

# ÉGYPTE PHARAONIQUE

## Bemerkungen zum Hirtenlied des Alten Reiches

**D**as sogenannte Hirtenlied des Alten Reiches wurde gerade in neuerer Zeit mehrfach behandelt, so durch P. Seibert <sup>(1)</sup>, durch P. Kaplony <sup>(2)</sup> und I. Gamer-Wallert <sup>(3)</sup>. Die Bearbeitungen der Texte durch P. Seibert und P. Kaplony enthalten wichtige Gedanken, die eine Diskussion erfordern. Hier sollen zwei weitere Varianten des Hirtenliedes aus Gräbern am Unas-Aufweg in Saqqara vorgestellt werden. Für die Erlaubnis zur Veröffentlichung danke ich Herrn Zaki Y. Saad in Kairo und Herrn Ahmed M. Moussa vom ägyptischen Altertümerdienst in Saqqara.

Das Hirtenlied ist nur aus Gräbern der zweiten Hälfte des Alten Reiches belegt. Es dient als Beischrift zum Bild der Aussaat des Korns (*stjt jt bdt*) und befindet sich über dem Bild zum Eintreten der Saat durch die Schafherde, (*Tjj*, *Shm-ꜥnh-ptḥ*, *Nbt*, *Mḥw* und *Anonymus*), allerdings ausnahmsweise auch einmal (*Mrrw-kꜣ*) beim Dreschen des Korns durch eine Schafherde.

Die Dokumente sind :

Dok. 1 : *Tjj* : Saqqara.

H. WILD, *Le Tombeau de Ti II* (MIFAO 65, 1953) Tf. 113 ;  
PORTER-MOSS, *Top. Bibl.* III, 1931, 120-121 (60)-(61).

Dok. 2 : *Mrrw-kꜣ* : Saqqara.

P. DUELL, *The Mastaba of Mereruka II* (OIP 39, 1939), Tf.  
169-170 ; PORTER-MOSS, *Top. Bibl.* III, 1931, 142 (35)-(36).

Dok. 3 : *Shm-ꜥnh-ptḥ* : Saqqara, jetzt Boston MFA 04.1760.

W. WRESZINSKI, *Atlas* III, 1940, Tf. 51 + H. GOEDICKE,  
WZKM 54, 1957, 46-50 ; P. SEIBERT, *Die Charakteristik*, S. 57,  
Abb. 1.

(1) P. SEIBERT, *Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer altägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur I* (Äg. Abh. 17, 1967), S. 57-67 ; die ältere Literatur ist zusammengestellt S. 59.

(2) P. KAPLONY, *CdE* 44 (1969), 27-59 ; 45 (1970), 240-243.

(3) I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im Alten Ägypten* (Äg. Abh. 21, 1970), S. 122.



1-2; 4-6



3 <sup>11</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

1 <sup>11</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

2 <sup>11</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

3 <sup>[1]</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

4 <sup>11</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

5 <sup>11</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

6 <sup>11</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 <sup>21</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

1 <sup>21</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

2 <sup>21</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

3 <sup>21</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏


4 <sup>21</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

5 <sup>21</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 .... sic!

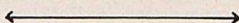
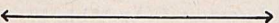
6 <sup>[2]</sup> 𓂏𓂏𓂏 <sup>31</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

1 <sup>31</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

2 <sup>31</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

3  <sup>[2]</sup> 𓂏𓂏𓂏 𓂏𓂏𓂏

4-6





Dok. 4 : Block vom Jeremias-Kloster : Saqqara.

J. E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara* (1908-9, 1909-10), 1912, 146.

Dok. 5 : *Nbt*, Gemahlin des Königs Unas (Raum II, Ostwand) : Saqqara,

unveröffentlicht ; vgl. ZAKI Y. SAAD, *ASAE* 40, 1941, S. 683-684, Tf. 78-79.

Dok. 6 : *Mhw* (Korridor, Nordwand) : Saqqara,

unveröffentlicht ; vgl. ZAKI Y. SAAD, *ASAE* 40, 1941, 687-690,


Abdel S. M. HUSSEIN, *ASAE* 42, 1943, 417-425,

J. MELLAART, *JEOL* 10, 1945-48, 306 ;

K. BAER, *Rank and Title in the Old Kingdom*, 1960, 83.

P. Seibert und P. Kaplony setzen als weitere Variante des Hirtenliedes eine kurze Beischrift in der Mastaba eines *Jj-nfrt* aus Saqqara an. Doch ist der Text, wie sich unten zeigen wird, keine Variante des Hirtenliedes (1). Er ist zuletzt veröffentlicht bei P. SEIBERT, *a.a.O.* S. 67 (2).

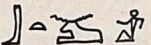
Obwohl die Varianten, mit Ausnahme von *Shm-nh-plh* eine klare Textabfolge geben, ist diese gerade in letzter Zeit sehr unterschiedlich gesehen worden. In dieser Hinsicht unterscheiden sich die Übersetzungen von P. Seibert, P. Kaplony und von I. Gámer-Wallert sowohl untereinander als auch von der originalen Textabfolge bei Ti und Mereruka. Die Problematik ist vor allem durch P. Seibert's scharfsinnige Interpretation des Liedes als eines « Liedes ohne Anfang und Ende » verursacht worden. Da die Fragen der Textabfolge weitgehend von der Interpretation des Liedes abhängen, kann eine Entscheidung über die korrekte Textanordnung erst nach einer inhaltlichen Klärung erfolgen.

Auch die Übersetzung des Liedes muss trotz der Vorarbeiten noch immer als problematisch betrachtet werden. Schwierigkeiten für die Übersetzung bietet vor allem der Ausdruck , der nach Wb. I, 483.6 den Schafhirten bezeichnet, nach P. SEIBERT, *a.a.O.* S. 61-62, sowohl auf die Gottheit *Btj* als auch auf eine zu dieser Gottheit

(1) A. WIEDEMANN - B. PÖRTNER, *Ägyptische Grabreliefs aus der Grossherzoglichen Altertümer-Sammlung zu Karlsruhe* (1906) Taf. 5-6 und S. 24.

(2) Vgl. P. KAPLONY, *CdE* 44 (1969) 45 Anm. 58.



gehörende Sache oder Person verweisen kann, und der neuerdings von P. KAPLONY, *CdE* 44, 1969, 34-37 als Titel *bꜥtj* eines Hirten aufgefasst wird. Da der Ausdruck  daher offenbar noch immerals ungeklärt gelten muss, soll im nachfolgenden Übersetzungsvorschlag zunächst nur *Btjj(.j)* umschrieben werden. Eine Erklärung dieses *Btjj(.j)* erfolgt in den daran anschliessenden Bemerkungen.

Als Übersetzung der ausführlichen Fassung des Hirtenliedes wird zunächst vorgeschlagen :

« *Btjj(.j)* ist im Wasser unter den Fischen. Er spricht mit dem Wels und unterhält sich mit dem Mormyrus.

O *Jmnt*, wo ist *Btjj(.j)*? O *Btjj(.j)* für/von *Jmnt*! »

# 1.

Vor einer Interpretation des Liedes ist nach der allgemeinen Zuordnung des Textes zu fragen. Das Lied behandelt einen Bereich, in dem verschiedene Wesen angesprochen werden. Es ist vom *Jmnt*, d.h. vom Westen bzw. von der Westgottheit, die Rede. Die Fische der Gattung Wels (*nꜥr*) und Mormyrus (*wꜥꜥt*) spielen eine wichtige Rolle. Sie unterhalten sich mit *Btjj(.j)*, d.h. mit der Gottheit *Btj* bzw. mit der zu *Btj* gehörenden Sache oder Person. Da die Tiere, sofern der Interpretation von P. Seibert gefolgt werden darf, als Gesprächspartner einer Gottheit bzw. einer zu dieser Gottheit gehörenden Sache oder Person angesprochen werden, ist die Tendenz des Textes klar. Es handelt sich um einen Spruch, dessen Text auf einen mythologischen Bereich anspielt. Er ist also ein Mythologem. In dieser Weise wurde der Text auch von P. Seibert, P. Kaplony und anscheinend auch von I. Gamer-Wallert aufgefasst. Sie wenden sich damit zu Recht gegen die früheren Interpretationen des Hirtenliedes, das bald als Spottlied auf den Hirten <sup>(1)</sup>, bald als Selbstverherrlichung des Hirten, dem die Herde folgt <sup>(2)</sup>, gedeutet wurde.

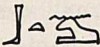
Die folgenden Bemerkungen zum Hirtenlied gehen also von der Voraussetzung aus, dass das Lied eine mythologische Aussage enthält, die

(1) G. MASPERO, *Études égyptiennes* II (1888) 73-74 ; A. ERMAN, *Reden, Rufe und Lieder* (APAW 15, 1919) 19-20 ; die von A. ERMAN, *Ägypten* (1885) 515 vertretene Ansicht vom Hirtenlied als einem Spottlied erscheint nicht mehr in der revidierten Auflage von A. ERMAN - H. RANKE, *Ägypten und ägyptisches Leben* (1923) 452 ; P. MONTET, *Scènes de la vie privée* (1925) 191.


(2) H. GOEDICKE, *WZKM* 54 (1957) 46-50.



in Liedform vorgetragen wird. Das Lied wird von dem Sämann gesungen, der an der Spitze einer Schafherde schreitet und der in grossem Bogen das Korn ausstreut, das er aus einem über die Schulter gehängten Beutel herausnimmt. Das Saatkorn wird von der nachfolgenden Schafherde in den Boden eingetreten.

Um zum Kern der mythologischen Aussage vorzustossen, muss zunächst der Ausdruck *Btjj(.j)* geklärt werden, der an drei Stellen des Liedes erscheint. Dieser Ausdruck ist wahrscheinlich mit dem Gottesnamen  *Btj* zu verbinden, wie bereits P. SEIBERT, *a.a.O.*

S. 61, vorschlägt. Der Name der Gottheit *Btj* ist im Alten Reich mehrfach belegt. Er begegnet in zwei Götterlisten und ist theophorer Bestandteil bei den Namen von Totengütern des Alten Reiches <sup>(1)</sup>. Doch auch in Personennamen des Alten Reiches konnte der Gottesname in jüngster Zeit nachgewiesen werden <sup>(2)</sup>.

Eine der möglichen Gestalten der Gottheit  des Alten Reiches ist aus dem Determinativ des Namens zu erschliessen, das einen liegenden und mumifizierten Widder zeigt. Die gleiche Gestalt ist, wie P. Kaplony hervorhebt <sup>(3)</sup>, für den Gott Cherti belegt. Dieser Gott wird in den Pyramidentexten als Totengott des solaren Götterkreises charakterisiert. Er begegnet im Amduat in der 9. Stunde der Nacht (*Amd.* I, 162, Nr. 668). In der Unterwelt verrichtet er Dienste am Sonnengott (*Pyr.* 445 a ; vgl. *Pyr.* 545 a). Dem gewöhnlichen Toten allerdings kann er gefährlich werden. Er ist ein Gott, der ein aggressives Wesen besitzt und vor dem man sich zu hüten hat (*Pyr.* 350 a, 1557 c-d, 1905 a, 1945 e (ed. Faulkner)). Er wird in Letopolis und in Nesat verehrt <sup>(4)</sup>. Offenbar hat er aber nicht nur Beziehungen zum letopolitanischen Horus, sondern auch zu Seth (vgl. *Pyr.* 1264 b-c).

Da nun aber die Widder-Gestalt des Gottes *Btj* mit der des Gottes Cherti völlig identisch ist, können zumindest hinsichtlich der allgemeinen Zuordnung des *Btj* erste Schlüsse gezogen werden. Es ist anzu-

(1) H. K. JACQUET - GORDON, *Les noms des domaines funéraires* (BdE 34, 1962) Index II, s.v. *Bt* (S. 478) sowie bes. S. 94.

(2) P. KAPLONY, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit I* (Äg. Abh. 8, 1963) 473 f ; J. LOPEZ, *RdE* 19 (1967) 51 Abb. 3 ; P. POSENER-KRIÉGER und J. L. DE CENIVAL, *The Abu Sir Papyri* (1968) Tf. 62.

(3) P. KAPLONY, *CdE* 44 (1969) 34.

(4) R. WEILL, *Miscellanea Gregoriana* (1941) 381-391 ; H. JUNKER, *Der sehende und blinde Gott* (SBAW 1942) 55 f.



nehmen, dass *Btj* in der gleichen Weise wie Cherti eine Totengottheit ist. Diese Annahme erfährt durch das Hirtenlied des Alten Reiches eine gewisse Stütze, wo ja *Btj* bzw. die dem *Btj* zugehörnde Sache oder Person dem jenseitigen Bereich zugewiesen wird und *Btjj(.j)* in Beziehung zum Westen bzw. zu einer Gottheit des Westens tritt. *Btjj(.j)* gehört also dem Westbereich an, wie ja überhaupt in den mythologischen Beischriften zu den Grabdarstellungen des Alten Reiches der jenseitige Bezug stark betont wird.

P. SEIBERT, *a.a.O.* S. 62, hat nun eine Gleichsetzung der Gottheit *Btj* des Alten Reiches mit der durch einen Personennamen seit dem Mittleren Reich belegten Gottheit Bata von Saka <sup>(1)</sup> vorgeschlagen. Eine solche Gleichsetzung hat einige Wahrscheinlichkeit für sich, obwohl die Gottheit *Btj* des Alten Reiches bisher nur als Widdernumen erfasst worden ist, die Gottheit von Bata von Saka aber seit dem Neuen Reich vorwiegend die Gestalt eines Stieres besitzt und zudem eine Funktion als Totengottheit, die ja für *Btj* erschlossen worden ist, für Bata von Saka vorerst nicht zu bestimmen ist. Entscheidend für die mögliche Identifikation ist ein mythologisches Detail, das für den Gott *Btj* des Alten Reiches und für den Gott Bata von Saka in gleicher Weise gilt. Im Hirtenlied des Alten Reiches heisst es nämlich, dass *Btjj(.j)* sich mit dem Wels (*nꜥr*) unterhalte. Die Erwähnung des Wels an dieser Stelle ist sicher nicht zufällig. Es könnte sich um eine Anspielung auf den Phallus des Bata handeln, der nach der Version des Bata-Mythus im pD'Orbiney von eben diesem Wels (*nꜥr*) verschlungen worden sein soll. Eine Zufälligkeit der Koinzidenz wäre jedenfalls sehr gross, da der Wels verhältnismässig selten in altägyptischen Texten erwähnt wird <sup>(2)</sup>, dem vom Wels verschlungenen Phallus im Bata-Mythus aber eine eminente Bedeutung zukommt.

Die Gleichsetzung des *Btj* mit Bata von Saka im 17. o.ä. Gau kann neuerdings noch weiter bekräftigt werden. Im nubischen Khor-el-Aquiba ist ein Graffito aus dem Alten Reich belegt, das den Namen eines Beamten aus dem 17. o.ä. Gau aufführt, der mit dem Gottesnamen *Btj* gebildet ist: *Hꜥ-bꜥw-btj* <sup>(3)</sup>. Dieser theophore Eigenname des Alten Reiches, der von einem Beamten des 17. o.ä. Gaues getra-

(1) J. VANDIER, *RHR* 136 (1949) 5-9; J. YOYOTTE, *RdE* 9 (1952) 157-159; J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac* (1961) 45 f., 105 f., vgl. dazu jetzt: E. BLUMENTHAL, *ZÄS* 99 (1972) 4 ff.

(2) I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte* (1970) 116-119.

(3) J. LOPEZ, *RdE* 19 (1967) 52 Abb. 3.



gen wird, lässt auf eine Verehrung des Widders *Btj* in jenem Gau schließen, in dem später der Stier des Bata heilig gehalten wurde <sup>(1)</sup>.

Es gibt daher gute Gründe, dem Vorschlag von P. Seibert zu folgen und den Gott *Btj* des Alten Reiches mit dem Gott Bata von Saka zu verbinden. Dann stellen sich aber zwei entscheidende Fragen: Erstens, ist Bata von Saka wie *Btj* eine Totengottheit? Und zweitens, ist *Btj* wie Bata von Saka mit dem Gott Seth zu verbinden? Die Gleichsetzung des Bata von Saka mit dem Gott Seth ist durch den späten pJumilhac gesichert.

Um den hier zur Diskussion gestellten Aspekt des Gottes Bata als einer möglichen Totengottheit aufzuzeigen, müssen die Hauptquellen zum Bata-Mythus befragt werden. Es handelt sich dabei um die beiden Handschriften pD'Orbiney und pJumilhac, die beide über die Kultverhältnisse des 17. o.äg. Gau's berichten <sup>(2)</sup>. Die in den beiden Papyri erkennbaren Unterschiede in der Darstellung des Bata-Mythus sind vor allem durch die Verschiedenartigkeit der Dokumente bedingt. Der pD'Orbiney vom Ende der 19. Dynastie enthält eine lange, mit märchenhaften Zügen angereicherte und in zwei Teilen gegliederte Erzählung über die in Saka verehrten Götter Anubis und Bata. Der pJumilhac aus ptolemäischer Zeit dagegen stellt eine Sammlung von Legenden aus verschiedenen Kultorten des mittelägyptischen Raumes zusammen und beschränkt sich bei Saka, dem Kultort des Bata, allein auf die Aufzählung der Kulteinrichtungen und der mit dem Ort verbundenen Mythen.

Zur näheren Bestimmung des Wesens des Gottes Bata werden im folgenden die betreffenden Stellen des pD'Orbiney und pJumilhac kurz miteinander verglichen. Zur besseren Übersicht sollen beide Berichte stichwortartig und in der Folge der jeweiligen Ereignisse nebeneinander gestellt werden.

pD'Orbiney I.1 - VIII.8

pJumilhac III. 13-25

1. Die in Eintracht miteinander lebenden Brüder Anubis und Ba-

Anubis und Seth leben in Feindschaft. Anubis ist ausgegan-

(1) Eine Uransässigkeit des Widders im 17. o.äg. Gau wird auch durch eine Vignette in pJumilhac B, XX nahegelegt. Dort werden nebeneinander ein abgetrennter Phallus und ein geschlechtsloser Widder gezeigt: J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac* (1961) 257, Tf. XX Nr. 2-3.

(2) pD'Orbiney: A. H. GARDINER, *Late-Egyptian Stories* (Bibl. aeg. I, 1932) 9-29; pJumilhac: J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac* (1961).



- |  |   |
|--|---|
| <p>ta bestellen gemeinsam das Feld. Bata wird ausgeschickt, um Saatgut zu besorgen. Er betritt das Haus des Anubis.</p> <p>2. Während Bata des Saatgut holt, versucht die Frau des Anubis, Bata zum Ehebruch zu verführen. Bata bleibt jedoch standhaft.</p> <p>3. Anubis kehrt nach Hause und erfährt durch seine Frau von einem angeblichen Ehebruch des Bata. Er verfolgt den Bata deswegen.</p> <p>4. Bata entflieht und bringt sich jenseits eines Gewässers in Sicherheit.</p> <p>5. Vgl. 3.</p> <p>6. Anubis und Bata stehen sich an den Ufern des trennenden Gewässers gegenüber und geben Erklärungen ab.</p> <p>7. Bata schneidet sich selbst das Glied ab und wirft es dem Wels zum Frass vor.</p> <p>8. Bata verabschiedet sich von Anubis und zieht in das Tal der Zeder.</p> | <p>gen. Seth benützt diese Gelegenheit und betritt heimlich das Haus des Anubis.</p> <p>Seth stiehlt die <i>ḥt-m-ḥftjw</i> des Gottesleibes.</p> <p>Vgl. 5.</p> <p>Seth entweicht und überquert einen Fluss.</p> <p>Anubis kehrt nach Hause und bemerkt den Verlust der <i>ḥt-m-ḥftjw</i>. Er verfolgt den Seth deswegen.</p> <p>Anubis erreicht den Seth, der sich in einen Stier verwandelt hat, und nimmt ihn gefangen (vgl. pJumilhac XX. 16).</p> <p>Anubis schneidet Phallus und Hoden des Stieres ab (vgl. pJumilhac XX. 16-17).</p> <p>Seth erhält den Namen Bata und wird in der Schlachtstätte gefangen gehalten (vgl. pJumilhac XX. 19-20) und « danach » in die Balsamierungsstätte (<i>wrbt</i>) überwiesen.</p> |
|--|---|

Die Kultlegende des pJumilhac endet mit der Gefangenschaft des Seth-Bata in einer Schlachtstätte und der daran anschliessenden Überweisung des Gottes in die Balsamierungsstätte (*wrbt*). Das Märchen des pD'Orbiney dagegen lässt den Mythos um Bata mit dem Abschied von



Anubis noch nicht enden, sondern beschäftigt sich in seinem zweiten Teil (VIII. 8 - XIX. 7) mit dem weiteren Schicksal des Bata. Dieser hat sich im Tal der Zeder angesiedelt. Er ist nun nicht mehr Hirte, sondern herumziehender Jäger, der von dem Wild der Wüste lebt. Seine Einsamkeit teilt er mit einer Frau, die Chnum für ihn erschaffen hat (1).

Durch ungewöhnliche Umstände wird eines Tages Pharao auf die Frau des Bata aufmerksam. Es gelingt ihm, durch eine List diese zum Verlassen des Tales der Zeder und zum Verrat an Bata zu bewegen. Bata kommt durch den Verrat seiner Frau ums Leben. Durch seinen aus der Ferne herbeigeeilten Bruder Anubis wird er jedoch wieder belebt.

Bata nimmt die Gestalt eines Stieres an und zieht nach Ägypten. Er gelangt an den Hof jenes Königs, an dem nunmehr die ehemalige Frau des Bata lebt. Dort wird Bata trotz seiner Stiergestalt sofort erkannt. Auf Veranlassung seiner Frau verliert Bata zum zweiten Mal das Leben, kann aber sogleich in Form von zwei Perseabäumen auferstehen. Doch auch in dieser Gestalt wird er wieder erkannt und getötet. Es gelingt ihm, ein letztes Mal neu aufzuerstehen. Er erscheint als Sohn seiner eigenen Frau und wird in dieser Gestalt Nachfolger des Pharao. Bata gewinnt Macht über das Land und über seine verräterische ehemalige Gattin.

Ähnlich wie der Beginn des pD'Orbiney dürfte auch der zweite Teil der Erzählung, in dem der dreifache Tod des Bata geschildert wird, auf eine Kultlegende zurückgehen. Als Vorlage könnte die aitiologische

(1) Das Märchen verlagert das Geschehen am Beginn des zweiten Teiles des pD'Orbiney in das « Tal der Zeder » (*pš jnt pš ʕš*), wobei konkret an den Libanon gedacht worden sein mag. Wie ein Vergleich mit pJumilhac zeigt, ist jedoch die Landschaftsbezeichnung bereits im übertragenen Sinne zu verstehen und entsprechend wahrscheinlich auf einen jenseitigen Bereich zu beziehen. Denn die Schilderung des Auszuges zum « Tal der Zeder » im pD'Orbiney entspricht der Überweisung des Bata zur « Balsamierungsstätte » (*wʕbt*) im pJumilhac. Aus verschiedenen Gründen kann weiterhin wahrscheinlich gemacht werden, dass das « Tal der Zeder » mit einem Jenseitsbereich zu verbinden ist: Bata lebt nicht mehr im Fruchtländ, sondern in der Wüste, in der ja auch die Nekropole liegt (pD'Orbiney VIII.9); sein Herz ist nicht in seinem Körper, sondern befindet sich auf einer Zeder (pD'Orbiney X.2); im « Tal der Zeder » wachsen jene Bäume, aus deren Material die Särge hergestellt werden; das Tal kann nur mit fremder Hilfe verlassen werden — dies betrifft sowohl die Frau des Bata (pD'Orbiney XII.1), als auch Bata selbst (pD'Orbiney XIV. 1 ff.).



Sage eines Kultortes gedient haben, an dem der Stier als Tier und die beiden Perseabäume als heilige Bäume des (Seth-)Bata verehrt werden. Dabei braucht jedoch jener Kultort, auf den im zweiten Teil des pD'Orbiney angespielt wird, keineswegs Saka zu sein. Der heilige Baum von Saka ist nach pJumilhac XX.22 die Weide. In Betracht kommen vor allem Kultorte des Seth, besonders aber einer im Gau von Herakleopolis, an dem eine Gottheit *Bꜣtj* verehrt wird <sup>(1)</sup>.

Aus der Betrachtung des pD'Orbiney und des pJumilhac ist zu entnehmen, dass die mit Seth gleichgesetzte Gottheit Bata insgesamt drei, wahrscheinlich aber vier verschiedene Tode stirbt und nach dem Tod jeweils neu zum Leben aufersteht. Drei dieser wahrscheinlich insgesamt vier Todesschicksale des (Seth-)Bata sind nur durch den pD'Orbiney bekannt und werden im pJumilhac nicht erwähnt. Vermutlich besaßen die mit den jeweiligen Todesarten verbundenen Mythen für den Kultbereich der im pJumilhac beschriebenen Orte keine Bedeutung. Die drei, nicht im pJumilhac verarbeiteten Todesschicksale des (Seth-)Bata stehen dabei im Mittelpunkt des zweiten Teiles des pD'Orbiney. Bemerkenswert daran ist, dass in allen drei Fällen der Tod durch die ehemalige Gattin des (Seth-)Bata verursacht wird. So scheint es denn auch, als ob diese Frau im Mythos um Seth-Bata eine wichtige Rolle spielt. Ihr fällt offenbar eine ähnliche, wenn auch nicht ganz so gewalttätige Rolle zu wie der Göttin Isis im pChester Beatty I beim Streit zwischen Horus und Seth. Isis ist in der dort vorliegenden Erzählung diejenige Gottheit, die an der Verurteilung des Seth ständig mitwirkt.

Übereinstimmend besitzen pD'Orbiney und pJumilhac eine ausführliche Schilderung jener Handlung, die als Abschneiden des Phallus des Seth-Bata bezeichnet werden kann. pJumilhac III.22 zeigt darüber hinaus, dass erst durch diese Handlung der Gott Seth zu Bata wird. Leider ist an der betreffenden Stelle des Papyrus das Wortspiel nicht ausgeführt, durch das die Verwandlung des Seth zu Bata begründet wurde. Doch sind die zugrunde liegenden Kriterien zu erkennen. Voraussetzung scheint die Verwandlung des Seth zu einem Stier (*smꜣ*) zu sein, und entscheidend ist offenbar der Verlust des Phallus und der Hoden des mit Seth gleichgesetzten Stieres.

Da nun aber der Verlust des Phallus, vor allem der Hoden, bereits in den Pyramidentexten als ein Sterben des mit Seth gleichgesetzten

(1) P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* II (1961) 189.



Schlachttieres gilt (*Pyr.* 418 a, 679 d; vgl. *Pyr.* 594 a, 1463 e) <sup>(1)</sup>, muss die Frage gestellt werden, ob Bata nicht eine Erscheinungsform des in Gestalt eines Schlachttieres hingerichteten und getöteten Gottes Seth ist. Im pJumilhac wird zwar der Tod des mit Seth-Bata gleichgesetzten Stieres nicht unmittelbar ausgesprochen, sondern nur angedeutet. Als Hinweis auf einen Tod des Schlachttieres darf aber nicht nur die Benennung des mit Seth gleichgesetzten Stieres als *sm3*-Stier gelten, einer Bezeichnung, die vor allem für das mit Seth gleichgesetzte Schlachttier verwendet wird <sup>(2)</sup>, sondern auch die Erwähnung einer Überweisung des Stieres aus der Schlachtstätte in die Balsamierungsstätte (*wrbt*), die ja erst nach dem Tode des Stieres sinnvoll erscheint. Somit ist es denkbar, dass der mit Bata gleichgesetzte Stier tatsächlich den Tod erleidet. Auf das Todesschicksal des Bata wird ja im zweiten Teil des pD'Orbiney wiederholt angespielt. Ebenso wird im pCairo 86637 (XVII. 1-2) auf das Sterben des Gottes hingewiesen, das nach der dort vorliegenden Ausprägung des Mythos durch einen tödlichen Schlag auf die Ohren des Bata erfolgt sein soll <sup>(3)</sup>.

Nach allem darf nunmehr angenommen werden, dass das getötete heilige Tier des Seth mit dem Namen Bata bezeichnet worden ist, ähnlich wie das zu Tode gekommene heilige Tier des Sonnengottes mit Sokar verbunden wird <sup>(4)</sup>. Die Neubenennung des toten Seth als Bata war erforderlich, da der gestorbene Gott nunmehr dem unterweltlichen Bereich angehört, wo er zwar noch mit den Eigenschaften des lebenden Gottes behaftet ist, aber doch grosse Eigenständigkeit aufweist. Der Namenswechsel vollzieht sich im äusseren Grenzbereich des Todes, der von der Bestimmung zum Tode über den Eintritt des Todes hinaus bis zum Abschluss der Riten der Einbalsamierung und der Bestattung reichen kann.

(1) H. TE VELDE, *Seth. God of Confusion* (Probleme der Ägyptologie 6, 1967) 53 ff.

(2) *Wb* IV, 123. 16-17.

(3) A. M. BAKIR, *The Cairo Calendar No. 86637* (1966) 27, Taf. 17. Wahrscheinlich ist an der stark zerstörten Parallelstelle pSallier IV, X. 4 ebenfalls *B3t* zu lesen, obwohl die vorhandenen Reste auf eine ungewöhnliche Schreibung des Gottesnamens Bata schliessen lassen. Eine Ergänzung der Zeichenreste zum Namen des Osiris ist zwar unwahrscheinlich, aber nicht ausgeschlossen. Dann müsste allerdings angenommen werden, dass bereits im pSallier IV eine Assimilation des Bata an Osiris durchgeführt worden ist. Die Vergleichsebene wäre unter diesen Umständen die Funktion der beiden Gottheiten als Totengötter.

(4) H. ALTENMÜLLER, *Die Texte zum Begräbnisritual in den Pyramiden des Alten Reiches* (Äg. Abh. 24, 1972) 246 Anm. 150.



Es hat sich gezeigt, dass ein zentraler Punkt des pD'Orbiney und des pJumilhac die Schilderung des Todesschicksals des (Seth-)Bata ist. Die sich daraus ergebende Deutung, dass Bata als ein dem Tode verschriebenes Wesen gelten kann, bestärkt die vorgeschlagene Gleichsetzung des Bata mit dem im Alten Reich in Gestalt eines mumifizierten Widders verehrten Gott *Btj*. Denn nunmehr können sowohl die Gottheit Bata des Neuen Reiches als auch der Gott *Btj* des Alten Reiches als Gottheiten eines unterweltlichen Bereiches aufgefasst werden. Beide Götter sind im weitesten Sinne als Totengottheiten anzusprechen. Da nun aber, wie pD'Orbiney und pJumilhac zeigen, die Gottheit Bata die Erscheinungsform eines hingerichteten und seines Phallus beraubten Gottes ist, muss das gleiche Schicksal auch für *Btj* angenommen werden. Beziehungen des *Btj* zu einem Mythos, in dem der Verlust des Phallus eine bedeutende Rolle spielt, konnten bereits oben festgestellt werden, als darauf hingewiesen wurde, dass im Hirtenlied des Alten Reiches *Btjj(.j)*, d.h. die Gottheit *Btj* bzw. die zu *Btj* gehörige Sache oder Person, in Beziehung zu jenem Wels (*ncr*) gesetzt wird, der nach der Überlieferung des pD'Orbiney den Phallus des Bata verschlungen haben soll.

Unter Bezugnahme auf das mythologische Geschehen um den Phallus des Bata/*Btj* eröffnen sich nunmehr neue Perspektiven zur Erklärung des fraglich gebliebenen *Btjj(.j)*. Bei einer Entscheidung unter den drei Übersetzungsmöglichkeiten von *Btjj(.j)* als Gottheit *Btj* bzw. als eine zu *Btj* gehörende Sache oder Person, ergibt nur die zweite Möglichkeit einen guten Sinn. Wird nämlich *Btjj(.j)* als eine zu *Btj* gehörende Sache aufgefasst, darf *Btjj(.j)* als « meine zu *Btj* gehörende Sache » gedeutet werden. Das Suffixpronomen der 1. Person bezöge sich dann auf den das Hirtenlied rezitierenden Sämänn. « Die zu *Btj* gehörende Sache » aber kann dann nur der Phallus des Gottes sein, der ins Wasser geworfen wurde. Da nun aber im Altertum der Phallus nicht nur als Geschlechtsorgan, sondern auch als Behälter des Samens aufgefasst wurde (1), darf « die zu *Btj* gehörende Sache » ganz allgemein als der Same aus dem Phallus des *Btj* gedeutet werden. Dieser Same des *Btj* müsste dann als Mythologisierung jenes Samens dienen, den der Sämänn auswirft, sobald die Überschwemmung zurückgegangen ist und das Feld bestellt werden kann (vgl. pD'Orbiney II. 3-4). « Meine

(1) R. B. ONIANS, *The Origin of European Thought* (1951) 109 Anm. 4; H. TE VELDE, *Seth* (1967) 41.



zu *Btj* gehörende Sache » ist demnach die mythologische Bezeichnung für das Saatgut, das in den Darstellungen des Alten Reiches von dem das Hirtenlied singenden Sämann ausgestreut wird und das die dem Sämann folgende Schafherde in den Boden eintritt. Auch die Beischrift des Hirtenliedes zu der Dreschszenen bei Mereruka lässt sich nunmehr erklären. Das dort gesungene Lied betrifft ebenfalls das Saatgut, das gerade von der Schafherde ausgedroschen wird.

Die Deutung des *Btjj(.j)* als einer Mythologisierung des vom Sämann über das Feld ausgeworfenen Saatgutes erlaubt nun auch eine eindeutige mythologische Zuordnung der Gottheit *Btj* zu dem Gott Seth. Diese Assimilation wird nicht nur durch die beiden pD'Orbiney und pJumilhac nahegelegt, in denen Bata ja als eine mögliche Erscheinungsform des in einen unterweltlichen Bereich eingetretenen Gottes Seth erklärt werden konnte. Sie ergibt sich auch aus dem Hirtenlied selbst, wo über den Samen des *Btj*/(Seth-)Bata gesagt wird, dass er sich im Wasser befinde. Denn diese Aussage ist nicht nur auf den im pD'Orbiney überlieferten Mythos von dem im Wasser treibenden Phallus des (Seth-)Bata zu beziehen, sondern kann zugleich mit einem anderen mythologischen Ereignis in Zusammenhang gebracht werden, das in der Erzählung vom Streit des Horus und Seth berichtet wird. Dort heisst es nämlich, dass der Same des Seth durch eine List der Isis ins Wasser geraten sei (pChester Beatty I, XI.3-7). Nach der homosexuellen Tat des Seth an Horus habe Isis die Hände des Horus, die den Samen des Seth aufgefangen hatten, abgehackt und ins Wasser geworfen. Auf die Frage des Thot nach dem Verbleib des Samens des Seth, habe der Same aus dem Wasser heraus geantwortet (pChester Beatty I, XII. 7-8) (1).

Die durch die Parallelität der mythologischen Aussagen so eindringlich nahegelegte Gleichsetzung des *Btj* mit dem Gott Seth kann nun auch nicht mehr durch die Besonderheit der Widdergestalt des *Btj* beeinträchtigt werden. Denn auch Seth selbst äussert sich gelegentlich in Widdergestalt. Nach pChester Beatty VII, vs. I. 5 ff. soll Seth die

(1) vgl. F. Ll. GRIFFITH, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob* (1898) Taf. 3 : Papyrus VI. 12, Zeile 31-39. Auf einen vergleichbaren Mythos dürfte der medizinische Papyrus London (B.M. 10059) XIII. 6 anspielen. Ein heilkräftiger Zauberspruch, in dem von den Hoden des Seth die Rede ist (vgl. W. WESTENDORF, *ZÄS* 92 (1966) 128 ff.) soll über einem in ein « Schiff » (*dpt*) hineingelegten, also offenbar abgeschnittenen und im Wasser schwimmenden Phallus rezitiert werden.



Gestalt eines Widders angenommen haben, als er sich der Gottheit Anat zum Geschlechtsverkehr nahte <sup>(1)</sup>.

Die Angleichung des *Btj* des Alten Reiches an die Gottheit (Seth-) Bata des Neuen Reiches scheint damit gesichert zu sein <sup>(2)</sup>. Zugleich ist auch der mythologische Stellenwert des Hirtenliedes geklärt. Das Hirtenlied erweist sich als ein Text zur Aussaat, bei dem das in die Erde gelegte Saatkorn mit dem Samen des Seth verglichen wird.

## 2.

Das Saatgut wird in mythologischer Redeweise mit dem Samen des Seth gleichgesetzt. Doch welche Rolle spielen die Fische Wels (*nrr*) und Mormyrus (*whrt*), die sich mit dem Samen des Seth angeblich « unterhalten »? Die Erwähnung des Welses ist gewiss durch den im pD'Orbiney überlieferten Mythos veranlasst, nach dem der Wels (*nrr*) das abgetrennte Glied des (Seth-)Bata verschluckt habe. Doch hat es möglicherweise einen tieferen Sinn, dass im Hirtenlied nicht nur der Wels, sondern auch der Mormyrus erwähnt wird. Dieser Fisch wird unter seinem Namen Oxyrhynchos-Fisch bis in die späteste Zeit der ägyptischen Geschichte als heiliger Fisch der Hathor verehrt <sup>(3)</sup>. Er gilt aber zugleich als einer jener drei Fische (Lepidotos, Phagros, Oxyrhynchos), die nach Plutarch, *De Iside*, cp. 18 <sup>(4)</sup> den Phallus des Osiris gefressen haben sollen.

Es ist nun zu erwägen, ob der Wels (*nrr*), der nach pD'Orbiney VII.9 den ins Wasser geworfenen Phallus des (Seth-)Bata verschluckt hat, mit dem in Ägypten heilig gehaltenen Phagros zu verbinden ist, jenem « Fresser » also, der nach der Überlieferung des Plutarch zu den Fischen zählt, die das Glied des Osiris verschlungen haben sollen.

(1) A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd Series, t. I (1935) 62 f.

(2) Es bleibt zu überlegen, warum im pD'Orbiney gerade Anubis und Bata und nicht, wie im pJumilhac, Anubis und Seth miteinander streiten. Diese Frage findet nunmehr eine mögliche Erklärung. Beide Gottheiten, sowohl die Nekropolengottheit Anubis, als auch die Totengottheit Bata sind im jenseitigen Bereich angesiedelt. Anubis vertritt dort den Horus (vgl. H. KEES, *ZÄS* 58 (1923) 98) und Bata den Seth. Der Kampf zwischen Anubis und Bata erweist sich somit als ein in den jenseitigen Bereich verlegter lokaler Kampf zwischen Horus und Seth.

(3) I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte* (1970) 29-31; 91-95.

(4) Th. HOPFNER, *Über Isis und Osiris I* (1940) 99-100; J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride* (1970) 342 ff.



Nun hat zwar I. Gamer-Wallert zahlreiche Material, vor allem antiker Autoren, herangetragen, um den Phagros mit den Mugiliden zu verbinden <sup>(1)</sup>. Doch vermerkt sie einschränkend in der Prämisse zu ihrem Versuch einer Identifikation des Phagros mit dem Mugil-Fisch: « Es sei vorausgeschickt, dass keine der für das Alte Ägypten nachgewiesenen Fischarten allen Vermerken der antiken Schriftsteller über den Phagros gerecht wird, eine Tatsache, die die Vermutung nahelegt, dass wir es dabei — was Ägypten und den Mittelmeerraum betrifft — mit der Bezeichnung verschiedener Fische zu tun haben » <sup>(2)</sup>. Diese Einschränkung berechtigt natürlich nicht, die von I. Gamer-Wallert durchgeführte Gleichsetzung des Phagros mit dem Mugil-Fisch von vornherein in Frage zu stellen. I. Gamer-Wallert hat gute, wenn auch nicht, wie es scheint, in allen Punkten beweiskräftige Gründe für die von ihr vorgeschlagene Gleichsetzung. So baut sie ihre Identifikation an der entscheidenden Stelle allein auf den Namen einer an der östlichen Grenze Ägyptens, « etwa in dem Gebiet des 8. oder 20. unterägyptischen Gaues » gelegenen Stadt auf, die von den Griechen Phagroriopolis genannt wurde, und glaubt, in dem so benannten Ort eine Stadt erkennen zu dürfen, in der der Phagros heilig gehalten wurde. Abgesehen davon, dass die etymologischen Zusammenhänge zwischen dem Bestandteil Phagrorios des Ortsnamens Phagroriopolis und dem Phagros-Fisch trotz Strabon, Geographie XVII. 2.4, wo Phagrorios und Phagros gleichgesetzt werden, keineswegs eindeutig sind <sup>(3)</sup>, ist auch die Lage der Stadt Phagroriopolis nicht ganz gesichert, so dass der Kultbestand des Ortes unklar bleibt. Zudem ist über einen Phagros-Kult im Ostdelta aus anderen Quellen keine Nachricht erhalten. Dass nun im 20. u.ä. Gau, in dem alternativ zum 8. u.ä. Gau die Stadt Phagroriopolis gelegen haben könnte, nach den Angaben der kulttopographischen Liste des Tempels von Edfu (Edfou I, 335.11) neben dem bisher nicht identifizierten *rdj*-Fisch <sup>(4)</sup> auch der Mugil-Fisch (*ꜣꜣdw*) heilig gehalten wurde, sichert die Identifikation von Phagros und Mugil in keiner Weise. Allerdings kommt an dieser Stelle die Bemerkung einer antiken Quelle gelegen, auf die Plutarch, Aelian und Clemens Alexandrinus zurückgegriffen haben <sup>(5)</sup>, die nämlich besagt, dass die

(1) I. GAMER-WALLERT, *a.a.O.* 101-107.

(2) *Ebd.* 102.

(3) H. KEES, *Der Götterglaube im Alten Ägypten* (1941) 67 Anm. 1.

(4) I. GAMER-WALLERT, *a.a.O.* 46 mit Anm. 354.

(5) *Ebd.* 101.



Syeniten den Phagros heilig gehalten hätten, weil er die Nilüberschwemmung verkünde. Der Mugil-Fisch ist aber ein Wanderfisch, der Assuan kurz vor Eintritt der Nilschwelle erreicht. Er könnte also durchaus als Verkünder der bevorstehenden Nilüberschwemmung angesehen worden sein.

Es mag erlaubt sein, dieser möglichen, aber sowohl kulttopographisch als auch mythologisch nicht ganz einwandfrei begründeten Gleichsetzung des Phagros mit dem Mugil-Fisch eine andere Identifikation entgegenzustellen und den Phagros mit dem zu allen Zeiten in Ägypten hoch heilig gehaltenen Wels zu verbinden <sup>(1)</sup>. Wird eine solche Gleichsetzung in Betracht gezogen, liesse sich nämlich erklären, sowohl warum der Phagros zu den Frevlerfischen zählt, als auch warum der Wels eine so weit verbreitete göttliche Verehrung genoss. Der Phagros als Frevlerfisch könnte dann mit dem Wels des Hirtenliedes und dem Wels des pD'Orbiney verglichen werden, die beide den Phallus eines Gottes verschlungen haben. Als Verschlinger eines Gottesgliedes trüge der Wels dann zudem zu Recht den jetzt mythologisch erklärbaren Namen *φάγρος* « Fresser » <sup>(2)</sup>. Andererseits würde bei einer Gleichsetzung des Welses mit dem Phagros auch verständlich, warum der Wels in mehreren Gauen Ägyptens, so im Ibisgau (15. u. äg. Gau) <sup>(3)</sup> und im Bubastides (18. u. äg. Gau) <sup>(4)</sup>, heilig gehalten wurde und warum mumifizierte Exemplare seiner Art auf dem Friedhof von Gurob wahrscheinlich während der 19. Dynastie beigesetzt wurden <sup>(5)</sup>.

Im Hirtenlied und im pD'Orbiney wird nun aber das Glied des (Seth-)Bata und nicht das des Osiris in Verbindung mit dem Wels gebracht. Der Phagros müsste also als « Fresser » des Phallus des (Seth-)Bata und nicht des Gliedes des Osiris betrachtet werden. Dieser Widerspruch besteht aber nur scheinbar. Er löst sich auf, wenn beachtet wird, dass Bata ebenso wie Osiris eine Totengottheit ist und dass in der Spätzeit, aus deren Angaben Plutarch ja auch seine Kenntnisse zieht, sämtliche Totengottheiten mit Osiris gleichgesetzt werden. Es sei nur an die Gleichsetzung des Osiris mit Sokar erinnert. Beide Gott-

(1) *Ebd.* 116-119.

(2) *Ebd.* 102.

(3) *Edfou* I, 334.1.

(4) AELIAN, *De nat. animalium* XII.29; I. GAMER-WALLERT, *a.a.O.* 118.

(5) W. L. S. LOAT, *Gurob* (1905) 6 Nr. 40; vgl. I. GAMER-WALLERT, *a.a.O.* 11, 119.



heiten werden bereits frühzeitig einander angeglichen, obwohl sie von Hause aus völlig verschiedenen Ursprungs sind.

Die Identität des « Fressers » Phagros und des Welses befürworten nun aber nicht nur die altägyptischen Nachrichten über das Verschlingen des Gottesgliedes durch den Wels <sup>(1)</sup>, sondern auch seine durch das Hirtenlied bekundete Aktionsgemeinschaft mit dem Mormyrus. Denn auch der Mormyrus gehört zu jenen drei von Plutarch genannten Fischen, die vom Glied des Osiris gefressen haben. Unter seinem Namen Oxyrhynchos-Fisch erscheint er neben Phagros und Lepidotos.

Wegen der Erwähnung der beiden Fische Wels und Mormyrus dürfte daher kein Zweifel bestehen, dass im Hirtenlied des Alten Reiches auf das Verschlucken des Phallus des (Seth-)Bata durch diese beiden Fische angespielt wird. Den kulttopographischen Bezug wird man in Mittelägypten suchen müssen, und zwar im Grenzbereich zwischen dem 17. und 19. o.ä. Gau, vielleicht am Ufer des Bahr Yussuf. Denn der Gott Bata wird in Saka im 17. o.ä. Gau verehrt. Der Oxyrhynchos-Fisch hat im benachbarten 19. o.ä. Gau in der Stadt Oxyrhynchos seine Heimat <sup>(2)</sup>.

### 3.

Nachdem nun für das Hirtenlied ein kulttopographischer Bezug zum 17. o.ä. Gau als sehr wahrscheinlich angesehen worden ist, darf der letzten Frage nachgegangen werden, die den Ausdruck *Jmnt* im Hirtenlied betrifft. Es ist anzunehmen, dass mit *Jmnt* in dem an mythologischen Anspielungen so reichen Hirtenlied nicht eine allgemeine Land-

(1) Auf diese Eigenschaft des Welses mag auch in der Traumdeutung angespielt worden sein. Im pChester Beatty III, VII.8 (A. H. GARDINER, *Hieratic Papyri* I [1935] 16) heisst es: « Wenn sich ein Mann im Traum sieht: Beim Essen eines Welses, der aufgeschlitzt ist. — Schlecht: Dann wird er von einem Krokodil erfasst werden ».

(2) Es sei darauf hingewiesen, dass nach späten Aussagen der Phallus des Osiris im 17. o.ä. Gau einbalsamiert worden sein soll: H. BRUGSCH, *Dict. géogr.* 1356 (nach Th. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris* I (1940) 99).

Nahe Parallelen zu den mythologischen Ereignissen im 17. o.ä. Gau sind aus dem Gau von Mendes in Unterägypten bekannt. In diesem Gau soll nach Edfou I, 334 und pJumilhac B, V der Phallus des Widders von Mendes als Reliquie aufbewahrt worden sein (J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac* [1961] 232 Anm. 887; J. YOYOTTE, *BIFAO* 61 [1962] 140 f.). Auf diese Tradition machen sowohl Th. HOPFNER, *Plutarch über Isis und Osiris* I (1940) 99, als auch J. G. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride* (1970) 343 Anm. 3 mit weiterer Literatur aufmerksam.



schaftsbezeichnung gemeint ist, sondern dass durch diesen Ausdruck auf eine Personifikation angespielt wird. Wahrscheinlich wird auf eine Nekropolengottheit verwiesen, in der dann die Personifikation des « Schönen Westen » (*Jmnt nfrt*) erkannt werden könnte. Diese Westgottheit ist nun aber, wie M. Münster deutlich gezeigt hat <sup>(1)</sup>, eine Form der Göttin Isis. Es scheint demnach, als ob die beiden letzten Verse des Hirtenliedes mit der im jenseitigen Bereich angesiedelten Göttin Isis in Verbindung stehen. Dies würde sehr gut passen, zumal ja auch die Gottheit *Btj*, deren Samen im Mittelpunkt des Hirtenliedes steht, ein mit dem Jenseits verbundenes göttliches Wesen ist.

Die beiden letzten Verse des Hirtenliedes setzen nun aber den Samen des Gottes *Btj* in unmittelbare Beziehung zur genannten Westgottheit. Welcher Art diese Beziehungen sind, ist zunächst nicht ersichtlich. Doch kann in dieser Frage ein Text weiterhelfen, der im pJumilhac in unmittelbarer Nähe der Schilderung von den Auseinandersetzungen des Anubis und (Seth-)Bata (pJumilhac III.13-25) aufgezeichnet worden ist. Er findet sich in pJumilhac II.21 - III.12. Dort heisst es: « Als Seth die Isis an diesem Ort sah, verwandelte er seine Gestalt in die eines Stieres und rannte hinter ihr her. Aber sie machte sich unkenntlich, indem ihre Gestalt die einer Hündin war mit einem Messer an der Spitze ihres Schwanzes. Da rannte sie vor ihm her. Doch er erreichte sie nicht. Und da ergoss er seinen Samen auf die Erde. Da sagte diese Göttin: « Es ist ein Abscheu, dass du (deinen Samen) ergossen hast, o Stier! » Sein Same aber erwuchs als Pflanze auf diesem Hügel » (pJumilhac III. 1-5) <sup>(2)</sup>.

Der kurze Abschnitt des pJumilhac darf in verschiedener Hinsicht mit den mythologischen Anspielungen des Hirtenliedes verglichen werden. In beiden Fällen wird die Gottheit Isis offenbar als unterweltliche Gottheit geschildert. pJumilhac lässt sie als weiblichen Hund erscheinen, also vielleicht als *Jnpwt* des 17. o.ä.g. Gaues und Mutter des (Horus-)Anubis. Das Hirtenlied nennt seine weibliche Gottheit eine « Westgöttin » (*Jmnt*). Eine weitere interessante Einzelheit der Kultlegende des pJumilhac ist, dass dort berichtet wird, dass sich der Same des Seth über ein Feld ergossen habe und dass aus diesem Samen eine Pflanze hervorgegangen sei. Die gleiche Vorstellung dürfte auch im

(1) M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis* (MÄS 11, 1968) 103 ff.

(2) J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac* (1961) 109-110, 114.



Hirtenlied vorliegen, wo ja das über das Feld ausgestreute Saatgut mythologisch mit dem Samen des (Seth-)Bata verglichen wird.

Wird die Legende von pJumilhac II.21 - III.12 zu Recht zur Erklärung der beiden letzten Verse des Hirtenliedes herangezogen, so dürfen diese nunmehr übersetzt werden :

« O Westgottheit ! Wo ist mein zu *Btj* gehörender Same ?

O mein zu *Btj* gehörender Same, der für die Westgottheit bestimmt ist ! »

Beide Verse verweisen, wie es scheint, auf ein selbständiges mythologisches Ereignis, das mit der im Hirtenlied vorausgegangenen Schilderung des im Wasser befindlichen Samens des (Seth-)Bata nicht unmittelbar zu verbinden ist.

Allem Anschein nach liegen dem Hirtenlied zwei verschiedene Legenden zugrunde. Die erste Legende ist in märchenhafter Form im pD'Orbiney aus der 19. Dynastie erhalten. Sie bezieht sich auf den Phallus des (Seth-)Bata, der abgetrennt und in den Fluss hineingeworfen worden ist, wo er vom Wels (Phagros) und Mormyrus (Oxyrhynchos) verschlungen wurde. Das zweite Mythologem geht auf eine Kultlegende zurück, die im pJumilhac aus ptolemäischer Zeit im Zusammenhang mit den Mythen des 17. o.äg. Gaues erhalten ist und nach der Seth bei der Verfolgung der Isis seinen Samen über das Feld ergossen hat. Beide Legenden beziehen sich auf Kultverhältnisse aus dem 17. o.äg. Gau. Wahrscheinlich hat daher auch das Hirtenlied in diesem Bereich seinen Ursprung.

#### 4.

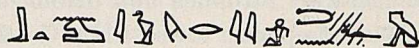
Es stellt sich nunmehr heraus, dass das Hirtenlied auf zwei verschiedene Themenkreise anspielt. Die Verschiedenartigkeit der Thematik führt zur Gliederung in zwei Strophen und damit zur Frage nach der Anordnung der beiden Strophen. Diese Frage ist bisher sehr unterschiedlich beantwortet worden, so dass kurz auf sie eingegangen werden muss (1).

(1) P. SEIBERT, *Die Charakteristik* (1967) 60 und P. KAPLONY, *CdE* 44, 1969, 28 verstehen das Hirtenlied als ein einstrophiges Lied, zu dem weitere Strophen existiert haben könnten. Die Aufbauelemente der einen und aller weiteren möglichen Strophen sind nach P. SEIBERT, *a.a.O.* : 1. Frage ; 2. Antwort (Charakteristik) ; 3. Anruf. P. KAPLONY, *a.a.O.* gliedert : 1. Anruf ; 2. Frage ; 3. Antwort (Charakteristik).



Das Lied ist in zwei Strophen aufgebaut, die unabhängig voneinander stehen und auf ein eigenes mythologisches Geschehen verweisen. Beide mythologische Geschehen sind ausführlich im pJumilhac (III. 13-25 ; II.21 - III.12) dargestellt. Wird der Anordnung des pJumilhac gefolgt, müsste die nur bei Ti und Mereruka belegte 2. Strophe des Hirtenliedes an die erste Stelle gesetzt werden. Diese Anordnung würde auch der Abfolge des Mythos sinnvoll entsprechen. Denn der in der zweiten Strophe erwähnte Samenerguss des Seth über dem Feld ist zeitlich vor jenem Mythos anzusetzen, der über den Verlust des Phal-lus berichtet. Da jedoch in der mythologischen Erzählweise auch post festum geschehende Ereignisse vorangestellt werden können <sup>(1)</sup>, ist die Frage der Abfolge der beiden Strophen von untergeordneter Bedeutung. Unter diesen Gegebenheiten ist es sogar wahrscheinlich, dass in der Vorlage die erste Strophe des Liedes auch tatsächlich an erster Stelle stand. Denn gerade diese erste Strophe wurde in allen bisher bekannten 6 Exemplaren des Hirtenliedes aufgezeichnet, während die zweite Strophe nur in zwei Exemplaren erscheint und in den anderen offenbar aus Platzmangel ausgelassen wurde. Mit einer fehlerhaften Anordnung der Texte hat man dann allerdings bei *Shm-nh-ptḥ* zu rechnen. Dort begegnet die zweite Strophe in zwei isolierten Teilen, die beide die erste Strophe umrahmen.

Da nun aber festgestellt worden ist, dass das Hirtenlied aus zwei selbständigen Strophen besteht, kann das Lied im Sinne von P. Seibert nur in sofern als « Lied ohne Anfang und Ende » bezeichnet werden <sup>(2)</sup>, als die beiden Strophen alternieren und das Lied in dieser Weise bis zum Abschluss der Saatarbeiten gesungen worden sein wird. Eine weitere dritte Strophe ist nicht enthalten. Als eine solche dritte Strophe kann auch nicht jene Beischrift aus der in Karlsruhe aufbewahrten Mastaba eines *Jj-nfrt* aus Saqqara herangezogen werden, die lautet :



(j) *Btjj(.j) jw mrj.j tnj.f jm*. Der Text ist wegen der schlecht erhaltenen abschliessenden Schriftgruppe schwer erklärbar und hat daher auch zu verschiedenen Interpretationen Anlass gegeben <sup>(3)</sup>. Wird nun aber der

(1) Man vergleiche die Bemerkungen von K. Sethe zum Denkmal memphitischer Theologie : K. SETHE, *Dramatische Texte* (UGAÄ 10, 1928) 17 f.

(2) P. SEIBERT, *Die Charakteristik* (1967) 60-61.

(3) *Ebd.* 67 ; P. KAPLONY, *CdE* 44 (1969) 45 Anm. 58.



Text als ein regulärer Aussagesatz verstanden, darf vorläufig übersetzt werden :

« O *Btjj(.j)*, ich wünsche, dass er dort prächtig aufgeht (*tnj.f*) ». Die Beischrift könnte dann als ein Gebet des säenden Hirten aufgefasst werden, der sich wünscht, dass das ausgeworfene Saatkorn auf dem bestellten Feld prächtig und gut gedeihen möge (1). Allerdings stellt sich dann die Frage, ob das einleitende (*j*) *Btjj(.j)* sich nun, wie im Hirtenlied, auf den « zu *Btj* gehörenden Samen » bezieht oder ob die Gottheit *Btj* unmittelbar angesprochen wird. Da der Text in der Art eines Gebetes formuliert worden ist (*mrjj.j*), ist es denkbar, dass das einleitende (*j*) *Btjj(.j)* sich unmittelbar an die Gottheit *Btj* wendet, die als chthonische Gottheit auch für die Fruchtbarkeit des Feldes verantwortlich sein könnte. Doch ist in dieser Frage keine sichere Entscheidung möglich. Daher sollen beide Übersetzungsmöglichkeiten berücksichtigt bleiben.

Der Text aus der Mastaba des *Jj-nfrt*, der den Wunsch nach einer guten Ernte so deutlich ausdrückt, zeigt nun aber, dass das Hirtenlied in seiner Gesamtheit als eine Art von Zaubertext zu verstehen ist, durch den die Fruchtbarkeit des Feldes garantiert werden soll. Das Lied bezieht sich auf zwei mythologische Ereignisse, in deren Verlauf der mit dem Gott *Btj/Bata* gleichgesetzte Gott Seth seinen Samen verloren hat. Der Gott Seth wird dabei offenbar als Fruchtbarkeitsgott vorgestellt. Das Lied des Hirten bei der Aussaat lautet :

1. « Mein *Btj*-Samen ist im Wasser unter den Fischen.  
Er spricht mit dem Wels (*Phagros*) und er unterhält sich mit dem *Mormyrus* (*Oxyrhynchos*). »
2. « O Westgöttin, wo ist mein *Btj*-Same?  
O mein für die Westgöttin bestimmter *Btj*-Same! »

Das Gebet des Hirten aus der Mastaba des *Jj-nfrt* ist vielleicht am Ende der Aussaat über dem bestellten Feld gesprochen worden :

« O *Btj* bzw. *Btj*-Same, ich wünsche, dass er (i.e. der Same) dort gut gedeiht! »

Hartwig ALTENMÜLLER

(1) *tnj* wird hier als Verbum der Bedeutung « aufgehen, prächtig gedeihen » verstanden ; vgl. dazu *Wb* V, 375.12 : « ausgezeichnet sein, prächtig, erhaben... vom Felde u. ä. mit seinen Erzeugnissen ».