

Christusdornbusches“. Dort fanden sich eine Inschrift Ramses' II., eine Statuengruppe der 20.–22. Dyn. und weiteres, späteres Material<sup>33</sup>. Die wichtigsten Texte und Darstellungen stammen vom Naos des \*Nektanebos I.: Auf ihm finden sich Aussagen über S. und seine Verbindungen mit anderen Göttern, z. B. \*Bes<sup>34</sup>.

Ptolemäische Texte nennen S. häufig und setzen ihn mit Horus<sup>35</sup> und \*Schu<sup>36</sup> gleich, beziehen ihn auf seinen Gau<sup>37</sup> und nennen ihn „Ältesten Asiens“<sup>38</sup> und „Erbe der Fremdländer“<sup>39</sup>. Diese späten Beiworte sind jedoch keineswegs Hinweise darauf, daß S. ein ausländischer Gott war, ist er doch in den ältesten Zeugnissen ein Falkengott. Seine Heimat im Delta brachte ihn mit den dort ansässigen Asiaten in Berührung sowie den Konflikten mit diesen. Als Besieger der Asiaten wird er selbst als Asiate abgebildet. Weder in Texten noch in Darstellungen wird er mit fremden Göttern wie \*Baal, \*Astarte oder \*Qadesch zusammengebracht.

Ein Relief des Taharqa zeigt eine Göttertriade auf Löwen: \*Reschef, Qadesch und einen 3. Gott, den man mit Unrecht für S. angesehen hat<sup>40</sup>. Auch ein ähnliches Stück aus Athen hat als 3. Gott eher \*Onuris als S. dargestellt<sup>41</sup>. Sonstige Zusammenhänge mit asiatischen Göttern sind unbekannt<sup>42</sup>. Auch sind keine Beziehungen zur \*Musik nachweisbar<sup>43</sup>.

<sup>1</sup> Faulkner, *Pyr.*, 324 (Index). – <sup>2</sup> *Pyr.* 480. – <sup>3</sup> Kaplony, *Inschriften III*, Tf. 94 Nr. 367; II, 883 = Maspero, in: *ASAE* 3, 1902, 189. – <sup>4</sup> *PD IV*, 59–60, Tf. 22. 121–122. – <sup>5</sup> Raymond Weill, *Origines de l'Égypte Pharaonique I. Les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> dynasties*, Paris 1908, 196, Nr. 2. – <sup>6</sup> Junker, in: *ZÄS* 75, 1939, 63–84, bes. 79. – <sup>7</sup> Jaquet-Gordon, *Domaines*, 383 und 171. – <sup>8</sup> Borchardt, *Sahure II*, Blatt 5. – <sup>9</sup> Ebd., Blatt 8. – <sup>10</sup> Ebd., Blatt 12. – <sup>11</sup> v. Bissing, *Re-Heiligtum*, Blatt 25 Nr. 387. – <sup>12</sup> Borchardt, *Neuserre*, 93, Abb. 71. – <sup>13</sup> Newberry, in: *Fs Griffith*, 316–323; Gardiner, in: *JEA* 5, 1918, 222. – <sup>14</sup> *Inscr. Sinai*, 182, 6; 200, 8; 221, 8. – <sup>15</sup> Barns, in: *JEA* 53, 1967, 7; Yoyotte, in: *Kémi* 17, 1964, 72. – <sup>16</sup> Naville, *Saft el-Henneh*, Tf. 5, Z. 5. – <sup>17</sup> Erman, in: *ZÄS* 20, 1882, 204 = Alessandra Nibbi, in: *JEA* 62, 1976, 45–56 (mit neuer Textbearbeitung durch S. W. Gruen: S. 50). – <sup>18</sup> *Inscr. Sinai*, Nr. 80. – <sup>19</sup> Ebd., Nr. 28. – <sup>20</sup> Ebd., Nr. 184. – <sup>21</sup> Naville, *Deir el-Bahari VI*, Tf. 151. – <sup>22</sup> *Urk.* IV, 875–876. – <sup>23</sup> *LD III*, 144. – <sup>24</sup> Saucron, in: *Kémi* 11, 1950, 117. – <sup>25</sup> *PM IV*, 53 = Griffith, in: *BIFAO* 16, 1919, 207–208. – <sup>26</sup> *LD III*, 271; Berlin, *Ausf. Verz.*, 122; *Berl. Inschr.* II, 12 Nr. 1622. – <sup>27</sup> *Medinet Habu VI*, 420. – <sup>28</sup> Daressy, in: *ASAE* 5, 1904, 119 Nr. XVIII. – <sup>29</sup> Landau, in: *MVAeG* 9 (5), 1904, 64–69, Tf. 12. – <sup>30</sup> Emmanuel de Rougé, *Œuvres diverses IV*, Paris 1911, 216. – <sup>31</sup> Rowe, *Scarabs*, 295–296, Tf. 38. – <sup>32</sup> Cf. Naville, *Saft el-Henneh*. – <sup>33</sup> Giveon, in: *JARCE* 12, 1975, 19–21. Dort wurde der Vermerk Daressys übersehen, daß die Statue aus Saft el-Henna selbst stammte. – <sup>34</sup> Naville, *op. cit.*, Tf. 2. 3. 5. 36. – <sup>35</sup> *Edfu VII*, 162, 2. –

<sup>36</sup> *Edfu I*, 335. – <sup>37</sup> Nämlich den 20. u. äg. Gau. – <sup>38</sup> *Edfu V*, 93, 5. – <sup>39</sup> *Edfu V*, 161, 11. Vgl. auch Dieter Kurth, *Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu*, Wiesbaden 1983, 112–115. – <sup>40</sup> Mariette, *Karnak*, Tf. 43. – <sup>41</sup> Capart, in: *CdE* 17, Nr. 34, 1942, 239 Abb. 18. – <sup>42</sup> Auch der Versuch, den Namen des S. vom hebr. שֶׁשֶׁׁׁׁ abzuleiten (Eckenstein, in: *AE* 3, 1917, 103–108), ist nicht gelungen. Er wurde sogar mit dem biblischen Gottesnamen Schaddai in Verbindung gebracht und sein vermeintlicher Tempel auf dem Sinai mit asiatischen Verehrern und mit der Exodus-Überlieferung. – <sup>43</sup> Ellen Hickmann, in: *LÄ III*, 448.

*Lit.*: RÄRG, 741–743; Giveon, *Soped in Sinai*, in: *Fs Westendorf (i. Dr.)*. R. G.

**Sothis** *Spdt*, griech. Σῶθις). Name des Fixsternes Sirius. Die Bedeutung ist unsicher, neben „scharf“, „spitz“ wurde auch „glänzend“ vorgeschlagen<sup>1</sup>. In alten Wortspielen (*Pyr.* 186. 632. 723) wird der Name offenbar als „die Scharfe“, „die Kräftige“ gedeutet, womit die dynamischen, manchmal sogar aggressiven Züge der sonst gütigen, segenspendenden Stern Göttin betont werden. Ihre Kraft manifestierte sich auch in der mächtigen Lichtstärke des Sternes. Die Entstehung der griech. Namensform bleibt problematisch. Vielleicht könnte die lautliche Entwicklung so rekonstruiert werden: *Sopdet* > *Sobte* (vgl. kopt. *COBTE*) > *Sowte* > *Soute* > *Söte* > *Söthis*. Ein Wortspiel läßt jedenfalls darauf schließen, daß in der griech.-röm. Zeit auch die Ägypter die abgekürzte Form gebrauchten (Wortspiel mit *stj*)<sup>2</sup>.

Die Personifizierung des Sirius als Göttin<sup>3</sup> ist das erste Beispiel dafür, daß die Ägypter eine für sie entscheidende Naturerscheinung dem Einfluß eines Sternes zuschrieben. Nach einer Periode der Unsichtbarkeit erscheint S. Mitte Juli in der Morgendämmerung wieder (heliakischer Frühaufgang in der Breite Nord-Ägyptens). Da die Nilschwelle zu dieser Zeit schon gut sichtbar war, wurde ein kausaler Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen angenommen. Die \*Überschwemmung wurde als Gabe der Göttin betrachtet, deren Erscheinen auch ein neues Jahr einleitete. Schon in den *Pyr.* wird die Göttin als „Jahr“ bezeichnet<sup>4</sup>. Die Verbindung mit dem Jahr und der Überschwemmung blieb ständiger Charakterzug der Sothis<sup>5</sup>.

Die Göttin wurde gewöhnlich menschengestaltig, als stehende Frau<sup>6</sup>, häufig auch in einem Boot<sup>7</sup>, dargestellt. Manchmal erscheint sie mit einem eigenartigen Federschmuck<sup>8</sup>, auf anderen Darstellungen übernimmt sie die Hörnerkrone der \*Isis oder der \*Hathor. Als Sothis-\*Satis trägt sie die o. äg. \*Krone mit Antilopenhörnern, manchmal mit einem Stern darauf<sup>9</sup>. Die Kuhgestalt, die durch die Identifizierung mit Hathor und \*Hesat entstand, ist erst seit der Ptolemäerzeit sicher

belegt<sup>10</sup>. Sie wurde auch in Tempeln verwendet. Im Tempel von \*Deir el-Medineh erscheint die Sothis-Kuh im nördlichen Sanktuar<sup>11</sup>. Sie hat eine mit einem Stern geschmückte Sonnenscheibe auf dem Kopf. Ob auf dem Elfenbeintäfelchen aus \*Abydos (König *Dr*) die liegende Kuh sich mit S. identifizieren läßt, ist fraglich<sup>12</sup>. Als \*Hund wird S. erst unter griech. Einfluß abgebildet (s. unten).

S. wurde mit einer Reihe von Göttinnen identifiziert. Die bekannteste ist Isis-Sothis, die von den Pyr.<sup>13</sup> bis zur Römerzeit eine beliebte<sup>14</sup> Göttin blieb. Auch den Griechen war bekannt, daß der Sirius von den Ägyptern als die Seele der Isis angesehen wurde<sup>15</sup>. Im \*Kanopusdekret wird *Spdt* im griech. Text als „Stern der Isis“ übersetzt<sup>16</sup>. Durch Isis führte ein direkter Weg zur Gleichsetzung von S. mit Hathor. Sie ist in Tempelinschriften oft belegt<sup>17</sup>, und infolge dieser Identifizierung erhielt S. das Epithet „Herrin der vier Gesichter“<sup>18</sup>. Auch mit einer anderen Kuhgöttin, der Hesat, wurde sie verschmolzen. Auf einem Denkstein des \*Ptolemaios I. Soter wird die heilige Kuh „Isis-Hesat-Sothis, Fürstin der Sterne“, genannt<sup>19</sup>.

Die feurige Natur des Sternes dürfte dazu beigetragen haben, daß S. auch den Löwengöttinnen angenähert wurde. Sie wurde selten löwenköpfig dargestellt<sup>20</sup>. Nach einem Text in \*Philae steigt \*Sachmet als Feuerschlange empor, und so entsteht ihr Name Sothis<sup>21</sup>. Auch mit der Katzen-Löwin \*Bastet wurde sie verbunden. Im ptol. Hymnus in Assuan wird sie als „S., Sachmet-Bastet, Herrin von Syene“, angerufen<sup>22</sup>. Der Name der Bastet erscheint in Glückwünschen auf Neujahrschenken<sup>23</sup>. In einem Hymnus in \*Esna wird die Löwin \*Menhit als eine Göttin beschrieben, die die Überschwemmung in ihrem Namen S. aus den beiden Höhlen herbeiführt<sup>24</sup>. Als Göttin, der eine universale Macht zugeschrieben wurde, erhielt \*Neith auch die Bezeichnung „S., Herrin der Sterne“<sup>25</sup>.

Wenn auch keine Identifizierung, so läßt sich eine enge Verbindung mit \*Seschat erweisen. Von König \*Ahmose wird in einer Inschrift gesagt, daß er ein Zögling der S. und ein Gelobter der Seschat war<sup>26</sup>. Auch im oben erwähnten Hymnus in Esna werden S. und Seschat nacheinander genannt<sup>27</sup>.

Besondere Bedeutung gewann die Annäherung der S. an die Kataraktengöttinnen \*Satis<sup>28</sup> und \*Anuket<sup>29</sup>. Obwohl die mythologische Grundlage dazu durch die Lokalisierung der Quelllöcher des \*Nils an der Südgrenze seit alters her gegeben war, scheint die Identifizierung erst spät populär geworden zu sein. Auch die Ähnlichkeit der Namen dürfte bei der Gleichsetzung Sothis-Satis mitge-

spielt haben<sup>30</sup>. Wenn eine Bronzefigur der S. mit Satsikrone im British Mus. tatsächlich in Dyn. 26 zu datieren ist<sup>31</sup>, muß man mit einer vortol. Identifizierung rechnen, doch liegen sichere Belege nur seit \*Ptolemaios IV. vor<sup>32</sup>. Ein Graffito in Elephantine weist auf die Zerstörung einer Kapelle der S. in Elephantine in der Perserzeit hin<sup>33</sup>. Die meisten Belege stammen aus Elephantine und Philae<sup>34</sup>, aber auch in nubischen Tempeln, in Edfu (\*Tell Edfu) und \*Dendara kommt die Identifizierung vor<sup>35</sup>. Noch unter Kaiser Geta wurde S. Herrin von Elephantine und \*Bigga genannt und als Satis dargestellt<sup>36</sup>. Durch die Identifizierung erhält auch S. Pfeil und Bogen<sup>37</sup>.

Zu Anuket sind die Beziehungen weniger eng, sie wurden vorwiegend durch die Sothis-Satis Identifizierung geschaffen. Nach pBremner-Rhind haben S. und Anuket das angeordnet, was gegen \*Apophis getan werden soll<sup>38</sup>. Sie besaßen gemeinsam einen Tempel im nördlichen \*Fajjum, das „Haus der S. und Anuket“. S. bewirkte von hier aus, daß der Nil aus Elephantine zum Fajjum und nach \*Herakleopolis komme<sup>39</sup>. S. ist tatsächlich ein Mitglied der \*Triade von Elephantine geworden. Auf einem Bild in Dendara wird \*Chnum dargestellt, wie er vor Hathor-S. tritt, um ihr die zwei Nilquellen als Gabe zu überreichen<sup>40</sup>.

In der SpZt hat S. mit dem Nil-Gott ein Paar gebildet. Der König konnte als Sohn der S., erzeugt vom Nil, bezeichnet werden<sup>41</sup>. Damit entstand eine Verbindung zu Euthenia, dem weiblichen Partner des Nils<sup>42</sup>.

Als Isis-Sothis kam ihr eine Rolle im \*Osiris-Mythos zu. Am südlichen Himmel beschützt sie Osiris-Orion (*Sjh*) vor seinen Feinden, die im sethischen Sternbild *Mshjtjw* sind<sup>43</sup>.

In allen diesen mythologischen Beziehungen wurde S. eindeutig als Göttin betrachtet, doch hatte sie – wenn auch die weibliche Natur immer vorherrschend blieb – auch einen männlichen Aspekt. Schon in den Pyr. wurde sie als eine astrale Form des Horus (*Hr Spd*) aufgefaßt<sup>44</sup>. Auf einem Architrav des astronomischen Raumes im \*Ramesseum erscheint S. als Mann. Er beschenkt (*dj.f*) den König mit Speisen<sup>45</sup>. Während hier der männliche S. als ein wohlwollendes Wesen dargestellt wurde, ist er später in den sog. Amulett-Papyri<sup>46</sup> ein furchterregender Gott. Er ist wieder mit Horus verschmolzen und erhält den Namen Sothis-Horus. Der Gott wurde in einen westlichen und östlichen Sothis-Horus gespalten<sup>47</sup>; deren Schwert war besonders gefürchtet. Aus dem MR ist der Name in der Form Horus-Sothis belegt<sup>48</sup>.

Die mörderische Rolle des Sothis-Horus läßt sich vielleicht naturmythologisch erklären. Der heli-

akische Frühaufgang des Sirius fiel auch mit der schlimmsten Sommerhitze zusammen. Horus als ein dem \*Re nahestehender Gott von kämpferischer Natur konnte die feurigen Sonnenstrahlen dieser Tage gut verkörpern. Auch die Verdopplung des Sothis-Horus dürfte außer mit der allgemein dualistischen ägyptischen Weltbetrachtung mit dem Sonnencharakter des Horus, mit der auf- und untergehender Sonne, im Zusammenhang gestanden haben.

Neben der Identifizierung ist auch eine andere Form der Verbindung von S. und Horus belegt. In den Pyr. kommt der Name „Horus, der in S. ist“ (*Hr jmj Spdt*) vor<sup>49</sup>.

S. galt auch als eine Helferin der Toten. Schon in den Pyr. tritt sie als Totengöttin auf. Sie sichert z.B. die jährliche Versorgung im Jenseits<sup>50</sup>, sie wäscht die Hände des Verstorbenen (\*Reinigung)<sup>51</sup> und faßt ihn bei der Hand bei seinem Aufstieg zum Himmel<sup>52</sup>. Sie galt als Mutter<sup>53</sup>, als Schwester<sup>54</sup> oder sogar als Tochter des Verstorbenen<sup>55</sup>. In den \*Sargtexten ist sie die Mutter des Toten<sup>56</sup>, säugt ihn<sup>57</sup>, ist bei seinem Aufstieg behilflich<sup>58</sup>, sie begrüßt ihn<sup>59</sup> und fördert seine Reise am Neujahrstag<sup>60</sup>. Der Tote wird im Haus der S. auszeichnet<sup>61</sup>.

Auch in der späteren Totenliteratur wird S. manchmal genannt. Im Tb 101 wird das Sternengeheer (*h3b3s*) für den Verstorbenen gegenüber S. befestigt. Im \*Balsamierungsritual wird versprochen, daß Isis mit dem Verstorbenen sein wird „als S. im Himmel“<sup>62</sup>. In einem römerzeitlichen Grab in \*Athribis wird S. auf der Zodiacus-Decke ihrem Platz im Himmel entsprechend in der Nähe des Sah-Osiris als eine Kuh im Boot abgebildet<sup>63</sup>. Die daneben stehenden Ba's weisen darauf hin, daß dieser Teil des Himmels als ihr Reiseziel betrachtet wurde. Auf dem Sarg des Heter wird Sothis in ihrer traditionellen Gestalt als Frau im Boot abgebildet<sup>64</sup>.

Im Mythos vom \*Sonnenauge erscheint S. als Urgöttin, als Schöpfer der anderen Götter, eine Rolle, die nie volkstümlich gewesen ist<sup>65</sup>.

Der Glanz des Sirius galt als Vorzeichen für ein gutes oder schlimmes Jahr. Darüber berichtet \*Horapollon<sup>66</sup>, und auch das Werk des \*Nechepso (oder Petosiris) beschäftigte sich mit diesem Thema<sup>67</sup>. Hier wurde auch mit den Winden beim Sothisaufgang gerechnet. Sothis-Prognosen waren sicher schon im NR bekannt. Im \*pChester Beatty I wird die Geliebte mit dem Stern am Anfang eines schönen Jahres verglichen<sup>68</sup>. Ein dem. Text enthält astrologische Prognosen, in denen die Voraussage davon abhängig ist, welcher von den Planeten sich zur Zeit des Sothisaufganges im Zeichen der Gemini oder des Sagittarius befindet<sup>69</sup>.

Der Name „S. ist gekommen“ (*Spdt jti*)<sup>70</sup> gibt der Freude des Volkes über den Frühaufgang des Sternes Ausdruck.

Die Mehrzahl der Statuetten der Göttin dürfte in der privaten Sphäre der Religion eine Rolle gespielt haben oder als Votivgaben betrachtet werden. Die Fragen nach einem Tempelkult lassen sich schwer beantworten. Das „Haus der S.“ in den Sargtexten<sup>71</sup>, das zusammen mit dem Tempel der Großen Stiere und dem Tempel des Weißen Stieres genannt wird, dürfte in Memphis oder Heliopolis eine Kapelle der Göttin gewesen sein. Kapellen bzw. Tempel für S. sind auch im Fajjum<sup>72</sup> und in Elephantine bezeugt<sup>73</sup>. Nach einer – jedoch nicht vollkommen gesicherten – Ergänzung einer Textstelle in der sog. demot. Memphitischen Theologie wurde das \*Lebenshaus in Memphis Haus der Sothisgeburt genannt<sup>74</sup>. Die kultischen Verbindungen mit Memphis und Elephantine werden in einem Text in Dendara angedeutet, wo von Hathor gesagt wird: „Jahr ist ihr Name in *Hwt-ki-Pth* und *Spdt* in Elephantine“<sup>75</sup>.

Da Sothis zu den \*Dekanen gezählt wurde, befand sich auch ihre Statue – aus Gold – unter denen der Dekane im Tempel von Dendara<sup>76</sup>. Auf ein Bestrafungsritual weist eine Inschrift des Hohenpriesters Osorkon hin, in dem von „Feuerbecken des Sothisaufganges“ die Rede ist<sup>77</sup>.

In einigen Städten dürfte also S. einen auch mit Ritualen verbundenen Kult genossen haben.

In der griech.-röm. Zt hat sich neben der traditionellen Göttin auch eine griech.-äg. synkretistische S. herausgebildet<sup>78</sup>. In der griech.-röm. Astronomie gehörte Sirius zum Sternbild Canis maior und daher wurde er auch Hundstern genannt. Die Darstellung als Hund findet sich auch in Äg., Terrakotten<sup>79</sup> und Steinschalen<sup>80</sup> weisen darauf hin, daß diese Form auch in der Volksreligion eine wichtige Rolle gespielt hat. In diesem weitverbreiteten Bildertyp wurde Isis auf einem Hund sitzend abgebildet. Diese Darstellungsweise erscheint seit \*Trajan in der Münzprägung und auch auf den Vota-Publica-Münzen wurde sie verwendet<sup>81</sup>. Die Bilder der Göttin mit dem Hund in römerzeitlichen äg. Gräbern sind Zeugnisse dafür, daß dieser Typ auch in die Jenseitsvorstellungen Eingang gefunden hat<sup>82</sup>. Diese Darstellungen sowie die anderen astronomischen Bilder in den Gräbern dürften mit der Erneuerung der \*Sothisperiode im Jahr 139 im Zusammenhang gestanden haben<sup>83</sup>. Die Astronomen und die Priester wußten gewiß schon lange, daß der Anfang der neuen Weltperiode nicht weit entfernt war, und auch das Volk wartete mit Spannung auf das große Ereignis.

In Italien und Pannonien ist die Darstellung der Göttin auf dem Hund auch in der monumentalen Architektur belegt. Eine Münze des \*Vespasian zeigt diesen Bildertyp im bogenförmigen Giebel des Isistempels am Campus Martius in \*Rom<sup>84</sup>. Über dieses Bildnis ist eine Wundergeschichte erhalten geblieben: Als Vorzeichen der Schandtat des Kaisers hatte Isis unter Heliogabalus ihr Gesicht nach innen gewendet<sup>85</sup>. Auch der Fries der Fassade des Iseums in Szombathely (röm. Savaria, Ungarn) wurde mit einem Relief der Isis auf dem Sothishund verziert<sup>86</sup>.

Die vermeintlichen altäg. Vorläufer der Hundeform (Hundestatuetten interpretiert als S.) bleiben fraglich<sup>87</sup>.

Für die Griechen und die Römer stand die verheerende, seuchenbringende Wirkung des Sirius im Vordergrund<sup>88</sup>. Aelianus hat aber auch eine äg. Erzählung von einer \*Seuche zur Zeit des Sothis-Aufganges tradiert<sup>89</sup>.

In der griech.-äg. \*Astrologie und \*Magie wurde Sothis mit \*Anubis verbunden<sup>90</sup>. Auf einer Gemme erscheint neben Anubis die Beischrift Sothis<sup>91</sup>. Die Anubis-Sothis Identifizierung dürfte Lukian vorgeschwebt haben, als er in seiner satirischen Schrift „Wahre Geschichten“ die Bewohner des Sternes Sirius als hunds-köpfige Wesen beschrieb<sup>92</sup>. In der Anubis-Sothis Gestalt kommt wiederum die androgyne Natur der S. zum Vorschein.

<sup>1</sup> Jan Bergman, *Isis-Seclé und Osiris-Ei*, in: *Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum* 4, Uppsala 1970, 41. 42 Anm. 3. – <sup>2</sup> Hermann Junker, *Grammatik der Denderatexte*, Leipzig 1906, 19; Mariette, *Dend.* I, 36; II, 27. Vgl. auch Fecht, *Wortakzent*, § 138 Anm. 227. – <sup>3</sup> Z. B. Plutarch, *De Iside*, 21. – <sup>4</sup> Pyr. 965; vgl. CT VI, 319. – <sup>5</sup> Vgl. RÄRG, 743. – <sup>6</sup> Neugebauer – Parker, *Astronomical Texts I*, Tf. 4–6. 8. 9. – <sup>7</sup> *Ibid.* III, Tf. 5. 16. 18. 20. – <sup>8</sup> Z. B. *ibid.* III, Tf. 5. – <sup>9</sup> Günther Roeder, in: *Roscher, Lex. Myth.* IV, 1279, Abb. – <sup>10</sup> Neugebauer – Parker, a.a.O. III, 201, Tf. 29. 51. – <sup>11</sup> PM II<sup>2</sup>, 406 (30). – <sup>12</sup> Neugebauer – Parker, a.a.O. III, 201. Nach Godron, in: *BIFAO* 57, 1958, 143 ff. wollte man hier \*Sechat-Hor abbilden. – <sup>13</sup> Pyr. 632. – <sup>14</sup> Neugebauer – Parker, a.a.O. II, Tf. 5. 18 usw. – <sup>15</sup> Plutarch, *De Iside*, 21. – <sup>16</sup> Urk. II, 138. – <sup>17</sup> Dendara I, 21; IV, 252 usw. – <sup>18</sup> Dendara IV, 252; vgl. Philippe Derchain, *Hathor Quadrifrons*, Istanbul 1972. – <sup>19</sup> Urk. II, 159. – <sup>20</sup> Mariette, *Dend.* II, 10; Roeder, a.a.O. (s. Anm. 9), 1279. – <sup>21</sup> Junker, *Philae I*, 69. – <sup>22</sup> Edda Bresciani und Sergio Pernigotti, *Assuan*, Pisa 1978, 104. – <sup>23</sup> Bergman, a.a.O. (s. Anm. 1), 52. – <sup>24</sup> Esna V, 108 § 9. – <sup>25</sup> Esna II, 281 (no. 163, 19), vgl. 280 (163, 13). – <sup>26</sup> Urk. IV, 19. – <sup>27</sup> Esna II, 281 (no. 163, 19). – <sup>28</sup> Roeder, in: *ZÄS* 45, 1908, 22 ff. – <sup>29</sup> Dominique Valbelle, *Satis et Anoukis*, Mainz 1981. – <sup>30</sup> Roeder, in: *ZÄS* 45, 1908, 27. – <sup>31</sup> *Ibid.*, 29. Vgl. auch die Darstellung der S. mit Bogen und Pfeilen möglicherweise aus der Saitenzeit: Valbelle, a.a.O., 49 (no. 367). – <sup>32</sup> Valbelle, a.a.O., 128 Anm. 794. – <sup>33</sup> *Ibid.*, 47 (no.

348); Kaiser, in: *MDAIK* 27, 1971, 195. – <sup>34</sup> Valbelle, a.a.O., 47 ff. – <sup>35</sup> Valbelle, a.a.O., *passim*. – <sup>36</sup> Esna VI, 54 (no. 491, 7). – <sup>37</sup> Roeder, in: *ZÄS* 45, 1908, 28. – <sup>38</sup> pBremner-Rhind, 31, 21. – <sup>39</sup> Valbelle, a.a.O., 50 (no. 370. 371); Ridolfo V. Lanzone, *Les Papyrus du Lac Moeris*, Turin 1896, Tf. 2 (XLI); Giuseppe Botti, *La glorificazione di Sobk e del Fayum in un papiro ieratico da Tebrynīs*, *AnAe* 8, Kopenhagen 1959, 89 ff., Tf. 11, frg. F. 7. – <sup>40</sup> Dendara I, 98, Tf. 73. – <sup>41</sup> *Ibid.* I, 23. 197. – <sup>42</sup> Kákosy, in: *JEA* 68, 1982, 293. – <sup>43</sup> Fayza Mohamed Hussein Haikal, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin*, *BÄe* 14, 1970, 36 (3, 5–6). – <sup>44</sup> Pyr. 330, vgl. 458 a (*Spd* und *Spdt*); Anthes, in: *ZÄS* 102, 1975, 1 ff.; Kákosy, in: *Studia Aegyptiaca* 2, Budapest 1976, 41 ff.; Schenkel, in: *LÄ* II, 722. 724 Anm. 7. – <sup>45</sup> Neugebauer – Parker, a.a.O. III, Tf. 6. – <sup>46</sup> pHier. BM (Edwards). – <sup>47</sup> *Ibid.* I, 24; II, Tf. 7; pBM 10308, 21; I, 64; II, Tf. 22; pTurin 1984 rto 48 f.; I, 96; II, Tf. 37; pCairo 58035 39 f.; I, 114; II, Tf. 45; pBerlin 10462 rto 19 ff. – <sup>48</sup> pHier. BM (Edwards) I, 24 Anm. 12. – <sup>49</sup> Pyr. 632 d. 1636 b (vgl. Anthes, a.a.O., 4). – <sup>50</sup> Pyr. 965 a–b. – <sup>51</sup> Pyr. 1428 b. – <sup>52</sup> Pyr. 1561 b. – <sup>53</sup> Pyr. 458 a. – <sup>54</sup> Z. B. Pyr. 929 b, 935 c. – <sup>55</sup> 965 a. – <sup>56</sup> CT VI, 319 d. – <sup>57</sup> CT I, 17 d. – <sup>58</sup> CT V, 389 i; vgl. 399 e. – <sup>59</sup> CT VI, 51 d. – <sup>60</sup> CT VI, 239 m (*tp mpt*). – <sup>61</sup> CT I, 143 a, 146 c. – <sup>62</sup> Serge Sauneron, *Rituel de l'embaumement*, Kairo 1952, 32 (pBoulaq 3, 9, 8). – <sup>63</sup> Neugebauer – Parker, a.a.O. III, Tf. 51. – <sup>64</sup> *Ibid.* III, Tf. 50. – <sup>65</sup> Wilhelm Spiegelberg, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenaug, Straßburg* 1917, 28–29 (IX, 6). – <sup>66</sup> I, 3. – <sup>67</sup> Ernestus Riess, *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, *Philologus* VI Supplementband 1891, 351 f. – <sup>68</sup> pChester Beatty I vso C 1, 1–2 (Gardiner, Tf. 22). – <sup>69</sup> Hughes, in: *JNES* 10, 1951, 256 ff. – <sup>70</sup> Ranke, *PN* I, 306 (23). – <sup>71</sup> CT I, 143 a, 146 c. – <sup>72</sup> S. Anm. 39. – <sup>73</sup> S. Anm. 33. – <sup>74</sup> Wolja Erichsen und Siegfried Schott, *Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift* (Pap. demot. Berlin 13603), *AAWLM* 1954, 7, 365 (4, 7–8). – <sup>75</sup> Dendara I, 21. – <sup>76</sup> Dendara IV, 176. – <sup>77</sup> Ricardo A. Caminos, *The Chronicle of Prince Osorkon*, *AnOr* 37, Rom 1958, 48 f. Vgl. Yoyotte, in: *EPHE Annuaire* 89, 1980–1981, 98. – <sup>78</sup> Gisèle Clerc, *Isis-Sothis dans le monde romain*, in: *Hommages Vermaseren*, 247 ff. – <sup>79</sup> Françoise Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine*, *EPRO* 76, Leiden 1979, Tf. 23; Clerc, a.a.O., 269 fig. 1. – <sup>80</sup> Christiane Desroches-Noblecourt, *Isis Sothis, – le chien, la vigne –, et la tradition millénaire*, in: *Livre du Centenaire, IFAO Kairo 1880–1980*, 20–23, fig. 19 a–b. – <sup>81</sup> Clerc, a.a.O., 260 ff. – <sup>82</sup> Neugebauer – Parker, a.a.O. III, Tf. 51. 52. 54. – <sup>83</sup> Kákosy, *Probleme der ägyptischen Jenseitsvorstellungen in der Ptolemäer- und Kaiserzeit*, in: *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg* 16–18 mai 1967, Paris 1969, 63; Desroches-Noblecourt, a.a.O., 23; zweifelnd Clerc, a.a.O., 264. – <sup>84</sup> Clerc, a.a.O., 255; Michel Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, *EPRO* 21, Leiden 1972, Tf. 19 a. – <sup>85</sup> Cassius Dio, *LXXXIX*, 10; Hopfner, *Fontes*, 378. – <sup>86</sup> Vilmos Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, *EPRO* 1, Leiden 1961, Tf. 3. – <sup>87</sup> Desroches-Noblecourt, a.a.O., 17 f. – <sup>88</sup> Gundel, in: *RE*, s. v. Sirius, 314 ff. – <sup>89</sup> *Ibid.*, 336; Aelianus, *Apospasm.*, 105 p. 237; Hopfner, *Fontes*, 378. – <sup>90</sup> Gun-

del, a.a.O., 320. – <sup>91</sup> Wortmann, in: Bonner Jahrbücher 166, Kevelaer 1966, 78; Gundel, a.a.O., 320. – <sup>92</sup> Verac hist. I, 16.

Lit.: Gisèle Clerc, *Isis-Sothis dans le monde romain*, in: *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden 1978, 247–281; Christiane Desroches-Noblecourt, *Isis Sothis, – le chien, la vigne –, et la tradition millénaire*, in: *Livre du Centenaire, IFAO 1880–1980*, Kairo 1980, 15–24; László Kákósy, *Die mannweibliche Natur des Sirius in Ägypten*, in: *Studia Aegyptiaca* 2, Budapest 1976, 41–46. L. K.

**Sothisperiode** Die S. ist in den ersten nachchristlichen Jh. bekannt geworden<sup>1</sup>. Der Theologe Clemens Alexandrinus beispielsweise gab mit ihrer Hilfe den Auszug der Israeliten unter \*Moses aus Ägypten an<sup>2</sup>. Von den klassischen Autoren hat jedoch nur Censorinus die Periode genauer beschrieben<sup>3</sup>. Die Wirksamkeit der Periode beruht auf zwei Faktoren. Der erste Faktor ergibt sich aus der Länge des bürgerlichen Jahres in Ägypten mit 365 Tagen<sup>4</sup>, der zweite Faktor daraus, daß die Ägypter den heliakischen Aufgang der \*Sothis (Sirius, Hundstern) beobachtet haben, mit dem ungefähr gleichzeitig die Nilflut eingesetzt hat<sup>5</sup>. Da die Ägypter mit dem heliakischen Sothisaufgang das \*Neujahr des Mondjahres verbunden haben sollen, führte die letztere Beobachtung zwangsläufig zu der Jahreslänge eines siderischen Jahres, das um einige Minuten länger als das tropische Jahr ist<sup>6</sup>. Aus wahrscheinlich praktischen Gründen haben die Ägypter jedoch das Jahr aus der Naturbeobachtung und der Wiederkehr des siderischen Ereignisses mit 365 Tagen berechnet, und so blieb das 365tägige bürgerliche Jahr um rund einen Viertel Tag hinter dem tropischen oder auch dem siderischen Jahr zurück. Die Abweichung ist selbstverständlich nach einer gewissen Zeit bemerkt worden, ohne daß man daraus Konsequenzen hat ziehen wollen oder vielleicht auch können. Auf jeden Fall wurde der heliakische Aufgang der Sothis auch weiterhin beobachtet und als Bezugspunkt für einen kulturellen Mondkalender (\*Kalender) beibehalten<sup>7</sup>. Da nach 365 Tagen ein Neujahrsfest und auch das Neujahr, das auf den heliakischen Aufgang der Sothis bezogen ist, gefeiert wurden, zeigt sich in der Jahresfolge ein immer größerer Unterschied zwischen den beiden Jahren. Denn rund alle vier ägyptische Jahre verschiebt sich der Aufgang der Sothis um einen Tag gegenüber dem ägyptischen Jahr in Zeitrichtung.

Die nachklassischen Autoren fanden dieses Verfahren bemerkens- und erwähnenswert. Diodorus Siculus<sup>8</sup> und Kaiser Julianus<sup>9</sup> hielten das ägyptische Jahr für ein Sonnenjahr. Dabei war sich letzterer nicht bewußt, daß Iulius \*Caesar die

Kalenderreform nach dem ägyptischen Vorbild durchgeführt haben soll<sup>10</sup>. Theon beschreibt eingehend in dem Kommentar zu den Handlisten des Claudius Ptolemaeus das Verhältnis vom julianischen Jahr zum ägyptischen Wandeljahr<sup>11</sup>. Einen indirekten Hinweis auf die äg. Herkunft des julianischen Jahres geben Strabon<sup>12</sup> und auch Dio Cassius<sup>13</sup>. Geminus führt in seinem Kommentar zu den Phaenomena des Aratus (Beginn 3. Jh. v. Chr.) eine kultische Erklärung an, warum die Ägypter das 365tägige Jahr wider besseres Wissen beibehalten haben<sup>14</sup>. Im Kommentar zur Übersetzung der Phaenomena durch Germanicus findet sich ebenfalls ein Hinweis darauf, daß die ägyptischen Priester jede Schaltung verhindern wollten<sup>15</sup>. Dies zeigt auch der fehlgeschlagene Versuch von \*Ptolemaios III., der mit dem \*Kanopusdekret bekannt geworden ist<sup>16</sup>. Von einer Sothisperiode sprechen Clemens Alexandrinus<sup>17</sup> und Censorinus<sup>18</sup>, versteckt eventuell Tacitus<sup>19</sup> und Dio Cassius<sup>20</sup>.

Den anderen Faktor zur Sothisperiode bildet der heliakische Aufgang dieses Sternes, der fast regelmäßig im äg. Jahr wandert. Nach Censorinus fällt er alle 1460 jul. Jahre auf den 1. Tag des Monats Thoth (äg. I. *ἴητ* 1)<sup>21</sup>. Censorinus gibt auch innerhalb der römischen Geschichte einen Fixpunkt für den heliakischen Aufgang<sup>22</sup>: Er schreibe im hundertsten Jahr nach einem solchen Zusammenfall (*ἀποκατάστασις*), der unter dem Konsulat von Antoninus Pius und Bruttius Praesens stattgefunden habe (139 n. Chr.), nach Censorinus *ante diem XII. Cal. Aug.* (= 21. Juli). Die Tagesangabe wurde angezweifelt<sup>23</sup>, zumal auch die antike Überlieferung zum Datum des heliakischen Aufgangs der Sothis nicht ganz eindeutig ist. Ein aufschlußreiches Bild dazu bietet die Liste bei Boeckh, wo das Datum vom 23. Tag im Zeichen des Krebses (= 19. Juli) bis zum 1. Tag im Zeichen des Löwen (= 28. Juli) durch unterschiedliche Autoritäten angegeben wird<sup>24</sup>. Letzteres steht im Einklang mit der Angabe in den Scholien zum Aratus, daß die Sothis im Zeichen des Löwen aufgehe<sup>25</sup>. Dem widerspricht Porphyrius mit der Feststellung, daß die Ägypter mit dem Krebs das Jahr begännen, weil im Zeichen des Krebses die Sothis aufgehe<sup>26</sup>. Während in den vorchristlichen Jh. höhere Daten angegeben werden (Meton, Euktemon, Eudoxus, Kallipus, Aratus)<sup>27</sup>, bevorzugen die Autoren der nachchristlichen Jahrhunderte mehr den 19. Juli (Aetius<sup>28</sup>, Hephaistius<sup>29</sup>, Palladius episc.<sup>30</sup>, Solinus<sup>31</sup>).

Die Unsicherheit ergibt sich aus zwei Faktoren bei der Beobachtung des heliakischen Aufgangs der Sothis: dem Ort und dem Schungsbogen (*arcus visionis*)<sup>32</sup>. Claudius Ptolemaeus legt nach