! Ich bin einer von denen, welche von ihren Binden befreit sind und den Gott Keb (den Vater des Osiris) sehen!“ Ausserdem wurde durch das Zubinden des Halsbandes dieses zu einem Knoten- und Binden-Amulett, woran anscheinend der oben erwähnte Ritualtext denkt, wenn er von einer schützenden Handauflegung und damit Umarmung spricht. Das Usech gehörte damit einer Amulettgruppe an, welche in den verschiedensten Formungen im alten Ägypten eine grosse Rolle spielte²⁵⁾. Der Glaube an ihre Wirksamkeit war im Volksbewusstsein so fest eingewurzelt, dass er die Jahrtausende überdauerte. Noch jetzt bindet der Ägypter seinem Kinde, auch wenn er es sonst unbekleidet lässt, einen dünnen Strick um den Leib, dessen Ende er sorgsam verknotet um hierdurch den von dem Stricke wie von einem Zauberkreis fest umschlossenen Körper gegen Angriffe feindlicher Dämonen zu schützen²⁶⁾.

Unterhalb des Halsbandes bockt in der Mitte der Sargvorderseite die menschengestaltige Himmelsgöttin Nut mit ausgebreiteten Händen und Flügeln auf einer schematischen Darstellung des Grabeinganges. Auf dem Kopfe trägt sie eine Sonnenscheibe, in welche ihr Name eingeschrieben steht²⁷⁾. Unter ihr läuft quer über den ganzen Deckel in einer Horizontalzeile die Inschrift:

²⁴⁾ Moret, a. a. O. S. 242 ff. Schiaparelli, *Libro dei Funerali* II. S. 37 ff.; Budge, a. a. O. I. S. 102 ff.

²⁵⁾ Für die ägyptischen Knotenamulette vgl. Wiedemann, a. a. O. S. 21 ff.; Bissing, *Archiv für Religionswissenschaften* VIII. Beiheft, S. 23 ff. *Bilder von Knotenamuletten* u. a. bei Reisner, *Amulets* (Kat. Kairo). Kairo 1907.

²⁶⁾ Für die Wichtigkeit, welche der moderne Araber gelegentlich der Lösung von Knoten zuschreibt, vgl. Lane, *Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter*, deutsch von Zenker II. S. 78, für sonstige Knotenamulette und Zauber mit Knoten bei den verschiedensten Völkern Seligmann, *Der böse Blick und Verwandtes* I S. 328 ff. II. S. 228 f. (weitere Stellen im Register II S. 500 unter Knoten); Sartori, *Sitte und Brauch* I. S. 22, 133, II. S. 63, 141; Dilling in Hastings, *Encyclopaedia of Religion* VII S. 747 f., Frazer, *Golden Bough*, 3. Aufl. II S. 293 ff.

²⁷⁾ Jéquier, *Rec. de Trav. rel. à l'Égypte* XXXVII. 1916 S. 126 hält in einer Paralleldarstellung, bei welcher der Name Nut nicht beigefügt worden ist (Moret, Taf. I), das geflügelte Göttinnenbild für die Darstellung der weiblichen Seele des Toten, obwohl die Seele sonst in Ägypten stets männlich ist. Eine solche Deutung erscheint nicht angängig; in seiner Veröffentlichung des betreffenden Sarges (S. 4.) hatte Moret die Gestalt bereits richtig für die Göttin Nut erklärt. Das Vorkommen weiblicher Ba-Vögel in Nubien (Griffith, *Ann. of Archaeology*. Liverpool XI Taf. 66; Budge, *The Mummy*, 2. Aufl. Taf. 22) kann hier nicht herangezogen werden, da im meroitischen Reiche veränderte religiöse Anschauungen Platz gegriffen.

„Rede: Oh Pa-Chal-en-Chunsu! Es breitet sich aus Deine Mutter Nut über Dich in ihrem Namen „Geheimnis des Himmels“. Sie lässt Dich sein wie ein Gott. Nicht sind Deine Feinde an irgend einem Orte, an den Du gehst“. Es ist dies eine formelhafte Verheissung des Schutzes der Himmelsgöttin, welche bereits in den Pyramidentexten auftritt²⁸⁾ und sich von da an bis in die Spätzeit hinein auf zahlreichen Särgen in einer mehr oder weniger ausgedehnten Fassung wiederholt findet²⁹⁾. Sie erhält ihren bildlichen Ausdruck dadurch, dass häufig bei Särgen, besonders in der saitischen Zeit, das Bild der Göttin Nut auf der Innenseite des Deckels angemalt ist und hier demnach schützend über dem Toten sich ausstreckt. Seltener wird es als Schutzzeichen auf dem Boden des Sarges angebracht.

Der Gedanke, der Gottheit Flügel oder Vogelgestalt zu geben, wenn sie berufen war, als Schützerin anderer Götter oder des Menschen aufzutreten, hat in Ägypten große Verbreitung besessen. Das älteste bisher bekannte statuarische Beispiel hierfür findet sich an der Statue des Königs Chephren aus der 4ten Dynastie³⁰⁾ bei welcher ein Sperber, die Verkörperung des als Vater des Königs geltenden Sonnengottes, auf der Rücklehne des Thrones steht und seine Flügel schützend neben das Hinterhaupt des Herrschers legt. Bis in späte Zeit hinein ist es üblich, über dem Könige einen Geier oder einen Sperber mit ausgespannten oder mit herabgesenkten Flügeln schweben zu lassen³¹⁾. Es handelt sich dann um die geiergestaltige Schutzgöttin von Oberägypten Nechebit und den sperbergestaltigen Gott Horus von Edfu³²⁾, welche vor allem den Schutz des Pharao zu übernehmen hatten.

Meist erfüllt die Gottheit ihre Aufgabe, indem sie hinter ihrem Schützling steht und die Flügel neben ihn hält oder indem sie über ihm dahinfliegt. Seltener umschließt sie ihn vollständig mit ihren Fittichen. Dies geschieht beispielsweise bei den sog. Rishi-Särgen „Flügel-Särgen“ des Mittleren und des beginnenden Neuen Reiches, welche eine von Flügeln umgebene eingewickelte Mumie nachahmen³³⁾. Der gleiche Gedanke tritt bei dem der hellenistischen

²⁸⁾ z. B. Pyramide Tetä Z. 175, 279.

²⁹⁾ Vgl. Birch, Ägypt. Zeitschr. VII. S. 49 ff; Borchardt, Ägypt. Zeitschr. XXX S. 94 ff; Moret, S. IX.

³⁰⁾ Borchardt, Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten (Kat. Kairo) I S. 14 ff; Taf. 4 Nr. 14; Capart, L'Art égyptien Taf. 11, 108; S. 13, 34 f. und die dort angeführte Literatur.

³¹⁾ Gute farbige Bilder bei Naville, The Temple of Deir el bahari II Taf. 28, 29.

³²⁾ Bei der Darstellung dieses Gottes als Geflügelte Sonnenscheibe (zahlreiche Beispiele dieser Darstellungsart verzeichnet Prinz, Altorientalische Symbolik S. 11 f, 42 ff.) dienen, wie dies auch aus dem Mythos von der Geflügelten Sonnenscheibe (Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus Taf. 12 ff, übersetzt Brugsch, Abh. der Ges. der Wissenschaft. Göttingen. Philol.-Hist. Cl XIV S. 173 ff.) hervorgeht, die Flügel nur als Bewegungsorgane dieser das Böse abwehrenden Gestalt, haben aber keine selbständige schützende Bedeutung.

³³⁾ z. B. Mariette, Monuments divers. Taf. 51; Bissing, Ein thebanischer Grabfund S. 22, Taf. 11—12; Davis, The Tomb of Queen Tiye S. 17 ff. (vgl. Daressy, Bull. Inst. Franç. d'Archéol. Orient. Kairo. XII S. 145 ff.).

Zeit angehörenden Holzсарge der Tete-Hor-sa-äst zu Berlin auf, welcher in der Gestalt einer von Flügeln umhüllten weiblichen Gestalt ausgearbeitet worden ist³⁴). Bei den Darstellungen des toten Osiris erscheint Isis öfters als geflügelte Frau und schützt mit den ausgestreckten Flügeln den vor ihm stehenden Gott, wie dies besonders Gruppen der saitischen Zeit in Stein³⁵) oder Bronze³⁶) vorführen³⁷). In anderen Fällen tritt die Göttin Nut als geflügelte Schützerin auf. Diese Tatsache hängt damit zusammen, dass Nut als die Mutter des Osiris galt. Nach der osirianischen Unsterblichkeitslehre deckte sich der Tote völlig mit dem Gotte Osiris. Er gewann damit dessen gesamte Familie als seine eigene, Nut übernahm demzufolge auch seinen mütterlichen Schutz³⁸).

Die Flügel ahmen in derartigen Fällen meist Geierflügel nach, entsprechend einer im Altertume mehrfach auftretenden Ansicht, dass der Geier vor allem seine Jungen liebe und für sie ganz besonders aufopferungsfähig sei³⁹). Mit diesem Gedankengange hängt es zusammen, daß das Wort *mut* „Mutter“ im Ägyptischen mit dem ideographischen Zeichen des Geiers geschrieben wird, und dass die Königin als die Schützerin des Thronerben ein Diadem trägt, an welchem vorn ein Geierkopf befestigt ist⁴⁰), oder dass sie einen Geierbalg als eine Art Kapuze über den Kopf stülpt⁴¹).

Rechts und links von der Gestalt der Nut findet sich in Vertikalzeilen eine Inschrift, welche das Kapitel 26 des Totenbuches enthält. Der Text beginnt rechts neben der Göttin und läuft in 13 Zeilen bis zum Rande, dann folgen die Zeilen links neben der Göttin bis zu der entgegengesetzten Randseite.

Die Aufzeichnung von Kapiteln aus den religiösen Formelsammlungen auf Särgen war im Mittleren Reiche sehr beliebt; man entnahm sie damals

³⁴) Berlin. Museum Nr. 31; publ. Ägyptische und Vorderasiatische Altertümer aus den Museen zu Berlin. Taf. 58.

³⁵) z. B. Daressy, Statues de Divinités (Kat. Kairo) S. 318, Taf. 59 Nr. 39 271 - 2; Budge, Guide to the Egypt. Collections. British Museum S. 115.

³⁶) Erman, Die ägypt. Religion, 2. Aufl., Abb. 44. — In den meisten Fällen haben die Finder die Gruppe auseinander gerissen und enthalten die Museen jetzt die Gestalt der geflügelten Isis und die des Osiris als scheinbar selbständige Stücke. Eine Bronzegruppe in Turin (publ. Lanzone, Dizionario di Mitologia Taf. 300 und Petrie, Photographien, Italien Nr. 432—3) zeigt eine interessante Abänderung dieser Gruppierung. Hier steht Isis hinter dem sitzenden Osiris und schützt ihn mit den Händen. Hinter ihr steht ein Sperber, welcher mit seinen Flügeln die ganze Gruppe umfängt.

³⁷) Eine flache Holzeinlage in Bologna (Nr. 289, publ. Petrie, Phot. Italien Nr. 338) stellt Isis dar, wie sie ihre Flügel schützend über und unter das kleine Bild des das Uzat-Auge, das Zeichen der Wohlfahrt, darbringenden knienden Königs Petubastis hält.

³⁸) Über die wechselnde Auffassung der Nut als Himmelsgöttin, Mutter des Osiris, Schützerin des Toten handelte eingehend Rusch, Mitt. Vorderasiat. Ges. XXVII S. 1 ff.

³⁹) Horapollo I. 11; Homer, Od. XVI. 216 ff; Äschylus, Agamemnon v. 49 ff; Plutarch, Rom. Quäst. cap. 93.

⁴⁰) Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Archaeol. XXXIII S. 162 ff; XXXIV S. 306 f.

⁴¹) Farbiges Bild dieser Kapuze. Naville, The Temple of Deir el bahari I. Taf. 13.

den Vorläufern des späteren Totenbuches, den von Lepsius als „Älteste Texte des Totenbuches“ bezeichneten Formularen⁴²⁾. In den ersten Jahrhunderten des Neuen Reiches war eine derartige Sargausschmückung seltner (ohne darum völlig zu verschwinden. So zeigt beispielsweise der Steinsarg des Königs Seti I⁴³⁾ die Kapitel 72 und 89 des Totenbuches. Im ersten Jahrtausend v. Chr. war die Verwertung der Totenbuchkapitel wieder stark verbreitet, doch fand meist nur eine beschränkte Zahl von Texten auf ein und demselben Sarge Aufnahme, während die Zahl der überhaupt in Betracht kommenden Kapitel eine sehr grosse war. So sind auf den von Gauthier und Moret veröffentlichten Särgen der Montpriesterfamilie 96 verschiedene Kapitel vertreten, welche freilich sehr ungleichmässig beliebt waren. Manche erscheinen auf einem einzigen Sarge, andere, vor allem Kapitel 1, 26, 74, 89, 154 sind bald vollständig, bald wenigstens in einzelnen ihrer Teile auf zahlreichen Särgen vertreten. Bis in die Ptolemaeerzeit hinein hielt man an der Aufzeichnung derartiger Texte fest. Sie verschwanden erst in der römischen Kaiserzeit, wie damals auch sonst die Anbringung von längeren Inschriften auf Särgen mehr und mehr ausser Gebrauch kam.

Das 26te Kapitel des Totenbuches, welches bereits in den Totentexten der thebanischen Zeit mehrfach auftritt, handelt davon, dass der Verstorbene wieder in den Besitz seines Herzens gelangt und hierdurch neue Lebens- und Betätigungsfähigkeit gewinnt⁴⁴⁾. Interessant ist es dabei, dass die älteren Vignetten zu dem Kapitel den Toten vor seinem Herzen  zeigen, während er in jüngeren Bildern zwar das Herz in der Hand hält, dabei aber seinen Seelenvogel Ba anbetet, so dass hier ein Zusammenwerfen des Herzens mit dieser besonders wichtigen Seelenform eingetreten ist. Die auf dem Bonner Sarge gegebene Fassung der Worte des Kapitels entspricht im Grossen und Ganzen der Formulierung des dem Beginne der Ptolemäerzeit angehörenden Turiner Textes, zeigt jedoch im Einzelnen zahlreiche orthographische Abweichungen und mehrere Zusätze, welche, ohne den Gesamtsinn zu ändern, doch beweisen, dass hier eine anders geartete Urhandschrift des Kapitels als Vorlage benutzt worden ist.

Unterhalb der auf Nut bezüglichen Inschrift laufen weitere Zeilen in Streifen senkrecht über die Mitte des Vorderkörpers der Leiche und quer über den Körper. Ihre Anordnung erinnert an die Lagerung der Leinwandbänder, mit welchen man die eingewickelte Mumie seit der thebanischen Zeit fest

⁴²⁾ Vgl. für diese Texte Roeder, *Archiv für Religionswissenschaften* XVI S. 66 ff.; *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens*, S. 199 ff.; beste Veröffentlichung Lacau, *Rec. Trav. rel. à l'Égypt.* Bd. 26 ff.

⁴³⁾ Publ. Bonomi und Sharpe, *The alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I.* London 1864; vgl. Budge, *An Account of the Sarcophagus of Seti I.* London. 1908.

⁴⁴⁾ Die Auffassung des Herzens in den ägyptischen Totentexten erörterte Wiedemann, *Bonner Jahrbücher* LXXVIII S. 116 ff., die Herzenskapitel des Totenbuches besonders Birch, *Ägypt. Zeitschr.* IV S. 89 ff.; V. S. 16 f., 54 ff.; VIII. S. 30 ff., 46 ff., 73 ff.

zusammen zu binden pflegte⁴⁵). Der wichtigste dieser Streifen ist der in senkrechter Richtung zu den Füßen hinlaufende. Bei ihm erblickt man zu oberst die Mumie, welche auf dem Leichenbette liegt. Unter diesem stehen die vier Eingeweidetöpfe mit Deckeln⁴⁶) in der Gestalt der Köpfe der Verkörperungen der vier Horussöhne, der sog. Totengenien, also dem eines Menschen, Affen, Sperber, Schakal, Gestaltungen, auf welche noch zurück zu kommen sein wird. Über der Mumie schwebt die menschenköpfige Ba-Seele⁴⁷).

Die fünf Vertikalzeilen unter dieser Darstellung sind von links nach rechts geordnet, obwohl die einzelnen Zeichen rechts - links geschrieben wurden. Sie enthalten das seit der thebanischen Zeit sehr häufig auf Särgen aufgezeichnete Kapitel 89 des Totenbuches, welches, wie oben bemerkt, auch auf dem Sarge Seti' I auftritt, dort freilich eine etwas abweichende Fassung zeigt. Auf dem Bonner Sarge wurden, wie auch sonst regelmässig auf Särgen, die in den Papyrustexten gegebenen Schlussworte fortgelassen, welche den Nutzen des Kapitels betonen und erklären, wer dieses Kapitel kenne, der werde nicht zerstört werden und seine Ba Seele werde sich nicht von seinem Leichname trennen. Im übrigen entspricht die Fassung auf dem Sarge, wenn auch mit zahlreichen, meist orthographischen Abweichungen in einzelnen Worten, der des Turiner Textes. Dabei ist sie in einer Reihe von Fällen weniger fehlerhaft wie dieser und verwertete demnach eine bessere Grundlage wie die Papyrusabschrift. Das Kapitel handelt seiner Überschrift zufolge von der Verbindung der Ba-Seele des Verstorbenen mit dem Leichname in der Totenwelt. Es wird eine Reihe von Dämonen, gelegentlich unter Drohungen, aufgefordert, der Ba-Seele freie Bewegung zu verschaffen, damit sie zu dem Leichname gelangen könne. Diesen Vorgang stellt die in saitischer und noch späterer Zeit übliche, auch auf dem Bonner Sarge auftretende Vignette des Kapitels dar, in welcher der Ba-Vogel mit dem Zeichen des Lebens in den Klauen über der auf dem Mumienbette ruhenden Mumie flattert. In der Vignette der thebanischen Zeit⁴⁸) ist die Vereinigung weiter fortgeschritten und

⁴⁵) Abbildungen solcher Mumien E. Brugsch und Maspero, *La Trouvaille de Deir-el-bahari* Taf. 4, 11, 12, 16; Maspero, *Momies royales de Deir el bahari* (Mém. Mission Française au Caire I. 4) Taf. 6, 17; Smith, *Royal Mummies* (Katalog Kairo) Taf. 32, 80, 96.

⁴⁶) In neuerer Zeit bezeichnet man diese Gefässe vielfach als Kanopen, ohne für die Wahl dieses Namens eine entsprechende Begründung aus dem Altertume zu besitzen (vgl. die reichhaltige, aber wenig kritische Zusammenstellung über den Gebrauch des Namens Kanopus für eine Stadt, ein Sternbild, die genannten Gefässe, von Lefébure, *Actes du Congrès international des Orientalistes*. Alger II. Section. 4. S. 3 ff). Ueber die inneren Teile, welche die verschiedenen Töpfe enthielten, handelte Elliot Smith, *Mémoires Institut Egyptien* V. 1 (1906) S. 1 ff; *Journal of Manchester Oriental Society* 1911 S. 41 ff. Meist enthielt der Amset-Topf die Leber, der des Hapi die Lunge, der des Duamutef den Magen, der des Kepsenuf die Eingeweide, ohne dass diese Zuteilung dauernd streng festgehalten worden wäre.

⁴⁷) Für die verschiedenen Seelen des Menschen vgl. Wiedemann, *Zeitschr. des Ver. für rhein. Volkskunde* XIV. S. 8 ff. und die dort angeführte Literatur.

⁴⁸) Naville, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie* I Taf. 101.

sitzt die Vogelseele bereits auf der Mumie und schlägt ihre Flügel um deren Seiten. In einer plastischen Gruppe der 20. Dynastie hockt der menschenköpfige Ba auf dem Totenbette und streichelt mit seinen Händen die Herzgendung der Mumie⁴⁹⁾.

Rechts und links von dem Mittelstreifen wird die Deckelausschmückung in je fünf Felder zerlegt, welche durch vier Horizontalzeilen von einander getrennt sind. Diese Horizontalzeilen bezeichnen den Toten jeweils als den Ergebenen (*amach*) eines Gottes und zwar in der ersten Reihe rechts als den des Keb⁵⁰⁾, des Erbfürsten der Götter, links der Hathor, der Herrin von Dendera; in der zweiten rechts des Osiris, des Herrn der Lebenden⁵¹⁾, links des Sohnes der Isis, des wohlthätigen Erben des Un-nefer (des guten Wesens); in der dritten rechts des Horus, des Rächers seines Vaters, links des Sonnengottes Râ Harmachis, des Obersten der Götter; in der vierten rechts des Ptaḥ-Sokaris, links des Mondgottes Ââḥ.

In den Zwischenfeldern finden sich in symmetrischer Anordnung rechts und links von der vertikalen Mittelschrift die Bilder einer Reihe besonders wichtiger Gestalten aus dem Kreise der auch sonst auf derartigen Denkmälern auftretenden Schutzgottheiten des Toten, und zwar stehen in der obersten Reihe je zwei, in den drei folgenden je eine Gestalt. Die Beischriften ergeben jeweils eine Rede der betreffenden Gottheit, durch welche sie dem Verstorbenen ihren Schutz oder allerhand Wohltaten zusagt. Die Gestalten sind als menschliche freistehende Figuren gebildet, nur die vier ersten erscheinen als Mumien. Die Köpfe sind bei den meisten die ihrer Tiergestaltungen. Die erste Reihe enthält die Horus-Söhne, rechts Amset (Mensch) und Kepsenuf (Sperber), links Hapi (Affe) und Duamutef (Schakal). In der zweiten Reihe steht rechts „Anubis in der Begräbnisstätte“ (*am-ut.* — Schakal), links „Anubis in der Götterhalle“ (Schakal). In der dritten rechts „Keb, der Erbfürst der Götter“ (Mensch), links „Der Fürst, der seinen Vater sieht“ (*Hek-maa-âtef* — Mensch). In der vierten rechts „Horus, der Rächer seines Vaters“ (Sperber), links „Der Inhaber seines Behen-Baumes“ (Ibis).

Den Schutz der einzelnen, ihm besonders wichtig erscheinenden Götter konnte sich der Tote nach ägyptischer Auffassung am leichtesten dadurch sichern, dass er entweder sich durch Inschriften mit ihnen in Verbindung

⁴⁹⁾ (Maspero), Guide au Musée du Caire, 2. Aufl. S. 329, Fig. 87.

⁵⁰⁾ Für die Lesung des Gottesnamens Keb statt des früher üblichen Seb vgl. u. a. Brugsch, Ägypt. Zeitschr. XXIV S. 1 ff., Sethe, Ägypt. Zeitschr. XLIII S. 147 f.

⁵¹⁾ Diese für einen Schutzgott des Toten zunächst auffallende Bezeichnung findet sich auch sonst auf Särgen dieser Zeit (z. B. Moret S. 214) und als „Herr des Lebens“ in dem Verzeichnisse der Sonderformen des Osiris im Totenbuch cap 142 Z. 3, 12. Vermutlich steht „Lebende“ hier euphemistisch für „Tote“, wie „Land des Lebens“ den Westen und die Necropole bezeichnet (Brugsch, Dictionnaire géographique S. 125). Daneben kommt die Bezeichnung „Land des Lebens“ auch für bestimmte Gegenden bei Heliopolis und im 13. oberägyptischen Gau (Brugsch, a. a. O. S. 127, 1121) vor, wobei es sich wohl gleichfalls um die jeweilige Gräberggend oder eine mit dem Totenkulte in Verbindung stehende Stätte handelt.

setzte, oder indem er ihre Bilder mit oder ohne Beischriften auf seinem Sarge anbrachte. Ersteres geschah meist in der Weise, dass man die unheim häufig auftretende Opferformel „Königliche Opfergabe“ zu Gunsten des Toten an die einzelnen Götter richtete, oder indem man, wie in den acht Horizontalzeilen des Bonner Sarges den Toten als den *amach* des einzelnen Gottes bezeichnete⁵²⁾. In diesem Ausdrucke *amach*, welcher meist mit der Präposition *cher* „unter, bei“ construiert wird, hat Moret⁵³⁾ einen Hinweis auf ein ursprünglich tatsächliches Feudalverhältnis sehen wollen, welches sich dann im Laufe der Zeit allmählich abgeschwächt habe. Dieser rechtliche Ursprung der Bezeichnung erscheint jedoch zweifelhaft. Soweit sich aus den Inschriften Aufschlüsse gewinnen lassen, besagt dieselbe vielmehr von Anfang an nur, dass der derart gekennzeichnete Mann einem andern Menschen oder Gott ergeben gewesen sei. Selbstverständlich glaubte er dementsprechend von diesem besonderes Wohlwollen beanspruchen zu können. Hatte man bei Lebzeiten zu einem Gotte in einem derartigen Verhältnisse gestanden, so rechnete man auf dessen Dank und Anerkennung im Jenseits. In dieser Zuversicht zählte der Ägypter in seinen Grabtexten häufig eine längere Reihe von Gottheiten auf, zu denen er in Beziehung zu stehen behauptete.

Am häufigsten erscheinen hierbei die eigentlichen Totengötter und Herrscher im Totenreiche, welche auf dem Bonner Sarge durch Osiris und durch Ptah-Sokaris vertreten sind. Mit letzterer Doppelgestalt verbindet sich an anderen Stellen sehr häufig Osiris zu der Zusammenfassung Ptah-Sokaris-Osiris, während hier Osiris selbständig geblieben ist. Ptah war der Hauptgott von Memphis⁵⁴⁾. Sokaris⁵⁵⁾ wurde besonders in der zum grossen Teile im Nomos von Letopolis gelegenen memphitischen Necropole verehrt. Er galt als ein verstorbener Sonnengott und besass daher vielfach die Gestalt eines Sperbers, welcher in Mumienbinden, aus denen nur sein Kopf herausragte, eingewickelt ist. Dieser Gestaltung weihte man bereits im alten Reiche einen Kult zu Letopolis⁵⁶⁾, wenn auch die Hauptgottheiten dieser Stadt Horus, Anubis und Bast gewesen zu sein scheinen⁵⁷⁾. In der während der ersten Dynastien des Neuen Reiches besonders in Theben verbreiteten Lehre von der Nachtfahrt der Sonne durch die Unterwelt bilden die in der vierten und fünften Nacht-

⁵²⁾ Die gleiche Ausdrucksweise z. B. auch Gauthier S. 227 ff., 248 f.

⁵³⁾ Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XIX S. 112 ff. unter Auführung zahlreicher Beispiele für das Vorkommen des Wortes.

⁵⁴⁾ Vgl. für diese, von den Griechen Hephaestos gleichgestellte Gestalt Stolk, Ptah. Berlin 1911 und die zahlreiche Formen des Gottes nennende Liste aus Abydos bei Kees, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XXXVII S. 57 ff. Als Stellensammlungen kommen in Betracht Lanzone, Diz. di Mit. S. 238 ff., Budge, The Gods of the Egyptians I S. 500 ff.

⁵⁵⁾ Material für den Gott bei Lanzone, a. a. O. S. 1113 ff., 243 ff., Röder in Roscher, Lexikon der griech. und röm. Mythologie IV. Sp. 1120 ff.

⁵⁶⁾ Lepsius, Denkm. II. 3, 120; Maspero, Études égyptiennes II S. 191 ff.

⁵⁷⁾ Brugsch, Dict. géogr. S. 739 ff.

stunde durchfahrenen Gegenden den Raum des Sokaris, welcher sich hier als mumiengestaltiger Mensch mit Sperberkopf zeigte⁵⁸).

Als weitere Schutzgottheiten für den Toten kommen eine Reihe anderer Gestalten des Osiriskreises in Betracht, welche einst für den toten Gott Osiris tätig gewesen waren, wie vor allem der Sohn des Osiris Horus, der später als rechtmässiger Erbe seines Vaters an dessen Stelle getreten war. Er erscheint auf dem Bonner Sarge in zwei selbständigen Sonderformen, deren jeder eine eigene Persönlichkeit entsprach, als der Sohn der Isis ohne den Zusatz Horus und als Horus, der Rächer oder genauer der Schützer seines Vaters⁵⁹). Neben diese Gestaltungen tritt vielfach Keb, der Vater des Osiris und Gatte der bereits genannten Göttin Nut. Ferner erscheint die Göttin Hathor, welche auf dem Bonner Sarge als Herrin von Dendera bezeichnet wird. Es kann sich in einem derartigen Falle aber nicht um die übliche Auffassung der Stadtgöttin von Dendera als Göttin der Liebe und Freude handeln. Man denkt vielmehr hier an eine andere Hathor, an eine Himmelsgöttin, welche besonders im Westen hauste. Sie nahm in Kuhgestalt den Toten an dem Eingange in die Unterwelt in Empfang⁶⁰), liess ihn vor sich treten und legte schützend ihr Kuhhaupt auf seinen Kopf⁶¹). Dann liess sie ihn an ihren Eutern trinken um ihm mit ihrer Milch die ihr inne wohnende Haupteigenschaft, die Unsterblichkeit, zukommen zu lassen⁶²). In dem Einbalsamierungsritual wird vorgeschrieben, der Tote solle über dem Gesichte eine Binde der Hathor, der Herrin von Dendera, haben und wird ihm dann der Schutz dieser Göttin zugesichert⁶³).

Endlich führt der Bonner Sarg noch den Sonnengott Râ-Harmachis und den Mondgott Aâh auf, jedenfalls um dem Toten den göttlichen Schutz der

⁵⁸) Lefébure, *Le Tombeau de Sêti I* (Mém. Miss. Franç. au Caire II) I Taf. 26—9; Maspero, *Études de Mythologie* II S. 78 ff.; Budge, *The Egyptian Heaven and Hell* I S. 85 ff.

⁵⁹) Für diese beiden Gestaltungen vgl. Wiedemann, *Rec. Trav. rel. à l'Égypte* XX S. 134 ff., wo auch die Mythe von der posthumen Zeugung des Horus, welche die Bezeichnung des Gottes als Sohn der Isis unter Fortlassung des Namens seines Vaters Osiris erklären sollte, erörtert worden ist; für Horus den Rächer seines Vaters s. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos* S. 21 f.

⁶⁰) Totenbuch cap 186. Darstellungen der Szene verzeichnete Foucart, *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.* XXXII S. 102 ff., doch ist das dabei abgebildete Bauwerk, wie bereits sein Aufbau beweist, nicht, wie Foucart annimmt, die Hathor-Höhle von Dêr el bahari, sondern das schematisch gezeichnete Grab des jeweiligen Toten. Dasselbe hat die typische Form der Gräber des Mittleren Reiches, wie solche zu Theben und Abydos noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts erhalten waren (Lepsius, *Denkm.* I. 94; Mariette, *Abydos* II Taf. 66—7), aber auch an andern Stellen des Niltales sich fanden (vgl. das Relief aus Assuan *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* IV S. 61, Taf. 3).

⁶¹) Nicht selten als plastische Gruppe; Naville, *Gazette des Beaux-Arts* XXXVIII S. 265 ff.; Maspero, *Essais sur l'Art Égyptien* S. 121 ff.

⁶²) Wiedemann, *Am Ur-Quell* III S. 259 ff.; *Das alte Ägypten* S. 76.

⁶³) Maspero, *Mémoire sur quelques Papyrus du Louvre* S. 28, 104; Röder, *Urkunden zur Religion des alten Ägyptens* S. 300.

den Tag und die Nacht beherrschenden Gestirngötter zu sichern. Der Sonnengott findet sich in diesem Zusammenhange häufig, dagegen ist das Erscheinen des Mondgottes auffallend. Auf den Särgen der Montpriesterfamilie versichert zwar der Totenschutzgott Kepsenuf in der ihm in den Mund gelegten Formel, die Sonne jubele dem Toten am Horizonte zu und der Mond bei seinem Aufgange leuchte für ihn⁶⁴), aber in der Reihe der Schutzgötter erscheint auf diesen Särgen der Mond nicht. Auch sonst spielt der Kult des Sondergottes des Mondes in Ägypten eine sehr unbedeutende Rolle, wenn er auch gelegentlich in dem Einbalsamierungsritual genannt wird⁶⁵). Seine Anführung auf dem Bonner Sarge kann daher nicht in dauernd allgemein verbreiteten religiösen Anschauungen ihren Grund haben, sie geht vermutlich auf eine zeitlich begrenzte Kultart oder eine persönliche Neigung des Verstorbenen zurück. Letztere könnte damit zusammenhängen, dass der Gott Chunsu, mit dessen Name der Name des Toten gebildet ist, bisweilen mit dem Monde in Beziehung gebracht wurde⁶⁶). Häufiger freilich stand der Mondgott Åâḥ in Verbindung zu einem andern Mondgote, zu dem ibisköpfigen Gotte der Weisheit und Schrift Thoth⁶⁷). So bezeichnet sich auf einer Turiner Stele⁶⁸) der Tote zwar als Diener des Mondgottes Åâḥ und wünscht zu diesem in die Barke zu gelangen, nennt aber in der Barkendarstellung den Gott Åâḥ -Thoth, während auf einer anderen Stele⁶⁹) ohne Weiteres diese zusammengesetzte Gestalt Verehrung findet.

Eine ähnliche Namensverschiebung für die Mondgottheit wie auf diesen Stelen hat sich am Anfange des Neuen Reiches im Königshause vollzogen. Der Name des Begründers der 18. Dynastie und der zahlreicher seiner Familienmitglieder ist ebenso wie der einer erheblichen Zahl der Zeitgenossen mit Hilfe des Namens des Gottes Åâḥ gebildet. Bereits in der 3. Generation tritt Thoth an dessen Stelle. Statt Åâḥ -mes-(su) „ Åâḥ erzeugte ihn“ erscheint als Königsname Ṭḥuti -mes-(su) „Thoth erzeugte ihn“. Gleichzeitig wurden die Namensbildungen mit Åâḥ auch im Volke seltener. Sie traten erst nahezu ein Jahrtausend später in der Saitenzeit, welche überhaupt vielfach archaisierenden Bestrebungen huldigte, von neuem in den Vordergrund. Nicht nur beim Volke waren sie damals sehr beliebt, sie wurden sogar hoffähig; der König Amasis trägt einen mit Åâḥ gebildeten Namen. In dem sich in diesen Personennamen aussprechenden Wiederaufleben der Hochachtung vor dem

⁶⁴) Gauthier S. 43, 123, 152, 204, 307, 478; Moret S. 50.

⁶⁵) Maspero, a. a. O. S. 73 f.; Röder, a. a. O. S. 302 f.

⁶⁶) Vgl. für Chunsu als Mondgott Lanzzone, *Diz. di Mit.* S. 973 f.; Erman, *Die ägypt. Religion* 2. Aufl. S. 14.

⁶⁷) Wiedemann, *Rec. de Trav. rel. à l'Égypt.* XVII S. 11 f. — Für die Verbindung von Thoth mit dem Monde vgl. Pietschmann, *Hermes Trismegistos.* Leipzig 1875.

⁶⁸) Nr. 294; publ. Maspero, *Rec. de Trav. rel. à l'Égypt.* IV S. 143 f.; Erman, *Sitz. ber. Akad. Berlin* 1911 S. 1102 f.

⁶⁹) Nr. 135; publ. Maspero, a. a. O. II S. 168. — Für den Mondgott Åâḥ vgl. Lanzzone a. a. O. S. 84 ff.; für ihn und seine Zusammenstellung mit Thoth Boylan, *Thoth* S. 62 ff., 75, 138.

Mondgotte *Äâh* könnte ein weiterer der Gründe zu suchen sein, welche dem alten Sondergotte in den Formeln des Bonner Sarges Aufnahme verschaffte.

Die Anordnung der sonstigen bildlich dargestellten, bisweilen sehr zahlreichen Schutzgottheiten auf den Särgen⁷⁰⁾ war keinerlei festen Vorschriften unterworfen, sie blieb den persönlichen Empfindungen des Sarginhabers oder des Sargherstellers überlassen. Nur das Eine gilt als Regel, dass an der Spitze der Reihe die vier Horus-Söhne erscheinen, dann die Anubisgestalten und dann erst die übrigen Dämonen folgen. Obwohl dergestalt die Anubisgötter von den sonstigen Gestalten in die Mitte genommen werden, kommt ihnen doch diesen gegenüber eine besondere Bedeutung zu. Während die Anderen wesentlich Schutzgottheiten im Allgemeinen sind, wird bei Anubis⁷¹⁾ in erster Reihe seine Tätigkeit bei der rituellen Bestattung und bei der Einführung des Toten in die Halle des Gerichts im Jenseits betont.

In ältester Zeit war unter den Schakalgöttern *Äp-uat-u* „Der Eröffner der Wege“ der wichtigste. Er galt als Führer des Königs, seine Standarte wurde dem Herrscher vorangetragen, der den Schakalschwanz⁷²⁾ als Würdezeichen und um sich dem Gotte anzugleichen hinten an den Gürtel anband. Mit dem wachsenden Einflusse der Osiris-Religion trat der dessen Kreise angehörende Schakalgott Anubis an die erste Stelle und spielte dabei die funeräre Bedeutung des Gottes die Hauptrolle. Wie zahlreiche andere ägyptische Götter zerfiel er in eine Reihe Sonderformen, welche als vollkommen selbständige Individualitäten aufgefasst werden, nicht nur als Erscheinungsformen ein und desselben Gottes⁷³⁾. Vielfach⁷⁴⁾ werden deren vier aufgeführt: Anubis in der Götterhalle; Anubis der sich befindet in Ut; Anubis, der Herr des ehrwürdigen

⁷⁰⁾ Bergmann, Der Sarkophag des Panehemisis (aus Jahrb. der kunsthist. Sammlungen des österreichischen Kaiserhauses I und II) Wien, 1882—3; Ebers, Der geschnitzte Holzarg der *Haṭbastru* (Abh. der Ges. der Wissensch., Leipzig IX S. 219 ff.). Bei den Leichenfeiern des Osiris spielte eine längere Reihe der Dämonen eine grössere Rolle, sie wurden bei dem Schiffsfahrts- und Lampenfeste in Barken herumgefahren (Ritual von Dendera bei Brugsch, Ägypt. Zeitschr. XIX S. 83, 87, 92 f. und Loret, Rec. de Trav. rel. à l'Égypt. III S. 49, 54; IV S. 26, 28). Einen längeren Text mit einem in der Spätzeit gemachten Versuch, die Tätigkeit einiger der Dämonen in ein festes Ritual einzufügen, veröffentlichte und erörterte Junker, Die Stundenwachen der Osiris-Mysterien (Denkschriften der Akad. Wien. LIV Abh. 1); übers. Röder, a. a. O. S. 34 ff. [Die genannten Arbeiten werden im Folgenden angeführt als Ebers, Bergmann, Junker].

⁷¹⁾ Den Gott besprachen Lanzzone, Diz. di Mit. S. 64 ff.; Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter S. 635, 670 ff.; Budge, The Gods of the Egyptians II S. 261 ff.; Bissing, Abh. Akad. München XXXII, 1. S. 52 ff.; Kees, Horus und Seth als Götterpaar II S. 52 f.

⁷²⁾ Maspero, Histoire ancienne de l'Orient classique I S. 55; Wiedemann, Das alte Ägypten S. 61 f. Die Deutung als Stierschwanz (Jéquier, Bull. Inst. Franç. Archéol. Orient. XV S. 165 ff.) erscheint wenig wahrscheinlich.

⁷³⁾ Derartige Götterzerlegungen im alten Ägypten besprach Wiedemann in Hastings Encyclopaedia of Religion VII S. 188 ff.

⁷⁴⁾ Vgl. Junker S. 5.

Landes (die Totengegend); Anubis in dem reinen Orte, welche insgesamt ihre Bezeichnungen auf Grund von Plätzen und Gegenden erhalten hatten, an denen die jeweilige Gestalt tätig war. Wie die Särge im Allgemeinen, so beschränkt sich auch der Bonner Sarg auf eine Nennung der beiden ersten Sondergottheiten. Die Auffassung des Anubis in der göttlichen Halle als eines Totengottes ist dauernd die gleiche geblieben, die des Anubis in Ut () hat dagegen gewechselt. Ursprünglich bezog sie sich, wie das in der Regel, besonders in der älteren Zeit⁷⁵⁾, verwendete Deutzeichen  für Stadt, abgeschlossene Gegend, zeigt, auf einen bestimmten Bezirk, welcher als Sitz dieser Lokalgöttheit galt. Man hat hier zunächst an die Gaustadt des Nomos Kynopolites gedacht⁷⁶⁾, doch spricht die Verwendung der Gruppe in den Texten weit mehr dafür, dass unter ihr die Oasengegend der libyschen Wüste zu verstehen ist. Eine Landschaft⁷⁷⁾, welche für den Führer des Verstorbenen in das im Westen gelegene Totenreich den gegebenen Aufenthaltsort bilden musste. In späterer Zeit hat sich diese Bedeutung verflüchtigt und dachte man, mit veranlasst durch die häufige Schreibung oder Determinierung des Wortes Ut mit dem Zeichen des zusammengebundenen Bündels  eher an einen Zusammenhang des Wortes mit dem Stamme *ut* „einwickeln, besonders eine Mumie“⁷⁸⁾, und sah darin die Stätte der Einbalsamierungstätigkeit des Anubis⁷⁹⁾, so dass sich dieser Sitz ungefähr mit der Götterhalle des zweiten Anubis decken würde.

Die Schutzkraft der verschiedenen in der Dämonenreihe auftretenden Gestalten ist nicht auf den Toten beschränkt. Mehrere von ihnen gelten als Schutzgottheiten von Monatstagen, so ist Horus, der Rächer seines Vaters, die Gottheit des 2ten; Amset, Hapi, Duamutef, Kebsenuf, dem, der seinen Vater sieht, werden der 4te bis 8te Tag, den beiden Anubis der 20te und 21te zugeschrieben. Ferner stand der Schutz einzelner Teile der ägyptischen Elle⁸⁰⁾ derartigen Gestalten zu: den vier Horus-Söhnen, dem, der seinen Vater sieht, dem hier als Einzelgestalt auftretenden Herrscher, bez. Gefangenen.

Ursprünglich war jede der Schutzgottheiten vollkommen selbständig gewesen. Bereits frühzeitig wurde daneben der Versuch gemacht, die wichtigsten

⁷⁵⁾ Vgl. Bissing, a. a. O. S. 13*.

⁷⁶⁾ E. Meyer, Ägypt. Zeitschr. XLI S. 101. — Brugsch, Dict. géogr. S. 174 sucht die Stadt Per-ut im 10. oberägyptischen Gau (Aphroditopolites), S. 1139 (vgl. Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum S. 617) im Bezirke Antaeopolites.

⁷⁷⁾ Geschrieben  Vgl. Dümichen, Die Oasen der libyschen Wüste. Strassburg, 1877; Ägypt. Zeitschr. XVII S. 113 f.; Brugsch, Reise nach der grossen Oase El Khargeh S. 61 ff.; Dict. géogr. S. 173; Maspero, Études de Mythologie II S. 421 ff.

⁷⁸⁾ Brugsch, Wörterbuch S. 246, 291.

⁷⁹⁾ Maspero, Catalogue du Musée de Marseille S. 16 übersetzt dementsprechend den Titel „Celui qui préside à la bandelette“.

⁸⁰⁾ Lepsius, Die altägyptische Elle. Taf. 1 und 2; Sharpe, Egyptian Inscriptions II. Taf. 46; Brugsch, Thesaurus S. 117 ff.

von ihnen in eine Art System einzuordnen und zu Gruppen zusammen zu fassen⁸¹). Dies geschah vor allem in der Formelsammlung des Totenbuches. Dieses nennt in dem sehr alten 17ten Kapitel⁸²) als die 7 leuchtenden Geister, welche Anubis an dem Tage des Begräbnisses des Osiris zum Schutze aufstellte: Ämset, Hapi, Duamutef, Kepsenuf, Der seinen Vater sieht, Der Inhaber seines Behen-Baumes, Hor-em-chenti-merti (in der jüngern Recension Hor-chent-nemerti)⁸³). Kurz vorher⁸⁴) wird angegeben, der Viererkreis hinter Osiris, der aus Ämset, Hapi, Duamutef, Kepsenuf, bestehe, befinde sich hinter dem grossen Bären am nördlichen Himmel. Dementsprechend erscheinen diese Gestalten denn auch in den Himmelsdarstellungen⁸⁵) zusammen mit einigen anderen der Schutzdämonen des Toten als Sternbilder. Mit dieser Vorstellung, dass die genannten vier Gottheiten mit himmlischen Dingen in Verbindung stehen, wird es zusammenhängen, dass man bei der Thronbesteigung des Königs vier ihnen entsprechende Vögel nach den vier Himmelsrichtungen entsendete, und zwar den Vogel des Ämset nach Süden, den des Hapi nach Norden, den des Kepsenuf nach Westen, den des Duamutef nach Osten, wobei die Ost- und die Westgottheit miteinander wechseln konnten⁸⁶). Unter den Schutzgottheiten des Toten galten sie, welche als Söhne des Horus bezeichnet werden und bereits in den Pyramidentexten auftreten⁸⁷), als die wichtigsten. Man gab ihnen in den Darstellungen und in plastischen Figuren meist die Gestalt kleiner Mumien, bei denen ihre typischen Gesichter aus den Binden hervorragen⁸⁸). In den Totenstelen der Spätzeit wird den Horus-Söhnen nicht selten im Vereine mit zahlreichen anderen Gottheiten die „Königliche Opfergabe“ zu Gunsten des

⁸¹) Das jüngste derartige System ergibt die angeführte Arbeit von Junker.

⁸²) Z. 46—7 des thebanischen Textes (bei Naville, Das Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie), Z. 38—9 des Turiner Textes (bei Lepsius, Das Totenbuch der alten Ägypter). Vgl. die interessante Abweichungen ergebende Grabdarstellung der Schutzgötterreihe bei Lepsius, Denkm. III, 281 b, c und für die Totenbuchstelle Grapow, Das 17. Kapitel des ägyptischen Totenbuchs S. 12 f.; 42 f.; Religiöse Urkunden S. 39 ff. (Übersetzung S. 18 ff.); Brugsch, Thesaurus S. 819 ff.; Chassinat, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. 19 S. 23 ff.

⁸³) Daneben führt das Totenbuch (Z. 48 f. thebanisch, Z. 39 ff. Turin) übereinstimmend mit den Särgen des Mittleren Reiches (Lepsius, Älteste Texte des Totenbuchs Taf. 32 Z. 45 ff.; vgl. Taf. 17) sieben andere Namen als die dieser leuchtenden Geister auf. Die letzteren sieben Gestalten konnten auf Särgen (Bergmann S. 6 f.) neben dem oben genannten Siebenerkreis als Schutzgottheiten des Verstorbenen auftreten.

⁸⁴) Z. 42 Thebanisch, Z. 35 Turin.

⁸⁵) Lepsius, Denkm. III. 137, 170; vgl. Brugsch, Thesaurus. Erste Abteilung.

⁸⁶) Moret, Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique S. 104 ff., 242; Naville, Ägypt. Zeitschr. XV S. 29 f. Die Reihenfolge der Himmelsrichtungen ist hier die auch sonst im alten Ägypten übliche (Wiedemann, Das alte Ägypten S. 408).

⁸⁷) Vgl. für diese Bedeutung der Gestalten Wiedemann, Sphinx XVI S. 52 f.; Erman, Die ägyptische Religion, 2. Aufl. S. 43.

⁸⁸) Arundale und Bonomi, Gallery of Antiquities I Taf. 22; Budge, A Guide to the third and fourth Egyptian Rooms. British Museum S. 146; Leemans Monuments de Leide I Taf. 16.

Verstorbenen dargebracht⁸⁹). In den Stundenwachen des Osiris beginnen sie den Dienst als Schützer der Leiche des Gottes in den vier ersten Tages- und in den vier ersten Nachtstunden. Betont wird in den Totentexten ihre Sorge für die inneren Teile des Verstorbenen, welche sie den auf den Eingeweidetöpfen aufgezeichneten Formeln zu Folge mit den Göttinnen Isis, Nephthys, Neith und Selkit zu teilen hatten⁹⁰).

In den Beischriften erklärt auf dem Bonner Sarge ebenso wie in den Paralleltexten jeweils der Horus-Sohn: „Ich bin dein Sohn, oh Horus, der Dich liebt, ich schütze Dich an jedem Tage.“ Auffallend ist hierbei, dass als die zu schützende Gestalt nicht Osiris angeführt wird, wie dies nach der üblichen ägyptischen Lehre zu erwarten wäre, sondern Horus. Man geht dabei aus von einer uralten, später mehr in den Hintergrund gedrängten ägyptischen Mythe, welcher zu Folge nicht Osiris, sondern Horus als das Prototyp des durch die Totenzeremonien zu neuem Leben zu erweckenden Verstorbenen galt. Auf diese Mythe finden sich an verschiedenen Stellen Hinweise; so scheint sich besonders die Sage von der Zerstückelung des göttlichen Leichnams ursprünglich an Horus geknüpft zu haben⁹¹) und erst später auf Osiris übertragen worden zu sein.

Von den auf die Anubisgötter folgenden Gottheiten waren Keb und Horus, der Rächer seines Vaters, bereits unter den Gestalten, denen der Verstorbene ergeben war, genannt worden. Die beiden andern, Der Fürst, der seinen Vater sieht, und der Inhaber seines Behen Baumes, sind Sondergottheiten, welche in der Reihe der Schutzdämonen zwar nicht so regelmässig erscheinen, wie die Horus-Söhne, aber doch weit häufiger wie die zahlreichen andern in diesem Zusammenhange genannten Gestalten. Dabei wird ersterer, Der Fürst, der seinen Vater sieht (Ḥek maa atef-f) nicht selten in zwei selbständige Gestalten zerlegt, in den Fürsten (Ḥek) und in Den, der seinen Vater sieht (Maa atef-f). Beide gelten zusammen mit dem Inhaber des Behen-Baumes und dem auf dem Bonner Sarge nicht genannten Der seinen Namen selbst bildet (Ar-ren f-zes-f⁹²) als die vier Söhne des Chent-mer-ti (später Chenti-nen-mer-ti oder Chent-nen-ti).

⁸⁹) z. B. Rec. de Trav. rel. à l'Égypt. VII S. 121, 122.

⁹⁰) Wiedemann, Arch. Rel. Wissensch. 19 S. 208 f.

⁹¹) Pleyte und Rossi, Papyrus de Turin Taf. 131 Z. 1; Metternich-Stele herausgegeben von Golenischeff Taf. 2 Z. 3—4, S. 3, wo Golenischeff seine ältere, richtige Übersetzung der Stelle (Ägypt. Zeitschr. XIV S. 80) irrtümlich ändert; Wiedemann bei de Morgan Recherches sur les Origines de l'Égypt. II S. 206. Zahlreiche Stellen über den Tod und das Wiederbeleben des Horus in der ausführlichen, aber wenig kritischen Arbeit von Lefébure, Le Mythe Osirien S. 60 ff.

⁹²) Der Name ist nach ägyptischem Glauben ein wesentlicher Bestandteil des unsterblichen Ichs des Menschen (vgl. Wiedemann, Muséon XV, S. 49 ff.; Korrespondenz-Blatt der Deutsch. Ges. für Anthrop. XLVIII S. 23 ff.; Lefébure, Mélusine VIII Sp. 217 ff.) und scheint man gelegentlich, ebenso wie noch jetzt in einzelnen Gegenden Afrikas (Wiedemann, Rec. de Trav. rel. à l'Égypt. XVII S. 17), angenommen zu haben, der Mensch lebe so lange fort als die Erinnerung an ihn andauere. Der Dämonenname besagt daher, dass die Gestalt sich selbst gebildet habe.

Es ist dies eine Gottheit, welche häufig mit Horus⁹³⁾ zu einer Gestalt zusammengefasst wurde, dabei aber den übrigen Horus-Erscheinungen gegenüber stets selbständig blieb. Der Gott wurde vor allem in Letopolis verehrt, doch ist seine Bedeutung unklar, seine Auffassung durch ältere Ägyptologen⁹⁴⁾ als der blinde Horus wohl sicher unrichtig. Er erscheint nicht selten selbst als Totenschützer, wobei neben ihm seine Söhne oder einzelne derselben, vor allem der Inhaber des Behen-Baumes, auftreten können.

Über den menschenköpfigen Fürst, der seinen Vater sieht, ist weiter Nichts bekannt, auch über die Mythe, welcher er seinen Namen zu verdanken hatte, liegt keine Überlieferung vor. Wenn aber seine Zusammenstellung mit Chent-mer-ti eine ursprüngliche ist und nicht auf späterer Systematisierung beruht, würde Horus der hier gemeinte Vater sein. Plutarch⁹⁵⁾ erzählt, der Sohn des Osiris und der Nephthys Anubis, den Isis aufgezogen habe, sei der Wächter und Genosse der Göttin geworden und wache für die Götter, wie die Hunde für die Menschen. Eine ähnliche Stellung könnte Der Fürst, der seinen Vater sieht, eingenommen haben, nur dass seine Wächterrolle Horus zu Gute gekommen wäre. Falls, wie bereits erwähnt, eine Parallelmythe Horus als den getöteten und zerstückelten Gott ansah, liegt es nahe, aus dem Namen des Schutzdämon zu schliessen, dass er seinen Vater bei dem Aufsuchen seiner Teile als erster erblickte und dann seine Tätigkeit für den Getöteten aufnahm. Sehr auffallend ist es, dass in einer Reihe von Fällen⁹⁶⁾, in welchen der Dämon in die zwei Gestalten: „Der Fürst“, und „Der seinen Vater sieht“, zerlegt wird, weit seltener auch bei der zusammengesetzten Form des Gottes, das Wort *Hek* (𓆎) „Fürst“ durch das im Allgemeinen anders geschriebene⁹⁷⁾, aber ähnlich ausgesprochene Wort *Hak* (𓆎𓆏) „Gefangener“ ersetzt wird. Dies geschieht vor allem in der Liste der Schutzdämonen im 99. Kapitel des Totenbuches, in welchem sowohl die thebanischen Texte wie die der Spätzeit diese Lesung darbieten. Auf den Särgen der Montpriesterfamilie tritt gewöhnlich die gemischte Gestalt Der Fürst, der seinen Vater sieht, auf⁹⁸⁾. Einmal⁹⁹⁾

⁹³⁾ Hor-mer-ti „Der Horus der beiden Augen“, d. h. Sonne und Mond. Vgl. Erman, Die ägypt. Religion, 2. Aufl., S. 13. Diese sperberköpfige Gestalt war Lokalgott in der Stadt Schedenu, der Hauptstadt des unterägyptischen Nomos Pharbaethus (Brugsch, Dict. géogr. S. 505 f., 805 ff.; Lanzone, Diz. di mit. S. 616 ff.; Darstellung Lepsius, Denkm. IV. 58b).

⁹⁴⁾ Le Page Renouf, Proc. Soc. Bibl. Archaeology VIII S. 155 f. Für den Gott Hor-chent-chati, Horus von Athribis, vgl. Brugsch, Dict. géogr. S. 636, 835; Bissing, Ägypt. Zeitschr. XL S. 144 f.; Bergmann, Rec. Trav. rel. à Égypt. 7 S. 184 ff.; Lanzone, a. a. O. S. 621 f., 988.

⁹⁵⁾ De Iside cap. 14. Für weitere Angaben der Klassiker über Anubis vgl. Hopfner, Fontes historiae religionis Aegyptiacae S. 812 f.

⁹⁶⁾ Bergmann S. 8.

⁹⁷⁾ Einzelne Texte, wie die Pianchi-Stele, schreiben bisweilen den Stamm „Gefangener“ wie den „Fürst“.

⁹⁸⁾ Gauthier S. 89, 153, 275, 416, 438, 521; Moret S. 50, 81, 98, 144, 156, 165, 304.

⁹⁹⁾ Gauthier S. 89.

aber findet sich statt dessen die Bezeichnung: Der Gefangene, der seinen Vater sieht. Auch hier ist die Mythe, auf welche sich diese Bezeichnung beziehen könnte, nicht bekannt, doch wird es sich wohl um eine Episode aus einem an den Tod des Horus sich anschliessenden Götterkampfe handeln, bei welchem der Schutzdämon in die Hand seiner Gegner fiel, ähnlich wie ein derartiges Geschick nach der Osirismythe am 26. des Monats Thoth dem Gegner des Horus und Mörder des Osiris Set zugestossen war¹⁰⁰).

Der meist ibisköpfige, seltener menschenköpfige Schutzdämon Der Inhaber seines Behen-Baumes () Cher-Bak-f¹⁰¹) erscheint sehr häufig und behauptet gelegentlich, er sei auf Befehl des Sonnengottes von Heliopolis gekommen¹⁰²). Bereits im Alten Reiche steht Cher-Bak-f in enger Verbindung mit Ptaḥ und bekleiden die Oberpriester dieses Gottes zu Memphis gelegentlich auch sein Prophetentum¹⁰³). Diese Beziehung blieb in späterer Zeit erhalten; in der Liste der Ptaḥ-Namen im Ramesseum erscheint Ptaḥ Cher-Bak-f, auf einer Statue der frühsaitischen Zeit¹⁰⁴) begegnet die Verschmelzung beider Gestalten. Auf einer späten Statue zu Kairo wird Cher-bak-f in Memphis lokalisiert, wie ihn auch eine aus der Zeit Seti' I stammende Liste memphitischer Götter aufführt¹⁰⁵). Daneben verbindet er sich mit Thoth und wird in dieser Vereinigung in der Kapelle des Nefer-Tum zu Abydos verehrt¹⁰⁶). Sein Name weist auf einen alten Baumdämon zurück. Wie die grosse Zahl der heiligen Bäume¹⁰⁷) und andere Hinweise zeigen, war in Ägypten in früherer Zeit ein tatsächlicher Baumkultus vorhanden. Dieser änderte allmählich seine Gestaltung in so fern, dass statt des Baumes selbst eine in dem Baume weilende Gottheit verehrt wurde. Am bekanntesten ist dabei die Sykomorengöttin, welche in einem Baume auf dem Wege zum Lande der Seligen hauste. Bereits der Umstand, dass man diese Göttin für Nut, Hathor, Isis, Selkit oder Neith halten

¹⁰⁰) Papyrus Sallier IV Taf. 2 Z 6—Taf. 3 Z. 6 (Chabas, Calendrier des Jours fastes et néfastes S. 28; vgl. Reich, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XXX S. 210 ff.); Plutarch, de Jside cap. 19.

¹⁰¹) Die Partikel *cher* entspricht in Compositis etwa dem griechischen *ἔχων*. Der Bak-Baum ist die *Moringa aptera* (Loret, Flore pharaonique, 2. Aufl., S. 86 f., wo dieser seine ältere Ansicht (Rec. Trav. rel. à l'Égypt. VII S. 103 ff.), er sei *Moringa oleifera* zurücknimmt. Das Öl der *Moringa* wird jetzt als Behen-Öl bezeichnet, einen deutschen Namen für den Baum scheint es nicht zu geben.

¹⁰²) Ebers, Taf. 5, B. 2, Z. 3.

¹⁰³) Mariette, Mastaba S. 112, 415, 451.

¹⁰⁴) Statue Posno Nr. 54; publ. Revillout, Rev. égypt. II S. 62 ff.; Legrain, Ann. Serv. Ant. d'Égypt. XV 1915, S. 284 f.

¹⁰⁵) Kees, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XXXVII S. 60 f., 64 (die Liste findet sich im Tempel in Abydos).

¹⁰⁶) Mariette, Abydos I 38c; vgl. Boylan, Thoth S. 162, 193.

¹⁰⁷) Liste bei Moldenke, Über die in altägyptischen Texten erwähnten Bäume. Leipzig 1887. Für den Baumkult im alten Ägypten vgl. Wiedemann, Religion der alten Ägypter S. 84 f. (englische Ausgabe S. 155 ff.); Maspero, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XXXVIII S. 8.

konnte¹⁰⁸⁾, zeigt, dass alle diese Gleichstellungen mit grossen Göttinnen späteren synkretistischen Bestrebungen ihren Ursprung verdankten und nicht im Volksbewusstsein wurzelten, welches in dem Baume selbst den eigentlichen Verehrungsgegenstand gesehen haben wird. Auf einem ähnlichen späteren Versuche, die alte Sondergottheit mit einer Gestalt von umfassenderer Bedeutung zu verschmelzen, beruhen allem Anscheine nach die Göttin Thueris der Dum-Palme¹⁰⁹⁾ und einige andere entsprechend gebildete Göttinnengestalten.

Unterhalb der bisher besprochenen Bilder der Schutzdämonen befindet sich in dem letzten Felde der Vorderseite des Bonner Sarges rechts und links ein grosses Auge mit seinen Schminklinien,  das sog. Uzat-Auge, welches als Zeichen der Wohlfahrt dient. Dasselbe ist jeweils in das schematische Bild eines von der Schmalseite gesehenen Kastensarges mit gewölbtem Deckel und über den Sarg hervorragenden Eckpfosten eingezeichnet. Bei der Wahl einer derartigen Umrahmung hat man anscheinend sich der althergebrachten Sitte erinnert, an dem Sargkasten zwei grosse Augen anzubringen, welche als die Augen, bezw. als die Auslugstellen, des im Sarge ruhenden Toten galten. Diese Augen gehörten daher in die Nähe des oberen Endes der linken Langseite, da hinter dieser in alter Zeit der Tote auf der linken Seite, also mit hierhergerichtetem Blicke, lag. In der konservativen Denkweise, welche die alten Ägypter vor allem in der Grabkunst beseelte, hat man an der gleichen Platzwahl festgehalten, auch als man sich gewöhnt hatte, den Toten in der Rückenlage einzusargen. An der Schmalseite des Sarges konnte den Augen kein tieferer Sinn zukommen, so dass die auf dem Bonner Sarg gewählte Umrahmung das Sargmotiv nur ornamental verwerten wollte.

Wie die Beischrift beweist, dachte der Sargfertiger bei diesen beiden Uzat-Augen nicht mehr an die Augen des Toten, sondern an das in dieser Gestaltung dargestellte sogenannte Horus-Auge. Der Wortlaut des Textes selbst entspricht, auf beiden Seiten gleichlautend, der auf saitischen Särgen auch sonst häufig an dieser Stelle erscheinenden Formel: „Man reicht Dir (dem Verstorbenen) dar das weisse Horus-Auge (das aus dem Auge, d. h. aus den Tränen, des Gottes hervorgegangene Erzeugnis)¹¹⁰⁾, welches hervorgeht aus der Stadt Nechebit (Eileithyiaspolis, das heutige El Kab in Oberägypten).“ Statt

¹⁰⁸⁾ Wiedemann, *Rec. Trav. rel. à l'Égypt.* XVII S. 10; Maspero, *Études de Mythologie* V S. 452 ff.; Murray, *Ancient Egypt.* 1917 S. 64 ff.; Bissing, *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst.* N. F. I S. 207 ff.

¹⁰⁹⁾ Wiedemann, *Proc. Soc. Bibl. Archaeology* XVI S. 152 f.

¹¹⁰⁾ Für die Tränen des Sonnengottes, aus denen die Menschen und die verschiedensten Dinge entstanden, vgl. Wiedemann, *Urquell.* Neue Folge, II S. 67. Nach dem Magischen Papyrus 825 im Britischen Museum aus der 21. Dynastie S. 2 (Birch, *Rev. arch. Nouv. Ser.* VII S. 121, Turaeff, *Zapiski* 9. 1916. S. 231 ff.) weinte Horus und da wuchsen aus den Tränen Blumen mit süssem Geruche. Die Auffassung (Roeder bei Pauly-Wissowa-Kroll, *Realencyclopädie* VIII. 2 Sp. 2452 f.), das Horus-Auge sei einst Osiris gebracht worden, dieser habe es gegessen und es sei daher ein Symbol für andere Opfer, findet, soweit ich sehe, in den ägyptischen Anschauungen keine entsprechende Stütze.

der Herkunft aus dieser Stadt, dem Sitze der geiergestaltigen Schutzgöttin von Oberägypten Nechebit¹¹¹⁾ geben andere Särge an der gleichen Stelle an¹¹²⁾, das Auge sei „hervorgegangen aus den göttlichen Gliedern“. In der Fassung des Bonner Sarges findet sich die Formel wieder in dem Opferritual für den Gott¹¹³⁾ und für den Toten¹¹⁴⁾, wobei diese Horusgabe mit dem zu der rituellen Kleidung der Gottheit gehörenden Kopftuch *nemes*¹¹⁵⁾ gleichgestellt wird.

Den unteren Abschluss der gesamten Darstellungen bildet eine quer über den ganzen Sargdeckel laufende Horizontalzeile: „Königliche Opfergabe der Isis, der Grossen der Zaubereien, damit sie gebe ein schönes Begräbnis im Gotteslande“ dem verstorbenen Pa-Chal-en-Chunsu. Die Bezeichnung der Isis als die Grosse der Zaubereien ist sehr verbreitet¹¹⁶⁾. Häufig wird die Macht hervorgehoben, welche die Göttin vermittelt ihrer Formeln auf Götter und Menschen, Lebende und Tote auszuüben vermöge. Legenden berichten, wie es ihrer Verschlagenheit gelang, zu ihrer eigenen Zaubermacht auch die des Sonnengottes¹¹⁷⁾ und die des Gottes Set in ihren Besitz zu bringen¹¹⁸⁾. Als Verleiher eines Grabes oder Begräbnisses für den Toten erscheint in den Gräbern des Alten Reiches vor allem der Schakalgott in der Götterhalle, also eine der Sonderformen des Anubis, welche der rituellen Einbalsamierung des Toten vorstand. Daneben erhoffte man von Osiris, dem Haupttotengotte, eine solche Gabe oder wendete sich an beide Gottheiten. In späterer Zeit zog man zu gleichem Zwecke noch weitere Gestalten heran und traten mit Vorliebe Osiris, Isis und Anubis zusammen auf¹¹⁹⁾.

Mit der Nennung der Isis steht die Darstellung über den Füßen des Toten in Zusammenhang, wenn dieselbe auch umgekehrt gestellt ist, so dass sie an den Zehen beginnt. Sie bildet zugleich ein Gegenstück zu dem gleich zu erwähnenden Auftreten der Nephthys auf dem Kopfteile des Sarges. Diese beiden Frauen, die Gattinen und Schwestern des Osiris, hatten der Legende

¹¹¹⁾ Für die Stadt und die Göttin vgl. besonders Stern, Ägypt. Zeitschr. XIII. S. 65 ff.; Brugsch, Dictionnaire géographique S. 351 ff.

¹¹²⁾ Gauthier S. 229 f.

¹¹³⁾ Moret, Le Rituel du Culte divin journalier en Égypte S. 238.

¹¹⁴⁾ Schiaparelli, Il Libro dei Funerali degli antichi Egiziani II S. 11.

¹¹⁵⁾ Vgl. für dieses Bonnet, Ägypt. Zeitschr. LIV. S. 79 ff.

¹¹⁶⁾ Lanzone, Diz. di Mit. S. 172 ff. Ein Hinweis auf den im klassischen Altertum öfters erwähnten (Roeder, a. a. O. IX Sp. 2115 f.) Zusammenhang der Isis und des Mondes bei Wiedemann, Sphinx XV S. 132 ff. Die Grosse der Zaubereien erscheint auch als Sondergottheit und nimmt dann gern (Schiaparelli, a. a. O. Taf. 61) die Gestalt einer Uräusschlange an. Daher bezeichnet man bereits in den Pyramidentexten und dann später vielfach die Uräusschlange an der Stirn des Pharaos (Erman, Hymnen an das Diadem der Pharaonen in Abh. Akad. Berlin, 1911) als die Grosse der Zaubereien.

¹¹⁷⁾ Lefébure, Ägypt. Zeitschrift 21 S. 27 ff.; Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter S. 29 ff.

¹¹⁸⁾ Wiedemann, Sphinx XIV S. 40 f.; vgl. für Isis, besonders in hellenistischer Zeit, Roeder, a. a. O. Sp. 2084 ff.; Hopfner, a. a. O. S. 852 ff.

¹¹⁹⁾ z. B. Rec. Trav. rel. à l'Égypt. VII S. 194 (Ptolemäerzeit).

zufolge vereint den Hauptanteil an den Klagegesängen bei der Bestattungsfeier des Osiris¹²⁰⁾ gehabt und wirkten in gleichem Sinne für den Verstorbenen. Sie erscheinen auch bei dem der Wiederbelebung des Menschen im Jenseits gleichgestellten Aufgange der Sonne in der Unterwelt, wobei sie die Gestalt von Uräusschlangen annehmen, welche durch die auf dem Kopfe getragenen Schriftzeichen für die genannten Göttinnen als Isis und Nephthys erwiesen werden¹²¹⁾. In der Mitte der Darstellung auf dem Bonner Sarge hockt die Göttin, das ideographische Zeichen  Isis auf dem Haupte, auf dem Zeichen des Goldes, , welches gern mit der Sonne und der goldigen Morgenröte in Verbindung gebracht wird. Sie breitet ihre Flügel und Arme aus und hält dabei in jeder Hand eine Straussenfeder, das Zeichen der Wahrheit und Gerechtigkeit, welches dann weitergehend zum Ideogramm der Göttin der Wahrheit Maä-t¹²²⁾ wurde. Vor und hinter ihr stehen je sieben Vertikalzeilen des Inhaltes¹²³⁾: Rede der Isis, der Grossen: Preis dem Osiris (d. h. dem Verstorbenen) dem Vorsteher der Behausung des Amontempels Pa-Chal-en-Chunsu, dem richtig Sprechenden! Preis sei dir aus dem Munde der Isis! Es geht die Sonne auf im Innern Deines Wohnraumes¹²⁴⁾ (des Grabes), sie bereitet Dir Deine Ein-salbung mit ihren Strahlen¹²⁵⁾. Sie befährt den Himmel und geht umher in Deinem geheimnisvollen Raume wie der grosse Herr in Heliopolis (der Sonnengott) dies thut. Sie bereitet Dir Deine Erhöhung in den Kreis der verklärten Geister. Du wirst einer der Gefolgsleute seiner (des Sonnengottes) Barke, oh Vorsteher der Behausung des Amontempels Pa-Chal-en-Chunsu.“

¹²⁰⁾ Die Wechselgesänge der Isis und Nephthys sind in drei Rezensionen erhalten geblieben, deren bisher aufgefundene Abschriften aus der Spätzeit stammen, welche aber jedenfalls in ihrem Kerne weit älteren Ursprungs sind. Sie liegen vor in 1. einem Papyrus des Berliner Museums (Nr. 1425, publ. und übers. J. de Horrack, *Les Lamentations d'Isis et de Nephthys*, Paris 1866 = Horrack, *Oeuvres divers* S. 33 ff.) 2. dem Papyrus des Nes-Min im British Museum (Nr. 10188; publ. und übers. Budge, *Facsimiles of Egyptian Papyri in the British Museum*, Taf. 1 ff., S. 1 ff.; umschrieben und übersetzt Budge, *Archaeologia* LII S. 6 ff., 65 ff.); 3. den Stundenwachen der Osiris-mysterien (Junker, a. a. O.).

¹²¹⁾ Sharpe und Bonomi, a. a. O. Taf. 15.

¹²²⁾ Material für die Auffassung der Maä-t in den ägyptischen Texten bei Stern, *Ägypt. Zeitschr.* XV S. 72 ff., 113 ff., dessen Deutung (S. 82 f) der doppelten Wahrheit als Wahrheit und Lüge freilich verfehlt ist; Wiedemann, *Ann. du Musée Guimet* X. S. 561 ff.; Moret, *Rituel du Culte divin journalier en Égypte* S. 138 ff.

¹²³⁾ Die gleiche Formel ganz oder teilweise Gauthier S. 393, 232, 341; Moret, S. 180; die ersten Worte als Beginn einer abweichenden Formel, Gauthier S. 71, 136, 151, 207, 310.

¹²⁴⁾ *áa-t*, „der von Menschen oder von Gottheiten bewohnte Platz“ (Brugsch, *Dict. géogr.* S. 3).

¹²⁵⁾ Der durch die hieratische Schreibung des Zeichens veranlasste häufige Fehler  oder  bei dem Worte „Strahlen“ vor oder an Stelle des richtigen

 (vgl. z. B. Chabas, *Oeuvres divers* II S. 331 ff.; Brugsch, *Wörterbuch* S. 1335; E. de Rougé, *Chrestomathie égyptienne* I S. 144, 150; Levi, *Vocabulario geroglifico* IV S. 55 f.) auch bei Gauthier S. 393.

Einen entsprechenden Gedanken, wie ihn hier der Beginn der Formel ausspricht, dass dem Verstorbenen Licht im Dunkel des Grabes gewährt werden solle, legt ein anderer Sargtext¹²⁶⁾ der Göttin Neith in den Mund: „Es gehe auf die Sonne im Innern Deines Sarges.“ Es sollte hierdurch eine Hauptsorge des Toten aus dem Wege geräumt werden¹²⁷⁾. Der Ägypter hat, wie die meisten Völker, eine grosse Furcht vor der Nacht und der Finsternis empfunden, deren Schrecknisse besonders die Sonnenhymnen in anschaulicher Weise schildern¹²⁸⁾. Wenn die Sonne untergegangen ist, liegt die Erde in Finsternis da wie ein Verstorbener. Die Menschen ruhen mit verhülltem Haupte in ihren Wohnungen, keiner kann seinen Genossen sehen, man raubt ihnen ihr Eigentum unter dem Kopfe fort, ohne dass sie es bemerken. Die Löwen kommen aus ihren Höhlen, die Schlangen kriechen heraus und beißen. Die Nacht ist dunkel, die Erde schweigt. Alle diese Bedrängnis findet ihr Ende sobald die Sonne und das Licht sich wieder zeigen. Gefährlicher noch wie für den Lebenden war das Dunkel für den in das Grab und den Sarg gebannten Toten. Man bemühte sich daher in der verschiedensten Weise ihm dort Licht zu verschaffen. Gelegentlich hoffte man, er werde durch Zauberkraft selbst Licht auszustrahlen vermögen, er werde ein *Achu* (*Chu*) „ein Strahlender“ sein¹²⁹⁾. Eine Formel, welche sich besonders auf den dem Toten vielfach in das Grab mitgegebenen sog. *Uschebti*-Statuetten verzeichnet findet, spricht von dem *se-hez*, „dem Leuchten Machen“, den Toten¹³⁰⁾. Andere suchten durch sonstige Mittel die wünschenswerte Erhellung des Grabes zu sichern. Kleine Pyramiden, die Abbilder der meistgenannten Erscheinungsform des Sonnengottes von Heliopolis, oder Obelisken, d. h. auf langgestreckten vierkantigen Pfeilern aufgestellte Pyramiden, wurden in die Gruft gestellt. Sie sollten, wie auch die Amulette in Gestalt oben abgestumpfter Pyramiden¹³¹⁾ als

¹²⁶⁾ Ebers, Taf. 5. C. 5. Z. 3. S. 247.

¹²⁷⁾ Wiedemann, Die Amulette der alten Ägypter S. 31.

¹²⁸⁾ Vgl. vor allem den Hymnus aus der Zeit Amenophis' IV bei Davies, The Rock Tombs of El Amarna VI Taf. 27, S. 29 ff.; Breasted, De Hymnis in Solem sub Rege Amenophide IV conceptis. Berlin. 1894; Roeder, Urkunden S. 62 ff.; Sethe bei Schäfer, Die Religion und Kunst von El-Amarna S. 55 ff.

¹²⁹⁾ Für die besonders auf Stelen der 19. bis 20. Dynastie auftretende Seelenform *achu* vgl. Maspero, Rec. Trav. rel. a l'Égypt. III S. 104 ff.; Hist. anc. de l'Orient classique I S. 114; Bergmann II S. 14 f.; Wiedemann, Zeitschr. des Ver. für rhein. Volkskunde XIV S. 17 ff.

¹³⁰⁾ Vgl. auch den Bericht über das Leuchten nach der Bekleidung des toten *Heraiškos* mit den Gewändern des *Osiris* bei Suidas s. v. *Ἡραϊσκος* (ed. Bernhardt I. 2 Sp. 873), auf den in diesem Zusammenhange zuerst Chabas, Oeuvres II S. 233 aufmerksam machte. Wenn Suidas, bez. seiner Quelle, dabei annimmt, das Leuchten habe gezeigt, dass die Seele des Toten ein Genosse der Götter geworden sei, so geht diese Erklärung auf die griechische mystische Denkweise zurück. Der Ägypter dachte völlig materialistisch an ein tatsächliches Leuchten des Körpers, durch welches der Tote für sich selbst Licht erzeugte.

¹³¹⁾ Wiedemann, Religion der alten Ägypter S. 10 f.; Anthropos XVI S. 674 ff.; Schiaparelli, Mem. R. Acad. Lincei III Ser. XII S. 121 ff.

Lichtspender dienen. Die Sage von dem Prinzen Setna¹³²⁾ berichtet, wie ein zauberkräftiger Toter ein Zauberbuch mit sich in die Gruft genommen hatte und das Licht, welches von diesem Buche ausging, das ganze Grab erhellte. In der Unterwelt war es nach einer in thebanischer Zeit herrschenden und auch sonst weit verbreiteten Vorstellung im Allgemeinen dunkel. Während der Nacht befuhr der Sonnengott in seiner Barke von Westen nach Osten einen Unterweltstrom und gelangte dabei in jeder Stunde in einen gesonderten Raum. Diesem brachte er bei seinem Eintreten Licht, so dass ihm die hier hausenden Geister und Toten freudig zuzubelten. Verliess er nach Ablauf der Stunde den Bezirk, so liess er die Insassen im Dunkeln zurück und dieser traurige Zustand dauerte nunmehr dreiundzwanzig Stunden bis zu der nächsten Wiederkehr des Gestirnes fort¹³³⁾.

Unterhalb der Darstellung der Isis ist an der Vorderseite des Sargsockels in viermaliger Wiederholung eine auf Särgen häufig sich findende typische Gruppe angebracht. Neben dem Zeichen des Lebens steht rechts und links das Zeichen der Macht, während darunter das Zeichen für jegliches, bez. alles, angebracht ist. Es sollte hierdurch dem Toten jegliches Leben und jegliche Macht gesichert werden. An den beiden Seiten des Sockels befindet sich neben diesen Gruppen jeweils ein schematisches Bild der Grabmagazin-Vorderseite¹³⁴⁾. Leben und Macht erschienen dem Ägypter als die erstrebenswertesten Besitze, welche er vor allem nach dem Tode sein eigen zu nennen wünschte. Das Leben wurde dem Könige immer von Neuem dargereicht. Meist atmete er es durch die Nase ein, doch wurde es ihm daneben auch in die Hand gegeben¹³⁵⁾ und hält es der Pharao daher in seiner typischen Vorführung in dieser. Wo die Götterkönige in feierlicher Weise auftreten, halten sie in der einen Hand das Zeichen des Lebens  in der andern ein Szepter  dessen Bild das Zeichen der Macht¹³⁶⁾ bildete. Der Herrscher übermittelte beide Eigenschaften weiter an seine Untertanen und erhielt sein Name daher in zahllosen Fällen bis in die Spätzeit hinab den Zusatz: „er gibt Leben, Beständigkeit, Macht, gleichwie der Sonnengott, ewiglich“. Bei der feierlichen Lustration des

¹³²⁾ Publ. Mariette, Les Papyrus du Musée de Boulaq. I Taf. 29 ff.; Krall, Demotische Lesestücke, Taf. 2 ff.; übersetzt Maspero, Les Contes populaires de l'Égypte ancienne, 4. Aufl., S. 123 ff.; Wiedemann, Altägyptische Sagen und Märchen S. 118 ff.; Griffith, Stories of the High-Priests of Memphis S. 13 ff.

¹³³⁾ Maspero, Études de Mythologie II S. 1 ff.; Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter S. 45 ff.

¹³⁴⁾ Vgl. für die hier vorgeführte Ausbildung der Grabfront bei dem Königsgrabe von Nagada und ihre spätere Verwendung bei Grabumwallungen, auf Stelen, u. s. f. Wiedemann, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XX S. 143 f.; Orient. Lit. Zeit. VII Sp. 286 f.

¹³⁵⁾ So bereits in einer Darstellung der 5. Dynastie bei E. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenerbauer Abb. 5.

¹³⁶⁾ Vgl. für dieses Szepter: Wiedemann Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XVIII S. 127 ff.

Pharao¹³⁷⁾ wurde er von den Göttern, von Horus¹³⁸⁾, Thoth¹³⁹⁾, Horus und Thoth¹⁴⁰⁾, Horus und Set¹⁴¹⁾, Thoth und Sepd¹⁴²⁾ nicht selten statt mit Wasser mit den Zeichen Leben, Macht, Beständigkeit, wobei letzteres verhältnismässig am seltensten erscheint¹⁴³⁾, übergossen und dadurch in deren Besitz gesetzt¹⁴⁴⁾. An anderer Stelle reicht der Schakalgott Ap-uat-u¹⁴⁵⁾ oder eine andere Gottheit¹⁴⁶⁾ dem Könige Leben und Macht dar. Gelegentlich werden beide Eigenschaften dem Herrscher auch in anderer Weise eingeflösst. Eine Göttin, die man sich in einem solchen Falle in Kuhgestalt verkörpert dachte, liess den König, den Toten oder ein Kind an ihren Eutern saugen und mit ihrer Milch, ebenso wie bereits erwähnt¹⁴⁷⁾, die Unsterblichkeit, so auch die ihr inne wohnenden Leben und Macht in sich aufnehmen. In Folge dessen wurde in übertragenem Sinne die Milch der kuhgestaltigen Göttin Hor-sechau-t¹⁴⁸⁾ oder auch der Hathor¹⁴⁹⁾ geradezu als  als Leben und Macht bezeichnet.

Auf der äusseren Unterseite des Sarges sind Horizontalinschriften in drei Abteilungen angeordnet. Der Text beginnt links-rechts laufend an der linken Körperseite (Z. 1—38), dann folgt rechts-links laufend die rechte Körperseite (Z. 39—75), endlich rechts-links laufend die flach gearbeitete Mitte (Z. 76—83). Den Inhalt der Inschrift bildet das auf den Särgen dieser Zeit sehr häufig auftretende erste Kapitel des Totenbuches in einer annähernd den

¹³⁷⁾ Moret, *Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique* S. 218 ff.; Blackman, *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 40 S. 55 ff., 86 ff.; Kees, *Horus und Seth als Götterpaar* I S. 23 ff. Bonnet, *Die Symbolik der Reinigung im ägyptischen Kult* (Angelos I S. 103 ff).

¹³⁸⁾ Mariette, *Abydos* I Taf. 22

¹³⁹⁾ a. a. O. Taf. 26.

¹⁴⁰⁾ Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians* 2. Ser Taf. 77.

¹⁴¹⁾ Röder in Roscher, *Lex. der griech. Mythologie* IV, Sp. 748; Capart, *Recueil de Monuments* Taf. 39 (nur Leben und Macht).

¹⁴²⁾ Für den Gott des Ostens, besonders des Nomos Arabia, Sepd, der bereits unter der 5. Dyn. erscheint (Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Saḥu-rī* II Taf. 5, 8) und dessen Mitgöttin Chens-t war (Statuengruppe der 22. Dyn. bei Daressy, *Ann. Serv. Ant.* XX S. 123 ff.) vgl. Brugsch, *Religion der alten Ägypter* S. 566 ff.; *Ägypt. Zeitschr.* XIX S. 15 ff.; Lanzzone, *Diz. di Mit.* S. 1047 ff. L. Eckenstein in *Ancient Egypt*. 1917 S. 103 ff. will ihm in wenig wahrscheinlicher Weise syrisch-semitischen Ursprung zuschreiben; Völter, *Zeitschr. Alttestamentl. Wiss.* XXXVII S. 126 ff. suchte Sepd, bez. Hor.-Sepd dem Jahwe gleichzusetzen.

¹⁴³⁾ Lepsius, *Denkm.* III. 65^d, 238 (nur Leben), IV. 71, 85a (nur Leben und Macht), jeweils durch Horus und Thoth ausgegossen.

¹⁴⁴⁾ Vgl. für die Verbindung der drei Zeichen und ihrer Eigenschaften Chabas, *Oeuvres divers* II S. 269 ff.; Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs* S. 5 f., 12 ff., 148 f. Ihre Vereinigung tritt als Gruppe nicht selten als Amulett auf (Beispiele bei Reisner, *Amulets* (Katalog Kairo) Taf. 8).

¹⁴⁵⁾ Mariette, a. a. O. Taf. 23.

¹⁴⁶⁾ Kees, a. a. O. S. 11 ff.

¹⁴⁷⁾ Vgl. oben S. 159.

¹⁴⁸⁾ Brugsch, *Rev. égypt.* I S. 39; *Wörterbuch. Suppl.* S. 241; *Dict. géogr.* S. 1181, 1063.

¹⁴⁹⁾ Brugsch, *Dict. géogr.* S. 1392.

elf ersten Zeilen des Turiner Textes entsprechenden Fassung. Zahlreich sind dabei, wie bereits bei den früher erwähnten Totenbuchkapiteln, orthographische Varianten, welche kleine Fehler des Turiner Textes vermeiden ohne den Sinn der einzelnen Sätze anzutasten. Dieses Kapitel galt besonders in der Spätzeit als sehr wichtig. Wie seine Schlussworte in den Papyrusabschriften besagen, wird „derjenige, welcher dieses Buch auf Erden kennt oder es auf seinen Sarg anschreibt, an jedem Tage, an welchem es ihm beliebt, herausgehn (aus dem Grabe) und eingehn in seine Behausung und nicht ausgeschlossen werden. Es werden ihm gegeben werden Brote, Bier, viel Fleisch auf dem Altare des Sonnengottes Râ, er wird sich Felder in den Gefilden Äalu (im Jenseits) sammeln. Es wird ihm dort gegeben werden Saatkorn und Emmer. Dann ist er frisch (wörtlich: grün) wie er es war auf Erden.“ Im Verlaufe des Kapitels gibt sich der Tote unter Anrufung des Osiris, des Stieres des Westlandes (die Grabegend und das Totenreich) zunächst für den Gott Thoth aus und rühmt sich der Verdienste, welche er sich um Osiris, durch Bekämpfung seiner Feinde und durch seine sonstige Tätigkeit, und um Horus erworben habe; vor allem habe er bei verschiedenen Festen und mythologischen Handlungen für den Gott gewirkt¹⁵⁰). Dann ruft er Dämonengruppen an, sie sollten seiner Ba-Seele freie Bahn schaffen, ihn sehn, hören, stehn und sitzen lassen, ihm Brot und Bier verschaffen, ihm die gleiche Bewegungsfreiheit gewähren wie dem Gotte Osiris selbst. Endlich setzt er in einer auch sonst in ägyptischen Texten häufig auftretenden Art und Weise voraus, dass er dies Alles bereits erreicht habe, und rühmt sich der göttlichen Vorzüge, welche er nunmehr besitze.

In dem mittlern Teile findet sich unter dem Texte die Zeichnung der festungsartigen Vorderwand eines Magazingrabes ohne Türandeutung. Darüber ist gross das ägyptisch *Ded* genannte Zeichen  gemalt. Dasselbe trägt als Krönung zwei weit ausladende Widderhörner, in deren Mitte sich die Sonnenscheibe, umgeben von zwei Straussenfedern erhebt. Rechts und links von diesen befindet sich je eine Uräusschlange. Die links sich aufrichtende trägt die rote Krone von Unterägypten, die rechts, also an der vornehmeren Seite befindliche die gelbe, nicht wie sonst meist weisse, Krone von Unterägypten. Unterhalb des untersten Wirbelraumes des *Ded* sind zwei Augen eingezeichnet. Noch etwas tiefer sind dann an den Seiten Arme in der üblichen Haltung angebracht, welche in den grün gemalten Händen Herrscherstab und Geissel halten. An den Armgelenken hängt jeweils ein gelbes Band. Es ist dies vermutlich der gleiche Zeugstreifen wie derjenige, welchen man häufig in den Händen angesehener Ägypter erblickt und in dem man¹⁵¹) wohl

¹⁵⁰) Die Schilderung einer solchen Teilnahme aus der 12. Dynastie gibt die Inschrift bei Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos. Leipzig 1904.

¹⁵¹) Jacoby, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XXI S. 24 ff. Die Deutung von Borchardt, Ägypt. Zeitschr. XLIV. S. 76 f. auf eine Art Taschentuch oder Schweissabreibelpappen erscheint weit weniger ansprechend. Der gleiche Zeugstreifen wird häufig dem Toten dargebracht (Wiedemann und Pörtner, Ägyptische Grabreliefs aus Karlsruhe S. 10 f., vgl. die Texte bei Moret, Rituel du Culte divin journalier en Égypte S. 178 ff.).

mit Recht ein Herrschaftszeichen sieht. Füsse besitzt die Gestaltung hier nicht. Die Färbung der Wirbellinien ist gelb, die Zwischenräume von oben nach unten sind dunkelgrün, rot, dunkelgrün, die Augenfläche hellgrün. Darunter folgen bunte Horizontalstreifen und zwar hellgrün, rot, gelb, blau, gelb, blau, gelb, rot, gelb, blau, gelb, rot.

In dem Zeichen Ded hat man das Bild der verschiedenartigsten Dinge sehen wollen: einen Nilschlüssel, ein Bildhauergerät, einen stylisierten heiligen Baum, vier hintereinander stehende Pfeiler, eine symbolische Darstellung der vier Weltgegenden, u. s. f.¹⁵²). Was tatsächlich darunter zu verstehen ist, zeigen Darstellungen, welche der des Bonner Sarges entsprechen und diese gelegentlich noch mehr in das Einzelne gehend ergänzen, indem sie das Zeichen mit einem Kopfe versehen und in ein langes Gewand hüllen¹⁵³). Sie beweisen, dass hier in verkürzter, schematisierter Gestaltung das Rückgrat des Osiris vorgeführt wird. Dieses und damit das Ded spielte der Legende zufolge bei der Wiederherstellung des Gottes nach seiner Zerstückelung eine grosse Rolle. Damals wurde dasselbe von den Hinterbliebenen aufgestellt und befestigte man an ihm die übrigen abgehauenen Gliedmassen, bis der Gott in seiner Gesamtheit wieder aufgebaut war und damit neues Leben gewann. Die Texte erwähnen diesen Vorgang sehr häufig. So heisst es beispielsweise auf einem der Montprieesterfamiliensärge, Horus, der Rächer seines Vaters, habe das Ded errichtet, und an einer andern Stelle sieht man Horus und Thoth mit dieser Aufrichtung beschäftigt¹⁵⁴). In den Osiris-Tempeln fand die Erinnerungsfeier an das Ereignis am 30. Choiak statt; sie gehörte zu den dramatischen Vorführungen, welche am Schlusse des Jahres die Wiederherstellung des zerstückelten Gottes und seine Neubelebung wiedergaben und damit durch Sympathiezauber tatsächlich erneuerten. In der Darstellung eines thebanischen Grabes beteiligt sich der König selbst an der heiligen Handlung. Mit Hilfe mehrerer Priester zieht hier Amenophis III das Ded in die Höhe um es aufrecht zu stellen, während die Königin dabei steht und ein Priester dem Zeichen ein Opfer darbringt¹⁵⁵).

Unter den dem Toten mitgegebenen Amuletten findet sich das Ded sehr häufig, es sollte seinem Inhaber den Neubau seines Körpers und dessen ewigen

¹⁵²) Arundale und Bonomi, *Gallery of Antiquities* I S. 31; Petrie, *Medum* S. 31; Maspero, *Cat. Musée de Marseille* S. 164; *Études de Mythologie* II S. 359 f.; E. Meyer, *Geschichte des alten Ägyptens* S. 32, 78; Budge, *Liturgy of funeral Offerings* S. 49.

¹⁵³) Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, ed. Birch III Taf. 25 (hierauf Budge, *Guide to the third and fourth Egyptian Rooms. British Museum* S. 141), S. 82; Budge, *The Book of the Dead. Papyrus of Hunefer*. Taf. 1; Osiris I S. 51 ff.; Mariette, *Abydos* I Taf. 16; Lanzzone, *Diz. di Mit.* Taf. 279 (aus Mariette, *Denderah* IV. Taf. 71), 293, 296, 301.

¹⁵⁴) Moret S. 12, 30.

¹⁵⁵) Brugsch, *Thesaurus* S. 1190; Erman, *Ägypten* S. 378; Wiedemann, *Herodotus Zweites Buch* S. 265; *Mélanges Nicole* S. 574.

Bestand gewährleisten¹⁵⁶⁾. Seine Wichtigkeit wurde dadurch verstärkt, dass das Wort *ded* „Beständigkeit“ bedeutet und sich dieser Wortbegriff mit dem Sinnbegriff des Zeichens deckte und damit die Kraft der Hieroglyphe erhöhte. Wie zahlreiche andere abstrakte Begriffe bildete auch *ded* eine Sondergottheit. Es findet sich in diesem Sinne bereits in einer Götterliste auf einem von dem Könige Pepi I der sechsten Dynastie geweihten Altare¹⁵⁷⁾ neben den Sondergottheiten Leben, Freude und ähnlichen Gestalten aufgeführt. Die grosse Wichtigkeit, welche man dem Besitze des *Ded* zuschrieb, spricht sich vor allem in einer Formel des Totenrituals aus, welche bereits in den Pyramidentexten¹⁵⁸⁾ erscheint und von da an häufig wiederholt wird. Hier heisst es von dem Gotte Thoth, und ebenso von Sepd, Osiris, Chent-merti und zahlreichen andern „er geht mit seinem Ka“ und dann wird angegeben: „Dein (des Toten) *Ded* geht mit Deinem Ka, die Hand Deines Ka, oh Verstorbener, ist vor Dir und hinter Dir“. Dem zufolge bedeutet dieses Gehen des *Ded* des Toten mit seinem Ka¹⁵⁹⁾ die Vereinigung des Verstorbenen mit seiner wichtigsten Seelengestaltung, ein Vorgang, durch welchen sein ewiges Fortleben unbedingt gesichert erschien. Bildlich wird das Zusammensein des *Ded* mit dem Toten dadurch angedeutet, dass häufig bei Särgen das mehr oder weniger ausgeschmückte Bild des *Ded* auf dem Boden der Innenseite aufgemalt ist, so dass der Tote fest auf ihm ruht und damit auch körperlich mit ihm vereint ist. In andern Fällen wird, wie auf dem Bonner Sarge, das Bild unterhalb des Rückens des Toten auf der Aussenseite des Sarges angebracht und damit etwas weniger handgreiflich dem gleichen Gedanken Ausdruck verliehen.

Während die bisher besprochenen Darstellungen und Texte jeweils für den Deckel oder für den Sargkasten allein bestimmt waren, ist über dem Kopfe und unter den Füßen je eine Darstellung und Inschrift angebracht, welche auf beide hinübergreift und halb auf dem Deckel, halb auf dem Sargkasten steht. Bei der gewaltsamen Öffnung des Sarges hat die Inschriftzeile an der Ansatzstelle gelitten. Auf dem Kopfteile wird die menschengestaltige Göttin Nephthys, ihr Hieroglyphenzeichen  auf dem Haupte, hockend abgebildet. Die rechte Hand ist in der üblichen Redehaltung erhoben, die linke

¹⁵⁶⁾ Wiedemann, Amulette der alten Ägypter S. 18 ff. Abbildungen einer Reihe von Gestaltungen dieses Amulettes, das dann gelegentlich die Widderhörner und die Osiriskrone als Krönung zeigt, bei Reisner, Amulets (Kat. Kairo) Taf. 1, 6, 7.

¹⁵⁷⁾ Jetzt in Turin; publ. Sharpe und Bonomi, *Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* III S. 110 ff. Die Datierung dieses Altars durch E. Meyer, *Geschichte des alten Ägyptens* S. 136 in eine viel spätere Zeit hat keinen Anklang zu finden vermocht.

¹⁵⁸⁾ Pyramide Unäs Z. 5 ff., 73 ff.; Pepi II Z. 221 ff., u. s. f. Für das Vorkommen der Formel im Mittlern Reiche vgl. Golénischeff, *Compte-Rendus. Congrès provincial des Orientalistes.* Saint-Étienne II. S. 109 ff.

¹⁵⁹⁾ Für den Ka, welcher äusserlich und innerlich dem Menschen völlig entsprach vgl. u. a. Wiedemann, *Religion der alten Ägypter* S. 126 f.; *Zeitschr. des Ver. für rhein. Volkskunde* 14 S. 13 ff.; Maspero, *Memnon* VI S. 125 ff.; Bissing, *Sitz. Ber. Akad. München* 1911 Abb. 5.

hängt herab und stützt sich auf das Zeichen der Vereinigung, bez. heiligen Reinigung \bigcirc ¹⁶⁰). Die Worte, welche das Bild begleiten, sprechen von dem Schutze, den die Göttin dem Toten gewährt, er gehe ein in die Gefilde der Seeligen, werde gereinigt in dem göttlichen Wasser der Brunnen¹⁶¹) in dem Gefilde des Friedens, verjünge sich wie der Gott der Morgensonne Chepera. Diese Formel findet sich in dem Turiner Totenbuchttexte nicht verzeichnet, wenn sie auch völlig in dessen Gedankenkreis hineinpassen würde. Dagegen tritt sie auf einer längern Reihe von Särgen der Saitenzeit auf¹⁶²), ohne dass dies als feststehende Regel gelten könnte. Andere Säрге verwenden neben dem Bilde der Nephthys abweichende Formeln¹⁶³). Die hier gewählte Haltung der Göttin weicht nur insofern von dem gebräuchlichsten Schema ab, dass sie die eine Hand auf den vor ihr stehenden Ring stützt anstatt sie auf das Knie zu legen. Knieende buntbemalte, stellenweise vergoldete Holzfiguren der Isis und der Nephthys in letzterer Haltung wurden in der Spätzeit nicht selten an das Kopf-, bez. Fussende des Sarges gestellt um durch magische Formeln belebt zu werden und die Klagegesänge für den dem Gotte Osiris gleichgestellten Toten zu sprechen¹⁶⁴). In andern Fällen hält die Klagende beide Hände vor das Gesicht¹⁶⁵), während in den Reliefs und Malereien die knienden Frauen beide Hände auf den Ring zu legen pflegen¹⁶⁶).

¹⁶⁰) Die sachliche Bedeutung des Zeichens besprach Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Archaeol. XXIII S. 268 (an dieser Stelle habe ich hervorgehoben, dass das Zeichen in bestimmten Verbindungen den von Hero, Pneumatica II. 32 geschilderten drehbaren Bronzeringen ($\tau\rho\acute{o}\chi\omicron\varsigma$) an den ägyptischen Tempeleingängen entsprochen zu haben scheine. Ich habe es aber nicht, wie dies Jéquier, Bull. Inst. Franç. d'Archéol. Orient. XI S. 140 annimmt, für eine Reinigungsvase erklärt). Man hat in dem Zeichen einen Siegelcylinder, der über den Siegelton rollt (Petrie, Royal Tombs II S. 25) sehen wollen oder eine rund gebogene Schleife, deren Enden derart verschlungen seien, dass sie eine gerade Basis bildeten (Griffith, Hieroglyphs S. 47). Sorgsam ausgeführte Darstellungen erweisen das Irrtümliche dieser Deutungen. Ihnen zufolge handelt es sich im Allgemeinen bei dem Zeichen um einen runden Stab, der an einen Ring festgebunden ist, ganz ähnlich wie die Ellipse des königlichen Namenringes an einem solchen Stabe befestigt erscheint.

¹⁶¹) Für die Bedeutung „Brunnen, Zisterne“ des hier verwendeten Wortes *sched* vgl. Brugsch, Wörterbuch S. 1417; Suppl. S. 1215; Loret, Rec. Trav. rel. à l'Égypt. XI S. 121, 131. Das Totenbuch scheint in der Schlussrede des Kapitels 125 (Z. 45 des Turiner Textes; thebanischer Text bei Naville, Das ägypt. Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie II S. 322) an einer stark verderbten und daher nicht mit Sicherheit übersetzbaren Stelle darauf hinzuweisen, dass der Tote sich reinige in dem südlichen Brunnenteiche des nördlichen Gefildes des Friedens im Felde der Heuschrecken.

¹⁶²) z. B. Gauthier S. 89, 222, 268, 383, 409; Moret S. 45. Offenbar in Folge eines Versehens steht die Formel einmal (Gauthier S. 282) am Schlusse der Sockelinschrift.

¹⁶³) Eine solche bei Gauthier S. 112, 141, 195, 299, 325, 356; eine andere a. a. O. S. 470, 433.

¹⁶⁴) Solche Statuetten z. B. Budge, Some Account of the Collection of Lady Meux, 2. Aufl., Taf. 4 (Isis und Nephthys). Die gleiche Haltung kommt in glasiertem Stein gut als Amulett vor (Arundale und Bonomi, Gallery of Antiquities I Taf. 17 (Isis)).

¹⁶⁵) Arundale und Bonomi, a. a. O. I Taf. 18 (Nephthys).

¹⁶⁶) Budge, The Gods of the Egyptians II Taf. zu S. 132.

Unter dem Fussende des Sarges erblickt man den Apis-Stier¹⁶⁷⁾, wie er mit der Mumie auf dem Rücken davon eilt (Taf. V, 1). Die Begleitschrift enthält nichts auf den dargestellten Vorgang Bezügliches, sondern lediglich die Opfergabenformel. Der gleiche Apis-Stier erscheint unter der Beifügung wechselnder Inschriften am Fussende von Särgen der saitischen Zeit sehr häufig¹⁶⁸⁾, wobei gelegentlich der Grabeingang angedeutet wird, auf welchen hin der Stier läuft, oder der menschenköpfige Seelenvogel über der Mumie schwebt. Eine rituelle Notwendigkeit, das Bild des Stiers an dieser Stelle anzubringen, bestand jedoch nicht. Andere gleichzeitige Säрге geben statt seines Bildes das der Isis mit Beischriften¹⁶⁹⁾ oder eine Formel zu Gunsten des Verstorbenen¹⁷⁰⁾. Bei diesem Auftreten des Apis als Mumienträger erscheint eine Beeinflussung durch den memphitischen Totengott Ptah-Sokaris-Osiris ausgeschlossen, da dieser nur als Totengott im Allgemeinen zu dem Apis in Beziehung stand. Ausserdem tritt dieser Gott nirgends als Leichenträger auf und ist die Sargdarstellung nicht auf Memphis und seine Umgebung beschränkt. Auf einem Sarge zu Leiden¹⁷¹⁾, den man zur Erklärung hat heranziehen wollen, sitzt der Tote, hinter dem sein Seelenvogel steht, auf einer Kuh und reitet dem Grabe zu. Diese Gruppe erklärt sich ohne Weiteres aus der funerären Rolle der in einer Kuh sich verkörpernden Hathor, welche auch sonst, wie bereits bemerkt¹⁷²⁾, den Schutz des Toten übernahm. Ein sachlicher Zusammenhang zwischen Hathor und Apis liegt nicht vor, so dass ein Ersatz des weiblichen durch das männliche Tier nicht wahrscheinlich erscheint, um so weniger als die meisten Darstellungen die Geschlechtsglieder des Stieres besonders stark betonen und damit auf seine Männlichkeit grossen Nachdruck legen. Von anderer Seite¹⁷³⁾ ist versucht worden, eine Verbindung zwischen dem mumientragenden Apis und dem Gotte Osiris, dem Stiere der Amenthe (des Totenreiches)¹⁷⁴⁾, aufzustellen. Dies

¹⁶⁷⁾ Für den Apis vgl. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter (Denkschr. der Akad. Wien LVII Abh. 2) S. 76 ff.; Zimmermann, Die ägypt. Religion S. 94 ff.; Wiedemann, Muséeon VIII S. 216 ff.; Herodots Zweites Buch S. 548 ff.; Reinisch, Die ägypt. Denkmäler in Miramar S. 178 ff.; Budge, The Gods of the Egyptians II S. 345 ff.

¹⁶⁸⁾ Gauthier S. 232, 251, 394; Sargbrett British Museum Nr. 6911a, 6940, 6941, 32224; Lanzone, Diz. di Mit. Taf. 204, u. s. f.

¹⁶⁹⁾ Gauthier, S. 136, 156, 183.

¹⁷⁰⁾ Gauthier S. 94.

¹⁷¹⁾ Leemans, Monuments égyptiens de Leide III M. 3. Taf. 12; Lanzone, a. a. O. Taf. 322.

¹⁷²⁾ Vgl. oben S.

¹⁷³⁾ Budge, a. a. O. II S. 350.

¹⁷⁴⁾ Totenbuch cap. 1 Z. 1; cap. 63 Z. 1; cap. 182 (nur aus thebanischer Zeit erhalten), Z. 12. — In der dritten Nachtstunde erscheint unter den Sondergestalten des Osiris ein Osiris, der Stier der Amenthe (Lefébure, Le Tombeau de Sêti. I (Mém. Miss. Franç. au Caire II). Partie 4. Taf. 33; Lepsius, Denkm. III. 79b). In einer Stadt im Delta wurde ein Stier-Osiris, der grosse Gott in der Amenthe, verehrt (Brugsch, Dict. géogr. S. 202). Abgebildet wird einmal Osiris, der Herr der Ewigkeit, der Stier über der Amenthe, als bekleideter Mann mit dem Reiherkopfe des Phönix, welcher die Widderhörner, die Osiriskrone und rechts und links von dieser je eine Uräus- schlange trägt (Lanzone, a. a. O. Taf. 295 Nr. 2).

erscheint jedoch dadurch ausgeschlossen, dass Osiris niemals als Träger oder Geleitsmann des Toten in die Unterwelt auftritt. Auch die Gestalt des Osiris-Apis kann hier nicht herangezogen werden, denn bei dieser ist nicht eine Verschmelzung des Apis mit dem Gotte Osiris eingetreten, sondern der Stier ist durch seinen Tod und seine rituelle Bestattung ein Osiris geworden, so gut wie jeder menschliche in gleicher Weise behandelte Tote. Eine befriedigende Erklärung für das Auftreten des Apis als Totenträger ergibt sich demgegenüber aus einer Legende, auf welche mehrfach gelegentliche Bemerkungen in Texten der Spätzeit hinweisen, welche aber bereits weit früher bekannt gewesen sein muss. Ihr zufolge hatte, als Horus die Glieder des ermordeten Gottes Osiris sammelte, der Apis-Stier ihn begleitet und die Leichenteile getragen. In Erinnerung daran begleitete der Apis später bei einer feierlichen Opferdarbringung den auf Erden an Stelle des Horus auftretenden König und trug die den Osirisgliedern entsprechenden Erzeugnisse der Erde, welche dem Gotte dargebracht werden sollten. Dem Osiris gewordenen Verstorbenen leistete der tote Apis den gleichen Dienst wie einst der lebende dem Gotte und trug ihn, wie dies die Sargbilder darstellen, im eiligen Laufe zum Grabe¹⁷⁵⁾.

Die Innenseite des Sarges ist wesentlich von Inschriften bedeckt, während Darstellungen hier ganz zurücktreten. Bei dem Sargkasten trägt der flache Teil, auf welchem die Mumie aufliegt, 53 Horizontalzeilen, von denen die letzten drei auf dem Fussbrette stehen. Der Text beginnt mit dem Namen des Toten, welchem das erste Kapitel des Totenbuches bis zu den ersten Worten der Zeile 18 des Turiner Textes folgt. Wie die grosse Zahl der Varianten gegenüber der Abschrift des Kapitels auf der Aussenseite des Sarges zeigt, gehen beide Kopien auf verschiedene Vorlagen zurück. Andererseits zeigen einige beiden gemeinsame Fehler, dass diese Vorlagen zueinander in Beziehung standen und von einer bereits fehlerhaften Grundhandschrift ausgingen. Auf den Seitenbrettern steht rechts und links je eine in der Mitte des Kopfendes beginnende Vertikalzeile, welche rechts die Königliche Opferformel an Osiris, der da weilt in der Unterwelt, links die gleiche Formel an den Sonnengott Râ-Harmachis enthält. Der Text ist rechts stark beschädigt, immerhin ist aber der Schlusswunsch ersichtlich, der Verstorbene möge ein schönes Grab im Totenreiche erhalten. Links ist die Formel nahezu vollständig geblieben, sie wünscht dem Verstorbenen Opfergaben, Rinder, Gänse, Weihrauch, Kleiderstoffe, Wein, Milch, alle schönen und reinen Dinge, von denen ein Gott lebt.

Bei dem Deckel ist der Asphalt an der Stelle, welche über das Gesicht der Mumie zu liegen kam, grösstenteils abgeblättert. Von der auf ihm aufgemalten Zeichnung erkennt man noch zu oberst in der Mitte Reste eines Ornamentes, während darunter das rohe Holz zu Tage tritt. An der rechten und linken Seite läuft längst des Sargverschlusses je eine Vertikalzeile vom Kopfteile herab. Links enthält dieselbe die Königliche Opferformel an Osiris, der

¹⁷⁵⁾ Wiedemann, Orient. Lit. Zeit. XX Sp. 298 ff.

da weilt in der Amenthe, und wünscht dem Toten vor allem Opfergaben an allen Festen des Himmels und der Erde und am Uak-Feste, also bei einer Feier, welche auf den 16.—17. des Monats Thoth fiel und auch sonst in dem Osiris-Totenkulte eine grosse Rolle spielte¹⁷⁶). Auf der rechten Seite stand zweifelsohne gleichfalls die Königliche Opferformel, doch ist der Text durch das Abspringen des Asphaltes fast ganz zerstört worden. Auf dem Mittelstücke findet sich unterhalb des eben erwähnten zerstörten Kopftheils zunächst in Horizontalzeilen die Fortsetzung des ersten Kapitels des Totenbuchs. Der erhaltene Teil enthält in 6 Zeilen die Zeilen 20—22 der Turiner Textes, so dass die Zeilen 18—20 grossenteils verschwunden sind. Hierunter folgt die Darstellung der auf dem Leichenbette liegenden Mumie, über welcher der menschenköpfige Seelenvogel Ba schwebt (Taf. V, 2). Unter dem Bette stehen die vier Eingeweidetöpfe mit ihren bereits besprochenen typischen Deckeln. Um und über diesem Bilde befinden sich 12 Vertikalzeilen und unter ihm 15 Horizontalzeilen, welche das bereits auf dem Deckel auftretende Kapitel 89 des Totenbuchs enthalten. Dabei fehlt die in dem Papyrustexte den Abschluss bildende Anwendungsvorschrift, während sonst die Fassung auch hier, abgesehen von zahlreichen Schriftvarianten, die des Turiner Textes ist. Die nächste Horizontalzeile ergibt den Namen des Verstorbenen, die folgenden zwölf enthalten die Königliche Opferformel in einer ausgedehnten Fassung. Sie richtet sich an Osiris, der sich befindet in der Amenthe, den grossen Gott, den Herrn von Abydos, an Keb, den Erbfürsten der Götter, an Ptah-Sokaris Osiris, das gute Wesen, den Herrscher der Ewigkeit, den Herrn der Unendlichkeit, an Anubis der sich befindet in Ut, der da weilt in der Götterhalle, an Isis und Nephthys, an Amset, Hapi, Duamutef und Kepsenuf. Sie sollen geben dem Verewigten Kuchen, Rinder, Gänse, Weibrauch, Kleiderstoffe, Wein, Milch, alle süssen und angenehmen Dinge, alle Opfergaben und allen Überfluss, von denen ein Gott lebt. Unmittelbar über den Füssen der Mumie ist eine Stelle leer gelassen, dann folgt der Name des Osiris, des Herrn von Busiris¹⁷⁷), und endlich ganz am Fussende des Sarges in auffallender Grösse das Zeichen der Vereinigung. Dieses stellte allem Anscheine nach ursprünglich ein Knotenamulett dar¹⁷⁸) und gewann erst später die auf dem Bonner Sarge gewählte Gestalt zweier in einem Ringe zusammengefasster Geisseln . Der Sinn des Zeichens an dieser Stelle ist jedenfalls ein Hinweis auf die Vereinigung und damit Gleichwerdung des Toten mit dem Gotte Osiris, durch welche er ewiges Leben und ein glückliches Dasein im Jenseits gewann.

¹⁷⁶) Wiedemann, Sphinx XVI S. 46.

¹⁷⁷) Die Stadt Busiris behandelte eingehend Brugsch, Dict. géogr. S. 977 ff; Ded „Mendes“ Brugsch, Ägypt. Zeitschr. IX S. 81 ff.

¹⁷⁸) Schaefer, Ägypt. Zeitschr. XXXIX S. 83 f.