

Sitzungsberichte der
Bayerischen Akademie der Wissenschaften

Philosophisch-historische Abteilung

Jahrgang 1937, Heft 9

Der Bericht über das
Streitgespräch eines Lebensmüden
mit seiner Seele

von

Alexander Scharff

Vorgetragen am 6. November 1937

München 1937

Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften

In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung

Inhalt.

Einleitung	5
I. Reste der ersten erhaltenen Rede der Seele (Zl. 1-3)	11
II. Die erste Rede des Lebensmüden (Zl. 3-30)	12
III. Die zweite Rede der Seele (Zl. 30-33)	20
IV. Die zweite Rede des Lebensmüden (Zl. 33-55)	21
V. Die dritte Rede der Seele (Zl. 55-85)	29
1. Die eigentliche Antwort (Zl. 55-68)	29
2. Das erste Gleichnis, das die Seele erzählt (Zl. 68-80)	34
3. Das zweite Gleichnis, das die Seele erzählt (Zl. 80-85)	39
VI. Die dritte Rede des Lebensmüden (Zl. 85-147)	43
1. Das erste Gedicht (Zl. 85-103)	43
2. Das zweite Gedicht (Zl. 103-130)	49
3. Das dritte Gedicht (Zl. 130-142)	55
4. Das vierte Gedicht (Zl. 142-147)	58
VII. Die Schlußworte der Seele (Zl. 147-154)	60
VIII. Die Nachschrift des Abschreibers (Zl. 154-155)	64
Nachwort	65

Einleitung.

Unter dem Titel „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele“ hat Adolf Erman zuerst einen Text bekannt gemacht, der auf dem Papyrus 3024 der Berliner Sammlung aufgezeichnet ist.¹⁾ Die Publikation bedeutete für die Zeit kurz vor der Jahrhundertwende eine ganz außerordentliche, ja kühne Leistung, galt doch diese damals seit rund 50 Jahren im Berliner Museum aufbewahrte Handschrift als vollkommen unverständlich, sowohl hinsichtlich der Lesung des Hieratischen als auch erst recht hinsichtlich der sprachlichen und inhaltlichen Deutung. So wirkte damals die Interpretation Ermans als Pionierleistung besonderen Ranges, und sie hat sich diese Stellung bis heute nahezu uneingeschränkt erhalten. Der geradezu philosophisch zu nennende Inhalt des Textes hat ihn rasch berühmt gemacht, namentlich die vier „Gedichte“ des zweiten Teils haben wohl in alle Darstellungen der ägyptischen Religion wie in solche der ägyptischen Literatur Eingang gefunden. Aber in der Gesamtauffassung des Inhalts gehen die Meinungen doch noch sehr auseinander. Dies liegt vor allem daran, daß wir leider nur die eine Berliner Handschrift besitzen, deren Anfang zudem noch fehlt. Wie aus der Schlußbemerkung des Schreibers (Zl. 154/5) hervorgeht, haben wir die Abschrift eines älteren Textes vor uns. Also hat es sicher wie bei so vielen literarischen Texten aus Ägypten auch beim „Lebensmüden“ mehrere Abschriften gegeben, aus denen man wie sonst durch Vergleichen einen sichereren und vollständigeren Text

¹⁾ Adolf Erman, Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele. Abh. Preuß. Akad. d. Wissensch. Berlin 1896. Die Arbeit, die auch auf 10 Faksimiletafeln den Papyrus photographisch wiedergibt, ist im Folgenden einfach mit „Erman“ bezeichnet. – Der Papyrus P 3024 wurde im Jahre 1843 zusammen mit dem Sinuhe-Papyrus und den beiden Bauer-Papyrus in London aus der Sammlung Athanasi erworben. Alle zusammen stammen vermutlich von dem gleichen Funde, jedoch ist der Fundort nie bekannt geworden. Auf dem gleichen Papyrus wie der „Lebensmüde“ steht noch – aber von anderer Hand geschrieben – das Fragment der sogenannten Hirtengeschichte. Siehe Hierat. Pap. a. d. Kgl. Museen V Taf. 16–17. Über die ersten Deutungsversuche unseres Textes vgl. Erman S. 4.

hätte gewinnen können. Doch ist leider bis heute kein einziges Duplikat unseres Textes zutage getreten.

Die Handschrift stammt aus der Mitte der 12. Dyn., also aus der Zeit etwa um 1850 v. Chr. Möller hat die Schriftzeichen in seiner hieratischen Paläographie als Ergänzung der in der Geschichte des Sinuhe vorkommenden Zeichen verwendet, wenn die Abschrift des „Lebensmüden“ auch von einem anderen Schreiber als die des „Sinuhe“ angefertigt ist.¹⁾ Datiert ist der Text nicht; abgesehen von den äußerlichen, paläographischen Ähnlichkeiten mit dem „Sinuhe“ hat er inhaltlich nichts mit diesem gemein. Inhaltlich verwandt dagegen sind manche der in der politisch und religiös bewegten Zeit kurz vor dem Mittleren Reiche entstandenen literarischen Texte. Mit Recht geht heute die allgemeine Ansicht dahin, daß der Verfasser unsres Textes in der Herakleopolitenzeit gelebt hat. Mancherlei Fäden führen hinüber zur Lehre des Königs Achthoës für seinen Sohn Merikarë²⁾ und zu den Klagen und Mahnungen des Ipuwer.³⁾ Man wird als Entstehungszeit etwa die Zeit um 2200–2100 v. Chr. annehmen dürfen.

Abgesehen von der schon erwähnten Hauptschwierigkeit, des Fehlens des Anfangs, die bei allen Interpretationen eine nicht zu leugnende Unsicherheit zur Folge hat, hat unser Text mit jenen verwandten Texten ähnliche Schwierigkeiten gemeinsam. Die Textgruppe der „Weisheitslehren“ samt den Prophezeiungen und Klagen behandelt allgemeine Fragen des Daseins in künstlerischer Form; Inhalt und Form aber sind von der großen uns geläufigen Masse der historischen und religiösen Texte derart verschieden, daß uns auch heute noch trotz fortgeschrittener Erfahrung in grammatischer und lexikalischer Beziehung nur allzu

1) G. Möller, Hieratische Palaeographie I S. 15.

2) Vgl. Scharff, Der historische Abschnitt der Lehre für König Merikarë, SBAW 1936, 8. München 1936. S. 10 ff.

3) A. H. Gardiner, The Admonitions of an Egyptian Sage, Leipzig 1909. Hier hat der Verf. auf S. 43 bereits darauf hingewiesen, daß die Stelle 5, 10 im Lebensmüden Zl. 107 wörtlich wiederkehrt. Eine Entlehnung scheint immerhin denkbar, wenn sich auch schwerlich sichere Schlüsse für die frühere Entstehungszeit des einen oder des anderen Textes aus einer solchen Übereinstimmung werden ziehen lassen können. Auf Grund des Gesamteindrucks möchte ich wie Pieper, Äg. Lit. S. 28 die „Mahnworte“ für etwas älter halten als den „Lebensmüden“.

viele Fragen offen bleiben. So gehört der „Lebensmüde“, wenn wir auch in der Interpretation erheblich über die Ermansche, für die damalige Zeit großartige Erstaussage hinausgekommen zu sein glauben, heute immer noch zu den am schwersten verständlichen ägyptischen Texten.

Die hier gebotene Neubearbeitung ist darum vielleicht nicht ganz unnützlich, weil sie versucht, möglichst viel von anderen an dem Text Erarbeitetes¹⁾ zusammenzufassen und daraus, vermehrt durch zahlreiche eigene, neue Interpretationen, eine möglichst verständliche, lesbare Gestalt des Ganzen in deutscher Übersetzung zu gewinnen, wie sie heute fehlt. Dazu muß zum allgemeinen Verständnis zunächst Folgendes zum Inhalt vorweg bemerkt und kurz erörtert werden:

Sethe hat einen umfangreichen Auszug des Textes in seinem für Vorlesungszwecke bestimmten Übungsbuch mitgeteilt und dabei wohl als erster die richtigere Überschrift „Aus dem Bericht des Lebensmüden über den Streit mit seiner Seele“ gewählt.²⁾ Der Text gibt in der Tat keinen Dialog in der Form wieder, als

¹⁾ Es kann hier nicht die Absicht sein, eine Bibliographie des „Lebensmüden“ zu bieten, und ich bin mir wohl bewußt, daß ich sicherlich nicht alle Stellen, an denen Einzelnes zum „Lebensmüden“ gesagt oder auch der ganze Text mehr oder weniger vollständig behandelt ist, nachgeschlagen und entsprechend verarbeitet habe. Die bekannteste Übersetzung ist die von Erman in seiner Ägyptischen Literatur S. 122 ff.; sie kann im ersten Teil heute durchaus nicht mehr befriedigen. Nur die am leichtesten verständlichen Stellen gibt die Bearbeitung H. Ranke's bei Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder* Bd. I, 25 ff. Bemerkenswert sind die Bearbeitungen von Breasted in *The dawn of conscience*, New York 1935, S. 168 ff. und von P. E. Suys in *Orientalia* Vol. I, 57 ff. Gardiner hat viele Stellen in den Beispielen seiner Grammatik verwertet, ebenso Gunn in seinen *Studies in Eg. Syntax*; beiden Arbeiten verdankt die vorliegende weitgehende Hilfe. Über Sethe's Bearbeitung vgl. die nächste Anm. Auf Einzelinterpretationen von Blackman wird an den betreffenden Stellen hingewiesen. Literargeschichtlich hat M. Pieper, *Die ägyptische Literatur*, (Walzels Handbuch) S. 26 ff. unsern Text untersucht. Als besonders treffend möchte ich die Analyse bezeichnen, die Junker in seiner *Geschichte* (*Gesch. der führenden Völker* Bd. 3) S. 79 ff. dem Text zuteil werden läßt. Ihm folgt im wesentlichen Spiegel in seiner Arbeit „Die Idee vom Totengericht“ (*Leipz. äg. Stud. H. 2*) S. 33.

²⁾ Ägypt. Lesestücke, Leipzig 1924, S. 43 Nr. 6; dazu die Erläuterungen von Sethe, Leipzig 1927, S. 61 ff. Auch diesen verdankt die vorliegende Arbeit eine Reihe von Anregungen.

wäre er von einem zuhörenden Dritten nachgeschrieben, sondern der eine Gesprächspartner – in unserem Fall der lebensmüde Mensch – gibt sich nach dem stattgehabten Gespräch nochmals Rechenschaft darüber; er berichtet also in der Ich-Form und führt die beiden Redenden jeweils durch Sätzchen wie „da sagte ich – da antwortete meine Seele“ ein. An erzählendem Beiwerk kommt außer diesen jeweiligen Einführungsworten nichts vor, es sei denn, daß der verlorene Anfang die eigentlich erforderliche Erzählung enthielt. Der Text endet mit den Worten der Seele, ohne irgendwie im Erzählungston an die verlorene Anfangserzählung anzuknüpfen.¹⁾ Man²⁾ hat nun daraus, daß am Anfang des uns erhaltenen Textstückes sowohl die Seele wie der Mensch eine nicht genannte Mehrheit in der 2. Person Pluralis anreden (Zl. 1 und 11), gefolgert, der berichtete Dialog müsse sich vor irgendeinem Forum abgespielt haben, und hat dabei an die Toten im Jenseits gedacht. Wir werden diese Ansicht und die damit verbundene Frage, ob in unserem Text ein wirkliches Totengericht im Jenseits in Erscheinung tritt, im Auge behalten und am Schlusse darauf zurückkommen (s. S. 65).

Wichtiger als diese mehr äußerliche Frage ist eine andere. Der Dialog macht uns, wie man gerade neuerdings sehr richtig gesagt hat,³⁾ mit dem Kampf zweier Weltanschauungen bekannt. Auf der einen Seite sehen wir die Weltflucht und Todessehnsucht, hervorgerufen durch die Schlechtigkeit der Welt,⁴⁾ auf der anderen die Liebe zum Leben, gesteigert zum Genusse alles dessen, was das Diesseits bietet, und die Verachtung aller Jenseitshoffnungen.⁵⁾ Der Verfasser sucht sich mit diesen beiden, so stark

¹⁾ Daraus möchte man beinahe schließen, daß auch der Anfang keine Erzählung enthielt, sondern gleich mit der Rede eines der beiden Gegner einsetzte; vgl. dazu genauer S. 65.

²⁾ Z. B. Pieper a. a. O.

³⁾ Junker und Spiegel a. a. O.

⁴⁾ Am ausführlichsten geschildert in den Klagen des Ipuwer; sie erzeugt bei den Einsichtigen und Frommen jene düster pessimistische Stimmung, die die Lehre für Merikarê ebenso durchzieht wie unser Streitgespräch und die sich in der Lehre König Amenemhets aus dem Anfang der 12. Dyn. wiederfindet (Erman, Äg. Lit. S. 106).

⁵⁾ Dichtwerke, die diesen Standpunkt vertreten, sind die Harfnerlieder, deren ältestes auch noch aus der Zeit kurz vor dem Mittleren Reiche stammt (Erman, Äg. Lit. S. 177).

kontrastierenden Gedankenwelten, die in seiner Brust miteinander ringen, in der Weise endgültig auseinanderzusetzen, daß er sie auf zwei Personen verteilt, die miteinander im Sinne der jeweils zugewiesenen Anschauung disputieren. Der Verfasser unseres Textes steht aber im Grunde innerlich schon von Anfang an auf der Seite des Lebensüberdrusses, daher überweist er dem Menschen selbst die Anwaltschaft dieser Lebensanschauung,¹⁾ die sich auch schließlich siegreich durchsetzt. Die Weltfreudigkeit dagegen wird zum Inhalt der Rolle der Seele, die sich schließlich umstimmen läßt. Diese Rollenverteilung mutet uns zunächst seltsam an, denn nach den uns geläufigen Begriffen würden wir doch gerade auf der Seite der Seele die vergeistigtere Einstellung in diesem Streite erwarten, während wir uns den Menschen in seiner fleischlichen Bedingtheit mehr dem Genusse des irdischen Lebens hingegen vorstellen würden. Doch dürfte man damit zu sehr moderne Empfindungen in die altägyptische Vorstellungswelt einmischen. Vor allem wissen wir viel zu wenig, was die Seele, der Ba (*bʿ*), dem Ägypter der Zeit um 2200 v. Chr. wirklich bedeutete. In unserem Text wie in dem verwandten Merikarê²⁾ ist der Ba jener Teil des Menschen, der im Jenseits nach dem Tode lebt, sich dort frei bewegt, es im Jenseits gut haben möchte, jeder Zeit zum irdischen Grabe gelangen kann, – alles in allem also ähnlich dem Wesen, wie es uns äußerlich als der Seelenvogel auf Grabwänden und in Totenbuchbildern des Neuen Reiches gezeigt wird.³⁾ Was dagegen der Ba zu Lebzeiten des Menschen ihm innerlich bedeutete, das erfahren wir nirgends. Aus unserem Text möchte ich schließen, daß der Ba auch die Rolle des „bösen Feindes“ im menschlichen Herzen übernehmen und dem Menschen geradezu als der Versucher gegenüberreten

1) Äußerlich tritt das Übergewicht der Anschauung des Lebensmüden schon dadurch hervor, daß seine Reden 111 Zeilen von den erhaltenen 154 umfassen, die Gegenreden der Seele dagegen nur 43 + x, wobei mit x die am Anfang fehlenden Zeilen bezeichnet sind.

2) Vgl. z. B. in meiner Arbeit über Merikarê S. 14.

3) In den Gräbern des Neuen Reiches, besonders in der 19. Dyn., wird der Seelenvogel häufig am Teich vor dem Grabe Wasser trinkend dargestellt, z. B. Davies, *Two Ramesside Tombs* Taf. 1 (Grab des Userhet, Nr. 51). – Eine Totenbuchvignette mit dem den Grabschacht hinabfliegenden Seelenvogel s. bei Bonnet, *Bilderatlas zur äg. Religion*, Nr. 110.

konnte. Also Mensch und Seele¹⁾ stehen sich in einem Streitgespräch gegenüber, wobei jedes von ihnen eine ganz bestimmte Anschauung vertritt. Diese mir unbedingt notwendig erscheinende Grundlage unseres Textes scheint mir von manchen seiner Bearbeiter²⁾ nicht genügend gewürdigt worden zu sein, indem sie die Seele ihren Standpunkt wechseln lassen; die Seele habe zwar anfangs selbst den Freitod befürwortet, schrecke aber dann doch davor zurück; nachher wird sie die Verfechterin des Lebensgenusses, um schließlich doch wieder klein beizugeben. Selbst wenn man dem altägyptischen Verfasser unserer Schrift nicht die Schärfe heutiger Logik wird zubilligen wollen, so muß man doch wohl zugeben, daß ein derartiges Umspringen in den Anschauungen der Seele jedem einsichtigen altägyptischen Leser zuviel geworden sein dürfte. Die folgende Übersetzung soll daher zeigen, daß es möglich ist, ohne dem Text grammatikalisch Gewalt anzutun, die hier aufgezeigten Anschauungslinien für den Menschen wie für die Seele durch den ganzen erhaltenen Text geradlinig durchzuführen.

¹⁾ Dabei stellt sich der Dichter die Seele offenbar durchaus in körperlicher, wahrscheinlich völlig menschlicher Gestalt vor, da die Seele wie der Mensch ein Herz hat (Zl. 40) und ihren Mund zum Reden öffnen kann (Zl. 55). Auch daß sich Mensch und Seele gegenseitig mit „mein Bruder“ anreden (Zl. 52 zur Seele, Zl. 149 zum Menschen), ist bemerkenswert. — Vgl. dazu die dem Menschen gegenüber selbständige Stellung des Herzens, die Spiegelberg in ÄZ. 66, 35 dargestellt hat.

²⁾ Dies gilt vor allem für die schon genannten Erläuterungen Sethes, die mir, soweit sie den Gedankengang des Ganzen betreffen, größtenteils verfehlt zu sein scheinen.

I.

Reste der ersten erhaltenen Rede der Seele (Zl. 1-3).

Übersetzung.¹⁾

„ ¹ihr (?) werdet sagen¹
²Ihre [Zunge] ist nicht parteiisch²
³Bezahlung.³ Ihre Zunge ist nicht parteiisch.“

Kommentar.

1. Aus diesem Sätzchen hat man gefolgert, daß das Streitgespräch vor einer Hörschaft ausgetragen werde, die hier von der Seele, in Zl. 11 vom Menschen angeredet werde. Ganz abgesehen davon, daß man wegen der großen Lücke keinesfalls das in Zl. 2 von der Zunge Gesagte als Inhalt des „ihr werdet sagen“ auffassen darf, wissen wir überhaupt nicht, wieviel Zeilen vor Zl. 1 verloren sind und wie die der Zl. 1 unmittelbar vorausgehende endete. Es ist durchaus nicht so, daß jede Zeile mit einem neuen Satzanfang beginnt. Ferner ist es grammatikalisch durchaus unwahrscheinlich, daß in einem Text so alter Zeit ein futurischer Hauptsatz durch die junge Nominalsatzbildung *en r ġd* ausgedrückt wird; zum mindesten müßte dann noch *iw* am Ende der vorhergehenden Zeile gestanden haben. Viel wahrscheinlicher ist mir, daß *en* als Suffix zu dem letzten Substantiv der vorhergehenden Zeile gehört und daß dann *r ġd* wie üblich eine Rede – hier wäre es dann ein Zitat innerhalb der Rede der Seele – entsprechend dem koptischen $\alpha\epsilon$ einführt. Es wäre dann zu übersetzen: „ eure nämlich.“ Inhaltlich wird freilich nichts Besseres gewonnen; aber die direkte Anrede fällt weg.

2. Die „unparteiische Zunge“ wird wohl mit Recht auf die Totenrichter bezogen. Daß die Vorstellung vom Totengericht im Jenseits damals schon lebendig war, sehen wir vor allem aus einer Stelle in der Lehre für Merikarē, s. Scharff a. a. O. S. 14/15. Es

¹⁾ Die hochgestellten fetten Ziffern bezeichnen die Textzeilen, die schräg gestellten Ziffern verweisen auf die entsprechenden Ziffern des Kommentars.

ist aber bezeichnend, daß am Ende unsres Streitgesprächs von einer Entscheidung durch das Totengericht gar nicht mehr die Rede ist. Vielmehr erhofft der Mensch sein Recht vom Sonnengott Re, wenn er vor ihm im Sonnenschiff stehen wird (Zl. 146/7). Dies ist der alte, konservative Glaube, demgegenüber die Seele mit dem Hinweis auf das Totengericht den religiösen Standpunkt der Modernen vertritt. Hier liegt also schon an dem so lückenhaften Anfang unsres Textes die grundsätzliche Stellung der Seele klar zutage. — Das Verbum *nm* „parteiisch, bestechlich sein“ kommt wie hier negiert gebraucht ebenso von den Richtern im Merikarê Zl. 43 vor.

3. *ġb³w*; auch die Übersetzung „Ersatz“ ist möglich. Da das Vorausgehende zerstört ist, ist der Zusammenhang nicht aufzuklären.

II.

Die erste Rede des Lebensmüden (Zl. 3–30).

Übersetzung.

Da öffnete ⁴ich meinen Mund zu meiner Seele, damit ich beantwortete das, was sie gesagt hatte: ¹ „⁵Das ist zuviel für mich heute, daß meine Seele nicht (mehr) ⁶mit mir übereinstimmt. ² Das geht ja über jedes Maß ³ hinaus! Es heißt, ⁷mich (einfach) im Stiche lassen. ⁴ Meine Seele soll nicht fortgehen, ⁵ (sondern) sie soll mir beistehen ⁶ beim ⁸. nicht ist ⁷ (?) ⁹ihr in meinem Leib mit Seil und Strick. ⁸ Nicht ¹⁰gibt es einen Tatkräftigen, ⁹ der sich am Tage der Trübsal ¹⁰ (seines Freundes) davonmacht! ¹¹Sehet, ¹¹ meine Seele greift mich an, ¹² weil ich nicht ¹²auf sie höre, wenn ich dem Tode zustrebe, ¹³ bevor er ¹⁴ (von selbst) zu mir gekommen ist, ¹³ und wenn ich mich ins Feuer stürze, um mich zu verbrennen. ¹⁵ ¹⁴. ¹⁵. . Sie sei mir nahe am Tage der Trübsal ¹⁶ und sie stehe auf jener Seite, ¹⁶ wie es der Nehepu ¹⁷ tut, ¹⁷. ¹⁸(?).

Meine Seele, ¹⁹ ¹⁸es ist töricht, einen Lebensmüden ²⁰ überreden zu wollen ²¹ (??) und mich ¹⁹ vom Tode zurückzuhalten, ²² bevor er ¹⁴ (von selbst) zu mir gekommen ist. Mache ²⁰ mir doch den Westen ²³ angenehm! Bedeutet er denn (wirklich) Trübsal ²⁴? Ein Abschnitt ²⁵ ²¹ des Lebens ist er, (wie) wenn die Bäume gefällt

werden.²⁶ Tritt doch²⁷ die ²²Sünde²⁸ nieder, solange ich Elender (noch) lebe.²⁹

²³Thoth möge mich richten,³⁰ der Versöhner³¹ ²⁴der Götter, – Chons möge mich verteidigen³², ²⁵der Schreiber³³ der Wahrheit, – Re möge mich verheören,³⁴ ²⁶der das Sonnenschiff zur Ruhe weist,³⁵ (?) – Isdes³⁶ möge mich ²⁷verteidigen in der prächtigen (?) Kammer³⁷ ²⁸. meine Not ³⁸lastet . . . , ²⁹die sie (die Seele?) (sonst) für mich getragen hat.³⁹ Möchte doch³⁰ (irgend) ein Gott eintreten⁴⁰ für meine geheimsten Wünsche⁴¹.“

Kommentar.

1. Gegen Pieper a. a. O. S. 29 muß hier gesagt werden, daß dieser Wendung zweifellos eine Rede der Seele vorangegangen sein muß, genau wie nachher Zl. 55 die gleiche Wendung zwei Reden der Gegner trennt. – Der förmliche Entrüstungsausbruch, mit dem der Mensch seine Rede beginnt, zeigt, daß er völlig überrascht ist von den Vorhaltungen der Seele; das heißt dann doch wohl, daß die Seele erst *einmal* geredet und ihn mit ihren Worten erstmals in derartige Empörung versetzt hat. Der erste Ausbruch der Verzweiflung des Menschen wird nicht der Seele direkt entgegengeschleudert, sondern er redet von der Seele in der 3. Person. Die direkte Anrede beginnt erst am Ende von Zl. 17.

2. Ein sicheres Beispiel, daß die Form *n sgm:f* zuweilen auch präsentisch zu übersetzen ist, so auch Gardiner, Gramm. § 455, 2. – *mdw hnc* muß hier etwas anderes bedeuten als einfach „mit jemd. reden“, denn die Seele redet ja mit dem Menschen. In *hnc* liegt stärker der Begriff „zusammen mit“, also gemeint ist „zusammen mit mir reden“, „dasselbe reden und meinen wie ich“, d. h. „mit mir übereinstimmen“.

3. ^{6c} Prahlerei, Übertreibung. Der Ausdruck wird eine Redensart sein, etwa wie man bei uns vulgär sagen kann: dies übersteigt ja alle Pappelbäume.

4. *wzf* transitiv gebraucht „vernachlässigen“.

5. Vgl. Gardiner, Gramm. § 343, vorletztes Beispiel.

6. Wörtlich: sie soll für mich stehen bei dem Das *s* hinter *hr* gibt als *hr·s* hier keinen rechten Sinn, es wird vielmehr der Anfangsbuchstabe eines vermutlich kausativen Verbuns

sein, das am Anfang von Zl. 8 zerstört ist. Mit diesem Verbum dürfte vermutlich auf das Vorhaben des Menschen, sich zu töten, Bezug genommen worden sein; und bei diesem schweren Schritte sollte die Seele zugegen sein, wie es auch in Zl. 10 nochmals negativ ausgedrückt ist.

7. Zl. 8–9 sind hoffnungslos zerstört. In den Zeichenresten kann man eine *nn+sgm.f*-Form oder einen negierten Nominalsatz „nicht ist sein . . .“ sehen.

8. Darf aus diesen Worten am Ende der großen Lücke geschlossen werden, daß der Mensch sich auch darüber empört, daß seine Seele, die im Körper „mit Seil und Strick“ festgebunden ist und sich also eigentlich nicht losmachen kann, ihre Bande gesprengt hat und ihm mit gegnerischen Gedanken gegenübertritt?

9. *hpr m'* bedeutet nach Erman-Grapow, Wörterbuch III, 262 „etwas geschieht durch jemand, wird durch jemand verwirklicht“. Die daraus von Sethe in seinen Erläuterungen S. 61 hergeleitete Übersetzung „es steht ihr (der Seele) frei“ paßt aber wegen der Negation *nn* grammatisch ebensowenig wie inhaltlich. Hier ist sicher der Gunn'schen Deutung der Vorzug zu geben (Studies in Eg. Syntax S. 145 Nr. 38), der den Satz richtig als Nominalsatz mit partizipialem Prädikat faßt „nicht ist ein *hpr m'*“. Nach obiger Auskunft des Wörterbuchs ist dies einer, durch den etwas geschieht, also ein „Tüchtiger“ (so Gunn) oder „Tatkräftiger“.

10. *hrw qsn.t* „Tag der Trübsal“, hier sicher ein Ausdruck für den Todestag.

11. Zur Frage, wer hier angeredet sei, vgl. oben S. 11. Wenn an der anderen Stelle (Zl. 1) die direkte Anrede aus mehreren Gründen fraglich genug war, so braucht auch das ganz farblose *m'čn* „seht“ durchaus nicht eine bestimmte Hörerschaft zur Voraussetzung zu haben, die direkt angeredet ist. Es ist ein allgemein verwundernder Ausruf, wie wenn bei uns jemand zu sich selbst sagt: „da sieh mal einer an“. Weder die eine noch die andere Stelle zwingt zur Annahme einer bestimmten Hörerschaft, vor der sich das Streitgespräch abgespielt hätte; vgl. dazu ferner S. 65.

12. *thj* mit Obj. heißt jemand antasten, angreifen.

13.  *stʒs* hier und ebenso in Zl. 70. Sethe bringt das Wort in seinem Kommentar zu den Pyr. Texten I, 224 zu § 245a fragend zusammen mit  *stʒs, sčs* (WB. IV, 362) „ausgestreckt auf dem Rücken liegen“. Dies wird schwerlich richtig sein, denn an unsern beiden Stellen wie an der Stelle Sinuhe 230 fehlt das bezeichnende Determinativ des liegenden Mannes, und auch die Übersetzung paßt nicht. Sethe schlägt „in die Irre führen“ vor, was höchstens an der Sinuhestelle passen könnte. Erst recht abzulehnen ist der Versuch von Suys (*Orientalia* I, 59 Anm. 2), in dem Wort eine Verschreibung für *ʒs* „eilen“ zu sehen. Gardiner hat in seinem Sinuhekommentar S. 87/8 den Zusammenhang mit unsern Stellen völlig richtig dargelegt und die Übersetzung ermittelt: *the god drew me away*. Es handelt sich also entweder um eine Stammerweiterung mit *s* oder um eine seltsame Schreibung des bekannten Verbums *sčʒ* > *stʒ* „ziehen, schleppen“. Als letztere faßt das WB. IV, 351 unsere Form auf. Ob mit dem hier vorliegenden Sondergebrauch von *sčʒ* die Stelle in der Lehre des Königs Amenemhet zusammen zu bringen ist (Pap. Millingen II 5, s. Griffith in *ÄZ.* 34, 43), an der man *sčʒ·w* konkret mit „Mordversuch“ übersetzen kann, wörtlich „das Hingeschlepptwerden“ nämlich „zum Tode“?

14. Es steht hier und in Zl. 19 da: „bevor ich zu ihm gekommen bin“; im Deutschen pflegen wir aber umgekehrt zu sagen: „der Tod kommt zum Menschen“. Ich glaube, daß hier eine andere Ausdrucksform vorliegt, und nicht wie Sethe (*Erläuterungen* S. 61/2), daß eine Textemendation vorzunehmen ist. – Zur grammatischen Form vgl. Gardiner, *Gramm.* § 402.

15. Das Verbrennen dürfte eine für ägyptische Verhältnisse ganz besonders entsetzliche und gewiß nur ganz selten vorkommende Todesart darstellen, zumal wenn es sich wie in unserm Text um Selbstverbrennung handelt. Es berührt vollends seltsam, daß trotz dieser Todesart, bei der doch der menschliche Leib völlig vernichtet wird, nachher von der ordnungsgemäßen Bestattung mit der Totenbahre (Zl. 54) die Rede ist, die doch wie das gesamte ägyptische Bestattungswesen nur Sinn hat, wenn ein körperlicher Leichnam vorhanden ist. Dieser Zwiespalt gehört,

wie mir scheint, zu den Unbegreiflichkeiten, deren die ägyptische Religion ja voll ist und die wir einfach hinnehmen müssen.

16. *m pf³ gs* „auf jener Seite“, wobei „jene“ betont vorangestellt ist. Gerade mit diesem Demonstrativum bezeichnet man gern das Grab oder das Jenseits. Welches von diesen hier gemeint ist, ist nicht klar, da der folgende Vergleich leider dunkel bleibt.

17.  *nhp.w* ist leider unbekannt. Erman übersetzt „ein Trauernder“ und denkt dabei an *negue* „trauern“, für das aber schon für das MR *nhp*, also mit einem anderen *h*, nachgewiesen ist (WB. II, 284). – Suys, a. a. O. S. 60 Anm. 1, denkt ansprechend an eine Person, die irgendeine bestimmte Rolle bei der Bestattung spielte; diese Rolle solle die Seele bei seiner Bestattung übernehmen. – Aus der üblichen Bedeutung für *nhp* „töpfeln“ (z. B. erschafft der Gott die Menschen auf der Töpferscheibe) läßt sich keine sinnvolle Bedeutung für unsre Stelle gewinnen.

18. Das unübersetzbare Sätzchen enthält anscheinend die Erklärung, wer der *nhp.w* ist; es ist in Form einer Textglosse gebildet und lautet in wörtlicher Übersetzung: „das ist nämlich der, der herauskommt (*pr^r*, Part. impf. act.) und sich dazu bringt (vielleicht: anbietet).“ Der Sinn davon bleibt mir völlig dunkel. Die Übersetzung dieser Stelle durch Suys, a. a. O. S. 60, dürfte gänzlich verfehlt sein.

19. Hier beginnt erst die eigentliche Anrede an die Seele, vgl. oben S. 13 Nr. 1.

20. *³h hr cnh* „traurig, elend über das Leben“; dies scheint mir die ägyptische Wiedergabe unsres Begriffs „lebensmüde“ zu sein, mit dem wir die Hauptperson unsres Dialogs zu bezeichnen pflegen.

21. Die Übersetzung des sonst unbekanntes Verbuns *sdh* mit  ist aus dem Zusammenhang geraten, mit „zu wollen“ ist das futurische *r* vor dem Infinitiv *sdh* wiedergegeben.

22. Von der richtigen Auffassung des Verbuns *ihm* hängt letzten Endes die Auffassung des ganzen Textes ab. Das Wort kommt mit dem Determinativ  nur hier und in Zl. 50 vor und wird seit Erman meist mit „zum Tode drängen, in den Tod

jagen“ (*ihm r mwt*) übersetzt (so auch WB. I, 118). Bei Sethe, in dessen Lesestücke nur die zweite Stelle für *ihm* aufgenommen ist, besteht nun in den Erläuterungen die merkwürdige Diskrepanz, daß er S. 63 für *ihm* — d. h. für die Textstelle Zl. 49/50 — „zurückhalten“ gibt, daß er aber andererseits S. 64 unten von der Seele offenbar mit Bezug auf unsre Stelle sagt, die Seele habe den Menschen vorher zum Selbstmord gedrängt. Selbstverständlich kann *ihm* nicht einmal „drängen“, einmal das Gegenteil, nämlich „zurückhalten“ bedeuten. — Für *ihm* mit dem Determinativ Δ gibt es nun noch eine andere Bedeutung „langsam sein, langsam gehen“, die in der Bauerngeschichte (B I, 56/7 und B II, 104; vgl. Vogelsangs Kommentar S. 67) gut belegt ist. Im gleichen Text (Handschrift R 123) kommt ferner *ihm* (von Vogelsang vielleicht zu Unrecht zu einem Kausativ *sihm* ausgestaltet) parallel zu *swdf* „verzögern, hinhalten“ vor, so daß also für *ihm* (*sihm*) mit Δ hier die Bedeutung „hinhalten, zurückhalten“ (wörtlich „verlangsamen“) gesichert ist. Bei diesen fast gleichzeitigen Texten (Bauer und Lebensmüder) wird man eine Trennung zweier völlig verschiedener Worte *ihm* nur auf Grund der so vieldeutigen und gewöhnlichen Determinative $\begin{smallmatrix} \text{L} \\ \text{H} \end{smallmatrix}$ und Δ

kaum vornehmen dürfen. Auch die Verbindung mit *r* spricht nicht gegen die hier aufgestellte Bedeutung, denn es gibt z. B. *hsf r* „jemd. abhalten, verhindern etwas zu tun“, also einen genauen Parallellfall. Lexikalisch würde ich vorschlagen, *ihm* folgendermaßen zu fassen: Determinativ Δ oder $\begin{smallmatrix} \text{L} \\ \text{H} \end{smallmatrix}$, 1. intransitiv „langsam gehen, langsam sein“, 2. transitiv mit Obj. oder mit *r* und Inf. „verlangsamen, hinhalten, zurückhalten“.

23. *imn·t* „der Westen“; gemeint ist die Bestattung und der dadurch ermöglichte angenehme Aufenthalt im Totenreich.

24. *qsn·t* „Trübsal, Unglück“ wie in Zl. 10, hier wie dort mit Beziehung auf den bevorstehenden Tod des Menschen.

25. *phr·t* mit Det. \circ bedeutet einen begrenzten Zeitabschnitt (WB. I, 548).

26. Der Satz steht ohne sichtbare Verbindung zum vorhergehenden, wird aber das Bild vom Tod als Lebensabschnitt veranschaulichen sollen. Es liegen hier dieselben Vorstellungen

zugrunde wie später im Psalm 90, 5–6, wo die Menschen mit dem Gras verglichen werden, das des Abends abgehauen wird. – Die Verbform des Satzes ist das *iw·f sgm·f*, das man als Praes. consuet. bezeichnen kann, vgl. Gardiner, Gramm. § 463.

27. Wohl sicher *r·k* zur Verstärkung des Imperativs *hnd*. Suys, a. a. O. S. 60 Anm. 3, liest *r·k* „Zeit“, das in der Tat auch ohne Determinativ vorkommt, dessen Gebrauch in diesem Zusammenhang aber unmöglich ist, da es immer ein Suffix oder einen Genetiv bei sich zu haben pflegt.

28. *hnd r·k hr izf·t. hnd hr* „auf etwas Feindliches treten“ ist belegt (WB. III, 313). Vermutlich richtet der Lebensmüde mit diesen Worten die Aufforderung an die Seele, ihre eigene, sündige Auffassung doch noch aufzugeben, solange er am Leben ist.

29. Wörtlich als eigenes Sätzchen: „der Elende dauert“. *w³h* „dauern“ könnte im Sinne von *w³h tp t³* „auf Erden weilen“ gebraucht sein. Die Umsetzung in die 1. Pers. ist nur zur besseren Verdeutlichung der Übersetzung vorgenommen worden.

30. Zur Nennung der vier Götter Thoth, Chons, Re und Isdes im Folgenden ist zusammenfassend zu sagen, daß sie keineswegs, wie es sich offenbar Pieper denkt, als eine Art Richterkollegium in der Unterwelt gemeinsam angerufen werden. Ein Totengericht mit diesen vier Göttern als Richtern ist m. W. nirgends belegt, und ich ziehe das von mir selbst in meiner Arbeit über Merikarê S. 15 Anm. 2 über die „Gerichtsverhandlung“ im Lebensmüden Gesagte hiermit ausdrücklich zurück. Das letzte Gedicht, das der Lebensmüde spricht, zeigt deutlich (Zl. 146/7), daß er sich sein Recht nicht von irgendeinem Totengericht, sondern von dem im Sonnenschiff thronenden Sonnengott Re allein erwartet. Gerade die merkwürdige Reihenfolge der Götter – bei einem ordnungsgemäßen Göttergerichtshof würde zweifellos Re an erster Stelle angerufen sein, – scheint mir deutlich zu zeigen, daß der Lebensmüde in seiner Seelennot irgendwelche Götter anruft, die dem Ägypter als gerechte Richter galten. Sehr bezeichnend ist das Fehlen des Osiris in dieser frühen Zeit. Ich glaube auch nicht, daß man aus den der Gerichtssprache entnommenen Verben zu folgern braucht, daß es sich um einen ordentlichen Gerichtshof handelt. Gewiß ist die Wahl der Verba

– richten, verteidigen, verhören –, obwohl sie eigentlich umgekehrt geordnet sein müßten, eine dichterische Feinheit, aber das nochmalige „verteidigen“ an vierter Stelle zeigt doch zur Genüge, daß nicht an ein konkretes Gericht gedacht ist. Grammatisch handelt es sich um Wunschsätze, nicht um Imperative, bei denen der angerufene Gott wohl im Vokativ vorausgenommen wäre.

31. Der Beiname des Thoth geht vermutlich auf seine Rolle als Friedensstifter zwischen Horus und Seth zurück. – Zu dem transitiven Gebrauch von *hṯp* vgl. Gardiner, Gramm. § 274.

32. *ḥsf hr* „verteidigen“ nach WB. III, 336.

33. „Schreiber der Wahrheit“ (*zš m m^{3c}·t*) ist nach Sethe, Erläuterungen S. 62, der Titel des Schreibers des Oberrichters. Der Mondgott Chons ist hier in der Tätigkeit angerufen, die später beim üblichen Totengericht Thoth ausübt. Beide stehen also nicht nur als Mondgötter, sondern nach dieser Stelle auch als Gerichtsschreiber in Parallele.

34. *sgm mdw* „verhören“ nach WB. IV, 386.

35. Nach Sethe, Erläuterungen S. 62, unter Bezugnahme auf ÄZ 59, 84, wo *sg³w·t* behandelt ist; dieses Wort bezeichnet das starre Staunen, das die Mannschaft des Sonnenschiffs befällt und zum Aufhören des Ruderns bringt. An unserer Stelle ist von Re gesagt, daß er das Sonnenschiff, also dessen Rudermannschaft *sg* macht, d. h. nach obigem zum Aufhören des Ruderns bringt. Ob dies transitive Verbum *sg* etwa über *sg³ – sgj* auf *sgr* „schweigen machen“ zurückführt?

36. Über den Gott *ʾIsdz*, dessen Wesen uns noch ziemlich unbekannt ist, vgl. Erman S. 28 und Grapow, Urk. V, Übersetzung von Totb. Spr. 17 S. 19, Anm. 1, ferner ebenda Spr. 18 S. 49. Der Name wird mit dem Zeichen des Anubis oder dem des Thoth determiniert, und Grapow will a. a. O. in ihm vielleicht die ältere Form des später häufigen Beinamens des Thoth *ʾIsdn* sehen.

37. Die Lesung von *ḡsr·t* in *c·t ḡsr·t* ist nicht sicher. Wenn der Gott Ides in alter Zeit in Parallele mit Anubis stand, so könnte die *c·t ḡsr·t* vielleicht der *zh ncr* „Gotteshalle“ entsprechen, in der Anubis als Balsamierer seine Tätigkeit auszuüben pflegt.

38. *s³r* „Not“ vgl. meinen Merikarê S. 15 Anm. 1. Gemeint ist die seelische Not, die Hilflosigkeit gegenüber dem den Menschen erwartenden Gericht im Jenseits.

39. Die Verbindung mit der lastenden Not ist möglich, aber wegen der Lücke am Zeilenende nicht sicher. Die Vorstellung wäre durchaus denkbar, daß die Seele dem Menschen im Leben seine seelischen Nöte hat tragen helfen.

40. *hsf n* heißt in der Regel „bestrafen“, was hier nicht paßt. Daher ist vielleicht mit Erman und Sethe statt des *n* besser der Plural „Götter“ 𓆎, 𓆏, 𓆐 zu lesen, zumal der Lebensmüde sich ja vorher an vier Götter gewandt hat. Allerdings paßt auch *hsf* mit Obj. schlecht in den Zusammenhang („jemd. abwehren“), und man möchte am liebsten wieder wie oben Zl. 24 und 27 *hsj hr* „verteidigen, für jemd. eintreten“ lesen. – Zur Konstruktion von *ngm* mit einem *sġm·f*-Satz als Subjekt vgl. die häufige Schlußformel der Briefe *nfr sġm·k* „gut ist es, wenn du hörst“ im Sinne von „möchtest du hören“.

41. Wörtlich: „das Geheimste meines Leibes“. Der Leib galt den Ägyptern als Sitz der Gedanken.

III.

Die zweite Rede der Seele (Zl. 30–33).

Übersetzung.

Was ³¹meine Seele (darauf) zu mir sagte: „Bist du denn kein Mann?¹ Bist du denn . . . ,² ³²solange du lebst? Was willst³ du (eigentlich)? Du sorgst dich wegen . . . ³³wie ein Schätzerreicher.“⁴

Kommentar.

Die Antwort der Seele auf den Entrüstungsturm des Menschen ist auffallend dürftig, dazu wegen der beiden fehlenden Worte am Ende der Zl. 31 und 32 schwer zu deuten. Sie besteht aus drei kurzen Fragen und schließt mit dem Vorwurf, daß er sich wie ein Reicher Sorgen mache, was doch wohl bedeutet, daß er keine Schätze besitzt und darum in seinen bescheidenen Verhältnissen ruhig weiterleben kann.

1. Übersetzung nach Gardiner, Gramm. § 491, 2. – Wenn, wie meist angenommen wird, *z* „Mann“ hier die prägnante Bedeutung „Mann in gehobener Stellung, vornehmer Mann“

hat (wie z. B. Merikarê Zl. 61), dann wäre immer noch ein Gradunterschied gegenüber dem *nb c_hc·w* „dem Schätzerreichen“ festzustellen, zu dem der „Mann“ hier in Gegensatz gestellt wird. Indessen möchte ich lieber an dieser Stelle für *z* eine Bedeutung vorziehen, wie sie in unserm ermunternden Zuruf liegt: „sei doch ein Mann!“

2. Es fehlt ein kurzes Wort, wohl das Praed. Nomen zu *iw·k*, an das sich dann das Pseud. Part. *cnh·tj* „indem du lebst“ anschließt. *iw·k cnh·tj* „lebst du denn . . .“ zu verbinden, ist wohl kaum angängig; dann müßte in der Lücke noch eine Partikel oder ein kurzes Adverb oder dergleichen gestanden haben.

3. Wörtlich nach Sethe, Erläuterungen S. 62: „Was ist dein Ziel (*km*)?“

4. Zu *nb c_hc·w* vgl. bei 1. In der Lücke fehlt wieder nur ein kurzes Wort, hier wohl ein Substantiv. Erman, Lit. S. 124 übersetzt „das Gute“, liest also *nfr·t*, was aber keinen rechten Sinn gibt. Suys, a. a. O. S. 61, ergänzt ansprechender ein Wort für „Bestattung“. Danach wäre der Sinn: du machst dir wegen deiner Bestattung Sorgen wie ein Reicher – und dies hat doch, wie die Seele dann in ihrer nächsten Rede so drastisch ausführt, überhaupt keinen Sinn.

IV.

Die zweite Rede des Lebensmüden (Zl. 33–55).

Übersetzung.

Ich sagte: „Ich kann¹ nicht (von hinnen) gehen, ³⁴solange (die Frage des) Jenseits² nicht geklärt ist.³ Der gewaltsame Entführer⁴(?) nimmt fort, ohne ³⁵sich um dich zu kümmern,⁵ (wie) irgendein Übeltäter⁶ sagt: ³⁶«Ich werde dich fortschleppen, da dein [Los⁷] ja doch der Tod ist, während dein Name ³⁷leben (mag)⁸.» – Das Jenseits² (aber) ist die Stätte, wo man sich niederläßt, wo es ³⁸das Herz hinzieht(?)⁹; die Heimat¹⁰ ist der Westen, zu dem(??) fährt¹¹ ³⁹.

Wenn (nun) meine Seele (doch) auf mich, ⁴⁰den Schuldlosen¹² (?), hört und wenn ihr Herz mit mir einig¹³ ist, so wird sie ⁴¹selig¹⁴ sein. Ich werde¹⁵ sie den Westen erreichen lassen, wie

⁴²einer, der in seiner Pyramide wohnt und bei dessen ⁴³Bestattung ein Hinterbliebener¹⁶ zugegen war. Ich werde ein . . .¹⁷ machen über(?)¹⁸ ⁴⁴deinem Leichnam,¹⁹ so daß du verachtest²⁰ eine andere Seele ⁴⁵als (die eines) Müden.²¹ Ich werde ein . . .¹⁷ machen; dann ⁴⁶hast du²² es nicht (zu) kalt,²³ so daß du verachtest²⁰ eine andere Seele, ⁴⁷die es (zu) heiß²⁴ hat. Ich werde²⁵ Wasser an der ⁴⁸Wasserstelle²⁶ trinken und den Schatten erhöhen²⁷(??), ⁴⁹so daß du verachtest²⁰ eine andere Seele, welche hungert.²⁸

Wenn ⁵⁰du mich (aber) vom Tode auf diese Art²⁹ zurückhältst,³⁰ so wirst³¹ ⁵¹du im Westen keine (Stätte) finden, an der du dich niederlassen könntest.³² ⁵²Sei (doch) geduldig,³³ meine Seele, mein Bruder, bis³⁴ mein Erbe³⁵ da sein wird, ⁵³der (das Totenopfer) spenden wird und der am Grabe³⁶ stehen wird am Tage ⁵⁴des Begräbnisses, damit er die Bahre³⁷ ⁵⁵der Unterwelt herrichtet³⁸ (?).“

Kommentar.

1. *n sm·j* müßte korrekt, „ich bin nicht (in den Tod) gegangen“ übersetzt werden (so Sethe, Erläuterungen S. 63); die Stelle wäre dann der einzige sichere Hinweis dafür, daß sich der Inhalt unseres Textes erst nach dem Freitod des Menschen, also im Jenseits, abspielt. Und dies könnte auch gelten, wenn die Stelle, wie es vermutlich Pieper annimmt, zu der Rechtfertigungsrede des Menschen vor den Toten im Jenseits gehören würde, zu denen er ja erst nach dem Tode reden kann. Aber mit dieser Stelle beginnt doch die Antwort an die Seele, und selbst wenn er sein Streitgespräch im Jenseits erzählt hätte, so könnte er dort logischerweise nur gesagt haben: „darauf antwortete ich meiner Seele: ich kann (oder will) nicht sterben, solange“, denn das Streitgespräch selbst kann sich nur vor dem Tode abgespielt haben. Man kann daher die negierte Verbalform nur präsentisch oder durch „Können“ wiedergeben. Für diese Umschreibung sei auf Gunn, Studies S. 100 ff. (5) verwiesen; zwar ist *n sg·m·j* in der Bedeutung „es kann nicht hören“ in der Regel nur in allgemeinen Sätzen belegt, doch sei auf die Belege aus der Bauerngeschichte B 1, 2 (die Varianten haben hier einen Fragesatz, aber der negierte Aussagesatz braucht keines-

wegs, wie Vogelsang S. 46 will, als Fehler weginterpretiert zu werden) und aus den Klagen des Ipuwer 9, 6 hingewiesen.

2. *nf³* „jenes“. Erman, *Äg. Lit.* S. 124, bezieht das Demonstrativ auf die Seele – man würde aber dann doch wohl die masc. Form *pf³* erwarten –, Suys a. a. O. S. 61 pluralisch auf die Hinterbliebenen auf Erden, Sethe, Erläuterungen S. 63, ganz allgemein neutrisch auf Schwierigkeiten, die nicht näher erörtert werden sollen, die aber vor dem Tode noch zu erledigen sind. Entgegen diesen drei Erklärungsversuchen scheint es mir viel näher zu liegen, *nf³* genau so aufzufassen wie nachher in Zl. 37, nämlich als „das Jenseits“. Gerade dieses Demonstrativ wird gern zur Bezeichnung des Totenreichs gebraucht, vgl. z. B. oben Zl. 16 *m pf³ gs*.

3. *iw r t³* wird als Intransitiv zu *rdj r t³* zu fassen sein, das „vernachlässigen, beseitigen, nicht beachten“ bedeutet (WB. II, 467). Die wörtliche Übersetzung würde also lauten: „indem Jenes vernachlässigt, nicht beachtet ist.“ Der Sinn ist m. M. eindeutig: Der Lebensmüde ist zwar zum Selbstmord entschlossen, kann ihn aber nicht vollziehen, weil er noch nicht die Zusage der Seele hat, daß sie das übliche Leben der Seele im Jenseits mit ihm und für ihn führen will. Also diese wichtige Frage des Jenseits muß erst noch geklärt werden. Und darum verspricht er der Seele alles Mögliche, was er für sie tun will, damit sie es im Jenseits gut habe.

4. *tfj* heißt neuägyptisch (WB. V, 297) „jemand gewaltsam entfernen“; vgl. die von Edgerton-Wilson, *The Texts in Medinet Habu* S. 7 Anm. 1a gesammelten Stellen. Dazu könnte unsere Stelle *ntj hr tfj·t* vortrefflich passen, wenn sie auch die einzige aus dem MR wäre. Der Unterschied der Determinative (𓀀 𓀀) in unserm Text, [×] 𓀀 neuägyptisch) fällt wohl kaum ins Gewicht.

Ich möchte in dem Ausdruck eine Umschreibung für den Tod sehen, der wie ein Räuber (*hnr*) den Menschen hinrafft (*nhn*); vgl. zu dieser Vorstellung Grapow in *ÄZ.* 72, 76. Die einzige Stelle für ein offenbar reflexiv gebrauchtes Verbum *tfj* mit 𓀀 𓀀 aus dem MR findet sich nach freundlicher Mitteilung der WB.-Leitung in Berlin an der Parallelstelle des Pap. Brit. Mus. 10371/

10435 zu Prisse 17, 4 (Ausgabe von Dévaud S. 48), doch ist auch hier die Bedeutung nicht sicher zu erfassen.

5. *nn nw·t·k* (𐎎𐎗𐎕𐎗 wie im Mittelhieratischen üblich anstatt 𐎎𐎗𐎕) von *nwj* „sorgen, sich kümmern um jemd.“ mit Objekt der Person (WB. II, 220).

6. *hnr* (*hnj*). Die auch vom WB. III, 296 angegebene Bedeutung „Übeltäter, Räuber“ ist wegen des Determinativs  fraglich. Aber auch Gardiner gibt das Wort in seiner Übersetzung der Bauerngeschichte, in der es B 1, 122 vorkommt, durch „criminal“ wieder (JEA. 9, 12). – Die grammatische Verbindung mit dem vorigen durch „wie“ ist nur geraten.

7. Nach Erman und Sethe ist *iw grt* [*hr·t*]*·k mwt* zu lesen.

8. Anders als Erman und wohl auch Sethe möchte ich das Satzgefüge von *iw grt* bis *cnh* noch zu dem Ausruf des Räubers ziehen. So tut es auch Suys, nur nimmt er m. E. zuviel in diese Rede mit hinein. Daß der Lebensmüde zur Seele sagt: „Dein Los ist der Tod, während dein Name lebt“, gibt doch keinen Sinn, denn er, der Lebensmüde, will und soll sterben – nicht die Seele, und der Name gehört zum Menschen, nicht zur Seele. Diese Worte müssen an den Menschen, nicht an die Seele gerichtet sein. Der Entführer Tod wird mit einem Räuber verglichen, der einen Menschen mit sich fortschleppt; denn sterben muß er ja doch. Und da dem so ist, so will der Lebensmüde lieber jetzt als später sterben. Der Gedankengang scheint mir ähnlich wie in Zl. 19. Hier wie an den andern, ähnlichen Stellen gilt der vorzeitige Freitod dem Lebensmüden durchaus nicht als etwas Ungesetzliches oder Unmoralisches, vgl. dazu auch S. 67. – Mit dem folgenden Satz „Das Jenseits ist die Stätte . . .“ knüpft der Lebensmüde dann an den vorher ausgesprochenen Gedanken an, daß die Jenseitsfrage zwischen ihm und der Seele noch geregelt werden müsse.

9. Es ist wohl *cfđ·t* zu lesen, so auch das WB. I, 183. Ein Verbum *cfđ* (wohl richtiger *cfđj*) kommt Westcar 7, 26 vor und bedeutet „hinführen“ (vom Wege). Ich möchte *cfđ·t* als Infinitiv mit *hn·t* „sich niederlassen“ koordinieren, so daß wörtlich zu übersetzen wäre: „das Jenseits ist die Stätte des sich Niederlassens und des Hinführens des Herzens.“

Fächer ist aber im heißen Ägypten etwas zur Kühlung Notwendiges. An der zweiten Stelle (Zl. 45) würde die Übersetzung „ich werde Kühlung fächeln“ (oder „Schatten spenden“) trefflich passen; an der ersten Stelle (Zl. 43) dagegen verlangt der Sinn einen allgemeineren Ausdruck.

18. Vielleicht ist die zerstörte Zeichengruppe einfach  *hr* zu lesen.

19. *h³·t·k* „dein Leichnam“, d. h. der Leichnam, zu dem die angeredete Seele gehört und auf dem sie sich im Grabe niederlassen kann. Es liegt hier wieder die schon S. 15 Nr. 15 erwähnte Seltsamkeit vor, daß der Lebensmüde an seinen mumifizierten Leichnam denkt, obwohl doch sein Körper in dem geplanten Feuertod verzehrt werden wird. – Zu beachten ist ferner, daß erst hier wieder die direkte Anrede an die Seele in der 2. Pers. einsetzt, also ganz ähnlich wie in der ersten Rede des Lebensmüden, vgl. S. 13 Nr. 1.

20. Für *sgdm* stellt das WB. IV, 396 wohl nur auf Grund dieser Stellen (Zl. 44, 46, 49) „verachten? bemitleiden?“ zur Wahl. Beide Übersetzungen scheinen möglich, denn jedesmal ist die Seele des Lebensmüden in Beziehung zu andern Seelen gesetzt, die es weniger gut haben als sie, die sie also Grund hat zu „verachten“ oder zu „bemitleiden“.

21. *nn·w* ist imperf. Partizip zu *nnj* „müde sein“. Die „Müden“ sind, wie besonders der Gebrauch des Wortes in Zl. 64 dartut, diejenigen Toten, die keine ordnungsgemäße Bestattung erhalten haben und deren Seelen es daher entsprechend schlecht haben im Jenseits. Der Gegensatz liegt hier also darin, daß die Seele des Lebensmüden trotz dessen Freitod einen richtig bestatteten Leichnam (*h³·t*) und es darum im Jenseits gut haben wird, während es den Seelen der Müden, die keine Bestattung erhalten haben, schlechter geht.

22. Zur Konstruktion von *i_h tm·f hsw* vgl. Gardiner, Gramm. § 346, 4. – Hier muß man dem Zusammenhang zuliebe *tm·k*, also die 2. Pers. statt der 3. lesen, wenn man nicht wieder ein Umspringen auf die 3. Pers. in der Rede zur Seele annehmen will, das hier aber besonders hart wäre.

23. *hsj* „frieren“. Unsere Übersetzung „frieren“ geht aber in diesem Zusammenhang zu weit. Die andere Seele, auf die die

Seele des Lebensmüden herabblicken soll, hat es zu heiß im Jenseits; wenn es also die angededete Seele besser haben soll, so soll sie es angenehm kühl, „nicht zu kalt“ haben.

24. Lies *ntj t³w*; über *ntj* mit Pseud. Part. vgl. Gardiner, Gramm. § 328, 1. – Hitze und damit verbunden Trockenheit und Durst waren bekanntlich auch im Jenseits vom Ägypter äußerst gefürchtet.

25. Der Parallelismus verlangt hier ein futurisches *sgm·f*, vgl. Gardiner, Gramm. § 450, 3.

26. *b³b³·t* ist die Stelle – auch am Nil –, wo man Wasser trinkt. Hier haben wir eins der frühesten Beispiele für die Vorstellung, daß der Tote am Grabe Wasser trinkt, wie so oft in Grabbildern des späteren NR dargestellt wird (vgl. S. 9 Anm. 3). Auf den NR-Bildern ist in der Regel der Seelenvogel ebenfalls Wasser trinkend dargestellt, während nach unserm Text ihm das Trinken des Toten zugute kommen soll. Vgl. dazu meine Abhandlung über Merikarē S. 14 Anm. 3, wo es von der Seele heißt, daß sie zu denen gelangt, die ihr Wasser spenden, also zu den Hinterbliebenen, die am Grabe Wasser für die Seele ausgießen. Es ist eine verwandte Vorstellung; in beiden Fällen trinkt die Seele nicht selbst, sondern ist auf das Wassertrinken oder -spenden anderer angewiesen.

27. *čz·j* „ich erhebe“ – hier „ich werde erheben“ – wird mit *šwr·j* zu koordinieren sein. Das schlecht erhaltene Substantiv am Ende der Zeile ist wohl

 (?) *šw·t* „Schatten“ zu lesen, obwohl das Fehlen des  hinter  sehr auffällig ist.

Mit „den Schatten erheben, erhöhen“ muß ebenfalls etwas gemeint sein, was der Seele zum Vorteil gereichen soll. Ich kann mir unter dem anscheinend sonst nicht belegten Ausdruck leider nichts Konkretes vorstellen.

28. *ntj hqr* entspricht dem *ntj t³w* in Zl. 47, *ntj* mit Pseud. Part. nach Gardiner, Gramm. § 328, 1. – Der Gegensatz im dritten Beispiel wird darin liegen, daß die Seele des Lebensmüden durch das Wassertrinken und offenbar auch durch das unklare *čzj šw·t* des Toten satt wird, während andere Seelen hungern. We-

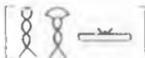
gen des Wassertrinkens erschiene ein Ausdruck für „dürsten“ allerdings mehr am Platze.

29. *m p³ qj* „auf diese Art“ muß sich auf den beabsichtigten Verbrennungstod beziehen.

30. Zu *ihm* vgl. oben S. 16 Nr. 22. Die beiden ersten Zeichen sind versehentlich vertauscht.

31. *nn gm·k*, also die Form *nn + sgm·f*, die nach Gardiner, Gramm. § 457 futurisch zu übersetzen ist.

32. *hn·t·k hr·s* ist nach Gardiner, Gramm. § 389, 2 prospektive Relativform. Als Bezugswort der Relativform wird man sich *s·t* „Platz, Stelle“ als Objekt zu *gm·k* im Hauptsatz zu ergänzen haben.

33. Das Ende von Zl. 51 ist von Sethe sicher richtig zu   ergänzt; *w³h·ib* heißt „wohlgesinnt, freundlich, geduldig“. Der Lebensmüde redet der Seele gut zu, sie möge sich noch ein Weilchen gedulden, dann käme bestimmt auch für ihn eine ordnungsgemäße Bestattung zustande.

34. *r hpr·t*; *r* „bis“ mit der Form *sgm·t·f*, vgl. Gardiner, Gramm. § 407, 1. Ermans Übersetzung (Äg. Lit. S. 124) „und werde du mein Erbe (?)“ ist grammatisch und inhaltlich unmöglich.

35. *iw·j* „mein Erbe“ ist von Sethe gelesen. Danach hat also der Lebensmüde einen leiblichen Erben, der die Bestattung besorgen kann. Es ist also durchaus nicht so, daß der Lebensmüde seine Seele zur Herrichtung der Bestattung benötigt, wie manchmal interpretiert worden ist. Eine solche Vorstellung würde denn doch über alles, was die Ägypter von ihrem Ba, der Seele, gedacht haben, erheblich hinausgehen. Daß es dem Lebensmüden äußerlich nicht schlecht ging, war ja auch den Worten der Seele Zl. 31 ff. zu entnehmen; vgl. dazu auch im Nachwort S. 66.

36. *h³·t*, ein altes Wort für „Grab“.

37. *hnkj·t n·t hr·nčr* „das Bett der Unterwelt“, offenbar eine Bezeichnung der Totenbahre, die hier für das ganze Begräbnis mit allen seinen Zeremonien steht.

38. *s³j* „herrichten“ ist nur aus dem Zusammenhang geraten. Mit *s³j* „satt sein und sättigen“ wird das Wort kaum zusammenzubringen sein.

V.

Die dritte Rede der Seele (Zl. 55–85).

1. Die eigentliche Antwort (Zl. 55–68).

Übersetzung.

Da öffnete meine Seele ihren Mund zu mir, damit sie ⁵⁶beantwortete das, was ich gesagt hatte: „Wenn du an das Begräbnis erinnerst, ¹ ⁵⁷so ist das Unsinn. ² Es bedeutet (nur) das Herauslocken ³ von Tränen zum ⁴ ⁵⁸Beweinen des Menschen, ⁵ es bedeutet das Wegholen des Menschen ⁵ aus seinem Haus und das Werfen ⁶ (der Leiche) in die ⁵⁹Wüste. ⁷ Nicht wirst ⁸ du (jemals) an die Oberwelt ⁹ heraufsteigen, damit du das ⁶⁰Sonnenlicht ¹⁰ sehest. Die in ⁶¹Granit bauten und Pyramiden auftürmten, ¹¹ (sehr) schöne in ⁶²schönster Arbeit, – sobald die Bauherren ¹² zu ⁶³Göttern geworden waren, sind ihre Opfertische leer ¹³ wie ¹⁴ die (der) ⁶⁴Müden, ¹⁵ die auf dem Dammweg ¹⁶ (dahin) gestorben sind, ohne einen Hinterbliebenen; ¹⁷ ⁶⁵das Wasser ¹⁸ hat sich sein Teil genommen und die Sonnenglut ¹⁹ ⁶⁶das ihre, ²⁰ die Fische reden zu ihnen ⁶⁷und (?) der Uferrand. ²¹ Darum höre auf mich, denn ²² es ist gut, wenn die Menschen hören. ⁶⁸Ergib dich dem Frohsinn ²³ und vergiß die Sorge!“

Kommentar.

Die Antwort der Seele auf die gut gemeinte Aufforderung des Lebensmüden, doch zu warten, bis er eine richtige Bestattung erhalten habe, die auch ihr dann einen angenehmen Aufenthalt im Jenseits gewährleisten werde, enthält wohl die ketzerischsten Gedanken, die jemals im alten Ägypten ausgesprochen worden sind: die ganzen Bestattungszeremonien werden verächtlich und lächerlich gemacht. Diese Absicht muß sicher auch schon dem ersten Satz zugrunde liegen; nicht weil die Bestattung traurig ist, will die Seele nichts davon wissen, sondern weil sie sie für Unsinn hält. Auf diese Ausführungen steuerte die Seele schon mit den letzten Worten ihrer früheren Rede hin (s. oben S. 20).

1. *sh³j* „sich erinnern, gedenken“ hier im Sinne von „anführen, auf etwas zu sprechen kommen“.

2. $h^3 \cdot t \cdot \dot{z}b$ „Kummer, Leid“ im Gegensatz zu „Freude, sorgenloses Leben“ nach WB. III, 7. Das Wort wird zu dem alten Verbum h^3 „klagen, trauern“ gehören; während dieses mit seinen Derivaten aber stets mit einem Determinativ wie  u. ä. geschrieben wird, ist unser $h^3 \cdot t$ stets von  oder  begleitet, was auf einen häßlichen, abfälligen Beigeschmack des Wortes hindeutet. Hier erfordert das Folgende unbedingt eine abfällige Schattierung des Begriffs, etwa „nutzloser, sinnloser Kummer“; das in griechisch-römischer Zeit gebrauchte und gewiß zu unserm Wort gehörige $h^3 j \cdot t$ (WB. III, 15) bedeutet u. a. „Schmutz“ und zeigt also auch den häßlichen Begriffsinhalt des Wortes.

3. $in \cdot t$, das „bringen“ und „holen“ bedeutet. – $rmj \cdot t$ „Träne“ steht im Singular. Die wörtliche Übersetzung würde lauten: „es ist das Bringen der Träne beim Traurigstimmen des Mannes“. Erman, Äg. Lit. S. 125, macht daraus zwei koordinierte Sätzen.

4. Wörtlich „beim(*m*) Beweinen“. Das WB. IV, 40 gibt für *sind* (Kausativ zu *ind*) „traurig stimmen“.

5. Es steht zweimal kurz hintereinander z „Mann“ da. Gegen Sethe (Erläuterungen S. 64) glaube ich in beiden Fällen nicht, daß das Wort „Mann“ hier auf den Lebensmüden zu beziehen ist. Die Seele redet allgemein über die Sinnlosigkeit der Bestattung. Wenn dabei im zweiten Fall vom „Wegholen (irgend)eines (verstorbenen) Mannes aus seinem Hause“ die Rede ist, so wird doch wohl auch im ersten Fall mit „Mann“ ein Verstorbener gemeint sein, und einen solchen stimmt man nicht traurig, sondern beweint ihn (*sind*).

6. Da ein Objekt zu h^3c fehlt ($h^3c \cdot f$ „ihn werfen“ oder $h^3c z$ „das Werfen des Mannes“), wird h^3c wohl Pseud. Part. 3. sg. und auf z zu beziehen sein, „indem er (der Mann) geworfen wird“.

7. $hr q^33$ wörtlich „auf den Hügel“; der Ägyptenkenner würde treffend sagen: „auf den Gebel“. Dabei denkt die Seele sicher nicht, wie Erman glaubt, an die Gräber, die am und über dem Wüstenrand liegen, sondern ganz kraß, daß die Toten auf den Wüstenboden geworfen werden; ob mit, ob ohne Grab und Bestattung, ist der Seele völlig gleichgültig.

8. *nn pr·n·k*, eins der seltenen Beispiele für die Form *nn* mit *sgm·n·f* in betont futurischer Bedeutung, vgl. Gardiner, Gramm. § 418A. Gunn, Studies S. 127, führt dies Beispiel ebenfalls richtig an, aber wohl zu Unrecht als Nachsatz zu dem mit *ir sh³·k* beginnenden Bedingungssatz, dessen Nachsätze sicher die beiden Nominalsätze mit *pw* sind.

9. *r hrw* „hinauf“, ein adverbialer Ausdruck, vgl. Gardiner, Gramm. § 205, 3.

10. Es steht *rc·w* „die Sonnen“ da, falls die Pluralstriche unter dem Gottesdeterminativ kein Fehler sind. Es ist eine bekannte ägyptische Anschauung, daß der Tote am Tage in seinem Grab hinaufsteigen und das Sonnenlicht sehen kann; in vielen Gräbern des NR ist daher der Tote an den Wänden des Grabeingangs heraus- und hineinschreitend und zur Sonne betend dargestellt.

11. Nach Sethe sind *qd·w* und *hws·w* koordinierte Partizipien (Perf. act. plur.). Wenn dem so ist, müssen die Pluralstriche, wie deutlich bei *qd·w*, auch bei *hws·w* zu diesem Worte gehören, folglich muß das einer Halle oder einem doppelten *pr*-Haus ähnliche Zeichen als zweites Determinativ zu *hws* gehören, und es kann nicht, wie es Erman und Suys tun, „die eine Halle (?) (Hallen) mauerten“ übersetzt werden. Dann entsteht aber die Schwierigkeit, das hinter *hws·w* folgende *m* zu erklären. *hwsj m* heißt „aus, mit etw. bauen“, wie vorher *qd m inr n m³ē* heißt „aus Granit bauen“ – dies paßt aber zu der „Pyramide“ unmöglich. Ein Notbehelf wäre die Übersetzung „die an einer Pyramide bauten“, aber ägyptisch würde man das wohl kaum sagen. So bleibt nur der Ausweg, das *m*, zumal es auch nicht das anlautende *m* von *mr* in dieser Schreibung sein kann, als fehlerhaft zu streichen. Andererseits möchte man wegen der pluralischen Apposition *nfr·w* gern den Plural *mr·w* „Pyramiden“ lesen. – Schließlich sei noch vom archäologischen Standpunkt gesagt, daß es „Hallen in der Pyramide“ oder auch nur eine solche nicht gibt, es sei denn, daß man an die „große Galerie“ in der Cheopspyramide denken will. Der Verfasser unsres Textes wird schon gewußt haben, wie Pyramiden innen ausgesehen haben, und wird der Seele keine Worte in den Mund gelegt haben, die nach unsrer heutigen Denkmälerkenntnis Unsinn gewesen sein müssen.

12. *sqd·w* „die, welche bauen ließen“, also „die Bauherren“. – Hier folge ich Erman, während Sethe reichlich gekünstelt übersetzt „so daß die, welche sie erbauen ließen, zu Göttern zu werden schienen“. Es ist eine gute ägyptische Vorstellung, daß die verstorbenen Könige zu Göttern wurden (*hpr m ncr·w*).

13. *ws·w* ist ein seltenes Beispiel für das Pseud. Part. 3. plur. mit ausgeschriebener Endung; vgl. Gardiner, Gramm. § 309. – *cb³·w irj* steht für *cb³·w·sn*.

14. *mj nn·w* ist wohl sicher eine Ellipse für „wie (die Opfersteine) der Müden (leer sind)“; so schon Erman in der Erstausgabe S. 43; vgl. Gardiner, Gramm. § 506, 4, 1. Beispiel. Dann paßt auch das nachgestellte und darum von Sethe als anstößig empfundene „ohne einen Hinterbliebenen“ besser; daß sich kein Hinterbliebener um die verstorbenen Könige wie um die verstorbenen „Müden“ mehr kümmert, ist die Voraussetzung für die Leerheit der Opfertische beider, falls überhaupt dem Müden ein Opfertisch aufgestellt wurde. Die neuen Übersetzungen Ermans und Sethes scheinen mir zu umständlich und gesucht.

15. *nn·w* „die Müden“, Verstorbene, denen keine ordentliche Bestattung zuteil geworden ist oder um deren Totenkult sich niemand mehr kümmert; vgl. dazu oben S. 26 Nr. 21.

16. *mrj·t* ist hier und vielfach (z. B. Bauer R 39) der Dammweg, der auf beiden Seiten der das Land durchziehenden Kanäle entlang zu laufen pflegt und auf denen sich auch heute noch der Hauptverkehr unter den Eingeborenen abspielt. Das Folgende ist so zu verstehen, daß der während des Marsches auf solch einem Kanalweg plötzlich Verstorbene so hinfällt, daß der Körper halb im Wasser, halb auf dem Uferrand liegt. Dies ist bei gutem Wasserstand durchaus vorstellbar.

17. Das nicht Vorhandensein des Hinterbliebenen bezieht sich zunächst wohl auf die vorher erwähnten leeren Opfertische (vgl. Bem. 14), dann aber auch auf das hier geschilderte, plötzliche Sterben eines Menschen, dessen Leichnam einfach in der geschilderten Weise liegen bleibt, weil ihn kein Hinterbliebener bestattet.

18. *nwj* „Wasser“, hier gebraucht im Gegensatz zur Sonne (*šw*), die das trockene Land ausdörft. Also der Leichnam ver-

fault halb im Wasser, halb verdörnt er in der Sonnenglut auf dem trockenen Boden.

19. *šw*, hier mit dem Gottesdeterminativ, also personifiziert, ist im Grunde die austrocknende (*šwj*) Sonnenglut.

20. *ph·wj·ff* „sein Ende“, d. h. sein Anteil, ist im zweiten Glied durch *m mjt·t irj* „in gleicher Weise“ aufgenommen.

21. Erman, Äg. Lit. S. 125, übersetzt „die Fische des Ufers“. Aber wenn schon das kühne Bild vom „Reden“ der Fische zu den verstorbenen Müden gebraucht ist, so wird man, um den Parallelismus – halb im Wasser, halb auf dem Lande – durchzuführen, wohl auch vom Uferrand sagen können, daß er zu den ihm verbliebenen Hälften reden kann, vielleicht in dem Sinn, daß das Kleingetier des Bodens dasselbe tut wie die Fische im Wasser.

22. Wörtlich *m·k* „siehe“.

23. So nach Sethe, Erläuterungen S. 64. Wörtlich: „folge dem schönen Tag“, das ist die bei Gelagen übliche Aufforderung zum Lebensgenuß, die aber hier gewiß im angegebenen Sinn als allgemeine Aufforderung zum Frohsinn aufzufassen ist. Mit dieser Aufforderung stellt sich die Seele in diametralen Gegensatz zu der in Zl. 40/41 ausgesprochenen Bitte des Lebensmüden, ihr Herz möge mit seinem eigenen einig sein, d. h. entschlossen zum Selbstmord, dann werde sie es im Jenseits gut haben.

Mit dieser Stelle sind die gegensätzlichen Standpunkte – beim Menschen der Wille zum Freitod und die Hoffnung auf ein seliges Jenseitsleben, bei der Seele die Aufforderung zum Lebensgenuß und die Verachtung der Fürsorge für das Jenseits – unvereinbar scharf herausgearbeitet. Das Streitgespräch als solches ist beendet, eine Möglichkeit der Vereinigung der Streitenden scheint nicht gegeben. Da kommt der Dichter auf den schönen Einfall, die Gegner sozusagen in Gleichnissen nochmals ihre Standpunkte vertiefen zu lassen. Zuerst erläutert die Seele ihren Standpunkt an zwei – für uns leider schwer verständlichen – Beispielen in Prosa, dann trägt der Lebensmüde seine Anschauung in vier Gedichten vor. Und ohne daß der Lebensmüde dazu noch ein einziges Wort an die Seele zu richten braucht, ergibt sich die Lösung des Konflikts in dem von ihm gewünschten Sinne.

2. Das erste Gleichnis, das die Seele erzählt
(Zl. 68–80).

Übersetzung.

„Ein Mann¹ ⁶⁹bestellt² sein Grundstück³ und lädt seine Ernte⁷⁰ in den Schiffsraum.⁴ Er fährt⁵ (heim),⁷¹ weil sein Fest naht,⁶ und nachdem er das Heraufziehen⁷ einer ⁷²Sturmnacht⁸ (?) wahrgenommen hat,⁹ ist er wachsam⁵ im Schiffe ⁷³bei Sonnenuntergang¹⁰ und entrinnt¹¹ mit seiner Frau (der Gefahr). ⁷⁴Seine Kinder (aber) gehen auf dem Wasser¹² zugrunde,¹³ das gefährdet¹⁴ ist in ⁷⁵der Nacht durch die Krokodile.¹⁵ – – – ¹⁶Schließlich¹⁷ setzt er sich hin, ⁷⁶wird seiner Sprache wieder teilhaftig¹⁸ und sagt: «Ich weine¹⁹ (ja) nicht ⁷⁷wegen jener Dirne,²⁰ (obschon) sie ebenso wenig aus dem Westen zurückkommen kann²¹ ⁷⁸wie²² irgendeine andere (Frau) auf Erden,²³ (aber) ich bin voll Kummer²⁴ wegen ihrer Kinder, ⁷⁹die (schon) im Ei zerbrochen worden sind und die das Antlitz des Krokodilgottes²⁵ geschaut haben, ⁸⁰(noch) ehe sie lebten.²⁶»“

Kommentar.

1. *nḡs* hier und ebenso am Anfang der zweiten Geschichte Zl. 80. In beiden Fällen ist die Bedeutung gewiß ganz allgemein, ein Mann, der nicht zu den Vornehmen gehört. Die Übertragung „ein geringer Mann“ legt dem Wort etwas Abfälliges bei, was es nicht hat, und der hier geschilderte Mann ist gewiß kein geringer oder armer Mann.

2. Die erste Verbform in beiden Geschichten ist die Form *iw·f sḡm·f*, also eine Art Praes. consuet., das gerade gern in allgemeinen Schilderungen oder zum Ausdruck des Gewohnheitsmäßigen gebraucht wird, vgl. Gardiner, Gramm. § 463. Hier stehen *skʿ* „pflügen“ und *ʿcp* „beladen“ in dieser Form.

3. *sdw* „Grundstück“ nach WB. IV, 568.

4. *r hnw dp·t* „in das Innere eines Schiffes“.

5. *scʿ* *sqdw·t* „die Fahrt ziehen, schleppen“; der Gebrauch von „ziehen“ in Verbindung mit der Schifffahrt wird vom praktischen Leben herkommen, wo es nur zu oft nötig ist, ein Schiff zu treideln oder von einer der vielen Sandbänke im Nil abzu-

schleppen. Die merkwürdige Schreibung *stʒs* ist dieselbe wie oben in Zl. 12; vgl. S. 15. Die Form ist das gewöhnliche *sgm·f*, das durch *rs(·f)* in Zl. 72 und *pr(·f)* in Zl. 73 suffixlos fortgesetzt wird; vgl. dazu Gardiner, Gramm. § 487, letzter Absatz.

6. *hb·f tkn*, eine vielleicht den Grund der Heimfahrt angegebende Zeitbestimmung. Sollte *hb* etwa für unsern Ausdruck „Feierabend“ oder „Freizeit, Urlaub o.ä.“ stehen? Nur bei einem solchen Ausdruck wäre das Suffix zu verstehen, während es doch sonst gewiß hieße „weil das Fest des Gottes X naht“. Denkbar wäre, das Sätzchen mit dem *seʒ* gedanklich zu verknüpfen, da *seʒ* gerade vom Ziehen des Götterschiffes bei der Festprozession gebraucht wird. Der Sinn wäre dann: er schleppt sein Schiff, wie wenn es an seinem Fest wäre, an dem er nämlich das Götterbild in der Prozession mitzuschleppen hat. Aber diese Erklärung scheint mir umständlicher als die erste.

7. *pr·t* „das Herauskommen“.

8. *wh·t n·t mhj·t. mhj·t* mit  ist der „Nordwind“, mit  „die Flut“, und zwar meist als Bezeichnung des Himmels-ozeans. Beide Determinative zusammen bei *mhj·t* ergeben also etwa „Nordwind mit Regen“. Während sonst der kühle Hauch des Nordwindes gepriesen zu werden pflegt, kann ein starker Nordsturm auch der Schifffahrt gefährlich werden, – und ein solcher muß hier gemeint sein.

9. Der Satz von *mʒ·n·f* im perfektisch zu übersetzenden *sgm·n·f* bis *mhj·t* ist wohl ein eingeschobener Temporalsatz. Als er das Heraufziehen des Sturmes beobachtet hat, legt er sich nicht schlafen, sondern ist wachsam (*rs*).

10. *Rc hr cq* „wenn Re eintritt“ scil. in den Westen, d. h. bei Sonnenuntergang.

11. *prj* kann nach WB. I, 520 IV bedeuten „aus einer Gefahr entrinnen“, was hier den besten Sinn gibt, wenn auch die genauere Angabe der Gefahr fehlt. Also Mann und Frau können sich retten, die Kinder dagegen gehen zugrunde.

12. Es steht *s* „See“ da, vielleicht ein Überschwemmungssee? Doch dürfte die hier geschilderte, längere Fahrt viel besser zum Nil oder einem der Hauptkanäle passen. Oder sollte gar an den Karunsee im Faijûm zu denken sein, zumal nachher Zl. 79 von

dem Krokodilgott die Rede ist, der besonders im Faijûm verehrt wurde?

13. Vogelsang hat in ÄZ 48, 165 mit Recht festgestellt, daß im Hieratischen bei 3q das sogenannte große 3 -Zeichen (Palaeogr. I, 192) gebraucht ist statt der üblichen Abkürzung und daß daher das n vor 3q in Ermans Umschrift wegfallen muß. Wir erhalten so einen viel klareren Satz $ms \cdot w \cdot f \ ^3q(\cdot w)$ „während seine Kinder zugrunde gegangen sind“ (Pseud. Part.). Im übrigen scheint mir jedoch Vogelsangs Interpretation der Stelle nicht sehr glücklich zu sein; sicher ist es falsch, das $hb \cdot f \ tkn$ zum Hauptsatz des ganzen Gefüges zu machen.

14. sn mit dem Krokodil determiniert bedeutet ursprünglich, wie Vogelsang a. a. O. dargelegt hat, „gefährlich durch Krokodile“. Daß man im krokodilreichen alten Ägypten hierfür ein besonderes Wort hat, ist weiter nicht verwunderlich, aber schon an unserer Stelle ist die Bedeutung „gefährdet“ so weit verallgemeinert, daß es nötig ist, noch ein besonderes Wort für Krokodil ($hr \ mrj \cdot t$) hinzuzufügen. Einen weiteren Beleg für sn , und zwar in seiner ursprünglichen Bedeutung, möchte ich mit Vogelsang, a. a. O. S. 167, in Admonitions 2, 13 sehen, wo der Abkürzungsstrich bei snw statt des Krokodilzeichens stehen dürfte; es ist an der Stelle ausdrücklich von Krokodilen die Rede, dann heißt es: „man sagt, tritt nicht hierher, denn es ist gefährdet (von Krokodilen)“. Weitere Stellen sind schon von Vogelsang genannt, nämlich in unserem Text Zl. 102 und Bauer B 1, 130; an beiden Stellen handelt es sich aber nicht um Gefährdung durch Krokodile.

15. $hr \ mrj \cdot t$ mit dem Krokodil determiniert ist zu sn zu ziehen. Es ist ein adverbialer Ausdruck „(das) am Ufer (liegende)“, der für ein Nomen steht wie nachher in Zl. 78 $hr \ t^3$; $s \ sn \ hr \ mrj \cdot t$ steht für $s \ sn \ mzh \cdot w$ „der von den Krokodilen gefährdete See“.

16. Hier muß ein Satz – oder noch mehr – ausgefallen sein, in dem der Schrecken und die Trauer des Mannes über das ihm widerfahrene Unglück mitgeteilt war. Anders läßt sich das folgende Hilfsverbum $gr \ in \cdot f$ und der Inhalt des Satzes kaum verstehen.

17. $gr \ in \cdot f \ hms$ wörtlich „er endigte, indem er dasaß“, s. Gardiner, Gramm. § 316. Das Verbum gr „endigen“ ist ganz

Der Bericht über das Streitgespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele 37
entsprechend chc „stehen“ in der häufigen Verbindung $chc \cdot n \cdot f$
mit Pseud. Part. gebraucht.

18. $ps\bar{s} m$ „teilhaben an etwas nach WB. I, 553, also $ps\bar{s} m$
 hrw “ wörtlich „an der Stimme teilhaben“.

19. $n rm \cdot j$ gehört auch nach Gardiner, Gramm. § 455, 2 zu
den durch den inhaltlichen Zusammenhang gesicherten Beispielen
dafür, daß die Form $n sg \cdot m \cdot f$ zuweilen auch präsentisch zu über-
setzen ist.

20. $ms \cdot t$ „Dirne, Frauenzimmer“ nach WB. II, 140; das De-
monstrativ tf^3 unterstreicht den verächtlichen Sinn des Substantivs.
Mit der unschönen Bezeichnung $tf^3 ms \cdot t$ wird eine Tochter
des Mannes gemeint sein, die von einem Krokodil geraubt wor-
den ist, nicht etwa seine Frau, denn es heißt ja von der $ms \cdot t$, daß
sie noch keine Kinder geboren hat. Daß der Vater eine so abfällige
Bezeichnung wählt, ist für orientalische Verhältnisse nicht
verwunderlich, wo weibliche Kinder nicht viel zu gelten pflegen.
Die Schwierigkeit liegt darin, daß hier in den Worten des Mannes
lediglich vom Tod eines Mädchens die Rede ist, während es vor-
her Zl. 74 geheißen hatte „seine Kinder gehen zugrunde“. Viel-
leicht liegt hier weiter nichts vor als eine in orientalischen Ge-
schichten oft vorkommende Ungereimtheit; denn wenn man auch
leicht an der ersten Stelle in Zl. 74 $ms \cdot w$ in $ms \cdot t$ verbessern
würde, so müßte dann auch die Verbform $^3q(\cdot w)$ in $^3q \cdot tj$ geändert
werden, so daß also gleich zwei Fehler des Abschreibers ange-
nommen werden müßten.

21. $nn n \cdot s pr \cdot t$ wörtlich „nicht ist für sie das Herauskommen“,
s. Gardiner, Gramm. § 307.

22. r in der Bedeutung „mehr als“, hier negiert „ebensowenig
wie“ nach Suys, a. a. O. S. 69.

23. Die adverbiale Bestimmung $hr t^3$ ist wie ein Nomen ge-
braucht; vgl. Gardiner, Gramm. § 158, 2 und hier in Zl. 75 den
Ausdruck $hr mrj \cdot t$ für „Krokodile“. Also $hr t^3$ ist wie ein Sub-
stantiv für „Frau“ – korrekt wäre an unserer Stelle $hr \cdot t t^3$ „die
auf Erden befindliche“ – mit $k \cdot t$ „andere“ zu verbinden.

24. $mh hr$ „sich sorgen wegen“ nach WB. II, 120.

25. Gardiner, Gramm. § 402, 2. Beisp., gibt, wie mir scheint
durchaus richtig, $hntj$ mit dem Götterdeterminativ hinter dem
Krokodilzeichen, so daß also der oder ein Krokodilgott gemeint

ist. Der Sinn davon ist nicht eindeutig klar. Es wäre denkbar, daß zwar das Mädchen von einem richtigen Krokodil weggeholt ist, daß aber dem daran geknüpften Gedanken an die noch ungeborenen Kinder dieses Mädchens nur der Gedanke an ein unwirkliches Krokodil, d. h. an einen Krokodilgeist oder -gott entsprechen kann.

26. Zu *n cnh · t · sn* – negiertes *sgm · t · f* – vgl. Gardiner, Gramm. § 402. Wie Erman S. 48 bemerkt, hat schon Goodwin diese Stelle in ÄZ. 11, 16 im wesentlichen richtig gedeutet.

Die in direkter Rede vorgetragene Äußerung des Mannes, mit der die von der Seele erzählte Geschichte schließt, muß doch wohl die Pointe enthalten, die allerdings für uns kaum verständlich ist. Kurz wiederholt ist der Inhalt der Geschichte folgender: ein Mann fährt nach getaner Feldarbeit mit seiner Familie zu Schiff heim. In der Sturmnacht wird trotz seiner Wachsamkeit seine Tochter über Bord gespült und von einem Krokodil gefressen. Als sich der Mann von seinem Schreck erholt hat, klagt er nicht etwa um die ihm verlorene Tochter, sondern um deren noch ungeborene Kinder, für die es durch den jähen Tod seiner Tochter unmöglich geworden ist, jemals zum Leben zu erwachen.

Wenn wir uns erinnern, daß die Seele vorher den Lebensmüden aufgefordert hatte, die Todesgedanken aufzugeben, sich dem Leben zu erhalten und es froh zu genießen, wobei man als einfachen Grund wird hinzufügen dürfen, weil das irdische Leben so schön sei, so möchte ich den Vergleichspunkt zwischen dieser Anschauung der Seele und unserer Geschichte darin sehen, daß in den Worten des unglücklichen Mannes ebenfalls das Leben als das Höchste gepriesen wird: die Tochter hat das irdische Leben genossen und ist gestorben, sie wird nie mehr ins Diesseits zurückkehren, sie bedarf also keiner Klage; aber um ihre ungeborenen Kinder klagt der Mann, denn ihnen stand das Erdenleben noch bevor, es ist für sie aber durch den vorzeitigen Tod der Mutter unmöglich geworden. Diese Klage erhebt der Mann, weil für ihn das Leben schlechthin das Höchste ist. Also in der Wertschätzung des irdischen Lebens scheint mir die Übereinstimmung zwischen der Forderung der Seele an den Lebensmüden und dem Inhalt des ersten von ihr erzählten Gleichnisses zu liegen.

3. Das zweite Gleichnis, das die Seele erzählt (Zl. 80–85).

Übersetzung.

„Ein Mann¹ bittet² um ein ⁸¹Vesper,³ seine Frau (aber) sagt² zu ihm: «Es gibt⁴ (erst etwas) zum Abendbrot.³» ⁸²Er geht² hinaus ins Freie,⁵ um sich eine Weile⁶ auszuschimpfen⁷ (?). ⁸³(Dann) begibt er sich (wieder) nach seinem Hause zurück, indem er wie ein anderer⁸ ist, – (aber) seine Frau ⁸⁴weiß über⁹ ihn Bescheid, (denn) er hört nie¹⁰ auf sie. Er schimpfte⁷ (?), ⁸⁵unzugänglich für gutes Zureden¹¹ (?).“

Kommentar.

1. *nḡs* wie in der ersten Geschichte; vgl. S. 34 Nr. 1.
2. Form *iw·f sḡm·f* wie in der ersten Geschichte; vgl. S. 34 Nr. 2.
3. Es sind zwei verschiedene Worte für Mahlzeit gebraucht, *mšrw·t* und *msj·t*, die Erman S. 49 mit „Abendessen“ und „Abendbrot“ dem Sinne nach gleich übersetzt hat. In der verschiedenen Bedeutung der beiden Worte muß aber doch gerade der Ausgangspunkt für den Konflikt in unserer Geschichte gesucht werden. *mšrw·t*, alt mit  determiniert, bedeutet nach dem WB. II 157/8 ursprünglich wahrscheinlich die Mahlzeit zwischen Mittag und Abend, also was bei uns in manchen Gegenden mit „Vesper“ bezeichnet wird. Dazu paßt auch die bekannte Stelle in den Pyramidentexten im sog. „Kannibalentext“ (Sethe, Pyr. § 404, dazu Kommentar II, 161), wo in der Reihenfolge der Mahlzeiten der *mšrw·t* – Mahlzeit die *iš·t-h³w* „Nacht Mahlzeit“ folgt. Das andere Wort, *msj·t*, entspricht wohl ungefähr dem *iš·t-h³w* des Pyramidentextes und bedeutet „Abendbrot, Nachtessen“ (WB. II, 142). Das Vorkommen von *msj·t* in der Sinuhegeschichte Zl. 12 gibt leider nichts aus für eine genauere Zeitbestimmung. Man wird also folgern dürfen, daß die Ägypter der ältesten Zeit bis zu der Zeit, in der unser Text verfaßt wurde, am Spätnachmittag oder frühen Abend, wohl zur Zeit des Sonnenuntergangs, aßen (*mšrw·t*) und dann nochmals bei völliger Dunkelheit (*iš·t-h³w* oder *msj·t*). Dazu darf als Parallele vielleicht an die Sitte im heutigen Ägypten während des Fastenmonats Ra-

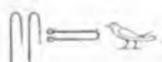
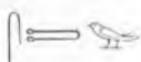
madan erinnert werden, in dem man gleich nach Sonnenuntergang etwas zu sich nimmt, die Hauptmahlzeit aber erst während der Nacht folgen läßt. Der Gebrauch von *mšrw·t* ist dann späterhin verwischt worden, etwa wie manche bei uns heute die Mittagmahlzeit als „Frühstück“ zu bezeichnen pflegen, und *mšrw·t* wird wie *msj·t* zur Bezeichnung der Abendmahlzeit schlechthin gebraucht. – Wenn man also die sichere Zeitverschiedenheit der beiden Worte in unserer Geschichte ins Auge faßt, so entsteht der Konflikt zwischen Mann und Frau offenbar dadurch, daß der Mann schon bei Sonnenuntergang essen, die Frau ihm aber erst später zur Abendbrotzeit etwas zu essen geben will.

4. *iw r msj·t* unpersönlich, d. h. ohne ausgedrücktes Subjekt: „es wird zum Abendbrot“; vgl. ähnliche Beispiele ohne Subjekt bei Gardiner, Gramm. § 123. *iw r* hat sicher auch hier wie bei der Form *iw·f r sgm* futurischen Sinn, daher wird man übersetzen dürfen: „es wird (etwas) zum Abendbrot geben“.

5. *r hntw* „hinaus, ins Freie“; vgl. Gardiner, Gramm. §. 205, 3.

6. *š·t* wird hier ein allgemeinerer Zeitausdruck sein: „eine Weile, eine Zeit lang“.

7. Mit Suys, a. a. O. S. 69, Anm. 5, möchte ich das Wort

 *ssč* lesen, in Zl. 84 dagegen wird das Simplex 

sč vorliegen. Die Stellung der beiden *s* im Hieratischen – im einen Falle nebeneinander, im andern untereinander, so daß hier das erste *s* sicher mit *n* zu *n·s* zu verbinden ist, – sichert die Unterscheidung eines Verbums *sč* und seines Kausativs *ssč*. Da im zweiten Falle das Determinativ  sicher ist, wird es auch im ersten zu lesen sein anstatt des  bei Erman. – Leider ist weder *sč* noch *ssč* irgendwo sonst zu belegen. Suys übersetzt einmal „Weinen“, einmal „Kummer“ und dies, wie er selbst angibt, nur wegen des Determinativs. Dem Zusammenhang scheint mir „schimpfen“ o. ä. besser zu passen; dabei könnte *ssč* ein verstärktes *sč* darstellen und „sich austoben“ o. ä. bedeuten. Aber, wie gesagt, beide Bedeutungsvorschläge sind nur geraten.

8. *mj kj* „wie ein anderer“; der Sinn ist vermutlich: nachdem der Mann wütend weggegangen ist und sich ausgetobt hat, kommt er wieder in vernünftiger Stimmung zurück.

9. *hm·t·f hr šš³* ist als Nominalsatz dem Hauptverbum *enn·f* noch untergeordnet, also „während seine Frau . . .“. Die Schwierigkeit liegt in der Verbindung *šš³ n*, die, soviel ich sehe, nicht zu belegen ist. Üblich ist *šš³ m* oder *šš³ hr*. Da sich *hr* und *n* im Sinne von „in betreff, wegen“ nahestehen (Erman, Äg. Gramm. § 444, 9 und § 447, 9, beide Male „wegen“), wäre *n* statt *hr* in unserm Falle wohl denkbar; andernfalls müßte man in *n·f* einen Fehler des Abschreibers statt *im·f* sehen. Die Übersetzung von Suys, a. a. O. S. 69 Anm. 4, der in *šš³* die in der Spätzeit gelegentlich vorkommende Verwechslung mit *zš = zn* „vorübergehen“ sehen will, ist sicher abzulehnen. Meines Erachtens muß *šš³ n·f* hier „kundig sein in betreff seiner, Bescheid wissen über ihn“ bedeuten.

10. Die Form *n sgm·n·f* ist in präsentischer Bedeutung vor allem in allgemeinen Aussagen, bei gewohnheitsmäßigen Handlungen üblich, vgl. Gardiner, Gramm. § 418. Die Übersetzung will dies Gewohnheitsmäßige „nicht hören, nicht gehorchen“ durch „nie“ andeuten.

11. *wš·ib* wörtlich „kahl, leer in bezug auf das Herz“ kommt als schlechte Eigenschaft () nach dem WB. I, 368 nur an dieser Stelle vor und kann sich wohl nur auf den Mann beziehen. Er ist *wš·ib* „für Boten“ *n ipw·tjw*, wofür man lieber *ip·wt* „Botschaften“ lesen würde. Man könnte sich denken, daß „herzensleer für Boten“ bedeutet „nicht empfangsbereit, unempfänglich für Nachrichten begütigenden Sinnes“, d. h. „unempfänglich für gutes Zureden“.

Zunächst ist zu dieser kurzen, aber um so schwierigeren Geschichte zu bemerken, daß Erman sie zweifelnd und ohne nähere Begründung möglicherweise als Schluß der ersten Geschichte auffaßt (Äg. Lit. S. 126 Anm. 1) und daß Suys diesen Gedanken in der Weise in die Tat umsetzt, daß er sie in die erste Geschichte hineinarbeitet (a. a. O. S. 69). Suys geht dabei von der richtigen Empfindung aus, daß in der ersten Geschichte am Ende von Zl. 75 vor *gr·in·f hms* „schließlich setzte er sich hin“ etwas ausgefallen sein muß (s. oben S. 36 Nr. 16). Aber daß hier mitten in die Schilderung der Wachsamkeit in der Sturmnacht auf dem Schiff und vor dem Erlebnis mit dem Krokodil die banale Frage nach

dem Abendbrot eingeschoben sein soll, scheint mir inhaltlich völlig unmöglich zu sein. Dies Unmöglich gilt für den ganzen Versuch von Suys, der sich schließlich sogar infolge der Verschränkung beider Geschichten dazu verführen läßt, das *wš-ib n ipw·tjw* in Erinnerung an den Verlust der Kinder in der ersten Geschichte mit »le cœur vide des siens« zu übersetzen!

Ich glaube demgegenüber ganz bestimmt, daß die zweite Geschichte genau so selbständig ist wie die erste. Dies zeigt der Aufbau mit dem gleichen Anfang und der gleichen Verbalform im Eingang wie in der ersten Geschichte deutlich genug. Inhaltlich scheint sie mir sogar ein besseres Gleichnis für den von der Seele vertretenen Standpunkt zu sein als die erste Geschichte, trotz mancher Unklarheiten im einzelnen. Ich möchte hier sogar direkte Beziehungen zu dem Thema unsres Streitgesprächs sehen. Der Mann, der um ein Vesper bittet, während er erst ein Abendbrot erhalten soll, ist unser Lebensmüder, der sich den Tod früher wünscht, als er ihm bestimmt ist. Der Mann ist wütend, weil ihm das Vesper vorenthalten wird, wie der Lebensmüde wütend darüber ist, daß die Seele nicht in den vorzeitigen Freitod einwilligt. Die Frau jedoch kennt ihren Mann, sie weiß, daß er nie auf sie hört und unzugänglich für gutes Zureden ist; aber wenn er sich tüchtig ausgetobt hat, kommt er dennoch als ein anderer, d. h. wieder vernünftig, zu ihr ins Haus zurück. Damit ist die Seele zu vergleichen, deren Verhältnis zum Lebensmüden genau dem geschilderten entspricht, und sie weiß, daß auch diesmal der Mensch, wenn er sich tüchtig ausgeschimpft hat, reumütig wieder zu ihr zurückkehrt, d. h. im Rahmen unsres Streitgesprächs, daß er sich schließlich doch auf den Standpunkt der Seele stellen wird. Wem der hier durchgeführte Vergleich des früheren oder späteren Todes mit einer früheren oder späteren Mahlzeit im Tageslauf billigerweise als zu banal erscheinen will, dem sei erwidert, daß dieser den Tod verächtlich machende Vergleich aufs beste mit den sonstigen Äußerungen der Seele über Tod, Bestattung und Jenseits übereinstimmt, die wir oben S. 29 kennen gelernt haben. Unser kurzes Gleichnis scheint mir demnach den endgültigen Standpunkt der Seele in ihrer Rolle als Verführerin zum Leben nochmals ganz scharf herauszustellen: „Wenn du dich so darüber aufregst, weil ich nicht in den von

dir gewünschten vorzeitigen Freitod einwillige, so bist du genau so dumm wie jener Mann, der sich aufregte, weil er sein gewünschtes Essen nicht rechtzeitig bekam. Ich kenne dich doch genau; du willst nie auf mich hören, aber schließlich kommst du doch und tust, was ich will.“ Daraus wäre zu folgern, ohne daß es ausgesprochen ist, daß die Seele also bestimmt annimmt, daß sich nach der in ihren Augen nutzlosen Streiterei der Lebensmüde jetzt bekehren und weiter leben wird, ist doch das irdische Leben, wie das erste Gleichnis lehrte, das höchste aller Güter.

Der Lebensmüde jedoch geht weder auf die ketzerischen Äußerungen der Seele noch auf ihre beiden Gleichnisse ein, sondern faßt seinen Standpunkt nunmehr nochmals in vier Darlegungen in gebundener Sprache zusammen, die wir als die Gedichte des Lebensmüden zu bezeichnen gewohnt sind.

VI.

Die dritte Rede des Lebensmüden (Zl. 85–147).

1. Das erste Gedicht (Zl. 85–103).

Übersetzung.

Da öffnete ich ⁸⁶meinen Mund zu meiner Seele, damit ich beantwortete das, was sie gesagt hatte:

„Siehe, ⁸⁷mein Name wird anrühlich sein¹ durch dich,² mehr als der Geruch von Vogelmist³ ⁸⁸an Sommertagen, wenn der Himmel glüht.

Siehe, ⁸⁹mein Name wird anrühlich sein durch dich, [mehr als der Geruch beim] Fischempfang⁴ ⁹⁰am Tage des Fischfangs,⁵ wenn der Himmel glüht.

Siehe, ⁹¹mein Name wird anrühlich sein durch dich, mehr als der Geruch von ⁹²Vogelmist,³ mehr als das Sumpfersteck⁶ im Röhricht,⁷ ⁹³wo die Wasservögel⁸ wohnen.

Siehe, mein Name wird anrühlich sein ⁹⁴durch dich, mehr als der Geruch der Fischer,⁹ mehr als die ⁹⁵Sumpflachen,¹⁰ die sie ausgefischt⁹ haben.

Siehe, ⁹⁶mein Name wird anrühlich sein durch dich, mehr als der Geruch der Krokodile, ⁹⁷mehr als wenn man in der Gesellschaft¹¹ (?) der Krokodile¹² sitzt.

Siehe, ⁹⁸mein Name wird anrücklich sein durch dich, mehr als eine Ehefrau,¹³ über die ⁹⁹lügenrisch geredet wird wegen eines Mannes.¹⁴

Siehe, ¹⁰⁰mein Name wird anrücklich sein durch dich, mehr als ein braves¹⁵ Kind, dem zugemutet wird¹⁶ (?), ¹⁰¹daß es seinem Verhaßten¹⁷ gehören solle.

Siehe, mein Name wird anrücklich sein ¹⁰²durch dich [mehr als] eine unsichere¹⁸ Stadt, die auf Empörung sinnt¹⁹ und ¹⁰³ihren Rücken sieht.²⁰

Kommentar.

1. *bçh* ist wegen der vorliegenden Wortstellung ein Adjektiv, vgl. Gardiner, Gramm. § 142. Die Bedeutung ergibt sich hier aus dem Zusammenhang und ist auch unmittelbar von dem Verbum *bçhj* „überflutet sein“ im besonderen Gebrauch vom „Leichengestank, der ein Tal überflutet“ (Sethe, Urk. IV, 84, 8), abzuleiten. – Die futurische Übersetzung fordert der Zusammenhang. Normalerweise lebt der Name nach dem Tode (vgl. oben Zl. 36/7), und zwar in Ehren; er kann aber auch „anrücklich“ sein, wie es der Lebensmüde für den Fall annimmt, wenn er der Seele folgen und weiterleben sollte. Jedenfalls kann die Anrücklichigkeit des Namens erst nach dem Tode Tatsache werden. Es wäre höchstens zu erwägen, ob der Name des Mannes schon jetzt stinkt, weil er irgendein Verbrechen begangen hat und sich aus Gewissensqual hierüber vorzeitig dem Leben entziehen will. Doch widersprechen einer solchen Anschauung die folgenden Gedichte durchaus; vor allem die beiden letzten wären im Munde selbst eines reuigen Verbrechers undenkbar.

2. Sethe, Erläuterungen S. 65, liest sicher mit Recht an Stelle der unsinnigen Wiederholung von *m·k* „siehe“ die Präposition *mç·k* „durch, um – willen“, und zwar wird der Gedanke sein, daß der Name dadurch anrücklich werden wird, daß er dem Wunsche der Seele folgt.

3. ³*sw* nach WB. I, 20 nur hier und in Zl. 92 belegt, wo ³*psw* gegen Erman, der ³*pd·w* „Vögel“ lesen will, sicher in ³*sw* zu verbessern ist. Die Bedeutung „Vogelmist“ wird durch den Zusammenhang nahegelegt.

4. Vor *šzp* „empfangen“ ist sicher wieder *r stj* (alt *šj*) „mehr als der Geruch“ zu ergänzen. – *sbm·w* ist nach dem WB. IV, 89 eine nicht weiter bekannte Fischart, vielleicht auch nur ein besonderes Wort für „Fisch“, nämlich „der gleitende, glitschige“ von *zbn* < *sbm*, was ja eine treffende Bezeichnung für Fische wäre. Unter „Fischempfang“ wird das Treiben zu verstehen sein, das entsteht, wenn die Leute sich am Ufer die Fische vom Fischer aus dem Boot abholen.

5. *rzf* Fisch- und Vogelfang, WB. II, 449.

6. Zu *bw³·t* vgl. Blackman in JEA 161, 70 (19); gemeint ist ein Versteck im Sumpfdickicht, nicht ein Hügel wie bei Erman, Äg. Lit. S. 126.

7. *trj* „Röhricht“ nach WB. V, 318, wohl die jüngere Form von *twr*.

8. Wörtlich „unter den Wasservögeln“, *msj·t* nach WB. II, 143. Hier sind also in drastischer Weise die Nistplätze der Wasservögel im Schilf geschildert, deren Gestank gewiß kaum zu überbieten ist.

9. *h³m* „Fischen“ und *h³m·w* „Fischer“. Beide Male steht im Hieratischen das Determinativ des einen Fisch schnappenden Vogels, s. Möller, Pal. I, 214.

10. *h³z·w n·w zš* nach WB. III, 233 „Sumpflachen“. – Wir haben in den 8 Versen des Gedichts nicht weniger als viermal Vergleiche mit dem Gestank von Vögeln und namentlich Fischen, zu denen im nächsten Vers noch die Krokodile hinzukommen. Für unser Empfinden trotz der manchmal drastischen Bilder und der Mannigfaltigkeit der Ausdrücke ermüdend, müssen diese Vergleiche dem Ägypter sehr vertraut gewesen sein, daher auch ihre Häufung. Soweit die landschaftlichen Bilder klarer werden, sind Sumpfdickichte mit Wasservögeln und fischreiche Gewässer geschildert. Diese Bilder entsprechen weit mehr der Deltalandschaft als der oberägyptischen; auch an das Faijûm mit seinem großen See (vgl. oben S. 35 Nr. 12) könnte gedacht werden. Wenn man das sonst unbelegte Wort *h³z·w* mit dem Ortsnamen *H³zww*, der alten Hauptstadt des 6. unterägyptischen Gaucs, zusammenbringen dürfte, in dem Buto lag und in dem der *H³zww*- (später *H³sw*-) Stier verehrt wurde (vgl. Sethe, Urgeschichte S. 152), so

hätten wir einen unmittelbaren Hinweis auf die Lage der hier geschilderten Landschaften. Im Norden des mittleren Deltas kann man heute noch derartige Örtlichkeiten antreffen.

11.  (wohl $\overline{\text{O}}$ anstatt x wie bei Erman) ist wahrscheinlich *hr ḡ³ḡ³·t* zu lesen, sei es, daß die Schreibung fehlerhaft für  steht oder daß das im WB. V, 530 einmal belegte männliche Wort *ḡ³ḡ³* vorliegt. Daß die ursprüngliche Bedeutung „Kollegium von Menschen“ dichterisch auch einmal auf eine Versammlung von Krokodilen angewendet werden kann, ist verständlich. Wenn das Substantiv, wie meist angenommen wird, eine Ortsbezeichnung (Sandbank o. ä.) wäre, würde doch wohl die Präposition *hr* „auf“ und nicht *hr* „unter“ dabeistehen, das dagegen den Begriff „unter einer Menge“ gut wiedergibt.

12. *hr mrj·t* (hier mit \equiv hinter *mr* geschrieben) wieder wie ein Nomen gebraucht, vgl. Zl. 75 oben S. 36 Nr. 15.

13. Ich möchte hier wegen des Zusammenhangs die prägnante Bedeutung „Ehefrau“ wie kopt. $\text{c}^{\text{e}}\text{m}^{\text{e}}$ annehmen.

14. Die Ausdrücke *gd grg r·s* und in Zl. 100 *gd r·f iw·f* usw. müssen doch wohl beide gleich erklärt werden. Da das Bezugswort der Sätze einmal weiblich (*z·t-hm·t*), einmal männlich (*hrd qn*) ist, kann die Erklärung der gleichen Verbform *gd* (für *gd·w*) nur die als Passiv sein, das nach determiniertem Bezugswort in einem Relativsatz gebraucht ist („virtual relative clause“, s. Gardiner, Gramm. § 196; ebenso Sethe, Erläuterungen S. 65 und Blackman in JEA 16, 70/1). Gardiner führt unser zweites Beispiel in seiner Gramm. § 361 (S. 277 Note 19) als Part. perf. pass. an, was an sich möglich, hier aber wegen der vorhandenen Parallele mit Zl. 98 unwahrscheinlich ist. Die richtige Übersetzung gibt Blackman a. a. O. Wenn mit *ḡ³j* der Gatte gemeint wäre, hieße es sicher *ḡ³j·s*, auch würde wahrscheinlich *n ḡ³j(·s)* dann vor *r·s* stehen. So bedeutet die Präp. *n* „wegen, in betreff“. Der Sinn der Stelle ist sicher: eine Ehefrau kommt in schlechten Ruf, wenn man fälschlich hinter ihr her von Beziehungen zu einem andern Manne redet.

15. *qn* „tapfer“ hier in dem über das Französische „brave“ verständlichen Bedeutungsübergang „brav“, „untadlig“. Ermans „starkes Kind“ ist sinnlos.

16. Zu *gd r·f* vgl. oben unter 14. – *r* wie vorher in feindlichem Sinne „dem in feindlicher Absicht gesagt wird“, d. h. „dem zugemutet wird“ gegen seinen Willen.

17. *msd·w* (alt *msg·w*) ist ein Part. perf. pass. „der Ge- oder Verhaßte“, so richtig von Blackman erklärt in JEA 16, 71 (21) und Gardiner, Gramm. § 361. Ermans Wiedergabe durch „Hasser“ ist nicht aufrecht zu halten. Der Verhaßte wird der Stiefvater sein, dem das Kind ausgeliefert werden soll und der von dem Kinde gehaßt wird und als schlechter Mensch auch für das untadlige Kind hassenswert ist.

18. Schon Erman S. 56 nahm an, daß hinter *dmj* „Stadt“ als Adjektiv das Wort $\text{Q} \rightarrow \text{sn}$ wie in Zl. 74 zu lesen ist; vgl. darüber oben S. 36 Nr. 14. Das Zeichen Q ist ausgelassen, vielleicht weil es gleich darauf nochmals vorkommt und der Abschreiber die beiden sich folgenden, gleich lautenden, aber Verschiedenes bedeutenden Worte *sn* nicht verstand; ebenso ist *r* „mehr als“ vor *dmj* ausgelassen. Als Übersetzung für *sn* dürfte hier „unsicher“ besser passen als „gefährdet“.

19. *snj bstw* (alt *bšcw*) heißt nach WB. IV, 495 „auf Empörung sinnen“. Die Form *snn* ist ein korrektes Part. imperf. act. masc. Da dieser Ausdruck auch sonst belegt ist (z. B. LD III 128 a aus der 19. Dyn., von asiatischen Fürsten), so erledigt sich Vogelsangs kühne Rekonstruktion unserer Stelle in ÄZ 48, 166, der auch Erman, Äg. Lit. S. 127 gefolgt ist. Dieser Fall zeigt wieder einmal, daß wir einen Text zunächst so nehmen müssen, wie er dasteht und uns mit unserer Gelehrsamkeit nicht klüger als die alten Ägypter dünken dürfen. Bis auf einige Zeichenauslassungen hat der Abschreiber unsres Textes für ägyptische Verhältnisse seine Sache recht ordentlich gemacht.

20. *m³³ s³·f* steht parallel zu *snn bstw*; *m³³* kann also wohl ebenfalls nur ein Part. imperf. act. masc. sein und sich wie *snn* auf *dmj* „Stadt“ beziehen. Da kein anderes männliches Wort genannt ist, muß das Suffix bei *s³* ebenfalls auf *dmj* bezogen

werden. Die Stadt „sieht“ also „ihren Rücken“, oder „ihre Außenseite“. Was das heißen soll, ahne ich nicht. Der Ausdruck muß eine ebenso nachteilige Aussage über die Stadt enthalten wie das „auf Empörung sinnen“, so daß die Stadt in schlechten Ruf kommt. Ein virtueller Relativsatz wie oben bei Nr. 14, also die Übersetzung „deren Rücken gesehen wird“, kommt nicht in Frage, da die Verba II. gem. im Passiv nicht reduplizieren, s. Gardiner, Gramm. § 420.

Der Zweck des ersten Gedichts ist von Pieper, Literatur S. 27, richtig erkannt worden. Der Lebensmüde lehnt die Aufforderung der Seele, weiter zu leben, ab, denn wenn er ihr folgen würde, so würde sein Name dereinst anrühlich sein, was an acht Vergleichen erläutert wird. Da er seinen Namen in Ehren halten will, wählt er den Tod. Irgend etwas Konkretes aber, wodurch sein Name entehrt werden könnte, wird nicht genannt. So muß die tiefere Erklärung für den gewählten vorzeitigen Tod im Inhalt des zweiten Gedichts gesucht werden.

Von den acht Vergleichen sind die fünf ersten unmittelbar dem ägyptischen Leben entnommen; sie werden als besonders erdnahe ihre Wirkung auf ägyptische Leser nicht verfehlt haben, während sie uns ferner liegen. Die drei letzten Vergleiche – von der Frau, dem Kind und der Stadt – sind von allgemeinerer Gültigkeit, sie sind aber – besonders die beiden letzten – sprachlich schwerer verständlich, so daß das erste Gedicht als Gesamtkomposition uns nicht allzuviel zu geben hat.

Die gedankliche Verbindung zum zweiten Gedicht ist ebenfalls von Pieper a. a. O. richtig erfaßt worden. Die Seele hat sich im Verlauf des Streitgesprächs immer mehr zum Feind des Lebensmüden entwickelt; es hat also für ihn gar keinen Zweck, weitere Worte an sie zu richten. Aber an wen kann sich der Unglückliche sonst noch wenden, da in seinen Augen alle Menschen schlecht und vertrauensunwürdig sind? So entrollt uns das zweite Gedicht eine von düsterstem Pessimismus getragene Schilderung der Umwelt des Lebensmüden, die man in ihrem Gesamtcharakter schon immer mit den Schilderungen in den Klagen des Ipuwer verglichen hat (vgl. Erman, Äg. Lit. S. 130 ff.).

2. Das zweite Gedicht (Zl. 103–130).

Übersetzung.

„Zu wem¹ soll ich heute (noch) reden?

Die Genossen² sind schlecht, ¹⁰⁴die Freunde³ von heute, nicht lieben sie.⁴

¹⁰⁵Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Habgierig sind die Herzen; ein jeder raubt ¹⁰⁶die Habe seines Nächsten.⁵

[Zu wem soll ich heute (noch) reden?]

¹⁰⁷Der Sanfte⁶ geht zugrunde, der Freche⁷ (aber) hat Zutritt zu ¹⁰⁸jedermann.⁸

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

(Auch) wer ein zufriedenes Gesicht macht, ist schlecht; ¹⁰⁹das Gute liegt⁹ ja überall am Boden.

Zu wem soll ich ¹¹⁰heute (noch) reden?

Wer jemand durch seinen (eigenen) schlechten Charakter¹⁰ zur Empörung treibt,¹¹ ¹¹¹der bringt (damit nur) alle Welt⁸ zum Lachen, so schlimm seine Schändlichkeit auch ist.¹²

Zu wem soll ich ¹¹²heute (noch) reden?

Es wird geplündert;¹³ ein jeder raubt [die Habe] ¹¹³seines Nächsten.¹⁴

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Der Bösewicht¹⁵ ist zum ¹¹⁴Vertrauten geworden;¹⁶ der Bruder, mit dem man (sonst) lebte,¹⁷ ist ¹¹⁵zum Feinde geworden.

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Man denkt nicht mehr an das Gestern; ¹¹⁶jetzt tut man dem nichts (Gutes) an, der (früher Gutes) getan hat.¹⁸

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

¹¹⁷Die Genossen sind schlecht;¹⁹ man nimmt Zuflucht²⁰ zu Fremden²¹ ¹¹⁸entsprechend der Aufrichtigkeit²² (der bisherigen Freunde).

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Die Gesichter ¹¹⁹sind nicht zu sehen;²³ ein jeder senkt den Blick zu Boden²⁴ vor²⁵ ¹²⁰seinen Genossen.

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Die Herzen sind habgierig; ¹²¹keiner,²⁶ auf den man sich stützt,²⁷ hat ein Herz.

Zu ¹²²wem soll ich heute (noch) reden?

Es gibt keine Wahrhaftigen mehr; die Erde ist den ¹²³Übeltätern²⁸ überantwortet.²⁹

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Es fehlt³⁰ ¹²⁴an einer Vertrauensperson;³¹ man nimmt Zuflucht²⁰ zu einem Unbekannten,³² ¹²⁵um sich bei ihm zu beschweren.³³

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Nicht gibt es (mehr) ¹²⁶einen Zufriedenen; jener, mit dem man ging,³⁴ nicht ¹²⁷ist er (mehr) vorhanden.³⁵

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

¹²⁸Ich³⁶ bin mit Elend³⁷ beladen und ohne einen ¹²⁹Vertrauten.

Zu wem soll ich heute (noch) reden?

Das Unrecht,³⁸ das das Land schlägt, ¹³⁰es findet kein Ende.

Kommentar.

1. *n m* „zu wem“, das Fragewort *m* „wer? was?“ im Dativ.
2. Hier und im Folgenden ist *sn·w* „Brüder“ stets in allgemeinerem Sinn mit „Genossen“ übersetzt. *sn·w* sind eben eigentlich „die Zweiten, die Anderen“.
3. *hnms·w* „Freunde“.
4. Bei dem negierten *n mr·nj* scheint mir Gardiners Erklärung am wahrscheinlichsten, daß *nj* einfach für *n·sn* steht (Gramm. § 486 Anm. 2); der Satz *hnms·w n mr·n·sn* „die Freunde, nicht lieben sie“ (negiertes *sgm·n·f* mit Aufnahme des betont vorangestellten Subjekts durch das Suffix) ist völlig korrekt. Dagegen wäre ein durch *n* negiertes Verbaladjektiv *mr·nj* „liebenswert(?)“ – nach Erman in ÄZ. 46, 104 – wohl kaum tragbar.
5. *sn·nw·fj* wörtlich „sein Zweiter“.
6. *zf* „mild, sanft sein“; obwohl ohne $\frac{z}{f}$, ist sicher das Partizip bzw. Adjektiv „der Sanfte“ und nachher „der Freche“ gemeint, nicht wie bei Erman das Substantiv „Sanftmut“ und entsprechend „Frechheit“.
7. *nht·hr* wohl eher „frech“ als „gewalttätig“, wie z. B. Vogel-sang, Bauer B 1, 167 übersetzt. Unser Ausdruck „mit frecher Stirn“ gibt dasselbe wieder. – Erman macht in seiner Äg. Lit. S. 127 Anm. 4 darauf aufmerksam, daß derselbe Rat in den

Mahnworten des Ipuwer (Gardiner, Admonitions 5, 10) wiederkehrt; dort wird das Verbum h^3b in $h^3 \cdot w$ wie an unserer Stelle zu verbessern sein. Ob wirklich eine Abhängigkeit der beiden Stellen vorliegt, möchte ich doch als sehr fraglich ansehen, zumal der Gegensatz mit dem „Sanften“ in den Mahnworten fehlt; vgl. auch oben S. 6 Anm. 3.

8. $bw nb$ „alle Leute, jedermann“.

9. $rdj r t^3$ „auf den Boden legen“, im Sinne von „vernachlässigen, nicht beachten, beseitigen“ (WB. II, 467).

10. Das Suffix in $m zp \cdot f bjn$ „durch sein schlechtes Wesen“ ist gewiß auf das in dem Partizip $shcr$ liegende Subjekt zu beziehen, das durch das gleiche Suffix beim Verbum $ssbt$ wieder aufgenommen wird, und nicht auf z „Mann“, das Objekt von $shcr$.

11. $shcr$ ist das Kausativ zu hcr „wütend sein“, also „wütend machen“. Sethes Wiedergabe „zur Rede stellen o. ä.“ scheint mir zu weit hergeholt. Die Form ist gewiß ein Part. imperf. act.

12. Der Sinn der Stelle dürfte folgender sein: Die Menschen sind so böse, daß einer, der durch seine Schlechtigkeit einen der wenigen übrig gebliebenen Anständigen zu einem Wutausbruch bringt, die Lacher auf seiner Seite hat, mag auch seine Schlechtigkeit noch so arg sein. Die Menschen lachen den noch aus, der sich über die Schlechtigkeit seiner Mitmenschen entrüstet.

13. hcg^3 , wohl eine verstärkende Weiterbildung von cg^3 , „rauben“. Zu der absolut stehenden Form „es wird geplündert, man plündert“ vgl. Gardiner, Gramm. § 462. Es braucht keineswegs ein Objekt ausgefallen zu sein.

14. Der letzte Satz dieses Verses entspricht genau Zl. 105/6; darum wird hier sicher $ih \cdot t$ „die Habe“ zu ergänzen sein.

15. bcw hier wohl „Bösewicht“ (WB. I, 485), denn es entspricht in Zl. 115 „der Feind“: der Bösewicht ist zum Vertrauten geworden, der Freund ist zum Feinde geworden.

16. Wegen des symmetrischen Aufbaus der beiden Satzglieder wird wohl im ersten Satz hpr vor m entsprechend dem zweiten Satz zu ergänzen sein.

17. $ir \cdot t hnc$ heißt nach WB. III, 110 „mit jem. zusammen leben“. $\overline{\text{irr}}(\cdot w)$ ist Part. impf. pass., und das Suffix von hnc bezieht sich auf das Substantiv, an das sich der parti-

zipiale Ausdruck anschließt; also wörtlich: „der Bruder, der gelebt werdende zusammen mit ihm“, d. h. „der Bruder, mit dem zusammengelebt wird“ oder „mit dem man zusammen lebt“. Die Ermansche Übersetzung (Äg. Lit. S. 128), die in dem Bruder den Bruder des „Siechen“ (*bčw*) sieht, ist wegen der passivischen Partizipialform nicht zu halten.

18. Die Stelle mit *irj* in der prägnanten Bedeutung „Gutes tun“ ist schon von Vogelsang im Bauernkommentar S. 101 zu B 1, 109 ausführlich besprochen worden; ähnlich Gardiner, Gramm. § 455, 2. *-m tʃ ʒ·t* „in diesem Augenblick, jetzt“ ist stark betont und natürlich zu *n ir·tw* zu ziehen.

19. Der 9. Vers, der erste der zweiten Hälfte, hat nach dem stets gleichbleibenden ersten Satz dieselbe Wendung wie der 1. Vers, – gewiß eine dichterische Feinheit.

20. *inn·tw*, also die emphatische Form (imperfektisches *sgm·f*) in einem Hauptsatz, der eine Wiederholung oder Gewohnheit ausdrückt, ebenso Zl. 124; vgl. Gardiner, Gramm. § 440, 1. Die Übersetzung von *inj m* durch „Zuflucht nehmen zu“ beruht auf dem Aufsatz von Gunn in Rec. trav. 39, 105, dem auch Gardiner a. a. O. folgt. Sie ist der Ermanschen Übersetzung (Äg. Lit. S. 128/9) „behandeln als“ sprachlich und sachlich sicher vorzuziehen.

21. *grgr* „fremd“ ist von Gardiner, Notes on the story of Sinuhe S. 74 ff. ausführlich behandelt, wobei er an unserer Stelle und der von Zl. 124 *inj m* noch mit „behandeln als“ wiedergibt. *grgr* bedeutet an unserer Stelle sicher nicht „Fremder“ im Sinne von „Ausländer“, sondern es steht wie *hmm* in Zl. 124 im Gegensatz zu den schlecht gewordenen, bisherigen Freunden. Da man sich nicht mehr an diese wenden kann, muß man zu einem „Unbekannten“ (*hmm*) oder einem „Fremden“ (*grgr*) seine Zuflucht nehmen.

22. *mt·t n·t ib* ist nach dem WB. II, 168 nur in dem Ausdruck *m mt·t (n·t) ib* „aus vollem Herzen“(?) bei Verben wie „lieben, dienen“ u. ä. gebräuchlich. An unserer Stelle steht dagegen *r mt·t n·t ib*, was ich „entsprechend der Herzensaufrichtigkeit“ übersetzen möchte unter Bezugnahme auf *mtr ib* „aufrichtigen Herzens“ (WB. II, 173). Der Ausdruck muß dann wohl ironisch

auf die schlechten Genossen bezogen werden; da sie nicht mehr aufrichtig sind, muß man sich an Fremde wenden. Ermans „trotz(?) der rechten Gesinnung“ ist mir unverständlich. Will man die Verwendung eines ironisch gebrauchten positiven Ausdrucks an Stelle eines Negativen vermeiden, so könnte man auch an eine Übersetzung wie „entsprechend der vorhandenen Herzenseinstellung“ o. ä. denken, was ebenfalls auf die schlechten Freunde zu beziehen wäre.

23. *htm* „vertilgen, beseitigen“; hier von den Gesichtern gebraucht, bedeutet es „nicht zu sehen, unsichtbar“ (so Erman), da keiner dem andern mehr ins Gesicht zu schauen wagt. Sethes Übersetzungsvorschlag „scheu, verstört“ (?) trifft wohl weniger das Richtige.

24. Wörtlich „jeder Mann ist ein Gesicht nach unten“, das letztere ein geschlossener, wie ein Substantiv gebrauchter Ausdruck. Vgl. das ebenso gebrauchte *tp m m³s·t* im *Sinuhe* R 10 und Gardiner, Gramm. § 194.

25. Wörtlich „gegen (*r*) seine Genossen“, und zwar in feindlichem Sinne.

26. Wörtlich: „nicht ist das Herz einem Manne“, vgl. Gardiner, Gramm. § 114 und 102.

27. Virtueller Relativsatz nach indeterminiertem Bezugswort, vgl. Gardiner, Gramm. § 196, 2.

28. Wörtlich: „denen, die Sünde (*zsf·t*) getan haben“ (Part. perf. act.).

29. Wörtlich: „übrig gelassen“, Pseud. Part. 3. sg. m. von *zpj* „übrig bleiben, übrig lassen“.

30. Vgl. Gardiner, Gramm. § 467. – *šw m* „leer von“, hier unpersönlich gebraucht: „es ist leer (Leere) von . . .“.

31. *ḳq-ib* „der Vertraute“.

32. *hmm* ist Part. perf. pass. „einer, der nicht gewußt, gekannt, gewesen ist“, d. h. ein „Unbekannter“; vgl. Gardiner, Gramm. § 360.

33. *srh* mit weiblichem Infinitiv heißt „jemandem (*n*) etwas zum Vorwurf machen“, s. WB. IV, 199. Hier ist der Sinn gewiß: da keine vertrauenswürdigen Leute mehr da sind, muß man zu einem Unbekannten gehen, wenn man sich über etwas beschwe-

ren will. Ermans Übersetzung der Stelle (Äg. Lit. S. 129) ist mir völlig unverständlich.

34. *šm hnc·f* erinnert an *irr hnc·f* in Zl. 114; der Satzbau ist beide Male identisch: der X, *irr hnc·f*, ist geworden zum Y: der X, *šm hnc·f*, nicht ist er mehr da. Darum wird man *šm* wie *irr* als Part. imperf. pass. erklären müssen. Die sich dieser Erklärung entgegenstellende Schwierigkeit liegt mehr in der Form als in der Bedeutung. Nach Gardiner, Gramm. § 360, würde man eine reduplizierte Form erwarten wie *hmm* (Zl. 124), das WB. IV, 462 hebt aber dieser Forderung gegenüber hervor, daß *šm* nur in altertümlichen Texten redupliziert, zu denen unser Text sicher nicht gehört. Auch Gardiner, a. a. O., gibt zu, daß nur einige Verba in dieser Partizipialform reduplizieren, aber nicht alle. Also ich glaube nicht, daß von der formalen Seite her die Erklärung von *šm* als Part. impf. pass. abgelehnt werden kann. Für die inhaltliche Seite verweise ich auf das schöne Beispiel in Ermans Grammatik § 395, das zwei passive Partizipien intransitiver Verba enthält und wörtlich übersetzt lautet: „ein Befehlshaber, der herausgegangen und zurückgekommen wird unter seinem Plan“, d. h. „ein Befehlshaber, nach dessen Plan man auszieht und zurückkommt“ (Kairo 20359). Danach heißt unsere Stelle wörtlich: „Jener, der gegangen wird mit ihm“, d. h. „jener, mit dem man gegangen ist“ im Sinne von „befreundet war“.

35. *sw* „er“ nimmt das betont vorangestellte Subjekt *pfš šm hnc·f* im Hauptsatz wieder auf. Das Sätzchen ist ein negierter Nominalsatz mit einem Pseud. Part. als Prädikat, vgl. Gardiner, Gramm. § 334.

36. Im zweitletzten Vers erwähnt der Sprechende nach dem regelmäßigen Einleitungssatz sein eigenes Schicksal in der Ich-Form, im letzten schließt er mit einem allgemein betrachtenden Satze, – beides sicher eine dichterische Kunstform, sozusagen als Abgesang. Vgl. dazu den letzten Vers des zweiten Gedichts im Sesostri-Hymnus von Illahun, indem der Gottkönig anders als in den früheren Versen unmittelbar angeredet wird (Griffith, Kahun II S. 2).

37. *mšr* „Elend, Not“ nach WB. II, 30.

38. *nf* „Böses, Unrechtes“ nach WB. II, 252.

Das zweite Gedicht gibt, wie schon gesagt wurde, in 16 Versen den Grund an, weshalb der Mensch lebensmüde geworden ist und aus dem Leben zu scheiden beabsichtigt. Der jedesmal wiederkehrenden Frage, an wen er sich noch wenden könne, nachdem sogar seine eigene Seele ihm feindlich gegenübersteht, folgt die immer wieder abgewandelte Antwort, daß die Menschheit zu schlecht sei, als daß er noch irgendeinen vertrauenswürdigen Freund unter den Menschen finden könne. Neben allgemeinen Bildern von der Schlechtigkeit der Menschen, z. B. im Hinblick auf ihre äußere Brutalität, wird immer wieder ausgesprochen, daß das Vertrauen von Mensch zu Mensch verloren gegangen ist; die Menschen sehen einander nicht mehr frei ins Gesicht, weil sie einander nicht mehr trauen; es gibt keine Aufrichtigkeit mehr. In Aussprüchen dieser Art ist die Weltflucht des Lebensmüden zutiefst begründet. Er ist keineswegs ein von Gott geschlagener Hiob, der, von Krankheit und Verlusten geplagt, das Ende ersehnt, sondern er empfindet einen Ekel an der Menschheit, die ihn umgibt. Darum will er aus dem Leben scheiden, wobei er den gewählten Freitod keineswegs als unmoralisch oder gegen die Weltordnung verstoßend empfindet.

Die Sehnsucht nach dem Tod kommt dann im dritten Gedicht ergreifend zum Ausdruck.

3. Das dritte Gedicht (Zl. 130–142).

Übersetzung.

„Der Tod steht mir heute vor Augen¹
[wie] wenn ein ¹³¹Kranker gesund wird,²
wie wenn man (wieder) ins Freie³ geht² nach dem Unfall.⁴

¹³²Der Tod steht mir heute vor Augen
wie ¹³³Myrrhenduft,
wie wenn man unter einem Sonnensegel⁵ sitzt ¹³⁴am windigen
Tage.

Der Tod steht mir heute vor Augen
wie ¹³⁵Lotusduft,
wie wenn man am Ufer ¹³⁶der Trunkenheit⁶ sitzt.

Der Tod steht mir heute vor Augen
 wie ¹³⁷das Aufhören⁷ des Regens,
 wie wenn ein Mann vom Feldzug⁸ ¹³⁸nach Hause⁹ zurückkehrt.

Der Tod steht mir heute vor Augen
 wie eine ¹³⁹Himmelsentwölkung,⁷
 wie wenn ein Mann [.¹⁰], hingeleitet¹¹ ¹⁴⁰dadurch¹² zu
 dem, was er nicht weiß.¹³

Der Tod steht mir heute vor Augen,
¹⁴¹wie wenn ein Mann sich danach sehnt,¹⁴ (sein) zu Hause⁹
 wieder zu sehen, nachdem er viele Jahre ¹⁴²in Gefangenschaft
 gehalten¹⁵ verbracht hat.“

Kommentar.

1. Dieser sowie der bekannten Ermanschen Wiedergabe „der Tod steht heute vor mir“ entspricht die wörtliche Übersetzung: „Der Tod ist heute in meinem Gesicht.“

2. *snb* und *pr·t* Infinitive nach *mj* „gleichwie“, das vor *snb* offenbar vom Schreiber versehentlich ausgelassen ist.

3. *r hntw* „ins Freie“ wie in Zl. 82.

4. *hj·t* „Unfall(?)“ nach WB. II, 482; ob ein Derivat von *hʒj* „hinabsteigen, fallen“?

5. Blackman hat in JEA XVI, 71 (22) richtig bemerkt, daß *htʒw* „Segel“ hier im Plural steht; er verweist dazu auf den demotischen Gebrauch des Wortes im Plural (Spiegelberg, Petubastis Nr. 262, 286) im Sinne von „Sonnendach, Sonnensegel“. Die Stelle hat also nichts mit der Nilschiffahrt zu tun, wie Erman, Äg. Lit. S. 129 Anm. 1, anzunehmen scheint. Im heißen Ägypten ist die köstlichste Erholung, wenn man bei angenehm kühlem Nordwind unter einem Sonnendach sitzt.

6. *mrj·t n·t th·t* „Ufer des Trunkenheitslandes“, ein bildlicher Ausdruck für Gelage, aber wohl kaum am kühlen Ufer, wie Erman, a. a. O. Anm. 2, annimmt.

7. Anstatt früherer „Übersetzungen“ wie „Regenweg“ oder „betretener (?) Weg“ (Erman, Äg. Lit. S. 129) faßt Sethe (Erl. S. 66) *wʒ·t* als Infinitiv von *wʒj* „fern sein, sich entfernen“. Das „sich entfernen des Regens“, der zwar in der Wüste als segensreich, im Fruchtlände aber und namentlich in den Siedlungen

der Menschen wie heute in den Städten als höchst unangenehm empfunden wird, würde also dem *kf·t p·t* „der Himmelsentwölkung“ in Zl. 139 entsprechen. Wenn im 2. und 3. Vers sich Myrrhenduft und Lotosduft, im 4. und 5. Regentfernung und Himmelsentwölkung entsprechen, so ist das gewiß für den Aufbau unsres Gedichts bemerkenswert.

8. *mšc* mit dem Schiff determiniert wird wohl auf eine Überseeexpedition weisen.

9. Dasteht *r pr·sn* „zu ihrem (3. plur.) Hause“, während das Bezugswort *z* „Mann“ im Singular steht. Sethe a. a. O. nimmt wohl mit Recht an, daß hier ein formelhafter Ausdruck für „nach Hause“ vorliegt. An der andern Stelle, Zl. 141, wo ebenfalls einem singularischen *z* „Mann“ ein pluralisches Suffix *pr·sn* „ihr Haus“ entspricht, darf man danach vielleicht „das Zuhause“ übersetzen.

10. Dieser Vergleich war sicher entsprechend dem vorigen gebildet, so daß also der Ausfall eines Verbuns zwischen *mj* und *z* anzunehmen ist.

11. *šht* bedeutet nach Sethe a. a. O. hier „hingeleitet zu, aufmerksam gemacht“. Wie diese übertragene Bedeutung aus einer der beiden Grundbedeutungen von *šht* „Vögel fangen“ und „weben“ abzuleiten ist, vermag ich nicht zu sagen.

12. *im* wird sich auf das ausgelassene Verbum, nicht auf die Himmelsentwölkung beziehen.

13. Die perf. Rel. Form *r hm·t·n·f* ist sicher präsentisch zu übersetzen; vgl. Gardiner, Gramm. § 389, 3, wo dies Beispiel nicht erwähnt ist.

14. *mj šbb*, also die geminierte Form; vgl. Gardiner, Gramm. § 443. Danach entspricht also das Δ  *iw* in Zl. 137 ebenfalls einer geminierten Form (imperf. *šgm·f*), vgl. ebenda § 459.

15. Das Wort   *it* (alt *ic*) ist vom Schreiber nachträglich zwischen Zl. 141 und 142 unten dazwischen geschrieben worden. Sethe fügt es sicher mit Recht am Ende von Zl. 141 ein, so daß wir den Ausdruck *ic m ngr·t* „in Gefangenschaft gehalten“ bekommen; *ic* ist Pseud. Part. 3. sg., bezogen auf das Subjekt in *ir·n·f*. – Der strenge Bau des Liedes zeigt sich wie beim zweiten

Gedicht wiederum darin, daß der letzte Vers anders als die übrigen gebildet ist. Er weist als einziger nur einen Vergleich auf.

Das schöne Gedicht spricht für sich selbst, so daß weitere Worte hier unnötig sind. Das vierte und letzte Gedicht schließlich spricht die sichere Hoffnung aus, daß der Lebensmüde nach seinem Tode in der jenseitigen Welt dem Sonnengott Re nahe sein und in ihm einen gerechten Richter finden wird.

4. Das vierte Gedicht (Zl. 142–147).

Übersetzung.

„Wer dort ist,¹ fürwahr,² der wird
ein lebender Gott³ sein ¹⁴³und strafen⁴ die Sünde
an dem, der sie tut.

¹⁴⁴Wer dort ist, fürwahr, der wird
stehen⁵ im Sonnenschiff und wird das Erlesenste
¹⁴⁵darin⁶ an die Tempel austeilen lassen.

Wer dort ist, fürwahr, der wird
¹⁴⁶ein Weiser⁷ sein, der nicht gehindert werden wird⁸
¹⁴⁷Re anzuflehen, sooft er redet.⁹“

Kommentar.

1. Euphemismus für „wer im Jenseits ist“.

2. Die Partikel *ms* drückt einen leisen Vorwurf aus; vgl. Gardiner, Gramm. § 251. Der Lebensmüde will zur Seele etwa sagen: du glaubst zwar nicht an ein Weiterleben im Jenseits, ich aber weiß es genau, und fürwahr, wer dort ist, usw. – Zu beachten ist, daß in dem letzten Gedicht die am Anfang der Verse wiederholten Worte gar keinen Satz für sich bilden, sondern nur den Vorderteil des Hauptsatzes.

3. *nṣr cnḥ* „ein lebender Gott“. An diesem Ausdruck und noch mehr an der folgenden Erwähnung des Sonnengottes im Sonnenschiff erkennen wir, daß hier noch die alten Jenseitsvorstellungen zugrunde liegen, wie sie in den Pyramidentexten oft so großartig geschildert werden: der Tote gilt hier noch als ein mächtiges Wesen, das zu einem lebenden Gotte wird, ein göttliches Richteramt ausübt und mit dem Sonnengott unmittelbar verkehren

kann. Diese Schilderung spricht deutlich gegen jede Annahme eines Totengerichts im Jenseits, vor dem der Streit des Lebensmüden mit der Seele ausgetragen werden könnte; vgl. unten S. 65.

4. *hsf n* „jemd. bestrafen“; hier hat *hsf* außerdem noch *iw* „Sünde“ als direktes Objekt, also „die Sünde bestrafen an . . .“. *hr hsf* ist noch von *wnn* abhängig, wird also mit *m ncr cnh* koordiniert werden dürfen.

5. *wnn* mit Pseud. Part. *che*, ebenfalls zum Ausdruck des Futurums; vgl. Gardiner, Gramm. § 326.

6. *im* „darin“ oder „daraus“. Im Sonnenschiff sind danach so viele Opfervorräte vorhanden, daß man davon noch an die irdischen Tempel für deren Opferbedarf abgeben könnte.

7. *rh-ih-t* „Weiser, Gelehrter“. – Wie schon Erman, Äg. Lit. S. 130 Anm. 2, bemerkt hat, spielt der Lebensmüde hier und mit der Bemerkung über die Opfergaben an die Tempel offenbar auf sein eigenes Leben an. Man wird den Stellen entnehmen dürfen, daß er ein frommer Priester war, dem in der Revolutionszeit die Opfervorräte geraubt worden waren, so daß er den Kult im Tempel nicht mehr vollziehen konnte; ferner könnte er bei einer Beschwerde hierüber abgewiesen worden sein. Diese äußeren Lebensumstände dürften vortrefflich zu der Seelenlage unsres Lebensmüden passen, nicht weniger zu den geschilderten Zeitumständen.

8. *n hsf · n · tw · f* ist nach Gardiner, Gramm. § 196, 2 ein virtueller Relativsatz. Die negierte *sgm · n · f*-Form kommt gelegentlich auch wie sicher an unserer Stelle in futurischer Bedeutung vor; vgl. ebenda § 418, 3.

9. *hft mdw · f* „wenn, sooft er redet“. Sethe bezieht das Suffix auf den Lebensmüden und übersetzt „wenn er reden will“. Ich möchte es aber mit Erman lieber auf den Sonnengott beziehen, an dessen Nennung das Sätzchen eng angeschlossen ist. Dann liegt aber in *mdw* vermutlich genauer: sooft er Audienz erteilt und auf die Worte des Bittenden hin das Wort ergreift.

Das letzte Gedicht ist das kürzeste und für unser Gefühl das Unbedeutendste, was allerdings der Pieperschen Auffassung a. a. O. S. 29 durchaus widerspricht. Es hat nur 3 Verse, also halb so viele wie das vorhergehende, während das erste Gedicht

mit 8 und das zweite mit 16 im gleichen Verhältnis dazu stehen. Schon Erman hat in der Erstaugabe S. 50/1 auf die sicher berechneten Verszahlen der Gedichte (8–16, 6–3) aufmerksam gemacht.

Nach der in den Beispielen des 2. Gedichts zutage getretenen tief innerlichen Verbitterung und den allgemein menschlich schönen Vergleichen des 3. Gedichts mit ihrer Todessehnsucht wirkt es geradezu banal, wenn im ersten Verse des letzten Gedichts als Hauptfreude im Jenseits die Rache an den Sündern hingestellt wird. Man denkt an biblische Psalmen (z. B. Ps. 92, 12), in denen ebenfalls mitten zwischen den innerlichsten Gebetworten auch Rachedgedanken gegenüber irgendwelchen Missetätern zu finden sind. Diese Haltung entspricht offenbar der orientalischen Psyche. Ähnlich wird es zu bewerten sein, daß der Lebensmüde gerade jetzt, wo er sich und der Seele das Jenseits ausmalt und – vom Dichtwerk aus betrachtet – die Schlußworte seiner Einstellung bringt, auf persönliche Erlebnisse anspielt, wie oben dargelegt wurde. Trotz alledem bleibt für uns heutige Leser der starke Glaube jenes Menschen fühlbar, mit dem er in den selbst gewählten Tod geht in der festen Hoffnung, danach im Jenseits als lebender Gott im Sonnenschiff mitzufahren und im Sonnengott Re selbst den höchsten und gerechtesten Richter zu finden. Damit ist der Lebensmüde am Ende und überläßt das Schlußwort der Seele.

VII.

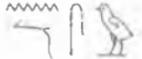
Die Schlußworte der Seele (Zl. 147–154).

Übersetzung.

Was (meine) ¹⁴⁸Seele zu mir sagte: „Laß¹ nun die Klage sein, ¹⁴⁹mein Kamerad,² mein Bruder! Du sollst³ dich aufs Feuer werfen ¹⁵⁰und das (jenseitige) Leben gewinnen,³ wie du (es) sagst. Sei es⁴ (nun), daß ich ¹⁵¹hier bleibe, nachdem du den Westen abgelehnt⁵ hast, sei es (dagegen) wirklich,⁴ ¹⁵²daß du den Westen erreichst und dein Leib sich der Erde gesellt,⁶ ¹⁵³ich werde mich (an deinem Grabe) niederlassen,⁷ nachdem du verschieden⁸ bist. ¹⁵⁴Dann wollen wir zusammen eine (letzte) Heimat haben.“⁹

Kommentar.

1. *im r·k hr h³³*, wörtlich „gib (leg) dich – mit verstärkendem *r·k* beim Imperativ – auf das *h³³*“; dies unbekanntes Wort muß nach dem Determinativ ein Holzgegenstand sein. Nach dem WB. III, 361 dürfte der Sinn des Ausdrucks *rdj hr h³³* „auf sich beruhen lassen (?)“ sein.

2. Junker hat in seiner Geschichte S. 79 die im ersten Augenblick bestechende Idee gehabt, in dem Ausdruck *ns·sw pn* den Eigennamen unsres Lebensmüden zu sehen, den er also Nesu nennt. Die Einführung eines Eigennamens durch *pn* „dieser“ ist aus den Pyramidentexten wohlbekannt, wo der jeweilige König fast stets „dieser Unas“ usw. genannt zu werden pflegt (z. B. Pyr. 152 a, b und oft). Aber in der direkten Anrede scheint das Demonstrativ in der Regel zu fehlen (z. B. Pyr. 134 a, 136 a, 626 a u. ö.). Also wäre die Parallele von *ns·sw* mit dem Gebrauch des Königsnamens in den Pyramidentexten für die vorliegende direkte Anrede nicht zwingend. – Ein Eigenname *Ns·sw* ist nach Ranke's Namenbuch nur ein einziges Mal, und zwar im MR nachzuweisen; unter den in der Inschrift auf einem Wiener Naos des MR genannten Personen kommt ein Mann namens  *Ns·sw* vor (v. Bergmann in Rec. trav. 9, 34).

Viel häufiger sind Zusammensetzungen mit Götternamen wie *Ns·sw-Mnčw* und viele andere, so daß man den Eigennamen *Ns·sw* wohl als Abkürzung des mit einem Götternamen gebildeten vollen Namens wird auffassen können. Wenn also auch *ns·sw* als Eigenname belegbar ist, so dürfte es aber doch recht unwahrscheinlich erscheinen, daß die Seele hier den Lebensmüden mit seinem Namen anredet. Gewiß ist die Seele wie ein anderer Mensch hier im Dialog behandelt, aber sie bleibt trotzdem der Ba des Lebensmüden, der sich um dessen Gedanken und Vorhaben sorgt und eben doch eng zu ihm gehört; so will es mir kaum denkbar erscheinen, daß die Seele hier auf einmal den Menschen wie einen beliebigen andern mit dem Eigennamen anredet. Diese mehr gefühlsmäßige Ablehnung von Junkers Nesu-Idee wird aber sehr gestärkt dadurch, daß der Eigenname *Ns·sw*, wie wir sahen, doch nur sehr schwach belegt ist, daß dagegen die Bedeutung *ns·sw(·j)* „Angehöriger“ wenigstens an

zwei alten Stellen, sicher zu belegen ist. Die eine schon von Erman in der Erstausgabe zitierte ist Prisse 7, 11 (in der Dévaud-schen Ausgabe S. 27 Vers 204): „er ist dein Sohn, der Angehörige (*ns ·sw*), den dein Ka gezeugt hat“; die andere findet sich Pyr. 256b: „es steht, wer da steht, hinter dir, es steht dein Bruder hinter dir, es steht dein Angehöriger (*ns*) hinter dir.“ Sethe sieht in seinem Kommentar I, 250 in *ns* eine Ableitung von *ns ·sw* und verweist auf unsere Stelle. Wir haben also an dieser Pyramiden-stelle dieselbe Zusammenstellung von *ns* (*·sw*) mit *sn* „Bruder“ wie im Lebensmüden. Schließlich sei noch an Zl. 52 erinnert, wo umgekehrt der Lebensmüde die Seele zwiefach anredet: „meine Seele, mein Bruder“; dem entspricht hier „mein Angehöriger, mein Bruder“. Das *pn* wird nur zur Verstärkung dienen im Sinne von „der Angehörige da“; *ns ·swj* wird von Sethe, Erl. S. 67, richtig als „zu mir Gehöriger“ erklärt.

3. *wdn ·k* und *dmj ·k* sind perf. *sgm ·f*-Formen, aber in futu-rischer Bedeutung, vgl. Gardiner, Gramm. § 450, 3. – *wdn ·k hr c_h*, wörtlich „du lastest auf dem Feuerbecken“ entspricht dem *h^{3c} hr k ·t* „sich aufs Feuer werfen“ in Zl. 13. *dmj hr* heißt nach dem WB. V, 454 „sich heften an, schmiegen an“. Mit „Leben“ kann hier nur das Leben nach dem Tode gemeint sein, denn nur von diesem hat der Lebensmüde geredet (*mj g^d ·k*). Dafür spricht auch das Determinativ, das Sethe in seinen Lesestücken S. 46, 19 durch einen sich auf dem Bett halb aufrichtenden Mann, also einen Auferstehenden wiedergibt; in Möllers Paläographie kommt indessen kein solches Zeichen vor. Der Satz enthält also die klare Einwilligung der Seele zu dem Vorhaben des Lebens-müden. Wieso Sethe, Erl. S. 67, hier auch an die 1. Pers. sg. des Pseud. Part. denkt, also an *wdn ·kwj* und *dmj ·kwj*, vermag ich vom Zusammenhang aus unmöglich einzusehen.

4. Die Hauptschwierigkeit in diesem Satze liegt in dem zwei-maligen  *mr*. Jeder, der den Satz unvoreingenommen überliest, wird wohl zu der Ansicht kommen, daß in dem Satze ein Gegensatz ausgedrückt wird, dessen Glieder durch *mr* und *mr hm* eingeleitet werden. *hm* verleiht nach Gardiner, Gramm. § 253 einem Ausdruck eine bestimmte Emphase. Das bedeutet also in unserem Falle, daß die zweite Alternative unsres Satzes hervor-

gehoben und als die wahrscheinlichere hingestellt wird. Und in der Tat wird von der Seele nochmals die Alternative, um die das ganze Streitgespräch geht, klar ausgesprochen: entweder du lehntest den Tod ab und bleibst hier, wie ich es wünsche – hier möchte man im Text gern die 1. Person in die 2. ändern: sei es, daß du hier bleibst usw. – oder du gelangst ins Westreich, wie du willst. Dabei ist aber, wie gesagt, durch die Zufügung von *hm* im zweiten Satz schon angedeutet, daß im Grunde nur noch die zweite Möglichkeit in Frage kommt. – *mr* wird eine unpersönliche Form von *mrj* „wünschen wollen“ sein, die im Sinne von „ist es erwünscht, daß . . . (oder) ist es erwünscht, daß“ im Frageton gebraucht sein dürfte. Man denkt an das lateinische *vel - vel* dabei, das, wie mir F. Sommer bestätigt, am wahrscheinlichsten als „willst du (so oder) willst du (so)“ zu erklären ist. Ich möchte also in unserm *mr - mr* eine ägyptische Ausdrucksweise für „sei es, daß – sei es, daß“ erblicken. Dazu verdanke ich F. Sommer noch den Hinweis auf das Umbrische *heris-heris*, das ebenfalls wörtlich „begehrtst du (so oder) begehrtst du (so)“ bedeutet. Sethe, bei dem ja die Seele ihren Standpunkt während des Dialogs ändert, kommt nach seinen Bemerkungen (Erl. S. 67) zu einer allzu gekünstelten Deutung des Satzes; vor allem scheint es mir undenkbar, *mr* einmal als Imperativ, einmal als Partizip zu fassen. Erman hat in der Äg. Lit. S. 130 das *mr - mr* überhaupt nicht wiedergegeben.

5. *wjn* „ablehnen, zurückweisen“; *sgm·n·f*-Form im Nebensatz mit perfektischer Bedeutung, vgl. Gardiner, Gramm. § 414, 2.

6. *s³h t³*, wörtlich „zur Erde gelangen“.

7. *hnj* „sich niederlassen“; der Ort des Sich-Niederlassens ist aus dem Zusammenhang klar, nämlich das Grab und das Jenseits. Vgl. Zl. 37 „die Stätte, wo man sich niederläßt“ als Bezeichnung für das Jenseits. Das Verbum *hnj*, das eigentlich „flattern“ bedeutet, wird wohl gerade von der Seele gebraucht, weil diese in Vogelgestalt auf dem Sarge hockend gedacht wird. Davon, daß die Seele, wie zuweilen angenommen worden ist, sich durch dies Sich-Niederlassen am Grabe bereit erklärte, selbst für die Bestattung zu sorgen, ist mit keinem Worte die Rede. Trotz des beabsichtigten Flammentodes wird der Erbe da sein und für die Bestattung sorgen, wie wir in Zl. 52–54 gehört haben.

8. *r-s³ wrġ·k* wörtlich „nachdem du müde geworden bist“. Das Verbum *wrġ* „müde werden“ im Sinne von „sterben“ hat mit dem Ausdruck für „der Müde“ (*nmj*) in Zl. 45 und 63/4 und mit dessen besonderer Bedeutung (s. S. 26 Nr. 21) nichts zu tun.

9. *ih ir·n dmj n-zp* wörtlich: „möchten wir machen eine Stadt zusammen“; vgl. Gardiner, Gramm. § 450, 5, wo dies Beispiel angeführt ist. *dmj* in prägnanter Bedeutung „Heimat“ wie in Zl. 38.

Die Schlußworte der Seele bergen manche Schwierigkeit, die ich in meinen Erläuterungen aus dem Wege zu räumen bemüht war. Wenn wir bis hierher den, wie mir scheint, klaren Anschauungslinien des Lebensmüden und der Seele gefolgt sind, so enthalten die Schlußworte der Seele eindeutig die Aufgabe ihres bisher beharrlich festgehaltenen Standpunkts: Laß das Klagen, du sollst sterben, so wie du es dir wünschst. Nun stellt die Seele nochmals kurz die Alternative auf, um die sich der ganze Streit gedreht hat, aber der Leser sieht schon an der äußeren Form, daß allein die Anschauung des Lebensmüden Gültigkeit haben wird. Und so mündet denn diese letzte Erwähnung der beiden umstrittenen Möglichkeiten in die feste Zusicherung der Seele, daß sie sich nach dem Tode des Lebensmüden in seinem Grabe niederlassen wird. Versöhnlich klingt der letzte Satz in den Wunsch nach der gemeinsamen letzten Heimat für den Lebensmüden und für die Seele aus.

Für den Lebensmüden ist damit die ihn quälende Jenseitsfrage (vgl. Zl. 34) gelöst, und der Leser weiß, daß er nunmehr den Tod wählen wird.

VIII.

Die Nachschrift des Abschreibers (Zl. 154–155).

So ist es gekommen ¹⁵⁵(von) seinem Anfang bis zu seinem Ende, wie (es) schriftlich vorgefunden (worden war).

Zu dieser kurzen, die vollständige Abschrift bestätigenden Nachschrift des Abschreibers – übrigens als Rubrum – ist Gardiner, Gramm. § 189, 1 zu vergleichen. In der Regel nennt sich der Abschreiber, was aber bei unserer Handschrift unterblieben ist.

Nachwort.

Da die Nachschrift des Abschreibers stets nach dem wirklichen Schlusse des abgeschriebenen Textes zu stehen pflegt, so müssen wir in dem Schlußwort der Seele das wirkliche Ende unsres Textes erblicken. Diese Tatsache scheint mir in zwiefacher Hinsicht wichtig. Da bei unserm Text anders als etwa am Schlusse der Klagen des Bauern oder nach der Erzählung des Schiffbrüchigen die Rahmenerzählung nicht wieder aufgenommen wird, ist die Wahrscheinlichkeit doch wohl sehr groß, daß eine solche überhaupt nicht existiert hat. Dann wird aber auch die Piepersche Rekonstruktion des Anfangs¹⁾ äußerst unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unmöglich. Nach Pieper erzählt der Lebensmüde den Streit mit seiner Seele den Toten im Jenseits, die an zwei Stellen des Anfangsteiles unmittelbar angeredet seien (Zl. 1 und 11); daß diese Anreden auch anders erklärt werden können, also keinesfalls so belangvoll sind, wie Pieper annimmt, wurde schon im Kommentar dargelegt (S. 11 Nr. 1 und S. 14 Nr. 11). Ferner sieht Pieper in der Stelle, an der mehrere Götter angerufen werden (Zl. 23 ff.), eine der ersten Erwähnungen des Totengerichts, vor dem der Lebensmüde sicher zu bestehen vermeine. Den Bericht über den Streit mit seiner Seele müßte der Lebensmüde also, wenn wir Piepers Gedanken einmal folgen wollen, gleich nach seinem Erscheinen in der Unterwelt, aber noch vor dem Augenblick des Totengerichts gegeben haben, – dies wäre aber ein Zeitpunkt, der für den Ägypter gar nicht existiert, denn das Totengericht eröffnet sozusagen dem Toten das Leben im Jenseits; daß er vor jener Gerichtssitzung Zeit und Gelegenheit gehabt hätte, in langen Reden irgendwelchen anderen Toten etwas zu erzählen, will mir völlig absurd erscheinen. Aber selbst wenn wir an diese außergewöhnliche Situation, wie Pieper sie nennt, glauben wollten, so würde bestimmt dann am Ende des erzählten Streitgesprächs irgendwie die Wirkung auf die Zuhörer in Erscheinung treten müssen, etwa in dem Sinne, daß die Toten sagten: Wir verstehen dich und werden mit dir die Richter, vor die du jetzt hintreten

1) Pieper, Die ägyptische Literatur S. 29.

wirst, bitten, daß sie gnädig sind. Aber nichts von alledem steht in unserm Text.

Ich glaube, daß im Grunde doch Erman den wesentlichen Inhalt unsres Textes richtig erfaßt hat.¹⁾ Was bei Erman an Unklarheiten vorhanden ist, ist durch die fortgeschrittene Interpretationsarbeit größtenteils aufgeklärt worden, so daß wir auf Ermans Fundament den Inhalt jetzt wesentlich klarer erfassen können. Ohne hier Erman in allen Einzelheiten berichtigen zu wollen, will ich die neugewonnenen, für den Gedankengang des Ganzen bedeutsamen Hauptzüge hier nochmals zusammenstellen; alle Einzelheiten dazu sind meiner Übersetzung und dem Kommentar zu entnehmen.

Was wir über den äußeren Lebensgang des lebensmüden Menschen erfahren, ist im vierten Gedicht enthalten (s. S. 59 Nr. 7); aus den sparsamen Andeutungen dürfen wir entnehmen, daß er ein gelehrter Priester war, der durch die revolutionären Strömungen seiner Zeit daran gehindert wurde, die Opfer ordnungsgemäß zu vollziehen, also als frommer Ägypter zu leben. Daß er dagegen weder krank noch arm noch ohne Hinterbliebene war, wie Erman und viele andere angenommen haben, kurz daß wir in unserm Lebensmüden keine Hiobsgestalt zu sehen haben, das dürfte aus meiner Texterklärung wohl eindeutig hervorgehen. Ich glaube auch im Gegensatz zu Erman nicht, daß man die Schilderungen des zweiten Gedichts wird persönlich auf den Lebensmüden beziehen dürfen.²⁾ Sie spiegeln allgemein die Zeit wider, in der er lebte, jene kampfdurchtobte Periode nach dem Alten Reich, in der sich Ägypten „wie eine Töpferscheibe“ drehte.³⁾ Hand in Hand mit der äußeren Umwälzung ging die innerliche, die neue Ansichten über Leben und Tod in den Menschen hochkommen ließ; daß dabei für den frommen Ägypter höchst ketzerische Gedanken über den Sinn der Bestattungsbräuche und das Fortleben im Jenseits auftauchten, ist leicht verständlich. Der in den alten Gebräuchen groß gewordene, frommgläubige ägyptische Mensch, als welchen wir unsern Lebensmüden ansehen, wurde in diesen

¹⁾ Erman S. 5 ff.

²⁾ In ähnlichem Sinne auch Junker in seiner Geschichte S. 79.

³⁾ In den Klagen des Ipuwer, vgl. Gardiner, Admonitions 2. 8. Vgl. auch meine Arbeit über die Lehre für Merikarê S. 10 ff.

Strudel hineingerissen und mußte sich auch mit den neuen Anschauungen über Tod und Jenseits auseinandersetzen. Dies geschieht in der Form eines erdichteten Streitgesprächs mit seiner Seele, die ihm in der Rolle des neuen Freigeistes entgegentritt. Der Mensch aber empfindet offenbar von vornherein einen solchen Ekel gegenüber der neuen Zeit und ihren geistigen Strömungen, daß er entschlossen ist, durch Selbstmord aus dem Leben zu scheiden. Dieser Gedanke des Selbstmordes, und zwar durch Verbrennen, ist nun keineswegs an sich etwas für den Ägypter Anstößiges; sein Vorhandensein spielt für den Gang unsres Gespräches keine andere Rolle, als wenn es sich um den natürlichen Tod handeln würde. In Umsturzeiten wie der geschilderten gilt das einzelne Menschenleben nicht viel, und wie die Hinrichtungen und Morde werden auch die Selbstmorde der Verzweifelten Höchstzahlen erreicht haben, schildert doch ein Text jener Zeit drastisch genug, daß die Krokodile nichts mehr fressen wollen, weil sie übersättigt sind von den vielen Körpern jener, die sich selbstmörderisch in die Fluten gestürzt haben.¹⁾ Wenn also die Seele den Lebensmüden vom Selbstmord zurückhalten und wieder dem Leben zurückgewinnen will, so geschieht das sicher nicht, weil der Selbstmord etwa als unmoralisch empfunden worden wäre. Ich könnte mir denken, daß diesen uns so merkwürdig erscheinenden Standpunkt der Seele noch ein anderes Gefühl in der Brust des Menschen bestimmt hat, die Todesfurcht. Wohl ist er entschlossen zum Selbstmord, weil er verzweifelt an der diesseitigen Welt und auf Erlösung in der jenseitigen hofft, aber im letzten Augenblick schreckt die Seele des Menschen doch vor der Ausführung zurück und klammert sich ans irdische Leben. Zwar ist dies Erschrecken vor der Todeswirklichkeit in unserm Text nicht mit Worten ausgesprochen, aber der so naheliegende Gedanke daran macht uns den Standpunkt der Seele in unserm Streitgespräch verständlicher. Die Seele ist sowohl der Anwalt der für die damaligen Menschen modernen Zeit mit ihrem Kampf gegen die altgewohnte Religion und Sitte, als auch die natürliche innere Stimme im Menschen, der vor dem Tode, obwohl er ihn in der Idee will, doch letzten Endes zurückschreckt und sich ans irdische Leben anklammert. Doch gegen diese beiden in der Seele ver-

¹⁾ Admonitions 2, 12.

körpernten gegensätzlichen Anschauungen setzt sich die Todessehnsucht des Menschen siegreich durch. Wenn wir auch den Naturalismus nicht so weit treiben wollen, daß wir annehmen, der mit dem Lebensmüden in eine Gestalt verschmolzene Dichter habe nach der Niederschrift des Streitgesprächs den geschilderten Selbstmord wirklich verübt, so dürfen wir doch dem Schluß des Ganzen mit Sicherheit entnehmen, daß der Dichter für sich selbst die Lösung gefunden hat, nämlich daß er seinem frommen Standpunkt treu bleibt und jegliche Ketzergedanken ablehnt.

Damit ist gesagt, daß der ganze Text ein Dichtwerk ist, das Stellung nehmen will zu den Zeitfragen um 2200 v. Chr., und zwar in der Richtung auf das Innenleben des einzelnen Menschen. Unser Text rückt somit gedanklich in die unmittelbare Nähe der „Lehre für Merikarê“ und der „Mahnungen des Ipuwer“, die sicherlich zusammen eine ältere Gruppe bilden gegenüber Texten wie den „Klagen des Bauern“ und der „Weissagung des Neferrehu“, in denen die schönrednerische Form schon allzusehr über die Gedankentiefe des Inhalts dominiert. Man wird die allzu skeptischen Worte Ermans, der dem tief menschlichen Gehalt unsres Werkes doch allzuwenig gerecht wird,¹⁾ heute nicht mehr gelten lassen können und lieber mit Pieper²⁾ den Verfasser des Lebensmüden als den „ersten großen Dichter der Weltliteratur“ bezeichnen wollen. Dieser Dichter am Ende des 3. vorchristlichen Jahrtausends hat uns zum erstenmal einen Einblick in das Innere eines Menschen tun lassen, der hin- und hergerissen ist von den Zeitströmungen, sich aus seiner inneren Zerrissenheit einen Ausweg sucht und einen solchen allein im freiwilligen Tode findet. Es handelt sich also um eine rein psychologische Dichtung ohne irgendwelche äußeren historischen Bezogenheiten wie etwa bei der „Lehre für Merikarê“. Der Konflikt im Innern eines Menschen über die letzten Fragen des Daseins, über den Sinn des Todes und die mögliche Fortexistenz im Jenseits ist das einzige Thema, – fürwahr ein Thema, das seit dem altägyptischen Streitgespräch des Lebensmüden mit seiner Seele große Geister aller Kulturvölker immer erneut gefesselt und zu neuen Gestaltungen gedrängt hat.

¹⁾ Erman S. 15. ²⁾ a. a. O. S. 29 unten.