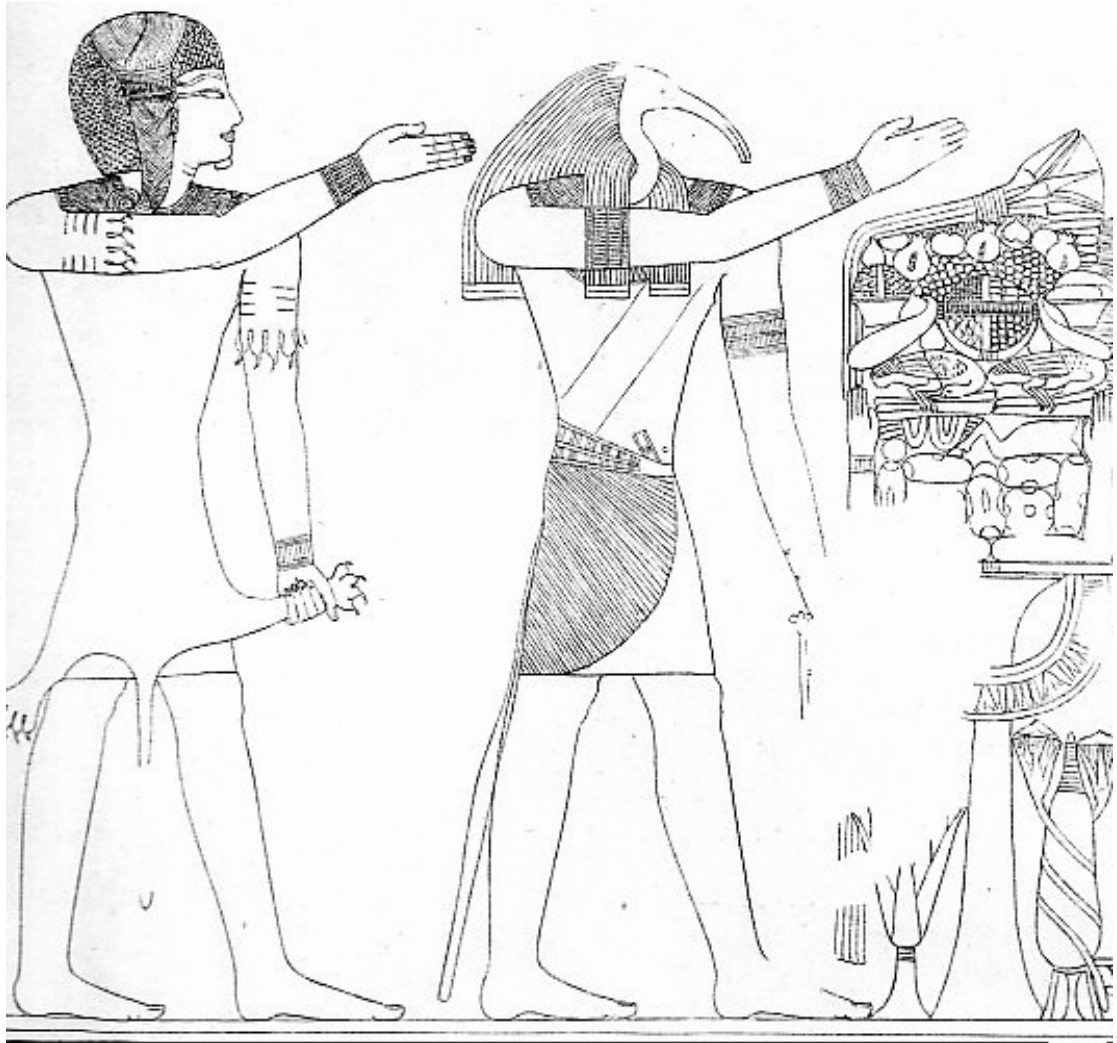


# DET DAGLIGE OFFERRITUALET I DET NYE RIKETS TEMPLER



**Hovedfagsavhandling i religionsvitenskap  
ved IKRR, Universitetet i Bergen, september 2002  
av Pål Steiner**

<b>1. INTRODUKSJON .....</b>	<b>2</b>
1.1. KILDEMATERIALE .....	3
1.2. PROBLEMSTILLING .....	5
<b>2. FORSKNINGSHISTORIE .....</b>	<b>10</b>
2.1. EGYPTOLOGERS TILNÆRMINGER TIL OFFERRITUALER.....	10
2.2. ANTROPOLOGERS OG RELIGIONSHISTORIKERES TILNÆRMINGER TIL OFFERRITUALER.....	14
2.3. TEORETISK STANDPUNKT .....	20
<b>3. RELIGIONSHISTORISKE FORHOLD I DET NYE RIKET .....</b>	<b>24</b>
3.1. ONTOLOGI .....	24
3.2. KOSMOLOGI OG ARKITEKTUR .....	31
3.3. HISTORISKE OMSTENDIGHETER.....	33
<b>4. DET DAGLIGE OFFERRITUALET .....</b>	<b>36</b>
4.1. INTRODUKSJON .....	36
4.2. GJENNOMGANG AV TEKST OG BILDER.....	39
4.3. DE RITUELLE SCENENES PLASSERING PÅ TEMPELVEGGENE .....	84
4.4. OPPSUMMERING.....	87
4.5. DELKONKLUSJON.....	90
<b>5. OFFERRITUALET S FUNKSJONELLE NIVÅ, REGENERASJON.....</b>	<b>92</b>
5.1. KULTISKE DIMENSJONER.....	92
5.2. OFFERRITUALET SOM FORNYELSESPROSESS.....	95
5.3. RITUELL RESIPROSITET .....	110
5.4. INITIASJON OG MYSTERIER.....	116
5.5. DELKONKLUSJON.....	119
<b>6. OFFERRITUALET S PRAGMATISKE NIVÅ, RITUELL KOMMUNIKASJON .....</b>	<b>125</b>
6.1. HVA KOMMUNISERES? .....	125
6.2. OFFERRITUALET SOM MODELL AV OG FOR KOSMOLOGI .....	126
6.3. RITUALET SOM UTTRYKK FOR POLITISK LEGITIMERING OG FORVALTNING.....	135
6.4. RAPPAPORTS MODELL FOR RITUELL KOMMUNIKASJON .....	141
6.5. HVORDAN DET PRAGMATISKE OG FUNKSJONELLE NIVÅ VIRKER SAMMEN.....	144
6.6. DELKONKLUSJON.....	148
<b>7. KONKLUSJON.....</b>	<b>152</b>
<i>FIGURER</i> .....	159
<i>KART OVER EGYPT</i> .....	173
TEMPELPLANER.....	174
<i>KRONOLOGI</i> .....	176
<i>APPENDIKSER</i> .....	177
<i>FORKORTELSER</i> .....	186
<i>LITTERATURLISTE</i> .....	187

# 1. INTRODUKSJON

Etter lengre tids studier av de såkalte dødetemplene i vestlige Theben, presenterte Harald H. Nelson flere oppsiktsvekkende artikler som forandret vårt syn på templenes funksjon. Hans forskning har ettervirkninger også i dag, når nye studier blir gjort både av templene vest for Theben og av de store Amontemplene i moderne Karnak og Luxor, øst for Nilen. I artikkelen "The Identity of Amon-Re of United-With-Eternity," (1942) kunne Nelson vise at kongene som ble dyrket i dødetemplene ble identifisert med en særlig form av Amon av Karnak. Noen år senere underbygget han påstanden ytterligere. I en artikkel behandlet han forekomsten av scener fra det såkalte ritualet for Amenhotep I, det daglige offerritualet i dødetemplene.<sup>1</sup> Her viste Nelson at dette daglige offerritualet samtidig rettet seg både mot kongen som hadde innstiftet tempelet, og mot Amon(-Ra). Selv mente han at det var den årlige opetfesten som skapte identifikasjoner mellom gud og konge. Her ble Amons statue fraktet i prosesjon fra Karnak til de forskjellige døde kongers templer på vestbredden.

Nyere forskning av Lanny Bell har imidlertid vist at også andre ritualer kan ha aktivert slike identifikasjoner, deriblant det daglige offerritualet. Ved å studere Luxortempelet har Bell kommet frem til at ritualene som ble utført her ikke skiller seg særlig i mål og mening fra dem som må ha blitt utført i dødetemplene. Dette har ført til at distinksjonene mellom dødetempler og gudetempler langt på vei er blitt visket ut. Vi snakker i dag om de enkelte templers forskjellige formål, fremfor å redusere dem til dyrkning av den ene eller andre gud eller konge. De fleste templer kombinerer kult for flere mottagere, både guder og konger. Av denne grunn er samspillet mellom disse som er av betydning, mer enn den ensrettede gudsdyrkelsen. Opetfesten var Thebens største religiøse fest. Den fornyet de avdøde kongers guddommelighet ved å la guden besøke kongenes templer. Ved siden av Opetfesten og andre viktige fester foregikk også en daglig kult i templene. Her ble ingen statuer båret ut, og byens befolkning ble holdt utenfor. I det daglige tempelritualet ble de relasjoner som var blitt skapt under festene mellom guder, forfedre og kongen fremhevet og bekreftet. Lanny Bell hevdet at forholdet mellom konger og guder også ble fornyet i det daglige offerritualet. I denne avhandlingen vil vi se nærmere på denne påstanden.

Gjennom en detaljert gjennomgang av det daglige offerritualet, også kalt ritualet for Amenhotep I, skal vi undersøke hvordan det daglige offerritualet skapte og bekreftet det nære forholdet

---

<sup>1</sup> Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu."

mellom guder og konger. Deretter skal vi undersøke hvilke sosiologiske funksjoner ritualet og dets bruk av symboler hadde for samfunnet.

## 1.1. Kildemateriale

Det daglige tempelritualet besto av en rekke mindre ritualer (episoder) satt sammen i en større liturgisk orden rettet mot templets hovedgud.<sup>1</sup> Hver morgen<sup>2</sup> gikk en eller flere prester inn i tempelet hvor de vasket, oljet, kledde på og kronet kultstatuen i det indre kapellet. Deretter ble et offermåltid satt frem for guden.

Etter presentasjonen av offergaver ble alle, eller utvalgte deler av, gavene brakt videre til nye mottagere. Fremstående personer, kongelige forfedre og guder hadde sine statuer eller var representert på andre måter på tempelområdet. Først blant disse var den avdøde kongen som hadde innstiftet tempelet. I sitt kapell ble denne kongen identifisert med Osiris. Her mottok han offergaver sammen med sin *ka*<sup>3</sup> som også var tilstede i dekorasjonen. Osiriskongen var også representert i en statue eller i en solbåt. Ritualene for denne sekundære frembringelsen av offergavene var, som vi skal se, like utførlige som offerritualene fremfor guden. På norsk kan vi omtale denne delen av det daglige tempelritualet som en "videreføring" av gudens offer og som "videreføringsoffer" (*wdb ht/wdb htpw ntr*).<sup>4</sup> Etter at den døde kongen hadde forsynt seg, ble offergavene på nytt brakt videre til andre mottagere, og til sist fordelt mellom prestene.

Kildematerialet som vil bli gjennomgått i denne avhandlingen omfatter tempelinnskrifter med tekst og ikonografiske scener i Karnak, Medinet Habu og Abydos og hieratiske<sup>5</sup> innskrifter på

<sup>1</sup> Ritualet er bevart på papyrus og i scener på tempelveggene i Setis tempel i Abydos. Se J. Podemann Sørensen *Det Gamle Egypten*, s. 89-127, 194, for dansk oversettelse og kildehenvisninger. Se også hans artikkel "Redundans og Abstraksjon" for kommentarer.

<sup>2</sup> David i, *A guide to Religious Ritual at Abydos*, s. 58, ser ut til å kun regne en utførelse hver morgen av ritualet; Wilkinson i, *The Complete Temples of Ancient Egypt*, s. 86, hevder ritualet ble utført hver morgen og kveld; Meeks & Meeks, *Daily Life of the Egyptian Gods*, s. 128, anser tre daglige utførelser som sannsynlig, men hvorav de ved middag og kveld var forkortede versjoner hvor dørene ikke ble åpnet. I ptolmeisk tid ble tre daglige ritualer utført, se Fairman "Worship in an Egyptian Temple", s. 178; Kalenderen i Medinet Habu skiller mellom offer for dag og kveld: se Nelson "The Calender of Feasts and offerings", s. 46. Se også Shaefer (red.), *Temples of Ancient Egypt*, s. 235

<sup>3</sup> Jeg følger her Bells "Luxor Temple and the Cult of the Royal *ka*," s. 256, hvor en konges *ka* (innen artikkelens formål) kan beskrives som "the divine aspect of the king, linking him both with the gods and with all his royal predecessors." Begrepet er selvsagt langt mer kompleks enn dette, og vil bli behandlet ytterligere i senere kapitler.

<sup>4</sup> På engelsk omtales videreføringsoffer som "revesion of the offerings". Se Gardiner, "The Mansion of Life".

<sup>5</sup> Hieratisk er hieroglyfisk skriftstil som ble utviklet i det mellomste riket hvor tegn ble skrevet som kursiv håndskrift. For å gjøre tekster mer lettlesle er det vanlig å transkribere (omskrive) slik skrift til hieroglyfer ettersom dette er mer lettleselig. Hieroglyfene kan så videre translittereres til fonetiske verdier. Ettersom forfatteren av denne oppgaven selv ikke er skolert i hieratisk vil tekster i hieratisk inkluderes i form av andre forskerers oversettelser der hvor dette eksisterer, og transliterasjoner der hvor det ikke eksisterer. Når det gjelder tempelinnskrifter vil både oversettelser og originaltekst tas i betraktning.

papyri, strengt avgrenset til det 19- (ca. 1292-1190) og 20 dynasti (ca. 1190-1075).<sup>1</sup> Fra andre perioder finnes også innskrifter i de ptolemeiske templene i Philae og Edfu, i tillegg til enkelte steler fra Nuripyramidene i Kush (Nubia). Disse sene kildene vil ikke bli diskutert i denne avhandlingen.<sup>2</sup>

Offerritualer kjenner vi fra hele den egyptiske historien. Det er imidlertid kildene fra det nye riket som gir best informasjon om hvordan ritualene ble utført. Spesielt er to rituelle papyri fra det 19 dynasti informative. Fra Ramses II's tid (ca. 1279-1213) har vi fått overlevert papyrus Cheaster Beatty (Ch. B.)<sup>3</sup> og papyrus Kairo-Turin (K-T.)<sup>4</sup>. Disse omhandler det daglige offerritualet og den påfølgende videreføringen av offergavene fremfor den døde kongen og de kongelige forfedre. Tekstene er relativt like, men retter seg henholdsvis til Amon-Opet (Luxor) og til kong Djoserkare-Amenhotep I, den andre kongen av det 18 dynasti. I begge versjonene blandes imidlertid de to mottakerne sammen. Sistnevnte ble gjort guddommelig etter sin død og ble dyrket som en guddom i området ved Theben. Ritualet kan ha vært beregnet på hans "dødetempel", men dette tempelet er ikke bevart.<sup>5</sup> På grunn av kong Djoserkare Amenhotep I's dominerende plass i de to papyri har ritualet fått det noe misvisende navnet "Ritualet for Amenhotep I", mens et mer passende navn ville være "Ritualet for de kongelige forfedre", som foreslått av Fairman<sup>6</sup> og også brukt av David<sup>7</sup>. På den annen side kan det være mer hensiktsmessig å omtale de sentrale offerritualer (eps. 1- 31) (appendiks 1) som "det daglige offerritualet" i analogi med "det daglige tempelritualet", som utgjorde de innledende ritualer hvor statuen ble rensset, kledd på og kronet. Videreføringen av offergavene (eps. 34-41) kan da betegnes som "ritualet for Amenhotep I" eller "Ritualet for de kongelige forfedre", alt ettersom hvem som er mottager for handlingene. Foruten de to versjonene på papyrus er episoder fra ritualet også bevart som scener i relieff i visse templer fra samme epoke, vel og merke med andre mottagere og givere. Ritualet slik det fremstår i templene fra det 19 dynasti er blitt studert i Setis tempel i Abydos av R. David.<sup>8</sup> Innskriftene i Amons tempel i Karnak og Ramses III's tempel i Medinet Habu (20 dyn.) er beskrevet av H. H. Nelson.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Alle datoer i denne avhandlingen er referert fra kronologien i Baines & Malek *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, s. 8-9 og 36-37. Kildene vil avgrenses ytterligere til kongene Seti I (ca. 1292-1290) og Ramses II (ca. 1279-1213) i det 19 dyn., og Ramses III (ca. 1187-1156) i det 20 dyn.

<sup>2</sup> For en oversikt av ritualets forekomst se, R. David *A Guide to Religious Ritual*, s. 166-168

<sup>3</sup> A. H. Gardiner, "The Ritual of Amonhophis I" i *Hieratic papyri in the British Museum*, Vol. I, s. 78-106; Vol. II, pl. 50-61, (heretter Ch. B.)

<sup>4</sup> Bacci, *Il Rituale di Amonhotpe I* (heretter K-T.)

<sup>5</sup> Dette tempelet kan har blitt lokalisert i Deir el Bahri, se Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, vol. I, s. 71.

<sup>6</sup> Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt," s. 102

<sup>7</sup> David, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, s. 83-118, 162, 166-168

<sup>8</sup> *ibid*

<sup>9</sup> Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu." Andre kommentarer er gjort av H. Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt," s. 74-10 og av L. Bell, "Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka," s. 251-294

## 1.2. Problemstilling

Gjennom en studie av det daglige offerritualet, slik det er nedskrevet på papyrus og i tempelrelieffer, vil vi se at den levende og døde kongen sidestilles med Amon. Gjennom å drøfte forholdet mellom giver og mottagere i den daglige kulten, vil vi få innsikt i hvordan egypterne kan ha forestilt seg at et slikt identitetsforhold, og *apoteose* av kongen, kunne skapes rituelt. For å bringe nye perspektiver inn i diskusjonen vil det benyttes antropologiske teorier som behandler ritualer, og særlig offerritualer på et mer generelt og komparativt plan. Med hjelp av dette verktøyet vil vi åpne for en flersidig tolkningsmodell, hvor offerritualet ikke bare forstås som en produksjon av symboler, men der det også diskuteres *hvordan* og *hvorfor* disse symbolene ble produsert. Denne avhandlingens formål er å analysere de offerritualer som tilhørte den daglige tempelkulten under det 19 dynasti under Seti I og Ramses II til Ramses III i det 20 dynasti. Utvalgte kilder fra tempelinskripter og rituelle papyri vil bli beskrevet og sammenlignet i lys av antropologisk ritualteori. Ved å belyse disse ritualene på denne måten vil jeg skape en økt forståelse av deres bruk og mening. Analysen av offerritualet er delt inn i tre hovedtemaer som hvert er tildelt et kapittel.

(1) *Hvordan ble ritualet utført?* Den praktiske utførelsen eller ritualets form vil analyseres i kapittel fire. Her vil de individuelle episoder og sekvenser i det daglige offerritualet beskrives. Forløpet er bevart på to rituelle papyrus og er gitt navnet "Ritualet for Amenhotep I". Egyptologer gjorde ved midten av forrige århundre grundig og detaljert forskning i Amenhotepritualets overlevering, kilder og tekster. Mens A. Gardiner presenterte oss for ritualet, så plasserte H. Nelson det inn i en praktisk sammenheng med utvalgte templer og deres dekorasjonsprogram. Vi fikk dermed et godt overblikk over hva disse kildene forteller om hvordan ritualet ble utført. Nelson og Gardiner har etablert en standardforståelse for hvordan ritualet skal leses. Her vil det bygges videre på deres lesning av ritualet. Særlig skal vi se at det er mulig å dele ritualet inn i seksjoner hvor visse episoder fungerer sammen for å oppnå samme mål. På denne måten vil ritualets progresjon komme klart frem.

(2) *Hvilken mening legger utøverne i ritualet?* Aktørenes tolkning, eller *emiske* mening, er det selvfølgelig vanskelig å tilnærme seg ettersom vi behandler en kultur fra fortiden uten informanter. En forståelse av utøvernes mening må være basert på hva våre stiliserte kilder kan fortelle om mytiske eller teologiske forklaringer og tolkninger som utøverne selv la i sine rituelle handlinger. Mytologi er den eneste kilden som åpner for innsikt i hva aktørene selv mente om hvorfor de gjorde som de gjorde. Egyptologen Jan Assmann har kunnet vise at tre semiotiske

nivåer er til stede i egyptiske ritualer.<sup>1</sup> Det første av disse er det materielle. Dette tilsvarer *prestenes handlinger* og de fysiske gjenstandene man tar i bruk. Disse forbindes med *faraos handlinger* som er avbildet i tempelveggenes scener. Kun farao er avbildet her som utøver av kulten. Hans handlinger tolkes som *mytiske* gjennom tale i form av resitasjon av liturgiske tekster. Tilsvarende resitasjon kan også brukes om naturlige og kosmiske fenomener. På denne måten kan de samme mytiske ikoner stå som forklaringsmodell for både naturen, kongen og prestenes handlinger.

En annen kilde til deltagerens egen forståelse av ritualer kan være psykologiske motivasjoner. Siden det gamle Egypt er en utdødd kultur, med en begrenset litterær produksjon, blir dette bare gjetninger. Psykologi fungerer derfor ikke som forklaringsmodell i dette tilfellet. Noen nært beslektede spørsmål vil likevel bli tatt opp. Kildene viser at det samme ritualet ble brukt både for guder og konger. Hva kan tekstene og scenene fortelle oss om forholdet mellom disse to deltagerne? Er dette et forhold basert på resiprositet, *do ut des*, legitimasjon, propaganda? Hva forteller kildene om hva som ønskes å oppnås? Hva er forskjellen og hva er likheten når konge og gud er mottager? Dette er spørsmål som blir berørt i kapittel 5, hvor det daglige offerritualets funksjonelle nivå vil bli diskutert.

(3) Nært beslektet med det funksjonelle nivå er også *det pragmatiske*, som er *ritualets metanivå*. Dette kan ha vært bevisste intensjoner for deltagerne, men behøver ikke ha vært det. Hvilken plass har det daglige offerritualet som en institusjon blant andre institusjoner i det egyptiske religiøse system? På dette punktet vil det være nødvendig å ty til overbyggende antropologiske teorier om hvordan ritualer kan fungere i et samfunn, og da spesielt om hvilken funksjon offerritualer har i religiøse systemer. Her vil jeg ta utgangspunkt i flere antropologiske modeller som kompletterer hverandre. Spesielt vil den analytiske metoden utviklet av antikkforskerne Jean-Pierre Vernant og Marcel Detienne (inspirert av Durkheim) bli brukt som et utgangspunkt for å forstå hvordan offerritualer kan fungere som et sosialt uttrykk for den gjeldende samfunnsstruktur, samtidig som ritualet også generer denne strukturen. Denne metoden vil være en del av en større modell for tolkning av ritualer generelt, nemlig den omfattende modellen for ritualers "cybernikk"<sup>2</sup> slik den ble utgitt av Roy A. Rappaport i 1999 i den omfattende boken *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Vi vil i kapittel 6 se hvordan den daglige tempelkultens offerliturgi kan settes inn i det kulturelle system, og hvordan ritualet selv generer den kulturelle struktur.

<sup>1</sup> Assmann, "Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual".

<sup>2</sup> Se appendiks 4.

På grunn av avhandlingens tverrfaglige karakter, som omfatter både egyptologi, religionsvitenskap og sosialantropologi, er det nødvendig med en lengre introduksjon til de ulike disiplinenes forskjellige tilnærminger til offerritualer. Det vil gi en oppdatering i forskningshistorie og i nyvinninger gjort på dette området. Egyptologer har i nyere forskning revurdert den rollen templene, kongen og de forskjellige ritualer spilte. I tillegg er det utarbeidet en dypere forståelse av visse sentrale egyptiske konsepter som kaos og kosmos (*isefet* og *maat*) og den sammensatte egyptiske person (bla. *ka*, *ba* og *akh*). I sosialantropologi og religionshistorie har visse forskere gjentatte ganger forsøkt å skape modeller for å forklare offer og ritualer generelt, uten at en bestemt teori er blitt ledende. De forskjellige teoretikere vil bli veid opp mot hverandre for å avklare hvilke modeller som er nyttige i et studie av daglige offerritualer i egyptiske templer.

### **Bakgrunn for valg av problemstilling**

Offerritualer, og særlig slaktoffer, har vært gjenstand for debatt i religionsvitenskapelig litteratur helt siden fagets fødsel. Offerritualer har blitt utført i nesten alle kjente religioner. Hvis vi ser på ritualer som et virkemiddel som opprettholder samfunnsstrukturer, så er offerritualer også en av de mest utbredte metoder for å skape og bevare slike strukturer. Det er derfor viktig for forståelsen av samfunnet at ritualer blir forstått. Offerritualer er særlig interessante på grunn av den fremtredende plassen de har.

I Egypt ble offerritualer utført ved alle religiøse anledninger. Når man nærmet seg det guddommelige, så ble det ofret, eller det ble gitt løfter om offergaver. Stort sett alle innskrifter om ofringer som er overlevert i egyptiske tekster, omtales som "et offer som kongen gir". Kongen var den essensielle mellommann og yppersteprest som det ikke var mulig å komme utenom når det ble ofret. Kun gjennom hans medvirkning, eller ved påkallelse av ham, var det mulig å presentere offergaver for guder, så vel som for avdøde slektninger. Gjennom en slik ekskluderende stilling i det egyptiske samfunn styrket og bevarte kongen sin makt. Det var han som kontrollerte alt som ble produsert i landet. For dette var han avhengig av guder og forfedre. Som et av mange ritualer genererte altså offerritualer en hierarkisk maktstruktur.

Amenhotep I's ritual er valgt som kildemateriale for dette studiet av egyptiske offerritualer fordi det er det eneste daglige offerritualet som er bevart både på papyrus og i tempelrelieffer. Det er den mest utfyllende kilden til de daglige ritualer som tilsynelatende er konsentrert rundt offerritualet som klimaks. Sannsynligvis utgjør dette ritualet et representativt eksempel på hvordan alle offermenyer skulle presenteres for en gud, konge og kanskje for døde forfedre



generelt. Den tidligere forskningen på "det daglige offerritualet", og "det daglige tempelritualet", som er knyttet til offerritualet, er blitt studert av forskere som fremfor alt har hatt som formål å rekonstruere ritualets sekvenser gjennom å tolke sammenhengen mellom de enkelte scenenes plassering på tempelveggene. Grunnarbeidet er altså gjort, men hva formålet bak ritualet kan ha vært er ikke blitt systematisk studert. Hovedsaklig har diskusjonen begrenset seg til spørsmålet om motivet bak ofringen var basert på prinsippet om *do ut des*, hvor gaver gis til en gud for at han skal gi tilbake til kongen det som han skulle trenge for å opprettholde sin posisjon og derigjennom kosmos, eller ikke. Som et alternativt til *do ut des* har flere forskere fokusert på hengivenhet som motiverende faktor.<sup>1</sup> Offerritualets pragmatiske nivå har ikke vært gjenstand for studier, og jeg vil også påstå at den *emiske* og teologiske forklaringsmodellen av ritualet ennå ikke er klarlagt. Denne avhandlingen vil forsøke å utdype både den *emiske* og *etiske* siden av offerritualet.

Ritualet for Amenhotep I gir et stillbilde av hvordan den egyptiske offerteologien fungerte som en institusjon i staten. Dette vil ikke si at resultatet av undersøkelsen av et utvalgt ritual nødvendigvis kan representere ideologien bak alle andre offerritualer i Egypt. En slik avledning kan kun gjøres gjennom studier av de enkelte ritualer satt inn i system av komparative studier av andre ritualer i Egypt fra de forskjellige historiske perioder. Et slikt studie blir for omfattende her, men det vil ikke bli lagt skjul på at metoden som tas i bruk i denne avhandlingen har som formål å frembringe informasjon om mer enn ett spesifikt ritual. Selv om dette egyptiske offerritualet er unikt, så har det fellestrekk med andre egyptiske offerritualer og også med den universelle kategorien "offer". Teologi, mytologi og handlinger er ikke like alle steder. Derfor er det viktig å være åpen for at det er de samme menneskelige trekk som forårsaker en universell utbredelse av slike ritualer.

Når ritualets form er rekonstruert, så er det ved hjelp av det teoretiske og komparative materialet vi kan få en pekepinn om hvilke forskjellige funksjoner offerritualer kan ha. Selv om man i alle kjente oldtidkulturer utførte ofringer, så har det til ethvert av disse ritualene tilhørt en kosmologi og *emisk* forståelse som ikke har noen direkte paralleller utenfor den gitte kultur. Det er likevel blitt postulert diverse rammer innenfor kulturer som er nært beslektede i tid og form. Vi finner blant annet en rekke paralleller mellom mange av statene i middelhavsområdet i bronsealderen. På grunn av dette er det blitt postulert en kulturell *koiné* for dette området på denne tiden.<sup>2</sup> Den gang ble offer utført med visse familielikheter. Det er blant annet på dette materialet

<sup>1</sup> For referanser og en oppsummering av diskusjonen om resiprositet se kap. 2.1.

<sup>2</sup> Bergquist, "Bronze Age Sacrificial *Koine* in the Eastern Mediteranean?"

antropologiske teoretikere har produsert sine teorier, enten de var ment å være universelle eller lokale. Derfor ville det være uklokt å studere offer i dette området, også Egypt, uten å ta de forskjellige kontekstualiserte paralleller og deres teoretiske konklusjoner i betraktning. Selv om formålet for denne diskusjonen spesifikt er å studere offerliturgi i det nye rikets daglige tempelkult, eksemplifisert med ritualet for Amenhotep I, må altså studiet begynne og slutte med teoretiske diskusjoner.

## 2. FORSKNINGSHISTORIE

### 2.1. Egyptologers tilnæringer til offerritualer

Egyptologer og antropologer har gjennom forskningshistorien tilnærmet seg fenomenet offer på forskjellige måter. Antropologer har forsøkt å postulere offerritualers opphav, utvikling og formål, mens egyptologer har klassifisert og datert tekster og innskrifter som omhandler offer, uten å diskutere de typiske antropologiske spørsmål. Offer forekommer ofte i egyptiske tekster, gjerne i form av stiliserte formularer som *hotep di nesut* (*hṯp di nswt*) "et offer som kongen gir", eller i detaljerte lister over gavene som ble inngravert ved et offerbord foran en mottager (fig. 10). Junker var blant de første til å fokusere særlig på offer. I sitt studie av Gizas mastabaer klassifiserte han hvilke typer offergaver som ble gitt og satte dem i forbindelse med begravelsen som her var den rituelle kontekst. W. Budge gjenskapte offerritualene som skulle ha tilhørt begravelsesseremonien i boken *The Liturgy of Funerary Offerings* (1909). Budges oppdeling av ritualets sekvenser i innledende renselser, offerpresentasjon og avsluttende renselser gjelder også i dag, men var heller ingen nyhet i hans samtid. I dag er hans oversettelse og systematisering utdatert.

Klassifikasjon av offergaver, lister og formularer har vært et tilbakevendende tema. W. Barta har utmerket seg som den ledende autoritet på dette området. Han har skrevet verdifulle monografier som er nyttige for datering og for forståelsen av hvilke produkter som ofres.<sup>1</sup> Hvorfor og hvordan disse bestemte produktene blir ofret, er det ikke blitt lagt vekt på. En slik diskusjon ville ledet inn på hvilken symbolikk som legges i gavene. Slike undersøkelser er kun gjort for bestemte gjenstander. H. Kees skrev i 1942 en ofte sitert artikkel "Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik", hvor han tok opp offerdyrets rolle som kaosymbol. Selv om det allerede da var velkjent at slaktofferet, fremfor alt oxen, representerte mottagerens fiender som ble drept og konsumert, så er dette første gangen vi finner en generell oversikt over disse mytologiske forbildene. Konflikten mellom brødrene Seth og Osiris, hvor Osiris blir drept av Seth, men hevnet av sin sønn Horus, fremtrer som det dominerende mytologiske tema. Dyret representerer da, i det minste fra det Nye Riket, Seth og hans sammensvorne. Giveren var Horus, mens mottageren var Osiris. Diskusjoner om andre offergavers klassifikasjon og symbolikk har vært et tema for flere forskere. P. Derchain har studert utvalgte offergaver som gaseller. M. Poo har undersøkt vinoffer, J. Dittmar offer av blomster, E. Teeter offeret av *maat*statuetter og G.

---

<sup>1</sup> Barta, *Die altägyptische Opferliste*

Pinch votivoffer til Hathor.<sup>1</sup> En generell oversikt av offerritualenes ideologi er utarbeidet av G. Englund, men hvor flere sentrale aspekter av ritualenes funksjon og symbolikk ikke er inkludert.<sup>2</sup>

Nyere forskning har tatt opp ganske andre spørsmål. Influert av antropologer og religionshistorikere er spørsmål om blant annet offerets formål, forholdet mellom myte-rite, grav og tempel, og forholdet mellom giver og mottager blitt diskutert. På grunnlag av dette er det blitt konstatert en nær forbindelse mellom offerritualer tempel og grav. Som vi skal se gjennom hele denne avhandlingen, var praksis og formål i de to kulttyper langt på vei identiske.

### **Spørsmålet om resiprositet**

Det er velkjent at det forekommer en resiprok utveksling av offergaver mot attributter for liv, makt og autoritet i de daglige tempelritualene.<sup>3</sup> Resiprositet forekommer også i andre ritualer, men det er offerritualer som er den fremste arena for slik utveksling. Særlig fremkommer dette i kulten som retter seg mot guder i landets mange templer. Her er kongen ideologisk den eksklusive utøver av ritualene. I praksis var utøvelsen delegert til prester. På denne måten hadde kongen monopol på gudenes veldedige ytelser.

Emily Teeter, som nylig har gjort et studie av offerpresentasjonen av *maat*figurer, har brakt viktig informasjon inn i denne diskusjonen. Hun kunne vise at den grammatiske form man hadde valgt å bruke i de korte innskriftene som tilhørte offerritualenes tempelrelieffer, kunne gi utslag som forårsaket store forskjeller for den ideologi som lå bak scenene. Den vanlige oppfatningen blant egyptologer har vært å lese disse som en tiltale fra kongen, "jeg gir til deg *maat*", og et etterfølgende svar fra guden etter at han har mottatt de aktuelle offergavene, f.eks. "jeg gir til deg liv helse og herskermakt". Teeter bemerket at sistnevnte utsagn som oftest står i en fortidsform. Dermed snus rekkefølgen i det påståtte *do ut des* forholdet rundt. Kongens gaver er et resultat av alt det som guden har gitt ham ved en annen anledning, enten under den individuelle konges kroningsritual eller ved fødselen. Kongen gir altså offer av hengivenhet eller takknemlighet, fremfor for å få noe tilbake.

---

<sup>1</sup> Derchain, Ph. 1962, *Le sacrifice de l'oryx*, Brussel; Poo, M. 1984, *The offering of Wine in Ancient Egypt* Ph.D. dissertation. Johns Hopkins University; Dittmar, J. 1986, *Blumen und Blumenstausse als Opfergabe im alten Ägypten*. Münchner Ägyptologische Studien 43, München; Ryhiner, M.-L. 1986, *Le Offerande du Lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, Brussel; Pinch, G. 1993 *Votive offerings to Hathor*. Oxford; E. Teeter, 1996, *The Presentation of Maat*, Studies in Oriental Civilization 57, Chicago.

<sup>2</sup> Englund, "Gifts to the Gods," og "Offerings, an overview". Se også H. Altenmüller i LÄ "Opfer", og H. Bonnet i RÄR, "Opfer", for lignende oversikter.

<sup>3</sup> For diskusjoner og kommentarer om slik resiprositet i kult for guder se f.eks; Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, s. 204; Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator*, s. 155; Englund, "Gifts to the Gods,"; Frandsen, "Trade and Cult," s. 20; Meeks & Meeks, *Daily Life of the Egyptian Gods*, s.123; Teeter, *The Presentation of maat*, 76-84; Assmann, *The Search of God in Ancient Egypt*, s. 97, 171-74; Shafer, "Temples Priests, and Rituals," s. 22-25

Dette viser at Erik Hornung i så fall hadde rett da han avviste forholdet mellom konge og gud som et *do ut des* forhold. Han uttrykte forholdet med ordene: "Before mankind gives anything, the gods have already given everything."<sup>1</sup> Offeret er ikke bare det som holder verden i gang, men også et resultat av at verden holdes i gang. Gudene hadde skapt landet, gitt det liv, og etablert orden. Kongen var utpekt, avlet og etablert på tronen av gudene. I kulten gav kongen tilbake det han hadde fått, enten som takknemlighet eller som en form for "skatt"<sup>2</sup>. Med sikkerhet hadde kongen også som intensjon å opprettholde den intime kontakten til gudene, og å sikre seg deres fremtidige støtte. Gavene var dermed et symbol på, og et *pars pro toto*, av kongens innflytelse og dominans på jorden. Det er derfor blitt påpekt at vi kan gjenkjenne kultisk resiprositet mellom konge og gud i Egypt både som et *do ut des*- og et *do quia desti*-forhold.<sup>3</sup> Vi vil imidlertid se at offerhandlingen kan belyses på flere måter enn som en gaveutveksling.

Det kan være verdt å bemerke at den faglige diskusjonen for det meste har konsentrert seg om kult rettet mot guder. Templenes forfedrekult har kommet noe i bakgrunnen. Nylig har det imidlertid blitt gjort grundige studier som forbinder kulten for guder med kulten for kongelige forfedre. Boken *Temples of Ancient Egypt* (Shaefer [red.], 1997) inneholder flere gode artikler som bryter ned noen av de gamle skillelinjene mellom de to typer kult og templer. I mange tilfeller må vi nå anse et tempel for å være åsted for en kult som på en og samme tid er rettet mot flere guder og kongelige forfedre, og hvor en rekke komplekse forhold oppstår mellom disse. Særlig er det Lanny Bell som har gjort oss oppmerksomme på at kulten av den kongelige *ka* i visse tilfeller ble dyrket parallelt med tempelets guder.<sup>4</sup>

Ritualene som ble utført for statuen hadde konsekvenser for giveren. Ettersom offeret besto av symboler på aktiviteter som både guden selv og kongen var delaktige i, fikk de begge fornyet det som utvekslingens materielle substans symboliserte. L. Bell<sup>5</sup> har kunnet påpeke at når farao gav blomster *renpyt* (*rnpyt*) eller røkelse *senetjer* (*sntr*) til guden, skal man tenke seg at han selv ble fornyet *renpyt* (*rnpyt*), eller gjort guddommelig *senetjeri* (*sntri*). Ordspillet aktiviseres gjennom homonymenes likhet i ordlyd, og gjør handlinger, objekter og deltagere delaktige på et plan

<sup>1</sup> Hornung, *The one and the many*, s. 23-204; se også Teeter, *The presentation of maat*, s. 82; sml. Assmann *The Search of God* s. 172.

<sup>2</sup> "Skatt" er selvfølgelig et misvisende begrep når det handler om offerritualer. Kongen var øverste leder for templene og dermed rettmessig eier av alt som tilhørte det. Gavene som ble gitt til guden tilhørte i prinsippet kongen både før og etter de var "ofret". Mye av det som ble ofret av kongen var imidlertid betalt som "skatt" eller avgift til kongen eller tempelet av personer som arbeidet i tempelets jordbruk. Begrepet "skatt" brukes også om offer av Shaefer, "Temples Priests, and Rituals," s. 22-25; Se også Kemp, *Ancient Egypt*, s. 190-193.

<sup>3</sup> se note 3, s. 10; særlig Teeter og Shaefer.

<sup>4</sup> Dette kommer frem i to artikler av Bell, "Luxor Temple and the Cult of the Royal *ka*," s. 251-294 og "The New Kingdom 'Divine Temple'," s. 127-184

<sup>5</sup> Bell, "Luxor Temple", s. 281-282

utenfor den jordiske sfære gjennom en prosess hvor rituelle handlinger mytologiseres. Jan Assmann omtaler denne prosessen som "sakramental transposisjon".<sup>1</sup>

### Sakramental transposisjon

Assmann er i dag den ledende autoritet på egyptisk religion. Det er hans begrepsapparat som blir brukt i denne avhandlingen. Gjennom å studere den særegne diskurs som omfatter mytologi og handling i offerliturgi og hymner har Assmann utviklet et teoretisk utgangspunkt for hvordan man kan tilnærme seg egyptiske ritualer. Assmann legger vekt på at det daglige tempelritualet skal forstås som en personlig tjeneste for tempelets gud.<sup>2</sup> Gjennom dette ritualet ble guden brakt inn i en sfære som gjorde ham mottagelig for kommunikasjon med farao. Når prestene trer inn i mytiske skikkelser får ritualet et dramatisk ytre som binder både handlinger, deltagere og resultater til et "mytologisk manus". Mottageren tilfredstilles *sehotep* (*shṭp*) når han får sin livsenergi tilbake gjennom renselser og offergaver. Øyet, som er et nøkkelsymbol for liv, gis tilbake til mottageren. Alle offergaver kan identifiseres med øyet. Et tilsvarende symbol er testikler. Slik Horus mistet sitt øye i kampen mot Seth, mistet også Seth sine testikler. For at disse gudene skulle bli gjenforent måtte de få sine kroppsdelene tilbake. Kongedømmet utgjorde et fellesskap av Seth, Horus og Osiris, som var tildelt sine respektive roller i det egyptiske verdensbilde. For at farao skulle kunne være fullstendig i sin rolle måtte også han forene aspekter fra både Seth og Horus.<sup>3</sup> Når offergaver presenteres for guder eller forfedre leses de derfor opp i et mønster som sidestiller de rituelle objekter med mytologiske forbilder.

Vin ( <i>irpw</i> )	2 stk.	Ta til deg selv Horus øye som din munn åpnes ( <i>wpw</i> ) med.
Brystkjøtt ( <i>iwf ḥṯ</i> )	1 stk.	Ta til deg selv Horus øye som er foran ( <i>imyt ḥ?</i> ) Seth.
Lår ( <i>hnd</i> )	1 stk.	Ta til deg selv det som han trådte med ( <i>hnd.t</i> ). <sup>4</sup>

<sup>1</sup> I Assmann, *The Search of God in Ancient Egypt*, som er den engelske oversettelsen av *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (1984) bruker oversetteren D. Lorton de noen lunde like begrepene "sacred signification", s. 18, "explanatory transposition," s. 50, og "sacramental interpretation," s. 90, for å forklare hvordan tale binder sammen menneskers handlinger og situasjoner med den mytisk sfære. På tysk brukes begrepet "sakramentale Ausdeutung". Ellers i faglitteraturen brukes gjerne "mytologisering", mens det i hermetiske tekster går under termen "*translatio*"; se *ibid*, s. 51. Dette forklares som den måte det bygges bro mellom det guddommelige og det jordlige. Jeg velger å oversette dette som "sakramental transposisjon"; en oversettelse som er lånt fra dansk. Se også *ibid*, s. 90: "The process of sacramental interpretation, in which an otherworldly, divine meaning becomes manifest in cultic act"; Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 42: "By 'sacramental Interpretation' I mean correlating the semantic levels: The level of 'cultic acts' ('human world') and the level of 'mythical meaning' ('divine world'). This sort of correlation and reciprocal clarification of the one sphere vis-à-vis the other happens verbally in the speech act which I call 'transfiguration' (Verklärung, the same term used by Sigfried Scott) and which is closely related with the Egyptian concept of the magical power of words as *šhw tpiw r3*, even if it does not correspond exactly to the Egyptian *sšhw* 'transfiguration'."

<sup>2</sup> Ordet liturgi kommer fra det greske ord *leitourgia*; sammensatt av *laos* og *ergon* som betyr arbeid og tjeneste.

<sup>3</sup> Dette er en eldgammel teori, som ser ut til å ha utviklet seg i retning av at man la mer vekt på kongens Horus-aspekt. Seths aspekt som Osiris' drapsmann var mer fremtredende i det nye riket. Dermed var også Horus som hevner en viktig rolle. Etter Assmann, *The Search for God*, s. 134-135

<sup>4</sup> Eksemplene er fra kapittel 5.2, eps. 20 og 40

Identifikasjon mellom en kultisk gjenstand og et mytisk forbilde er basert på prinsippet som Assmann kaller "forklarende transposisjon" eller "sakramental tolkning". Gjennom *tale* ble personer, gjenstander, og gjennom det også utfallet av ritualet, påført foreskrevne roller basert på mytologiske ikoner.<sup>1</sup> Kun resitasjon kunne, ifølge Assmann, gjøres handlingene virksomme gjennom å bringe dem inn i en mytologisk sfære. Presten som utførte offeret gikk inn i en guddommelig "konstellasjon" hvor Horus hevet og gav liv til sin far Osiris. Tale skapte dermed kontakt mellom denne og "den andre" verden. Motsvarende vil jeg tilføye at offergjenstandene også knyttet talen og myten til den materielle verden.<sup>2</sup>

Et viktig virkemiddel i slik forklarende transposisjon er, som vi allerede har vært inne på, såkalte ordspill, paronomasi, mellom homonymer.<sup>3</sup> Dette er et rituellet virkemiddel som er utbredt i afrikanske religioner. I eksempelet over kan vi se at objektene har samme eller en lignende fonetisk verdi som handlinger gjort i mytisk tid. Vin *irepu* (*irpw*) åpner *upu* (*wpw*) munnen, brystet *iuef khat* (*iwf h3t*) var foran *imyt kha* (*imyt h3*) Seth, og låret *hened* (*hnd*) var det som Seth trådte med *hened.et* (*hnd.t*) (sannsynligvis når han drepte Osiris eller kjempet mot Horus). Slike ordspill kan sies å være basert på en egyptisk forestilling hvor man mente at en gjenstands navn gav uttrykk for gjenstandens essens.<sup>4</sup>

## 2.2. Antropologers og religionshistorikers tilnærminger til offerritualer

Hva et offer er, hva det gjør, og hvordan det fungerer i egyptisk religion, har ikke vært gjenstand for en omfattende diskusjon slik vi kan finne på andre felt. Forskere innen de vediske, greske, hebraiske og mesoamerikanske kulturområder har helt siden slutten av det 19 århundre til stadighet vendt tilbake til spørsmål knyttet til offerritualer og deres plass i de respektive kulturer. En rekke teoretikere har hentydet til universalistiske teorier, og derigjennom generaliserende forenklinger, av dette ellers så komplekse og omfattende temaet. Offerritualer har til tider blitt

<sup>1</sup> Assmann, *The Search for God*, s. 88-92.

<sup>2</sup> Kultiske handlinger påvirker ikke bare det guddommelige, men også menneskenes verden. I alle templer fungerte prester som kongens representanter. Derfor må man regne den dramatiske kulten som en sfære som både påvirker og påvirkes av det mytiske, men som også påvirker kongen som er den ideelle kultutøver. Gjennom identifikasjoner må det derfor sies at også kongen påvirkes gjennom fortolkninger av de kultiske og mytiske handlingene. Rappaport beskriver liturgisk orden som "a sequence of formal acts and utterances (that) is realized - made real, made into res - only when those acts are preformed and those utterances voiced." *Ritual and Religion*, s. 118; Sml. Valeri, *Kingship and sacrifice*, s. 55: "Prayer works to translate the offering into signs that are articulated in a discourse; reciprocally, the offerings works to translate this discourse into reality, with which it has a greater affinity than does speech".

<sup>3</sup> For begrepet *paronomasi* se Gardiner CH. B., s. 82, 92. For referanser til andre afrikanske religioner og begrepene *homonymy* og *etymologizing*, se V. Turner, *The Ritual Process*, s. 11, 64

<sup>4</sup> Assmann *The Search for God*, s. 83-84

ansett som *den* grunnleggende religiøse uttrykkform. Derfor er det også blitt antatt at dersom man finner grunnen til at det ofres, så vil også opphavet til menneskers religiøsitet bli funnet. Når forskerne har unngått universalistiske aspirasjoner så har det vært mulig å utskille en stor variasjon i typer, basert på forskjeller i formål, giver, mottager, objekter, åsted, osv. Innenfor kategorien "offer" har f.eks. S. Mowinkel samlet 89 "forskjellige virksomme handlinger".<sup>1</sup>

Fremfor å lete etter opphav har det vist seg mer nyttig å se på hvilken plass offerritualer har hatt i historiske religioner. Her er det mulig å sammenligne rituelle tekster, "teologiske" utgreininger, øyenvitnerapporter og andre beskrivelser med arkeologiske levninger. Slik er det mulig å komme nærmere svaret på hvorfor de bestemte offerritualer ble utført i bestemte kulturer.

### **Jakt og vold**

Tendensen blant forskere har vært å legge for mye vekt på rituell slakt voldselement i offerritualer. Walter Burkert<sup>2</sup> og René Girard<sup>3</sup> så på rituell vold som opphavet til offerritualer. Burkert konkluderte med at offerritualer hadde sitt opphav i ritualisert jakt. Jegere hadde blandede følelser overfor dyrene de drepte. På den ene side var dyret nødvendig som næring. På den annen side følte de seg nært beslektet til byttet. De følte derfor et psykologisk behov for å rettferdiggjøre drapet, noe som ble gjort gjennom ritualer og mytologi knyttet til jakthandlingene. Gjennom slike virkemidler var det mulig å lure seg selv til å tro at dyret enten gav seg selv hen frivillig som føde, var skyldig i en synd som det måtte straffes for, eller at det var uskyldig slik at man måtte plassere skylden for drapet på en sydebukk. I et gresk ritual fikk kniven som ble brukt i drapet skylden for udåden.<sup>4</sup> På lignende vis mente Girard at offerritualet var en ritualisering av et kollektivt mord på en sydebukk. Drapet gav Girards hypotetiske ursamfunn utløp for indre spenninger, som var rettet mot et uskyldig bytte. All mytologi og religion ble konstruert i ettkant av dette mordet for å dekke over uretten som var begått av kollektivet. Av denne grunn ble offeret ofte påført en fiktiv skyld i myter.

I en rekke kulturer, blant annet i den greske, som Burkert baserte sin tese på, finner man ikke skildringer av selve drapet på offerdyret. Ofte finner man scener som beskriver handlingene før og etter, men aldri selve dødsøyeblikket. Tilsvarende finner vi ingen drap i de egyptiske fremstillingene.<sup>5</sup> I stedet vektlegges dyrets renhet og den foreskrevne metode for slakt før drapet.

<sup>1</sup> Mowinkel, *Religion og Kultus*, s. 88-89

<sup>2</sup> Burkert, *Homo Necans*

<sup>3</sup> Girards tese er utgitt i hans verk, *La violence et le sacré*, 1972, Paris; Min bakgrunnskunnskap om Girards teorier baserer seg på sekundærlitteratur; Jensen, *Rene Girard*; Chilton, "The purpose of sacrifice"; Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 67-70

<sup>4</sup> Dette gjelder det såkalte *beufonia* ritualet. Se, Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 33.

<sup>5</sup> Meg bekjent finnes det kun en fremstilling hvor vi kan se selve drapet av et dyr. I en scene fra den ptolemeiske delen av tempelet i Karnak ser vi Ptolemeos Euergetes stikke kniven i en gasell på et alter foran guden Khons. Se P.



Dette var handlinger som var viktige av hygieniske årsaker, og kanskje inkludert i rituell kontekst av helsemessige grunner. Etter drapet ble det fokusert på de sosiale aspekter hvor maten distribueres og konsumeres. Det var viktigere at det var det riktige dyr som ble slaktet og fordelt på den riktige måten, enn at det faktisk ble drept.

Dersom Girard og Burkerts teorier skal overføres på det egyptiske kildematerialet, vil det fremgå at offerdyret, i det minste fra det Nye Riket, identifiseres med fiender av samfunnet og gudene.<sup>1</sup> Dyret representerer kaosguden Seth, som destrueres av Horus, altså farao, slik at orden igjen kan eksistere. Denne mytologiseringen av slaktritualen underbygger imidlertid ikke Burkert og Girards hypotetiske ursamfunn. Myten forteller noe om samtiden hvor de ble tatt i bruk, og reflekterer ikke en fiktiv fortid som kun eksisterer i forskernes tanker. En slik teori er det like vanskelig å underbygge som å avvise. Den må derfor forbli en hypotese.

I egyptiske offerritualer ble det ofret forskjellige typer dyr. Først og fremst var det okser og gaseller som ble slaktet. Fjærkre var en essensiell del av ethvert offer. Større dyr ble ikke slaktet foran et alter eller foran guden, men i et bestemt "slakthus" tilknyttet templene. Like etter dyret ble slaktet ble utvalgte kjøttstykker brakt til offerbordet hvor også andre offergaver befant seg. Kjøttet hadde ingen særstilling her, men tilhørte, sammen med brød, øl og fjærkre, de essensielle produkter som ble brakt frem for en mottager (se forside og fig. 19). Blant disse kjøttstykkene var særlig det høyre forlåret viktig. Slakt og presentasjon av et offerbord er med få unntak tilstede i dekorasjonen av alle graver gjennom hele den egyptiske historien. Disse scenene vektlegger produktens renhet, korrekthet i produksjon og overlevering til mottageren. Ofringer av kjøtt står *alltid* i forbindelse med ofringer av vegetabiliske produkter, noe som synes å være glemt av forskere som velger å redusere offerritualen til kollektiv vold. Etersom slakt kun er en perifer del av det daglige tempelritualet og det daglige offerritualen, vil diskusjonen om slaktoffer ikke prege denne avhandlingen.

### **Kommunikasjon og kommunjon<sup>2</sup>**

E. B. Tylor postulerte i *Religion in Primitive Culture* (1871) at offer var basert på identifikasjon mellom gaver gitt til en herre og gaver til gudene. På samme måter som gaver ble gitt til en herre under audiens, ble tilsvarende gjort i møte med forfedre og guder. Offerets essens ble konsumert

---

Clere, *La Prte d'evergè à Karnak 2e partie*, pl. 12. Scenen står for øvrig i sammenheng med drap av slange foran en gud (*ibid.* pl. 11) og av en fiende foran en gud (*ibid.* pl. 62).

<sup>1</sup> Selv om Burkert har æren av å ha utviklet denne omfattende teorien, så var han selv inspirert av forgjengere med lignende tanker. I egyptologi er det skrevet en artikkel om dette emnet. Otto, "An Ancient Egyptian Hunting Ritual".

<sup>2</sup> Denne gjennomgangen av den tidlige antropologiske forskningshistorien er basert på B. Chiltons oversikt i "The Purpose of Sacrifice", <http://inside.bard.../temple/sacrifice/challeng.htm>, og Valeris *Kingship and Sacrifice*, s. 62-70.

av mottageren. Tylor var den første som bemerket at denne essensen ble overført med røyken av et brennoffer som medium. Offeret skapte på denne måten nærhet til gudene og åpnet for kommunikasjon til dem. Som gave impliserte offeret et ønske om resiprositet. Gjennom å lese offerritualer som en simpel gaveutveksling glemte Tylor å ta i betraktning offerets symbolske dimensjon. Samtidig skilte han selve offeret fra ritualet som det var en del av. Offerritualet ble dermed redusert til en utveksling basert på prinsippet *do ut des*.

Tylors teori ble videreutviklet i W. R. Smiths studie av semittisk religion, *Lectures on the Religion of the Semites* (1889). Han tilføyde at offer av dyr måtte være en mer opprinnelig form for offer enn offer av grønnsaker og korn. Han postulerte dermed en hypotetisk jeger- og sanker fase for det semittiske samfunn. Jordbruksprodukter som offergaver var en utvikling fra offer av dyr. Offeret var alltid regnet som gudenes føde, men ettersom en stor del av offeret ble gitt tilbake til giveren måtte kommunionen, det vil si deltagelsen av et felles måltid, være det sentrale i offerritualer. Andre ritualer, hvor man for eksempel brente offeret, var en videreutvikling. Offergaver ble tenkt som næring for de døde, slik mat er næring for de levende. Offer var for ham basert på menneskelige relasjoner hvor mottageren var å regne som klanens totem. Nytt i Smiths teori var altså at et fellesskap mellom giver og mottager ble etablert eller underbygget i offerritualet.

Jakten på utvikling og opphav ble avvist av Henri Hubert og Marcel Mauss. De forsøkte å finne det typiske i offer gjennom å studere og sammenligne vediske og hebraiske tekster. Deres "Essai sur la Nature et la Fonction du Sacrifice" (1898) er blitt et standardverk i sosialantropologi.<sup>1</sup> Her viser de at offeret i visse tilfeller blir identifisert med mottageren av offeret, og i andre tilfeller med giveren av offeret. Offeret objektiverer subjektet. Uten å avise kommunionsens sentrale posisjon i ritualene kunne de tilføye at også bortdrivelse av ånder kunne være et resultat av offerritualer. Hovedsaklig medierer offer det guddommeliges nærvær og fravær, og utgjør dermed en "buffer" mellom det hellige og det profane.<sup>2</sup> Offeret leder guddommer til eller fra den ofrende. Gjennom å utføre ritualet vil den som ofrer kunne fjerne synd (eller negative hellighet) ved å la offeret representere seg. Synden forsvinner med objektets destruksjon. I offer hvor giveren får tilbake det han har ofret etter at det er blitt "konsumert" av mottageren, vil giveren få "hellighet" gjennom å konsumere offeret som nå objektiverer guden. Hellighet forstås her som en persons mulighet til å omgås det guddommelige.

<sup>1</sup> I denne avhandlingen vil det refereres til den engelske oversettelsen *Sacrifice: Its Nature and Functions* (1964)

<sup>2</sup> Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 97-98

I ettertid har blant andre E. E. Evans-Prichard i *Nuer Religion* (1956) støttet seg på Mauss og Huberts studier. Evans-Prichard kritiserte imidlertid deres krav på universalisme da han bemerket at offer for nuerne ikke medierte det guddommelige, men ble utført for å bøte på "synd" og skade som var gjort av offerherren. Dette poenget har videre ført til at andre forskere har avvist Mauss og Huberts distinksjon mellom det hellige og profane i offerritualer. Av stor betydning er Marcel Detiennes og Jean-Pierre Vernants observasjon at en slik bevegelse fra det profane til det hellige ikke finnes i tidlige greske offerritualer. De gjenkjenner og vektlegger i stedet de sosiale aspektene av ritualet som de sentrale.

### **Kosmologiske og sosiale strukturer**

Vernant og Detienne pekte på flere mangler i den tidligere forskingen rundt offerritualer. Først og fremst avviste de alle universalistiske tendenser.<sup>1</sup> Variasjonene i praksis og i den teori som utøverne knytter til ritualene er for mange til å kunne gjenkjenne noe mer enn en løst forbundet gruppe av overfladisk lignende fenomener. Studier må ta utgangspunkt i en bestemt kultur og holde seg til det, dersom man kunne forstå hvorfor disse menneskene ofrer. Selv om resultater av slike studer er kulturspesifikke, er metoden de har utarbeidet komparativ. Inspirert av Durkheim viste de at offerritualer i det antikke Hellas gjenspeilet samfunnets kosmologi og struktur. I en introduksjon til gresk religion oppsummerer Zaidmann & Pantel Vernant og Detiennes generelle forståelse av ritualer:

A ritual is a complex of actions effected by, or in the name of, an individual or a community. These actions serve to organise space and time, to define relations between men and gods, and to set in their proper place the different categories of mankind and the links which bind them together.<sup>2</sup>

Når greske guder kun får utvalgte deler av offeret, bestående av fett, bein og mindre spiselige deler, som brennes på et alter, så viser dette at gudene er vesensforskjellige fra menneskene.<sup>3</sup> Gudene tilegner seg sin næring gjennom røyken, og dør ikke om de ikke skulle få slike måltid. De nyter måltidet, men er ikke avhengige av det. På denne måten viser offerritualet gudenes udødelighet, mens menneskenes forpliktelse til å ofre en porsjon av måltidet viser gudenes overlegenhet. Menneskene bøyer seg for gudene i offerritualet, men de stiller seg samtidig over andre som ikke ofrer. Grekerne ofret av sin mat til gudene, men de spiste ikke sammen med dem. Menneskenes porsjon ble på sin side distribuert hierarkisk mellom deltagerne. Offerritualet var dermed med å skape samfunnets orden.<sup>4</sup> Utenfor samfunnet står de grupper som ikke ofrer og de som ikke tilbereder kjøttet riktig. Pythagoreere var vegetarianere og dermed ekskludert fra

<sup>1</sup> Vernant, "Greek Religion, Ancient Religions", "A General Theory of Sacrifice", s. 297

<sup>2</sup> Zaidman & Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, s. 27

<sup>3</sup> Vernant, "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice"

<sup>4</sup> Vernant, "Greek Religion, Ancient Religions", s. 280-281; Detienne, "Culinary practices and the spirit of sacrifice"

offerkulturen. På lignende vis ble Bacchantene sidestilt med dyr siden de spiste rått kjøtt, noe som de ofrende hevet seg over ettersom de alltid kokte eller grillet kjøttet.

### **Økologi, økonomi og hygiene**

Økologiske og økonomiske faktorer er bare unntaksvis diskutert i forbindelse med offerritualer. Likevel kan vi med sikkerhet se at slike faktorer har vært av betydning når offerdyr og offergaver ble valgt. Roy A. Rappaport har i en rekke artikler, og særlig i boken *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People* (1968), vist hvordan store offerfester ble arrangert hos Maring-folket først når antallet griser ble for mange for å være økologisk bærekraftig for landsbysamfunnet.

For andre samfunn, som for eksempel Egypt, er det blitt hevdet at man unnlot å ofre visse dyr på grunnlag av dyrenes økonomiske betydning. I Egypt hadde kua en betydningsfull plass i jordbruksøkonomien, og ble sjelden ofret. På samme måte ble kun visse sorter domestiserte okser (*i3w*) ofret, mens villokser og okser som ikke var kastrerte, dvs. tyrer (*ng3w*), ble sjeldent ofret. De var viktigere som avlsdyr og trekkdyr enn som næring.<sup>1</sup> Andre dyr var tabubelagte, eller ble regnet for fattigmannskost, og ble av den grunn ikke regnet som akseptable offergaver. Fisk ble nesten aldri ofret verken i Egypt eller Hellas, selv om fisk utgjorde en betydningsfull del i det daglige kostholdet. Det var også uvanlig å ofre gris i Egypt, selv om det ble drevet en utbredt oppdrett av disse.<sup>2</sup>

I flere kulturer ble renheten til dyrene og offergavene som helhet lagt stor vekt på. Både i Hellas, Roma, Israel og Egypt ble dyrene undersøkt nøye for tegn på feil.<sup>3</sup> På denne måten var det mulig å sikre seg at dyret var fritt for sykdom. I Egypt var det, i følge Sentidens kilder, spesielle prester som overvar slakt og som undersøkte offerdyr for feil og mangler. De undersøkte pelsen og halen, kikket under tungen og luktet på blodet. Renhetskravene var store, men kan ha vært forskjellige fra ritual til ritual. Det er ikke mulig å bevise at renhetskrav kan ha hatt som utgangspunkt å unngå smittsomme sykdommer og infeksjoner. Likevel kan det antas at dette i det minste var et resultat av slike undersøkelser. Ifølge Herodot ble det blant annet kikket under oksens tunge etter sykdomstegn, en praksis som også brukes i dag når man leter etter infeksjoner.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Darby, *Food: The Gift of Osiris*, Vol. 1, s. 93-96, 120

<sup>2</sup> Kun ett sted i den store festkalenderen til Ramses III i Medinet Habu finner man gris blant offerobjektene. Se Nelson, "The Medinet Habu Calendar," s. 60

<sup>3</sup> Darby, *Food: The Gift of Osiris*, Vol. 1, s. 135-145

<sup>4</sup> *ibid.*, s. 135. Spesielt kan man oppdage sykdommen Cysticercosis på denne måten.

I Egypt, som andre steder i middelhavsområdet, ble det brukt en rekke rensesritualer der libasjoner og røkelse ble rettet mot offergavene, uansett om disse besto av dyr eller jordbruksprodukter. Rensesritualer kan kanskje forbindes med hygieniske formål dersom man forstår deres formål som apotropeiske.<sup>1</sup> Å unngå eller å fjerne sykdom og skadelige makter var to sider av samme sak. Egypterne skilte ikke mellom apotropeiske rensesritualer som var magiske, og andre som var hygieniske.

### 2.3. Teoretisk standpunkt

Alle kulturer knytter sin egen kosmologi og ideologi til ritualer. Ritualer og kosmologier utvikles stadig. Dette skjer under påvirkning av ytre og indre omstendigheter som samfunnsutvikling, økologi, økonomi, og historie. I tillegg ville andre riter, myter og teologier ha innflytelse. Det er derfor ikke overraskende at vi finner en stor variasjon innen kategorien offerritualer. Gruppen er stor, men beslektet gjennom visse familielikheter. Det er viktig å forstå hva disse har felles, og hvorfor de har til felles det som de har felles. Først når det er etablert er det mulig å forstå hvorfor visse kulturer ofrer på den bestemte kulturspesifikke måten de gjør.

Et godt utgangspunkt for en komparativ metode er utarbeidet av Vernant og Detienne. Deres metode baserer seg på grundige studier av kulturspesifikke ritualer. Bestemte kilder og ritualer studeres for så å se hvordan de fungerer (som en samfunnsstrukturerende faktor) innad i et kulturelt system. Rappaport har imidlertid gitt oss en metode for å begynne i den andre enden. Hans modell for rituell kommunikasjon er en overbyggende modell med generaliserende kriterier for hvordan mennesker bruker ritualer som et strukturskapende virkemiddel. De individuelle ritualer sier han ingenting om, annet enn at de utgjør forskjellige former for menneskelig kommunikasjon som genererer og opprettholder strukturer for samfunnsorganisasjon. Gjennom Rappaports modell kan vi plassere kulturspesifikke ritualer inn i en universell menneskelig sammenheng som gjør oss i stand til å bedre forstå hvorfor en kultur ofrer som de gjør og hvorfor de ofrer i det hele tatt. Rappaport kan imidlertid ikke fortelle oss noe om de spesifikke kulturers ritualer. De må inkorporeres i hans modell med hjelp av analyser av de enkelte ritualer. Denne oppgaven er et eksempel på en slik analyse.

---

<sup>1</sup> apotropeiske riter = ondeavvergende riter

Det er ikke nødvendig å gå i detalj i Rappaport eller andre forskeres teorier om ritualers plass i opprettholdelsen av sosial stratifisering. Vi skal komme tilbake til Rappaport i kapittel 6. En rekke forskere har pekt på at kultiske handlinger har en sentral plass i organiseringen av samfunn. Durkheim gav uttrykk for at religion og ritualer representerte samfunnet, men i dag er det mer riktig å omtale ritualer som en modell av og en modell for samfunnsstrukturer.

Rappaport har imidlertid pekt på at et ritual mer er en modell for og en modell av seg selv, enn av samfunnet. I ritualer informeres og inkorporeres deltagerne i ideelle modeller av samfunnets kosmologi. De møter konservative forestillinger over samfunnets struktur og informeres om sin plass i dette. Ettersom ritualene er basert på en virkelighet utenfor det materielle empiriske, altså det guddommelige, påføres de rituelle handlingene, gjenstandene og deltagerne en plass og en mening i ritualet og derigjennom også i samfunnet. Når deltagerne deltar i ritualet, viser de samtidig sin aksept av denne orden.

Hvordan offerritualer utføres og hvilken ideologi som ligger bak den aktuelle praksis er ulik fra samfunn til samfunn, og ofte også innad i samfunn. Utførelsen av offerritualet peker i alle tilfeller på en aksept av gjeldende ideologier, selv om ideologi ikke alltid kommer eksplisitt til uttrykk i ritualet. Ideologi behøver heller ikke være en del av bevisstheten til aktørene. En nærmere forståelse forutsetter at reduksjonistiske teorier, som avgrenser emnet som "gave", "gjeld" eller "kommunion", blir unngått. Offeret er alltid en symbolsk handling; en transaksjon som muliggjør forandringer i forholdet mellom den som ofrer, den som mottar offeret, og eventuelt den gruppen som observerer offeret i offentlighet.<sup>1</sup> Bruce Chilton anser en slik "ideologisk transaksjon" for å være en av flere typologier vi kan finne i offerritualer.<sup>2</sup> Med dette mener han at det i utøvernes bevissthet i det minste finnes en forestilling om at noe er blitt forandret hos deltagerne som et resultat av transaksjonen mellom dem. Den symbolske transaksjonen og transformasjonene som den medfører har tre stadier ifølge V. Valeris studie av offerritualer på Hawaii<sup>3</sup>:

1. *Mangel*: Ønsket for å få noe man mangler er motivasjonen bak ritualet, og finnes både hos giver og mottager. Mangelen vektlegges gjerne tidlig i offerritualer (på Hawaii) som en ufullstendighet, eller som et kaos som må overvinnes. Offeret innehar aspekter av giveren, noe som gjør en symbolsk transformasjon av ham selv mulig.
2. *Transformasjon*: En forandring hos giver og mottager skjer når mottageren konsumerer offeret og derigjennom også den som ofrer. Giveren inkorporeres i mottageren. Ifølge Valeri blir giveren en del av mottagerens "domene":

<sup>1</sup> Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 70-71

<sup>2</sup> Chilton, "The Purpose of Sacrifice", <http://inside.bard.../temple/sacrifice/typanend.htm>

<sup>3</sup> Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 70-75

"This means, concretely, that the sacrificer now corresponds to the concept for which the god stands and that he instantiates it. In other words, the sacrificer views himself and is viewed by the audience as a token of which the god is the type".<sup>1</sup>

3. *Separasjon*: Offeret som ble inkorporert i guden deles deretter i to deler. Den ene blir permanent i mottageren, den andre går tilbake til giveren og konsumeres av ham. Valeri beskriver gudens del som et symbol på giverens oppmerksomhet mot mottageren, mens hans egen del er et symbol på at hans oppmerksomhet retter seg mot den konkrete verden.

"Eating this part creates a transition from the previous state of consciousness to the ordinary one and at the same time subordinates the latter to the former, since the two parts are metonymically related. The eating also marks the effects of this subordination: the reproduction of the sacrificer's relationship with his group and of his ability to act in it."<sup>2</sup>

Det vil komme frem i kapittel 5 at den samme prosessen som Valeri har beskrevet også gjør seg gjeldene i de daglige offerritualer i egyptiske templer. Gjennom å beskrive forandringen som skjer hos giver, mottager eller hos begge, gis ikke hele forklaringen på hvorfor det ofres. Beskrivelsen av rituelle transformasjoner utgjør *en* av flere mulige måter å tilnærme seg offerritualer. Forskjellige tilnærminger er nødvendige for å oppnå forståelse for hva et offerritual er.

Bruce Chilton operer med tre slike forklaringsmodeller, eller typologier, som må inkluderes dersom det skal skapes en helhetlig forståelse av offerritualet som studeres. Foruten den funksjonelle typologi, hvor deltagerens *emiske* forståelse av symboler og handlinger er tema, har offerritualer og en *pragmatisk* virkning for samfunnets økonomi og organisasjon. En tredje typologi er den *psykologiske*, som legger vekt på aktørens indre reaksjoner. Sistnevnte kan ikke inkluderes under diskusjoner av egyptiske offerritualer, ettersom kildene ikke gir innsikt i personers følelsesliv. I de neste kapitlene vil det daglige offerritualet analyseres. Forskjellige metoder vil være dominerende i de tre forskjellige tilnærmingene som analysen er delt inn i.

I kapittel 4 vil analysen være deskriptiv. Jeg vil ta for meg ritualets tekst og ikonografi for å kunne beskrive ritualets forløp. Her vil jeg følge Nelson og Gardiner som har beskrevet ritualet tidligere, men beskrivelsen vil utvides slik at den inkluderer nyere forskning som er relevant. Her vil særlig L. Bell og J. Assmann ha innflytelse. Assmann, fordi hans teori kan forklare hvordan det mytiske i talen og de materielle handlingene forbindes med sakramental transposisjon. Bell, fordi han peker på ritualets virkninger hos giveren så vel som mottageren.

<sup>1</sup> Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 71

<sup>2</sup> *ibid.* s. 72

I kapittel 5 vil de samme forskerne dominere analysen. Siden vi i dette kapittelet skal fordype oss i de symbolske resultatene av den rituelle talen og de mytologiske forbildene, vil Assmann igjen vise vei. Han har vist hvordan den kosmiske, mytiske og materielle dimensjonene virker sammen i liturgien.

I kapittel 6 er målet å se hvordan dette ritualet kan ha vært med til å opprettholde og å generere samfunnets hierarkiske orden. Her vil antropologiske og religionvitenskaplige metoder dominere, og her vil sider av egyptiske ritualer som ikke tidligere er undersøkt bli diskutert. Vernant og Detienne vil gi retningslinjer for å finne maktstrukturer, men en sammenligning med Valeris studie av Hawaiiis religion vil utdype *hvordan* maktstrukturer gjør seg gjeldende. Her vil analysen peke tilbake på symbolanalysen, hvor vi vil se at ritualets symbolske dimensjon egentlig er symboler for makt. Avslutningsvis vil det oppsummeres *hvorfor* ritualer er et virkningsfullt sted å generere makt. Ved å se hvordan mine funn av de symbolske og maktskapende sidene av offerritualet virker sammen, vil det bli mulig å sammenligne disse funnene med Rappaports modell for ritualers "cybernikk".<sup>1</sup> Her vil vi se *hvorfor* offerritualet var et særdeles velegnet virkemiddel for opprettholdelsen av de egyptiske maktstrukturer.

Før selve analysen tar fatt vil det bli gitt en kort oppsummering av noen sentrale elementer i egyptisk kosmologi og organisasjon. Dette kapittelet er tilføyd for å oppdatere lesere uten ekspertise i egyptisk religionshistorie i de religionshistoriske forhold som var gjeldende i det nye riket. Dette kapittelet utgjør grunnlaget for en forståelse av de funn som blir gjort i den etterfølgende analysen. Flere sentrale spørsmål vil også bli tatt opp til diskusjon i senere kapitler. Dette gjelder særlig forståelsen av de egyptiske begrepene *ka* og *ba*, og forholdet mellom dem.

---

<sup>1</sup> Se Appendiks 4.



### 3. RELIGIONSHISTORISKE FORHOLD I DET NYE RIKET

#### 3.1. Ontologi

Den egyptiske kosmologi består noe forenklet av en rekke binære opposisjoner som står i et avhengighetsforhold til hverandre. Det geografiske området består av Nildalen, inndelt i det øvre og nedre Egypt som samlet går under betegnelsen "de to land". Området er omringet av ufruktbar ørken og hav som skaper en naturlig grense mot fremmede fiender. Utenfor det egyptiske kosmos befinner underverdenen *duat* (*dw3t*) seg. Gjennom denne tredimensjonale kosmografien beveger Nilen seg fra syd til nord, mens himmellegemer beveger seg fra øst til vest og fra "over" til "under". Solen står opp og går ned i ørkenen, som er skillelinjen, eller horisonten *akhet* (*3ht*) mellom over- og underverdenen. Solens tilsynekomst i horisonten samsvarer med egypternes bilde på skapelsen. Skapelsen skjedde ved at skaperguden ble til av intet i urhavet Nun. Deretter skapte han, eller lot seg emanere til, andre guder og derigjennom hele skaperverket. Som egypterne selv ville sagt det ble den ene udifferensierte til "millioner av former". Når en urhaug, et fast punkt i det mørke og våte kaos, ble til, kunne skaperens manifestasjon tre inn i skaperverket. Det finnes også andre versjoner av skapelsberetningene.

Skapelsen ble gjentatt hver dag på flere nivåer. Den kosmiske skapelsen skjedde når solen sto opp i øst, mens en tilsvarende lokal skapelse ble utført rituelt i ethvert tempel. Alle egyptiske templer sto på den opprinnelige urhaugen. Når dørene til tempelet ble åpnet og gudens representasjon kom til syne var dette sammenlignbart med den kosmiske skapelsen. Templenes dekorasjon var konstruert og dekorert på en måte som gjorde at de på en og samme tid representerte landet Egypt og det lokale området hvor tempelet befant seg.

Mens oververdenen bestod av forgjengelige ting, var underverdenen evig. Det forgjengelige kunne imidlertid overvinnes dersom man kunne knytte seg til det uforgjengelige. For å oppnå dette ble det bygd monumenter, templer og graver som representerte underverdenen. Disse fungerte som portaler hvor de to tidsaspekter kunne forenes. Man hadde et begrep for syklisk tid *neheh* (*nḥḥ*), og et for lineær tid *djet* (*ḏt*). Disse ble typisk representert av henholdsvis Ra og Osiris. I det nye riket ble begge disse sett på som aspekter av guden Amon. Osiris representerte gudens kropp, Ra hans manifestasjon på himmelen, mens Amon var gudens utilgjengelige aspekt. Tilsvarende hadde også mennesker forskjellige aspekter.

## Ka, ba og akh; den egyptiske person

Den egyptiske person utgjør en helhet som består av en mangfoldighet av integrerte aspekter.<sup>1</sup> Begrepene *ka* (*k3*), *ba* (*b3*) og *akh* (*3h*) overlapper hverandre noe, og utgjør sammen med navnet (*rn*), kroppen (*h3wt*), hjertet (*ib* og *h3ty*) og skyggen (*šwyt*) sentrale elementer i egypternes forståelse av mennesket.<sup>2</sup> *Ka* representerte liv og slektens kontinuitet, *ba* vektla personens mulighet for å manifestere og transformere seg, mens *akh* satt menneskets slektskap med det skapende prinsipp i fokus.<sup>3</sup>

I det daglige offerritualet vil vi først og fremst møte mottagerens *ka*. Denne avbildes som to utstrakte eller omfavnende armer (⊔). Med få unntak ble ofringer presentert for mottagerens *ka* i form av en statue, et bilde, eller et navn. Samtidig representerte offergavene *ka*. (Se forsiden hvor to *ka*-armer omfavner offergavene.) Mennesker fikk tildelt sin *ka* ved fødselen. Når de døde, ble det sagt at man gikk til sin *ka*. Den var et livsprinsipp, som var særlig påtagelig gjennom ofringer, og som betegnet livet som knytter generasjoner sammen.

"When the deceased 'goes to his *ka*' he goes to his ancestral life - the source of life from which the new members of the family draw their being. Thus the *ka* is not the individually confined life of the person, but the life that is given and predetermined by earlier generations."<sup>4</sup>

I tråd med dette kunne en arving regnes som sin forgjengers *ka*. Kongen var skaperens *ka*, ettersom han var sønn av denne. Det samme forholdet hadde han til sine generiske forfedre og sine kongelige forgjengere. Gjennom dette slektskapet var alle kongelige delaktige i den kongelige *ka*, som den regjerende kongen kan ses å være en manifestasjon av. Det samme var guder, som også ble regnet som urtidens konger. Faraos ble født med sin *ka*, men fikk den først aktualisert gjennom kroningsseremonien. Dette var dermed det hos kongen som gjorde ham kongelig og guddommelig.<sup>5</sup> Kongens *ka* var derfor det fremste bevis på hans legitimitet, noe som gjorde det viktig å vise sin tilknytning til sin *ka* og sine forfedres *ka*. I motsetning til vanlige folks *ka*, var kongens *ka* individuell. I tempeldekorasjonen finner vi ofte bak kongen en personifikasjon av hans *ka* (fig. 9 og 10).

En persons *ba* møter vi først og fremst når det er tale om manifestasjoner av personens helhet. For guder betyr dette at *ba* ofte brukes synonymt med ordet for gud *netjer* (*ntr*).<sup>6</sup> Menneskers

<sup>1</sup> Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 40.

<sup>2</sup> Bell, "New Kingdom", s. 130-132

<sup>3</sup> Finnestad, "A Monistic Conception of Being", s. 363

<sup>4</sup> *ibid.* s. 364; for lignende konklusjoner se Bell "New Kingdom", s. 282

<sup>5</sup> Bell, "New Kingdom", s. 140

<sup>6</sup> Bergman, "Ba som gudomlig oppenbarningsform"

*ba* avbildes som en fugl med menneskehode (𓆎). Dette betegner at det var vedkommendes *ba* som ga evnen til å skifte form og bevege seg. Særlig muligheten til å bevege seg mellom himmel, jord og underverdenen ble aktualisert gjennom *ba*. Siden alt som befant seg utenfor Egypts horisont ble regnet som "under"- eller "oververden", ble også dyr og mennesker som befant seg i grenseområdene av og til oppfattet som *baer*. Fugler som migrerte til Egypt, utlendinger, sjakaler, aper og solen er bare noen slike manifestasjoner av entiteter som også hadde tilholdssted bak horisonten.<sup>1</sup> Innenfor samme analogi ble solen sett på som en manifestasjon av skaperguden. Solen går hver kveld ned i underverdenen for å møte sin kropp, som, i det minste i det nye riket, ble identifisert som Osiris.

Døde mennesker hadde også en mumie i underverdenen. Derfor hadde også de en *ba* som gav dem mulighet å komme ut om dagen. På den andre siden kunne også Osiris omtales som en *ba* av Ra. Dette tyder på at det var manifestasjoner i underverdenen og oververdenen som begge representerte særlige tilsynekomster av personens helhet. Om natten var det imidlertid nødvendig for manifestasjonen på jorden å fly ned i gravkammeret for å forenes med kroppen. Da ble kreftene regelmessig ladet opp. En avbildning kan tyde på at *ba* hentet energi i form av offergaver til kroppen. I dødeboken til Nebked ser vi en fugl med menneskehode fly ned sjakten til gravkammeret med offergaver (fig. 23).<sup>2</sup> Som *ba* kunne man også delta som mannskap ombord i solbåten når den reiste over himmelen.

Ofte oversettes *ba* med det engelske ordet "power"; dvs. "krefter" på norsk. Dette er fordi *ba* også er kreftene som er typiske for en manifestasjon, slik for eksempel hete og lys er krefter for solen. Ordet signaliserer derfor viktige funksjoner som transformasjon, styrke, virilitet, appetitt og fysisk funksjonalitet.<sup>3</sup> Med slike egenskaper hadde *ba*-aspektet en mulighet både å manifestere seg, og å influere hendelser på jorden. Alt som tilhørte underverdenen, og som

<sup>1</sup> I templene i Edfu og Kom Ombo kan vi se fugler bli fanget i samme nett som figurer av fiender og diverse ørkendyr. Wilkinson, *Symbol & Magic*, s. 179, 187. Se *ibid.* s. 187 og Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt", s. 90-91, for fangst av fugl og fisk hvor kongen samarbeider med guder. Andre steder er fiender blant offergavene. For kommentarer til offerdyr som fiender se også: Englund, "Gifts to the Gods," fig. 10; Kees, "Bemerkungen zum Tieropfer," s. 71, 77-78, 87; Meeks, *Daily Life of the Egyptian Gods*, s. 160, fig. 22. Gjennom å bekjempe fienders manifestasjoner kunne man ødelegge disses mulighet til å virke her og nå, men ettersom deres kropp befant seg bak horisonten var det ikke mulig å bekjempe dem fullstendig en gang for alle. De ville alltid kunne komme tilbake på nytt. Derfor står trusselen om kaos alltid som en truende motsetning til orden i Egypt.

<sup>2</sup> Se Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, s. 145

<sup>3</sup> Bell, "New Kingdom," s. 131. Appetitt var for eksempel en egenskap tilknyttet ens *ba*. Det kan også legges merke til at mens *ka* forbindes med mat *kau* (*k3w*), næring og kvinnelige kjønnsorgan *kat* (*k3t*), så ser man i visse tilfeller at *ba* bringer mat til graven. Å konsumere *bas* (*b3s*), tilsynekomst *baaut* (*b33wt*), fallos bakh (*b3h*) og å

ville virke i Egypts land, måtte transformere *kheper* (*hpr*) seg for å manifestere seg som en *ba*.

En annen tilstand for personen var å eksistere som *akh*. *Akh* oversettes ofte som ånd. Som *akh* kunne man være *akh iqer* (*ʿh ikr*), en "transfigurert ånd" eller "effektiv ånd". Ifølge Lanny Bell var dette en tilstand de døde kom i dersom de hadde fått utført de rette ritualer for begravelse. De var da utstyrt med alt de trengte for å kunne fungere som effektive ånder for seg selv og for de etterlevende. Hvis de ikke var utstyrt kunne de bli i demoniske og farlige for sine slektninger.<sup>1</sup> Det ser altså ut til at kropp, *ka* og *ba* måtte eksistere i forening for at den døde skulle være tilfreds *hotep* (*hṯp*) som *akh* i etterlivet. De forskjellige aspektene av den totale egyptiske person er gjensidig avhengige av hverandre. De utgjør ikke deler av en helhet, men aspekter (helheter) av helheten.

### Maat og isefet; kosmos og kaos

Ofte oversettes *maat* (*m3ʿt*) som "sannhet" eller "rettferdighet", men dette dekker bare en liten del av konseptets omfang. I moderne egyptologi er det ikke vanlig å oversette *maat*. Ifølge Lanny Bell kodifiserte *maat* "the cultural status quo, the Egyptian way of life and way of doing things projected back into the timelessness before time".<sup>2</sup> I begrepet samles et utall av religiøse og sekulære konsepter som egypterne må ha ansett som betydningsfulle for kontinuiteten av samfunnet.<sup>3</sup> Naturens rytmer, landets lover, hierarkiets inndeling, og Egypts dominans var bare noen av de mange elementene som var inkorporert i *maat*. *Maat* var det kosmos som skaperguden skapte ut av kaos, og som ble opprettholdt av gudene, kongen og den egyptiske administrasjon, som inkluderte rettsvesen, det militære, presteskapet, jordbruksøkonomi og monarki, samt måten alle disse elementene virket sammen for de levende, de døde, gudene og kongen. I dette systemet var kongen det sentrale genererende episentrum som alle institusjonene kretset rundt og ble knyttet til.

---

arbeide *bak* (*b3k*) har samme etymologi som *ba* (*b3*). Vi står altså overfor binære motsetninger mellom bla. passivitet :: mobilitet, kvinnelig :: mannelig, og næring :: konsumpsjon.

<sup>1</sup> Bell, "New Kingdom", s. 131.

<sup>2</sup> *ibid.* s. 128

<sup>3</sup> O'Connor, "New Kingdom", s. 196 og oppsummeres videre gjennom et sitat fra skapelsesmyten i samme artikkel, s. 197 "(Thus justice was given to) him who does what is liked (and injustice to) him who does what is disliked. Thus life was given to him who has peace and death to him who has sin. Thus were made all work and all crafts, the movement of the legs, and the activity of every member - [Ptah] had formed the gods, he had made the cities, he had founded nomes [provinces], he had put the gods in their shrines... (Wilson, 1969, "The Hymn to Aton" i *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament*, Princeton, s. 5)"

Utenfor *maat* fantes kun kaos, *isefet* (*isft*). Dette var en evig truende størrelse som det var kongens oppgave på jorden å undertrykke.<sup>1</sup> De døde og gudene utførte tilsvarende oppgaver i et hinsidig eller guddommelig univers. Kaos var en intrigert del av kosmologien. Det kunne ikke utslettes, kun undertrykkes. Kultiverende handlinger som å irrigere den ufruktbare ørkenen, eller å bekjempe fiender og ville dyr, var det samme som å bekjempe kaos i henhold til *maat*. Ørken og havet omringet Egypts fruktbare land ble personifisert som *isefet*. Guden Seth ble regnet som herre over dette landskapet, i tillegg til de dyr og mennesker som fantes der.

Samtidig som kaos var det truende ytre, så var det også ut av dette verden hadde blitt skapt. Kaos hadde av denne grunn et stort potensial som kunne utnyttes for å regenerere krefter. Maskulin styrke og potens er uløselig tilknyttet denne sfæren. Det er derfor ikke underlig at farao også var innehaver av Seths symboler. Når kaos ble bekjempet, så var det nettopp Seths mektige krefter som måtte påkalles.

Roy A. Rappaport brukte det egyptiske *maat* som et av flere eksempler på hvordan kulturer konsentrerer sin idealiserte kosmologi i et dominerende konsept.<sup>2</sup> Gjennom familielikheter kategoriserer han *maat* inn under gruppen *Logoi*.

### **Kosmologi og mytologi**

Myte i Egypt hadde et visst aetiologisk element. Historiske myter ble brukt til å forklare samtiden.<sup>3</sup> Mytologiske forbilder sto som ikoner for situasjoner og tilstander som mennesker befant seg i. Ved å påkalle slike guddommelige forbilder kunne egypterne påvirke og forutbestemme utfallet av sine situasjoner. For eksempel kunne ikonet hvor gudinnen Isis beskytter sin sønn Horus fra sykdom og skorpionbitt påkalles, når man ønsket å beskytte seg selv eller sine barn for lignende. Den rituelle påkallelsen knyttet de to situasjonene sammen. Ettersom det mytiske forbildet allerede hadde endt positivt, ble det aktuelle tilfellet påvirket mot samme resultat. Andre eksempler fantes for de fleste situasjoner, men fremfor alle andre, er det konstellasjonen lånt fra Osirismytologien, som ble brukt i begravelser og arvefølge

<sup>1</sup> sml. CT 148, sitert av Assmann, *The Search for God*, s. 136

<sup>2</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*, særlig s. 344-370

<sup>3</sup> Kemp, "Old kingdom, Middle Kingdom and Second intermediate period," s. 71. Jeg følger her Assmans forståelse av "myte" som fortellinger som omhandler det guddommelige. Se også Assmann, *The Search for God*, s. 83, 111-112, hvor Assmann kritiserer karakteriseringen av myter som aetiologiske. Han forklarer at ikoner, som er det myter består av når det narrative tas bort, "describe and explain an occurrence in the present", og omtaler forholdet som "practical coherence".

situasjoner, som er den vi oftest møter på i rituelle tekster. Det var altså ikke nødvendig å gjenskape hele mytologier i ritualer og magisk praksis. Som oftest var det tilstrekkelig å påkalle ikoner fra mytologien for å knytte disse til den virkelige verden gjennom "sakramental transposisjon".

Den viktigste mytologi tilknyttet de daglige offerritualer kan oppsummeres som følger: I en mytologisk gullalder levde guder og mennesker sammen på jorden under solens kongedømme inntil menneskene gjorde opprør, noe som resulterte i at solen trakk seg tilbake på himmelen.<sup>1</sup> Egypt ble deretter først regjert av jordguden Geb, og deretter av hans sønn Osiris som etter kort tid ble myrdet av sin bror Seth. Osiris avlet posthumt en sønn, Horus, med sin søster Isis. Horus hevnet sin far og ble tildelt tronen.<sup>2</sup> Seth ble forvist til ørkenen. I konflikten mistet Horus sitt øye og Seth sine testikler, to kroppsdelene som for egypterne var opphavstedet for henholdsvis livskraft, maskulin styrke og avlekraft. Kroppsdelenene ble imidlertid brakt tilbake til de to gudene ved hjelp av deres felles sønn, Thot. Horus kunne så innta tronen etter å ha hevnet og gitt liv til sin far gjennom begravelseritualene. Han ble også forent med Seth. Dermed var kosmos ordnet ifølge den rette orden (*maat*) hvor alt befinner seg på sin rette plass til rett tid. Ifølge kongelister ble landet også styrt av dynastier av guder og ånder *akhu*, (de døde),<sup>3</sup> før de historiske konger kom til makten.

Kongen sto dermed som arvtager av selve solgudens trone, en uomtvistelig legitimasjon for herskermakten. Hans kosmiske posisjon hadde i tillegg gått i arv gjennom flere guder, ånder og forfedre, som alle hadde preget posisjonen på en måte som satte dem i et uløselig forhold til tronen, den regjerende konge og landet som helhet. De var stadig en del av kongedømmet som institusjon, ettersom de alle ble identifisert med Osiris etter sin død. Ethvert tempel, kanal og monument som var laget tilhørte evigheten og var dermed også en tilføyelse og en del av det opprinnelig skaperverket som var virksomt for etterkommerne.

Tilsvarende var tempelkulten like viktig for landets virksomhet. Guder og forfedres okkulte krefter ble som guddommelige forbilder virksomme i verden. Gjennom å påkalle deres forbilder kunne historien bli gjentatt og handlinger kunne bli forutbestemt. Med slik sympatisk magi, som Frazer ville kalt det, ble det skapt en guddommelig modell for det ideelle samfunnet. Ved å møte dette rituelle fikk kongen en eksklusiv mulighet til å plassere

<sup>1</sup> Denne konflikten utgjør *The Book of the Celestial Cow*. For en oversettelse, se Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2

<sup>2</sup> Denne konflikten utgjør *The Contendings of Horus and Seth*. For en oversettelse, se *ibid.*

<sup>3</sup> Baines, "Kingship" s. 14; Redford, "The concept of Kingship", s. 11-13

den fysiske verden inn i dette forbildet. Prinsippet var det samme i alle egyptiske ritualer. Slik ble det guddommelige ikke bare gjort virksomt, men også tvunget til å virke positivt i landet. Spesielt kommer dette frem når man begynner å konsultere guder for orakelsvar.

Legitimering av tronens besitter skjedde når kongen "sanktifikerte"<sup>1</sup> sin posisjon.

Kongedømmet var et kosmologisk aksiom, hvor kongen var blitt avlet av Ra selv. Dette forholdet har ingen forankning i den materielle virkelighet, og er derfor vanskeligere å kritisere enn en legitimasjon basert på den normale matrilineære arvefølge. Kongen ble siden det Gamle Riket (ca. 2600-2150) omtalt som "sønn av Ra". En slik titulatur eliminerte, eller hadde mulighet for å eliminere, krav om filiale blodsband mellom hersker og kongelig forgjenger. Som vi skal se, var kongens forhold til Amon-Ra i det Nye Riket noe annerledes ettersom det fantes en reell identifikasjon med solguden. Dette ble uttrykt gjennom slektskapsterminologi, men også gjennom likheter i egenskaper og attributter. Vi vil også se at kongelige forfedre hadde betydning for den regjerende konges legitimitet. Gjennom å markere sin tilknytning til forfedre viste man sin rett til å regjere, noe som ble brukt som "propaganda" særlig hos konger med tvilsomme krav på tronen. Det var i kulten man knyttet seg til sine forgjengere.

Hvordan kongen omtales varierer ganske mye avhengig av hvilken type tekst vi har med å gjøre.<sup>2</sup> I rituelle og religiøse tekster ble han beskrevet med termer som var passende for en gud. Ifølge innskrifter i Seti I's tempel i Abydos er kongen "the pharaoh, the breath of life who makes all men live when he has shone on them".<sup>3</sup> Muligens kan Aknathens tilsynekomst foran sine undersåtter i et tilsynekomstvindu i sitt palass kanskje tolkes som en situasjon hvor kongen gir liv til folket. Siden denne religionen er vesensforskjellig fra øvrig egyptisk religion, er det likevel ikke mulig, med sikkerhet, å overføre slike elementer fra amarnatidens ideologi til andre tider. Lignende scener er imidlertid bevart på privatsteler fra det 18-19 dynasti (fig. 13 og 14).

<sup>1</sup> Sanktifikering brukes her fremfor uttrykk som "å gjøre hellig" og lignende. Jeg velger å bruke en fornorskning av det engelske ordet fordi det impliserer virkninger for mundane objekter som inkluderer legitimasjon, eksklusivitet, hellighet i den politiske, sosiale og religiøse sfære etter prinsipper beskrevet av R. A. Rappaport. Vi har allerede berørt emnet, og vil fordype oss i det i kapittel 6. Se også appendiks 4.

<sup>2</sup> For en gjennomgang av slike forskjeller se Silverman, "The Nature of Egyptian Kingship".

<sup>3</sup> Silverman "The Nature of Egyptian Kingship", s. 50; se også Sinuhe B 45-47, B 230-238 og B 275 for lignende uttalelser. Dette temaet vil bli diskutert ytterligere i kapittel 5 og 6.

## 3.2. Kosmologi og arkitektur

De egyptiske tempelkompleksene er langt på vei vår beste kilde til egyptisk samfunn og religion. I teorien kan templene deles inn i to hovedkategorier hvor kulten tilknyttet den ene i hovedsak retter seg mot en eller flere guddommer (gudetempler), og den andre mot avdøde konger (dødetempler). I realiteten var disse to typene nærmere beslektet enn faglitteraturen antyder. Utforming av arkitektur, dekorasjon og ritualer er så like at funksjonene bak de to kategoriene langt på vei kan sies å overlape hverandre.<sup>1</sup>

Avgrensede områder i enkelte templer var dedikert de kongelige forfedre. Disse var plassert i den sydlige seksjonen av det Nye Rikets dødetempler (plan 1).<sup>2</sup> Her ble gudekulten knyttet opp mot dødekulten, og det var her kongelige forfedre, spesielt den utøvende konges nærmeste kongelige slekt, ble dyrket. I denne delen av tempelet fikk tempelets innstifter legitimert, bekreftet og rituelt etablert sin posisjon ved å knytte ham til den urtidige rekken av kongelige inkarnasjoner. Vi skal komme tilbake til hvilke ritualer som ble utført her i diskusjonen av "Ritualet for Amenhotep I".

Templene var gudenes bolig på jorden. Med dette menes at den fremste guden i (lokalguden) et tempel sto som herre over lokalområdet. En slik *autokhtoni* innebærer at alle lokalguder hadde sin egen "teologi" hvor de ble regnet som et aspekt av universets skaper, og at templene fikk en dobbelt rolle som guddommelig bolig og økonomisk institusjon.<sup>3</sup>

### Hovedtrekk i templenes utforming

Dersom en standardtype av det rituelle roms utforming skal generaliseres, så kan man si at et egyptisk tempel, eller "guds hus" (*ḥwt ntr*), hovedsakelig besto av tre deler: indre kapeller, søylehaller og åpne tempelplasser. Inne i kapellene sto der enten et stasjonært naos skrin eller et bærbart båtskrin. Her ble en relativt liten kultstatue oppbevart. Et naos er en liten hytte, eller et tabernakel, av metall eller tre. Et båtskrin er et naos i form av en kabin ombord på en bærbar båt (fig. 10 og 22). Båten kunne bæres ut i prosesjoner. Iblant ble et stasjonært naos og båtskrin oppbevart i et og samme kapell, men det var vanligere å plassere båtskrinet i et separat båtkapell. En del båtkapeller sto tomme store deler av året, og ble kun tatt i bruk under festivaler hvor guder fra andre templer kom på visitt.

<sup>1</sup> Shaefer (red.), *Temples of Ancient Egypt*

<sup>2</sup> Gundlach, "Temples," s. 275-376 for en gjennomgang og klassifikasjon av forskjellige typer templer.

<sup>3</sup> Assmann, *The Search of God*, s. 18-19



Innerst i tempelet var det plassert flere kapeller. Disse er separate strukturer med egne vegger, tak og dører. Det sentrale kapellet tilhørte hovedguden, og var omkranset av kapeller for sekundære guder (*theoi synnaoi*).<sup>1</sup> Utenfor tempelets indre kunne et tempel ha kultområder hvor privatfolk kunne oppbevare statuer. På den måten fikk eliten mulighet til å ta del i og nyte godt av de offergaver som ble brakt videre fremfor dem etter de hadde blitt presentert for gudene.

Templet var ikke bare et bygg til å oppbevare kultstatuen. Det var også et symbolsk mikrokosmos som gjenspeilet landet Egypt, himmel, jord og underverden.<sup>2</sup> Den rigide dualiteten eller todelingen av arkitekturens utforming gjenspeilet enheten i Egypts "to land", det Øvre og Nedre Egypt, samtidig som den var en metafor på Nilens to bredder og solens gang fra øst til vest. Dekorasjonen i senere templer viser at taket symboliserte himmelen, dekorert av sol, måne og stjerner, som ble holdt oppe av søyler som representerte Shu. Nederste del av søylene og veggene var dekorert av planter som vokser i nilslammet (papyrus, lilje, siv), og viser gjennom det at gulvet var identifisert med våtmarken ved nilens bredder. Visse perioder i året kunne til og med gulvet i enkelte templer oversvømmes av Nilen når den gikk over sine bredder slik at natur og arkitektur gled over i hverandre for å danne et landskap.<sup>3</sup>

Videre innover i tempelet ble det stadig smalere mellom veggene, lavere under taket og mørkere. Lenger inne i tempelet var gulvet bygd opp. Det ble da gitt et inntrykk av å komme inn på urhaugen hvor tempelet var oppført. Til lenger inn man kom, desto mer hellig ble det. Inne i tempelet befant man seg i en symbolsk ideell tidløshet, som samsvarer med hva Rappaport omtaler som "tid utenfor tid".<sup>4</sup> Her var den mytiske sfære tilgjengelig, og her var det mulig å identifisere handlinger, personer og gjenstander med det mytiske. I tempelets indre hadde i teorien ingen andre enn kongen lov til å befinne seg, men av praktiske årsaker handlet prester på kongens vegne og utførte de foreskrevne ritualene.

---

<sup>1</sup> *ibid.* s. 37

<sup>2</sup> Flere forfattere behandler tempelets symbolikk men kanskje mest utførlig av Finnestad i, *Image of the World, Symbol of the Creator*. Se referanser i O'Connor, "The New Kingdom", s. 199; Gundlach, "Temples", s. 368-369

<sup>3</sup> Wilkinson, *Symbol and Magic*, s. 27, 66

<sup>4</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 216

### 3.3. Historiske omstendigheter.

#### pre-amarna

Etter ca. 100 år (ca. 1630-1520) med fremmed styre under det såkalte Hyksosfolket ble den andre mellomtid avsluttet da kong Ahmose (ca. 1539-1292) endelig klarte å drive Hyksos ut. Det Egypt som Amenhotep I (ca. 1514-1493) overtok etter Ahmose, var en samlet stat med gjenetablerte grenser som han selv utvidet og konsoliderte. I Deir el-Medina ved Kongenes Dal ble han og hans mor Ahmose-Nefertari dyrket, sannsynligvis fordi de hadde innstiftet byen.<sup>1</sup> Paret ble også ansett som innstifere av Thebens dødekult.<sup>2</sup>

Ettersom kongene av det 18 dynasti fulgte tradisjonen fra Mellomriket og beholdt Theben som hovedstad, så spesielt de første kongene av dynastiet seg som (gjen)skapere av en kontinuitet til Mellomriket med Amon som den ypperste gud. Spesielt Amenhotep I var karakterisert av, som Donald Redford uttrykker det, "a faithful, if not slavish, adherence to Middle Kingdom models in sculpture, inscriptions, and basic concepts".<sup>3</sup> Organisasjonen av kosmos var hierarkisk. Amon, Thebens lokalgud, ble regnet som gudenes konge (*nsw ntrw*), slik kongen på jorden sto over menneskene. Han ble assimilert med solguden og ble Amon-Ra. Kongedømmet på jorden hadde det himmelske kongedømmet som forbilde. Kongen satt på "Amons trone" og på "Atums plass". I flere tekster finner vi uttrykk for denne forestillingen, som omtales som: "the unique One in heaven, and the 'Second' upon earth" og "Thou (the sun-god) art in heaven, illuminating the earth, while he (Amenhotep II) is upon earth, exercising thy kingship."<sup>4</sup> Kongen var også utvalgt av Amon.

Kongene i hele det Nye Riket så altså tilbake mot det mellomste rikets kunst og ideer som et forbilde og en retningslinje de kunne ta i bruk som en legitimasjon og propaganda.<sup>5</sup>

"By repeating ancient formulations of the early world-view, reviving the names of famous kings and individuals and copying the style and content of earlier art-forms, the Egyptians believed they created channels along which the supernatural potency of the past flowed into the present ensuring the success of the attitudes being emulated."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Baines & Malek *Cultural Atlas of Ancient Egypt* s. 42

<sup>2</sup> Haeny, "New Kingdom 'Mortuary Temples'", s. 92; Se også *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt* vol. 1, s. 71

<sup>3</sup> Redford, "The Concept of Kingship", s. 159

<sup>4</sup> Parafasert og sitert fra Redford, "The Concept of Kingship" s. 163. For tekst se: Urk. IV, 563; 15; 1676

<sup>5</sup> O'Connor, "New Kingdom", s. 189

<sup>6</sup> *ibid.* Se også sitat *ibid.* s. 191 "Always vigorously stressed was a religious function reflecting the supernatural basis of the governmental system, the provision of ritual attention and economic benefits to the kings' 'fathers, all the gods, in the desire to placate them by doing that which their kas [spirits] love, so that they may protect [Egypt]' (Bennet, J. 1939, 'The restoration inscription of Tut'ankhamon' *JEA*, 25: 8-15)".

I løpet av det 18. dynasti ble Egypts grenser stadig utvidet og konsolidert. Alt hva solen omfattet over himmelen, skulle ifølge imperiets filosofi ligge under Egypt. Det var ikke lenger tilstrekkelig å sikre landets grenser, nå skulle grensene utvides. Mot slutten av 18. dynasti satte kongen seg i et enda tettere forhold til solguden Amon-Ra, og tilførte seg selv en stadig større grad av guddommelighet ved å la seg identifisere med denne. Utviklingen kommer tydelig frem allerede under Amenhotep III, men kulminerer med Amenhotep IV's, altså Akhenatens, "monoteistiske" revolusjon, hvor Aten (solskiven) var den eneste offentlig aksepterte gud. Andre guder, først og fremst Amon og hans mektige presteskap, ble forsøkt slettet fra historien. En ny hovedstad, Akhetaten, ble bygget på "jomfrujord" og et nytt byråkrati innført. Denne særegne formen for "monoteisme", som den ofte omtales som, varte omtrent 25 år (ca. 1353-36) og var etter all sannsynlighet en sterkt militarisert epoke hvor farao påtvang sine undersåtter sin egen "overdrevne" guddommelighet. Da Amarnatiden var forbi kom en kraftig motreaksjon hvor alle bilder skapt i Akhenatens spesielle stil ble forsøkt ødelagt, og hvor hans nye hovedstad ble jevnet med jorden. For ettertiden ville han bli glemt, eller husket som "opprøreren" fra "den fordømtes tid".<sup>1</sup>

### **post-amarna**

Etter Amarnaperioden utførte kong Horemheb (ca. 1319-1292) en motkampanje for å utslette alle spor etter Akhenatens religion. Han var ikke selv av kongelig avstamning, men hadde tatt makten etter å ha fungert som visir under Tutankhamon, Akhenatens etterfølger. Horemheb var sannsynligvis heller ikke i slekt med sin etterfølger, Ramses I (ca. 1292-90), som selv ser ut til å ha vært visir under Horemheb.<sup>2</sup> Han satt på makten i mindre enn to år før hans arvtager, Seti I (1290-79), overtok. Verken Seti I eller Ramses I skal ha hatt familieband til hverandre eller til Horemheb. Tradisjonen med filialt beslektede tronfølgere kunne unngås, i det minste i krisetider. Seti I fortsatte det ekstensive restaureringsarbeidet som var satt i gang av Tutankhamon og overtatt av Horemheb. Monumenter over hele Egypt ble satt i stand med kult og kunst slik man hadde kjent det fra før Amarnatiden. Seti I's sønn Ramses II (1279-13) overtok tronen etter Seti, etter at de to hadde ført et kort samstyre.<sup>3</sup> Gjennom dette kunne Seti I sikre seg en sønn som arvtager. Samstyre viste seg å være en vellykket institusjon som ble praktisert gjennom det nye riket.

<sup>1</sup> Oversatt fra engelsk; "the time of the doomed one" og "rebel". Redford, "The Concept of Kingship," s. 181.

<sup>2</sup> Murane, "The Kingship of the Nineteenth Dynasty," s. 191

<sup>3</sup> Eng. *Coregency*

Mot slutten av Ramses II's lange regjeringstid kunne egypterne merke presset fra nabostatene. Deltaet, hvor Ramses II hadde etablert en ny hovedstad, ble invadert av libyere under Seti II. Den første kongen av det 20 dynasti, Sethnakht (ca. 1190-1187) etablerte på nytt orden, et arbeid som ble ført videre av hans etterfølger Ramses III. Ramses måtte også kjempe mot medlemmer av den egyptiske administrasjon. Han ble myrdet under en konspirasjon.

## 4. DET DAGLIGE OFFERRITUALET

### 4.1. Introduksjon

#### De rituelle papyri

Ritualet for Amenhotep I, også kalt "ritualet for de kongelige forfedre", er nedskrevet på papyrus som tekst og som scener i relieffer i enkelte templer i det nye riket og ptolemertiden. Som relieffer illustreres teksten av bilder som skildrer kongens rituelle handlinger. I denne avhandlingen regnes dette ritualet for å være et eksempel på daglige offerritualer som ble utført hver morgen, sannsynligvis like etter det såkalte "daglige tempelritualet".<sup>1</sup>

I egyptiske templer finnes ingen kanon over hvor og hvordan slike rituelle scener skal plasseres. Dette har skapt debatt om hvilken funksjon de har, og hvordan de skal leses. Den gjengse oppfatningen er at de fleste ritualscener er plassert der hvor ritualene ble utført, men at de som oftest bare skildrer en liten del av hele ritualet. Slik kunne enkelte scener utelates, eller kombineres med andre scener med lignende innhold, for å spare plass. Likedan fungerte scenene som en slags "determinativer", dvs. at de oppsummerte sentrale elementer av ritualene som foregikk i et rom. De få funn som er gjort av rituelle papyri er av stor betydning for å kunne forstå helheten av de rituelle handlinger som ble utført i templene.

På grunn av forvirringen rundt plasseringen av scenene er rekkefølgen av ritualets episoder omdiskutert. Konklusjonene har vært mange og skiller seg en del fra hverandre.<sup>2</sup> Spørsmålet er da hvor aktuelt det egentlig er å finne en spesiell rekkefølge å lese scenene i. Til flere ritualer har vi funnet papyri hvor teksten er inndelt i episoder under bestemte overskrifter. Ettersom slike tekster i store drag sammenfaller med innholdet i scenene på tempelveggene, så må det kunne antas at rekkefølgen på papyri er den samme som ritualet ble utført etter. På flere scener i templer og i graver finner vi bilder av prester som leser fra papyrusruller. Etter all sannsynlighet er det nettopp slike ritualmanualer vi har å gjøre med i Berlin papyrus 3055, som utgjør en originaltekst til det daglige tempelritualet. Det samme gjelder papyrus

---

<sup>1</sup> Se note 1 og 2 side 2. Se også Meeks & Meeks, *The Daily life of the Egyptian Gods*, s. 128, hvor det hevdes at offerritualet ble utført før det daglige tempelritualet, ikke etter.

<sup>2</sup> Se David, *Religious Ritual at Abydos*, s. 104-126, for en gjennomgang av en rekke forslag om i hvilken rekkefølge man skal lese episodene og scenene i det daglige tempelritualet.

Kairo-Turin (K-T.) og Chester Beatty no. IX<sup>1</sup> (Ch. B.), som er to forskjellige versjoner av ritualet for Amenhotep I. Sannsynligheten taler for at disse tekstene ble brukt under ritualene som en manual for hva som skulle utføres og resiteres.

I det følgende kapittel vil jeg gå gjennom de to ritualmanualene for ritualet for Amenhotep I, papyrus Kairo-Turin og Chester Beatty no. IX. Hovedsaklig vil jeg vektlegge pap. K-T., og komplettere med pap. Ch. B. og tekster fra tempelscener. Dette er et valg som er gjort på grunnlag av at pap. K-T. er mer utfyllende enn Ch. B. i sin beskrivelse av den innledende delen av ritualet. Stort sett er alle episoder frem til episode 20 i Ch. B. gått tapt.<sup>2</sup> Når det refereres til pap. Ch. B. vil jeg basere meg på Gardiners oversettelse,<sup>3</sup> mens for pap. K-T. bruker jeg min egen oversettelse av Bacchis transkripsjon av den hieratiske teksten.<sup>4</sup> Begge disse suppleres og underbygges av H. H. Nelsons gjennomgang av ritualet i forbindelse med scener funnet på veggene til Karnak tempelet og Ramses III's "dødetempel" i Medinet Habu.<sup>5</sup>

Papyrus Ch. Beatty IX og Kairo-Turin har begge mangler. For eksempel er begge versjoner uten begynnelsen av ritualet. Andre steder utfyller de to hverandre. Papyrus K-T. har ikke slutten av ritualet, mens dette er bevart i pap. Ch. B. Dessverre hadde man ikke kjennskap til at papyrusen i Turin opprinnelig var en del av versjonen i Kairo når Gardiner oversatte Ch. B. Dette forårsaker enkelte hull i hans lesning, som dekkes delvis av Nelsons engelske oversettelse, og av min oversettelse på norsk.

### **Forholdet mellom giver og mottager i teksten**

Ikke bare Amenhotep I var mottager for kulthandlingene. I episode 20 begynner guden Amon av Opet<sup>6</sup> (Amon av Luxor) sitt navn å trenge inn som mottager i Ch. B. og til en mindre grad i K-T. Mens Ramses II utøver kulten i K-T., så veksler pap. Ch. B. mellom å fremstille Ramses II og Amenhotep I som utøver av kulten. De fremstilles som samtidige til tross for at det er flere generasjoner mellom de to. I tillegg fremstår Ramses II visse steder

<sup>1</sup> pap. Ch. B. består av tre separate ruller som hører sammen. Se Gardiner Ch. B. s.78-79, for hvor disse er delt.

<sup>2</sup> pap. Ch. B. er imidlertid mer utfyllende i de senere delene av ritualet. Ettersom denne delen omhandler variasjoner av ritualet beregnet på fester tas dette ikke med i vurderingen av ritualet.

<sup>3</sup> Gardiner, Ch. B.

<sup>4</sup> Bacchi, K-T. En transliterasjon av de episodene som er gjengitt i oversettelse er å finne i appendiks 2.

<sup>5</sup> Nelson, H. H. "Certain reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amonophis I"

<sup>6</sup> Dette navnet hadde tilknytning til forfedrekult som *k3.mwt.f*; Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt", s. 103.

som både mottager og utøver sammen med Amenhotep I.<sup>1</sup> Det synes derfor å være en viss forskjell i målsetningen til Ch. B. og K-T. I tabell A til sist i dette kapitlet er forholdet mellom mottager og giver satt opp skjematisk.

Både Gardiner, Nelson og David anser ritualet for å være fokusert rundt måltidet som presenteres for Amenhotep I og Amon, og fungerer dermed som en avslutning på det daglige tempelritualet.<sup>2</sup> Ifølge disse tre var K-T. rettet mot den "guddommeliggjorte" farao Amenhotep I, og var i bruk i kulten i Deir el Medina. Ritualene i Ch. B. ble imidlertid utført i Karnaktempelet på vegne av de kongelige forfedre.<sup>3</sup> Her var Amon mottager for kulten. Amon forekommer også sporadisk som mottager parallelt med Amenhotep I etter episode 20 i pap. K-T. Nelson har konkludert med at ritualet er et eksempel på den daglige kulten utført i det 19 dynasti i Amons tempel i Karnak, hvor K-T. er tilpasset kulten for Amenhotep I.<sup>4</sup> Tilsvarende kan vi se at Amenhoteps navn ikke forekommer når ritualet utføres i Medinet Habu. Det samme gjelder relieffene i Karnak, Abydos og de ptolemeiske templene.<sup>5</sup> I alle tilfeller er den regjerende konge kultutøver. Mottageren er hans far. Vekselvirkningen mellom Ramses II og Seti I i Abydos, og mellom Amenhotep I og Amon i papyrusversjonene, er viktig for vår forståelse av den avdøde kongens kultiske rolle overfor sin arvtager. Som vi skal se, kan det være særlige grunner til at guden Amon først blir en deltager etter de innledende ritualer, altså etter at liv bringes til statuen. Før det daglige offerritualet beskrives er det nødvendig å si noen ord om de ritualer som ble utført før offergavene ble brakt inn i tempelet.

### **Det daglige tempelritualet**

Det daglige tempelritualet regner man med innleder ritualet for Amenhotep I, selv om ingen direkte koblinger kan gjøres mellom tekstene. Ritualet er best bevart i relieffene i seks av de syv kultkapellene i Seti I's tempel i Abydos. I tillegg er det også bevart på papyrus i pap. Berlin 3055 hvor Amon er kultmottager. Ritualet som fremkommer i disse kildene ble etter all sannsynlighet utført før de daglige ofringene ble presentert for kultmottageren. Som

<sup>1</sup> Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt," s. 103-104: "This extraordinary situation must imply not merely that the king celebrated the cult to his ancestors, but that, even in life, he was one of them."; Nelson, "Certain reliefs" s. 201-202.

<sup>2</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 202; David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 83, 162

<sup>3</sup> David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 86

<sup>4</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 202

<sup>5</sup> David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 86

offerritualet er tempelritualet oppdelt i sekvenser av scener eller kapitler.<sup>1</sup> Disse starter med at dørene inn til kultrummet åpnes, hvoretter guden, dvs. statuen, først ble rensset og salvet med vann, oljer, natron og røkelse, og deretter bekledd med kleder og ornamenter. Ritualet kuliminerte med en "omfavning" hvor statuen fikk sine guddommelige livskrefter overført til seg.<sup>2</sup>

Egyptologene har flere teorier om hvor ofte det daglige tempelritualet ble utført. Man regner med utførelser ved morgen, middag og kveld, i det minste i ptolemeisk tid, mens i det nye riket er det blitt foreslått at det ble utført både en, to eller tre ganger daglig.<sup>3</sup> Den generelle oppfattelsen er i alle tilfeller at det med sikkerhet ble utført hver morgen.

## 4.2. Gjennomgang av tekst og bilder

Jeg følger her H. H. Nelsons inndeling av episodene (appendiks 1).<sup>4</sup> Dette er den samme rekkefølgen som vi finner i pap. Cheaster Beatty IX og pap. Kairo-Turin, og ser også ut til å være den samme som finnes i tempelreleffene. Nelson grupperer ritualet i fire hovedkategorier, hvorav de fire første (A-E) episodene tilhører det daglige tempelritualet (kapittel 7-10). Episode 1-31 omhandler presentasjonen av den daglige offermenyen og de forberedende riter som var nødvendige for å gjennomførelsen. Også disse kan man regne med var en del av det daglige ritualet hvor offergaver presenteres for tempelets hovedgud. Etter offermenyen følger to hymner for Ra. Episode 34-40 utgjør videreføringen av menyen hvor offergavene bringes videre til sekundære mottagere. Sist i ritualet står episode 41-57 som utgjør en samling av forskjellige ritualer som ser ut til å ha vært forbeholdt bestemte fester.

Flere av episodene er relativt like hverandre, og innad i episodene forekommer iblant lange lister av standardiserte repetisjoner. Repetisjon og redundans er et markant trekk i både egyptiske ritualer som i ritualer generelt. Dette virkemiddelet styrker ritualets presisering av det sentrale og begrenser derigjennom usikkerhet.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> For å lettere kunne skille mellom de to ritualene vil jeg heretter omtale rituelle sekvenser fra det daglige tempelritualet som "kapitler", etter Podemann Sørensen's bruk i hans oversettelse. Når offerritualet omtales vil sekvensene hete "episoder".

<sup>2</sup> Arnold, *Wandrelief*, s. 9

<sup>3</sup> Se note 2, s. 2

<sup>4</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 204

<sup>5</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 50.



Ettersom vår målsetning er å skape en forståelse av ritualets form, bruk og mening vil det ikke være nødvendig å gjengi det fullstendige ritualet i oversettelse. En slik detaljert gjennomgang ville kreve grammatiske kommentarer av et omfang som går utover denne avhandlingens formål. Kun de avsnitt som er av relevans for problemformuleringen vil bli sitert. Det resterende vil antydes med overskrift og generelle kommentarer. Slik vil hele forløpet bli representert. Hver episode består normalt av en "overskrift" som er understreket med rødt i originalen, og en tekst som henvender seg til kultmottageren. Typisk er "overskriften" en indikator som innledes med ordene "Formular for å" eller "å resitere" hvorpå en resitasjon følger.

I papyrus Kairo-Turin er kong Amenhotep I (Djeserkare Amenhotep) og Amon-Ra mottager. I papyrus Chester Beatty er Amon-Ra mottager. Her er Amenhotep I giver på linje med Ramses II. Templene i Medinet Habu og Karnak henvender seg til Amon, mens tempelet i Abydos til Seti I. Her er Seti I selv, og hans sønn Ramses II givere.

### **Episode, A-E<sup>1</sup>**

Hver dag ble de daglige tempelritualene avsluttet med at presten lukket og låste kapellet hvor gudens statue eller hellige båt stod. Neste dags ritualer startet med at dørene ble åpnet. Episode A-E inneholder de nødvendige ytringene presten måtte resitere for å åpne dørene. Handlingene kulminerer med at presten ser gudens skikkelse i mørket. Deretter kan guden renses, kles opp og motta offeret. Episode A-E omfatter dermed de første episodene i de daglige ritualene, og kan av denne grunn regnes som en overskrift eller oppsummering av hele ritualet, eller av det daglige tempelritualet.

I og med at egyptologer generelt antar at offerritualene ble utført etter at det daglige tempelritualet var avsluttet, blir man nødt til å ta i betraktning de logiske komplikasjonene dette innebærer. Det er blitt antatt at det daglige tempelritualet ble avsluttet med at dørene ble lukket. Dette baserer seg på fremstillinger av slike scener i seks av de syv kapellene i Setis tempel i Abydos. Tilsvarende episoder er ikke en del av pap. Berlin.<sup>2</sup> På den annen side er episoder hvor dørene skal lukkes tilstede i ritualet for Amenhotep I (eps. 30-31), mens ritualer for å åpne dørene (A-E) ikke er til stede. Dette tyder på at offerritualet ble utført som en del av episodene i det daglige tempelritualet, etter de avsluttende

<sup>1</sup> Under beskrivelsen av episode A-E baserer jeg meg på Nelson "Certain Reliefs", s. 206

<sup>2</sup> Se Podemann, *Det Gamle Ægypten*, note 111, hvor han bemerker at det ikke er nok plass på papyrusarket for ytterligere scener ved ritualets avslutning.

renselsesritualer som er beskrevet i pap. Berlin, men før dørene ble lukket som en del av offerritualet. De to ritualene utgjør i så fall en sammenhengende enhet.

Alternativt kan det tolkes slik at prestene har gjort en såkalt *seconde entrée*,<sup>1</sup> hvor en stor del av liturgien ble gjentatt nesten uforandret og at det var i den anledning offergavene ble frembrakt. Dieter Arnold påpeker at hvis en slik *seconde entrée* skal ha vært meningsfull så må den ha blitt utført på et annet sted enn de første ritualer. Han foreslår at det første settet av ritualene ble utført i den såkalte Offersalen, mens det andre fant sted inne i Kapellet.<sup>2</sup> Ettersom scenene fra det daglige tempelritualet er plassert på sideveggene i Abydos gudskapeller, mens offerbordscenene er plassert på bakveggen, så finner Arnold det mer sannsynlig at sideveggene gjenspeiler ritualene som har foregått i kapellet, mens bakveggen strekker seg utenfor rommets begrensninger og henspeiler på kapellet og tempelets hovedfunksjon som gudens offersted.<sup>3</sup> Offerritualer behøver derfor ikke å ha blitt utført i selve kapellet. Jeg velger å se på de to ritualer som en enhet, hvor offerritualet innledes etter det daglige tempelritualet. Offerritualet starter med innledende brennoffer på et mindre alter.

### Episode 1-8, Brennoffer

Den første episoden er delvis ødelagt, men leses som:

(eps. 1) Formular for ... hans ka.<sup>4</sup> Det som tilfredstiller din *ka*, [Osiris], kong Djeser[*ka*]re, sønn av Ra, Amenhotep, er behagelig av odør for ... etter jeg har sett Hans Majestet, gitt liv, stabilitet og helse, glede seg over det som er foran gudene, det som tilfredstiller din *ka* og det som tilfredstiller ditt gode ansikt i dette ditt navn som herren av...

I denne episoden skal visse uleselige handlinger utføres for å tilfredsstille den avdøde konges *ka*. Det eneste vi får vite er at det er søtt eller behagelig (*ndm*) av odør. Ettersom de neste syv episodene omhandler et brennoffer på et fyrfat (*ʿh*) kan man anta, som Nelson gjør, at dette er "ved" som trengs for å få i gang ilden. Ved står i en lignende sammenheng i menyene (eps. 20 og 42), hvor den også omtales som søt av odør. Fyrfatet plasseres på en oppsats i episode 2. Deretter plasseres røkelse, fett og kjøtt på ilden.

(eps. 2) Formular for å [sette i stand] (*w3h*) fyrfatet for hans ka,  
Osiris, kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, og (for) Horus sin Eneade.  
Sett på plass (*w3h*) de levendes hoder.

<sup>1</sup> Arnold, *Wandrelief*, s. 9. se også note 3 på samme side for referanser til M. Alliot som er opphavsmannen til dette begrepet. Alliot setter spørsmålsteget med forestillingen om at offer ble brakt inn i kapellet.

<sup>2</sup> *ibid.* s. 9-10

<sup>3</sup> *ibid.* s. 10

<sup>4</sup> Nelson oversetter her og i lignende tilfeller senere *ka.f* med "din *ka*" istedenfor "hans *ka*". Ettersom "overskrifter" fungerer som en indikator for episoden uten å henvende seg direkte til en kultmottager, fungerer en upersonlig tredje person entall bedre enn ander person. "Certain reliefs", s. 207

(eps. 3) Formular for å plassere røkelse på ilden for Osiris Konge Djeserkare sønn av Ra Amenhotep. Ta til deg selv Horus øye idet dens odør kommer til deg.<sup>1</sup>

(eps. 4) Formular for å plassere fett på ilden.

Det er etter Horus har reist seg og gjort sine øyne hele (helbredet, *sꜥd*)

i dette sitt navn som Fett (*ꜥd*),

at mangfoldighet kommer.

Det er etter han har kommet ham i møte (*hsi.n.f sw*)

i dette sitt navn som "den som synger (lovpriser)",<sup>2</sup>

at Toth kommer til deg.

(eps. 5) Formular for kjøtt på ilden.

Bryststykket er Horus øyet.

Bakstykket er Seths testikler.

Kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep er tilfreds med disse utvalgte kjøttstykker

slik Horus er tilfreds med sine øyne,

slik Seth er tilfreds med sine testikler.<sup>3</sup>

Her møter vi for første gang den type identifikasjoner som utgjør mye av innholdet i ritualet. Handlingen som utføres overskrider det rent mundane og (teknisk) praktiske. Ordene som ytres forbinder myte med handlinger. I Assmanns terminologi skjer det her en sakramental transposisjon. Som vi vil gå nærmere inn på i kapittel 6 motsvarer dette Rappaports begrepsapparat. Han ville sagt at de rituelle handlingene forbindes med "kanon", det evige og det transcendentale i ritualer. Kanon tilsvarer her de evige mytiske konstellasjoner, mens det mundane er de handlinger som presten utfører på alteret. Å forbinde kanon med det materielle gjennom tale, altså sakramental transposisjon, er et typisk virkemiddel som ikke bare tas i bruk i egyptiske ritualer. Transposisjonen gir ritualet mening på et plan som ligger utenfor menneskenes verden. I episode 4 ser vi at likheter i ordlyden mellom ordene "å helbrede" (*sꜥd*) og "fett" (*ꜥd*) styrker disse identifikasjonene.

Mest sentralt i episode 1-5, som i alle offerritualer, er horusøyet. Som det er beskrevet tidligere, ble øyet til Horus tapt i kampene med Seth, men gjenforent med Horus etter en tid. Horusøyet ble med bakgrunn i denne myten et nøkkelsymbol for å komplettere eller erstatte ting som gikk tapt og for mangler som måtte utbedres. Stort sett alt som ofres kan, eller må, identifiseres med horusøyet. Spesielt gjelder dette i dødekulten hvor symbolet tilsynelatende hadde sitt opphav. I begravelleskonteks symboliser øyet det liv som er svunnet hen, og som arvingen er pliktet til å erstatte med nytt liv i form av offergaver. Myte og handling må forenes for at kulthandlingene skal være virkningsfulle.

<sup>1</sup> Fortsetter i Karnak; se Nelson "Certain reliefs" s. 208. Hvor han oversetter: ...as a gift to thee from the king, Lord [of the two Lands], Men[mare, son of Ra, Seti-merenAmon, given life].

<sup>2</sup> Fortsetter i Karnak med samme ord som eps. 3; *ibid.* s. 209. I Karnak er eps. 3 og 4 representert med en felles illustrasjon.

<sup>3</sup> Se også eps. 8 og 21.

En interessant parallell til forestillingen om horusøyet finnes i episode fem. Her ser vi at Seths testikler, som ble tapt av Seth i kampen mot Horus, har samme funksjon som horusøyet. Disse to setningene er skrevet med en bestemt grammatisk form som brukes for å markere identitetsforhold hvor to ting regnes for å være en og samme ting. Slike setninger med nominalt predikat uttrykker forhold som "jeg er konge", "han er min far" og brukes ofte i offerritualer. Denne grammatiske formen styrker forholdet mellom det mytiske og det materielle, og står som en motsetning til setninger med adverbialt predikat. Disse brukes om yrkesforhold og posisjoner som har et potensial for forandring.<sup>1</sup>

I episode 6 og 7 finner vi lignende transposisjoner. Episode seks sammenligner et grillspyd med gudens finger.<sup>2</sup> I episode 7 påberopes det livgivende luft:

(eps. 7) Formular for viftens luft.

Osiris, kong Djeserkare og eneaden til Horus (dvs. "og hans eneade"), deres hjerter plasseres i deres kropper.

I dette tilfellet bringes liv i form av hjerter til kong Djeserkare og hans tilhørende gudedefamilie på samme måte som luft<sup>3</sup> blåses i ilden for at den skal blusse opp og "bli levende" (fig 1). Å gi hjertet er en metafor for å skape liv.<sup>4</sup> Liv gis både til ilden på det jordiske plan, og til den avdøde kongen og hans krets på det guddommelige plan. Til slutt i denne innledende delen av ritualet helles avkjølende øl over kjøttet eller ilden.

(eps. 8): Formular for å rense med øl.

Horus øye renses for ham, Seths testikler renses for ham, Horus er tilfreds med sine øyne. Seth er tilfreds <med> sine testikler, slik kong Djeserkare er tilfreds med disse utvalgte kjøttstykker.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Man kan egentlig sammenligne slike nominalsetninger med den funksjon et likhetstegn brukes i våres samfunn. Mens "1 + 1" bestandig vil være "= 2" så vil setningen "presidenten er hersker" for oss potensielt kunne byttes ut med "kongen er hersker" på et annet tidspunkt.

<sup>2</sup> I denne identifikasjonen brukes imidlertid en setning med adverbialt presikat ( $m^c k_3.k m d^c.k$ ) noe som betyr at ved andre tilfeller så kan gudens finger fungere som ander ting enn ett grillspidd. En annen måte å oversette dette gir samme resultat og brukes hos Nelson "Certain reliefs" s. 209 hvor han har "thou spittest with with (i.e., usest as a spit) thy finger. Nelson tar sentningen for en  $sdm.f+m$ .

<sup>3</sup> Jeg vil forsiktig fremme muligheten for at vokativformen "h3" i dette tilfellet er et onomatiopoetikum for luft, basert på lyden som man kan tenkes oppstår når det "pustes liv" i noe. Hvis denne hypotesen er riktig så kan det ha en viss betydning i resitasjonen av offerlistene, ettersom dette ordet ofte plasseres foran mottagerens navn. Var dette en pust hvormed presten overførte offergaven til mottageren når objektet ble løftet opp foran ansiktet på guden? For et eksempel på en offerliste hvor "ha!" brukes se Calverly & Gardiner, *The Temple of Seti I at Abydos* vol. II, pl. 32 og 35. Se også eps. 12 og 17 i ritualet for Amenhotep I. Å gi noen luft eller pust ( $\text{r}^c w n \text{ } ^c n h$ , livets pust) er for øvrig den vanligste måten å beskrive at man bringer liv til noe i Egypt. Se Assmann, *Solar Religion*, s. 81-83.

<sup>4</sup> For en annen forekomst av *rdi ib* hvor det også referer til samleie se Frandsen, "Det Hellige ægteskab" s. 19-22.

<sup>5</sup> Note 2, s. 41 gjelder også her. Dette er ikke en presentasjon av øl, men en libasjon som står i forbindelse med det som utføres over fyrfatet. Presentasjonen av øl kommer i eps. 11. Nelson i "Certain reliefs" s. 211

Å finne en mening i disse ritualene er ikke lett siden tekstene er så korte. Hadde de en apotropeisk betydning, eller ville man påkalle gudene? Målsetningen som fremkommer av teksten er den samme som man finner i alle offerritualer, nemlig å gjøre guden tilfreds (*htp*).

Utførelsen av handlingene i disse episodene minner om enkelte offerritualer i andre kulturer. I Odysseen og Hesiods Theogoni kan vi se at det greske slaktofferet, *thysia*, inkluderte et brennoffer av et lårben, fett og noe kjøtt som ble brent over trestykker.<sup>1</sup> Deretter ble en libasjon av vin helt over porsjonen. Først etter at dette var utført, kunne resten av maten distribueres blant deltagerne og nytes i et felles måltid.

Også i israelske ritualer ble det brent visse utvalgte kjøttstykker sammen med fett på ilden i brennofferet.<sup>2</sup> Som i *thysia* var dette gudens spesielle porsjon. Tredje mosebok beskriver også et lignende brennoffer av dyr, *olah*, som brennes til "en odør behagelig for Gud", og et "korn offer" *minchac* hvor presten tar en håndfull korn og olje blandet med røkelse og brenner det, igjen som en behagelig odør.<sup>3</sup> Ifølge B. Chilton bruker prestene liturgien til *olah* når *minchah* utføres.<sup>4</sup> Korn erstatter dyr i dette brennofferet.<sup>5</sup> Til en viss grad kan man også si at det egyptiske brennofferet som vi har beskrevet fremstilles i et språk som er tatt fra den liturgien som brukes under presentasjonen av offermenyen (eps. 20).

Både i Israel og Hellas var meningen bak slike brennoffer at guden skulle ta til seg næring gjennom røyken som steg opp mot himmelen. Det lille brennofferet representerte det totale måltidet.<sup>6</sup> Det er vanskelig å si med sikkerhet at dette også var hensikten i egyptiske offerritualer. Andre kilder hevder at guden skal ta til seg maten som er i røyken.<sup>7</sup> Derfor skulle det kunne konkluderes med at dette også var meningen i dette brennofferet. Selve presentasjonen av offergavene utføres i episodene rundt episode 20. Dette skjer i form av en presentasjon på et offerbord, uten at noe brennes. Brennofferet behandles som en del av helheten (*pars pro toto*) som bærer den samme symbolikken som de øvrige presentasjonene. Hensikten er å tilfredstille og å passivisere (*sehotep*) mottageren. De innledende ofringene

<sup>1</sup> Homer, *Odysseen* III, 430-72; Hesiod, *Theogony* 530-41

<sup>2</sup> Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 36; Tredje Mosebok III, 3-4, 16; IV, 19-20

<sup>3</sup> Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 36; Tredje Mosebok I: 9, 13, 17, II: 2, 9

<sup>4</sup> Chilton, "http://...priestly", s. 1

<sup>5</sup> "The priest offer these fatty (and delicious) portions 'upon the burnt sacrifice (*ha olah*), which is on the wood which is on the fire, a fire sacrifice (*ishaha*);' as such, they are 'an odour of pleasantness to the LORD' or God's 'food'. What is valuable about the *zabac shelamim* here is that fat and blood are treated in a way that approximates to the *olah* as a whole." Etter Chilton, "http://...priestly", s. 1.

<sup>6</sup> Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 42

<sup>7</sup> Se Meeks & Meeks, *The Daily Life of the Egyptian Gods*, s. 136: "the odor of the incense was supposed to blend with the aroma of the meat dishes, so that the god (*Horus i Edfu*) 'might seize his food in its fragrance'".

kan ha villet lokke guden ned til ritualet. Resultatet blir at guden bringes ut fra nattens kaotiske tilstand og inn i en manifest form i statuen. Først da kan presten gå ham i møte uten å risikere gudens vrede.

### Episode 9-13, Grødeoffer

Når ritualene over fyrfatet var avsluttet fortsatte man med nye ofringer. Også disse ser ut til å vært en form for forberedelse før selve menyen ble presentert. Sammensetningen av grødeofferet ser ut til å representere menyen som helhet. Grødeofferet består av symboler som representerer alle produkter som ble produsert i tempeldomenet, mens offermenyen består av et *pars pro toto* av de samme produktene.

Disse produktene gav uttrykk for faraos dyktighet. Hva han kunne bringe frem viste hvor vellykket hans styre var. De symbolske verdiene til offergavene uttrykker derfor ikke bare et produktivt jordbruk, men også bekjempelse av fiender. Et forsøk på å fjerne onde makter finnes i episode 9. Her skal det presenteres (*sḫr*) med hvitt brød. Verbet som brukes i denne episoden er *sḫr* "å presentere", et ord som i andre sammenhenger brukes for å slå i hjel. Dette står som en motsetning til det mer vanlige og nøytrale verbet *ḥnk*, "å presentere".

(eps. 9) Formular for å ofre dette hvite brødet til Osiris, kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep. Ta til deg selv Horus øye, tilfredsstill deg med det.

I episode 10, 11 og 12 presenteres (*ḥnk*) henholdsvis kake (*sprt-3ḥ*), øl (*ḥnkt*) og vin (*irpw*). Det er bemerkelsesverdig at hver av disse gavene sammenstilles i teksten med et utvalg av det som senere vil bli ofret i menyen, nemlig storkveg, øl og jordbruksprodukter. Både i greske, israelske og vediske offerritualer var det vanlig å ofre et *pars pro toto* offer før selve hovedofferet kunne sette i gang. Sannsynligvis har vi her et lignende ritual.

(eps. 10) Formular for å presentere (med) kake til Osiris, kongen, herren over de to land, Djeserkare. Herren over de to land, Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, er kommet for å gi kake til kong Djeserkare, for å gjøre deg medgjørlig, ettersom oljer (fra) kveg (*nfrw*) gjør hjertet søtt. Motta kleder (skinn) av *iw3*-okser, *ḥmst*-okse, de beste sorte *ih*-okser (tyr) og vakre *mnw*-steiner som jeg har gitt til deg som god "tributt", ...måtte offerkakene (*p3wti*) som dere gir, være (?) offeret fremfor deg

(eps. 12) Formular for å presentere (guden) med vin.  
Å resitere slik at<sup>1</sup> hagene trives for kong Djeserkare.  
 Hapy jubler for overfloden av det som han spiser.  
 Horus øye fylles med vin,  
 Det er rent det er rent.<sup>2</sup>  
 Du har krefter ved det.  
 Ha! kong Djeserkare.  
 Det er rent, det er rent, fire ganger.

<sup>1</sup> Abydos og Karnak fyller inn her: slik at hagene kan trives (vokse). Sml. Nelson, "Certain reliefs" s. 212.

<sup>2</sup> Første gang i ritualet krav om renhet nevnes, noe som kan tyde på at vi nå har beveget oss inn i det hellige.

Himmelens dører er åpen, himmelens dører er åpen for kong Djeserkare.<sup>1</sup>  
 Toth er på Hapys armer.  
 Ra-Horakhte forårsaker at kong Djeserkare drikker denne hans vin og dette sitt vann (som er) lik Geb's krefter på dagen hvor han beseiret de to land.  
 Vær hilset kong Djeserkare, sann av stemme.  
 (Jeg) kommer foran deg på denne dag.  
 Kom! (Jeg) vil gjøre for deg det som Horus gjorde for sin far Osiris ... kong...

Kaken som presenteres i episode 10 hadde muligens form av okser. Det er ikke kjent om dette var en utbredt praksis, men det er blitt spekulert over det å ofre kaker i form av okser og flodhester. Kakenes symbolikk kommer frem i teksten. Her omtales okser som ofres, mens overskriften påpeker at vi egentlig har å gjøre med kaker. At offerkakene kan utgjøre et *pars pro toto* av hovedofferet ser vi i den siste setningen: "måtte offerkakene som dere gir, være(?) offeret fremfor deg". Av episode 11 er det kun mulig å oversette bruddstykker. I denne episoden skal en eller flere krukker med øl løftes opp foran ansiktet på mottageren.

Originalteksten til episode 12 er også fragmentarisk, men den gir tilstrekkelig informasjon til å gjenkjenne en sammenheng mellom libasjoner av vin og de produktene som nilguden Hapy forsørger landet med. Slik Nilens vann gir krefter til jorden, her representert ved guden Geb, slik får også kongen sine krefter fra den samme kilde. Nelson forestiller seg at horusøyet i dette tilfellet er offerbordet eller libasjonsbordet som libasjonene helles på slik at det fylles (*mḥ*) med vin.<sup>2</sup> Offertavler har ofte små kanaler som sprer vin utover bordet. På bordet er det ofte innhugget figurer av offergaver. Disse aktiviseres gjennom libasjonen.

I episode 12 introduseres vi for første gang for de strenge renhetskrav som ritualet forutsetter. Når dette ikke er nevnt tidligere kan det tyde på at man hittil i ritualet har oppholdt seg utenfor det hellige rom. Så langt har mottageren vært utenfor rekkevidde, nå skal prestene gå ham i møte. Det krever renhet. Vinofferet bringer, som i de tidligere episodene, liv til mottageren. Episoden åpner også himmelens (og jordens) porter slik at mottageren kan komme fra der han måtte befinne seg. Libasjonen av vin eller *ḳbh*-vann sammenstilles i andre sammenhenger med Nilens vann. Dette er vannet som både himmelen

<sup>1</sup> Abydos har her: "Åpen er himmelens dører, åpen er jordens dører, med libasjoner for..."  
 I K-T. er teksten: *wn ʕw pt sn ʕy ḳbh*. Både *wn* og *sn* betyr åpen, og både *pt* og *ḳbh* kan bety himmel eller himmelvannet Nun. Som oftest betyr imidlertid *ḳbh* libasjon. Se PT. 84, Urk. IV, 1320,5 og BD. 174,12 for andre steder hvor himmel skrives som *ḳbh*. Koblingen mellom libasjoner og himmelens dører tyder på at libasjonene hjalp mottageren å bevege seg fra det unmanifeste til det manifeste, fra himmelen til statuen. I PT betegner *ḳbhw* foråtningsvæskene som Osiris har mistet fra sin kropp eller vannet fra Nilen. Se PT 2007, 2031, 1360. For en diskusjon se Zabkar, "A Hymn to incense," s. 240-241, hvor han blant annet peker på at resultatet man ville oppnå av disse *ḳbhw*-libasjonene er å finne i CT. 362 hvor han siterer etter Faulkner: "I will not be thirsty, I will not go dry; [I have quenched] my thirst with the great efflux of my father Osiris". Den samme multivokale symbolikken gjorde seg også gjeldene i tempelritualene.

<sup>2</sup> Nelson, "Certain Reliefs", s. 214

og kroppsvæskene, som har forsvunnet fra kroppen til Osiris under forråtningsprosessen, består av. Derfor får vi vite at den personifiserte Nilen, Hapy, er på Thoth-prestens armer, og at kongen vil gjøre for mottageren det samme som Horus gjorde for Osiris i mytisk tid. Hvilke implikasjoner renhetskrav har for deltagerne kommer tydelig frem også i de påfølgende renselsesritualene.

### Episode 13-19, Renselsesritualer

Etter presentasjonen av de innledende ofringene følger seks eller syv formularer som først renser offergavene som skal bringes frem i episode 20, og deretter statuen som er mottager av gavene. Den første renselsen er med melk og basalt i episode 13.

(eps. 13) Formular for å oversvømme med hvit melk (*irtt hdt*).

Kong Djeserkare renses med hvit melk og basaltstykker som er i brystet til hun som tenker på Horus. Måtte din *ka* være tilfreds med det som gjøres for deg og som gis til deg, (nemlig) mange okser sammen med deres melk som du oversvømmes av i dette ditt navn av din blanke (*b3k*) oversvømmelse som Seth gjorde. At du driver Seth bort fra deg er<sup>1</sup> er at du elsker mye<sup>2</sup>. Din *ka* har forent seg med din *ba* i den årlige festen slik at du kan spise med din munn og beskytte med dine armer, og slik at du kan "forsvare" (redde) din riktige alderdoms stav kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, fra hans fiende.<sup>3</sup>

Denne oversettelsen er meget usikker, men det synes å være snakk om et multivokalt symbol for melk (*irtt*). Dette settes i forbindelse med både brystmelk, sæd, og *ba*. Brystmelk har hatt en meget sentral stilling i egyptisk regenerasjonssymbolikk. I forbindelse med kroning- og fødselsritualer ser man ofte farao i skikkelse av et barn idet han ammes av en gudinne. Disse elementene, som kan settes i forbindelse med hverandre ved deres hvite farge, er alle typiske symboler for livspotensiale, renhet og livskrefter. Sammenhengen mellom *ba* og den hvite fargen til melk og sæd finner man igjen i relaterte ord som virilitet (*b33wt*), øyeeplet (*b3b3w*), fallos (*b3h*), leopard og leopardskinn<sup>4</sup> (*b3*), vær<sup>5</sup> (*b3*), tjener (*b3k*), arbeid (*b3k*), blank eller skinnende (*b3k*), og tykk væske (*b3g*).<sup>6</sup> Lignende symbolsk multivokalitet er påvist hos Ndebu-folket i Zambia av Victor Turner. I boken *Forest of Symbols* viser han at den hvite sevjen til akasietreet har en rekke symbolske assosiasjoner basert på farge og ordlyd. Blant annet henspeiler også sevjen både på sæd og brystmelk. Gjennom å sammenstille melken, som brukes i libasjonen i episode 13, med livgivende guddommelige

<sup>1</sup> Denne delen av teksten er for kryptisk for meg til å kunne påstå at jeg her en sikker oversettelse. Det synes imidlertid å være passende å anta at det her henspeiles på myten hvor Seth forsøker å voldta Horus, men mislykkes ved at Horus fanger sæden i sine hender. Isis blander i ettertid sæden i en kake som Seth spiser.

<sup>2</sup> For en referanse til at *mrwt* kan være en omskivning av å utføre samleie se J. P. Frandsen "Det hellige ægteskap i ord og billede" s. 21. Se også note 4, s. 42.

<sup>3</sup> Sml. også vers 19-29 i timeritualet som også er et melkoffer. Se Assmann, *Solar Religion*, s. 32.

<sup>4</sup> Den såkalte *iunmutef*-presten som utfører disse ritualene er kledd i et leopardskinn.

<sup>5</sup> Solguden avbildes ofte som en vær.

<sup>6</sup> Alle referansene er etter Faulkner, *Middle Egyptian*, s. 77-79, og WB. I, s. 417-427



kroppsvæsker blir ritualet virksomt. Vi ser også at sæd og melk tilvarer mottagerens *ba* og gir ham virilitet. Samtidig må det også bemerkes at presten som utfører ritualet som oftest er kledd i et leopardskinn (*b3*) og omtales som en tjener (*b3*). Ifølge M. Lurker er skinnen fra dyr et symbol på overgang mellom tilstander.<sup>1</sup> I det daglige tempelritualet sies det også at presten skal komme "inn som en *ba*, og gå ut som en løve". Okser, som på egyptisk heter *ka*, det samme ordet som iblant brukes for offergavene (*kau*), utgjør i denne episoden offeret. Det samme gjør Seths sperma, som er det ypperste uttrykk for maskulin styrke og virilitet. Hva disse symbolske assosiasjonene tyder på er ikke lett å si med sikkerhet. Offeret synes på den ene siden å være knyttet til giveren som er *ba*. Samtidig er offeret også forbundet med mottageren som er *ka*. I tillegg forteller teksten at disse blir, eller har blitt forent, og tilfreds.

Avslutningen av episoden forteller oss altså noe av meningen bak ritualdeltagernes funksjoner. Mottageren skal forene seg med sin (*ka* og) *ba* for å kunne spise med sin munn og for å beskytte sin sønn som utfører kulthandlingene. Før den egentlige offerhandlingen kan sette i gang er det behov for flere renselsesritualer. Til sammen gjør denne handlingen mottageren (mer) hel, (mer) tilstede i statuen og (mer) trygg for sin sønn.

De påfølgende seks episoder handler også om renselse av offergavene og kultstatuen. Til dette brukes libasjoner og røkelse. Som i alle ritualer brukes sakramentale transposisjoner, og til stadighet forekommer bekræftelsen "det er rent, det er rent". Dette gjøres for å være sikker på at ingen urenheter kommer i kontakt med det som skal overføres til guden. Renhet er et ufravikelig krav for alt som går guden i møte.

(eps. 14) Formular for å rense gudeofferne med kaldt vann og røkelse.

Det er rent, det er rent (ell. vask to ganger), gudeofringene til Osiris, kong Djeserkare, sann av stemme, ved (*dr*) Ra-Horakhte,  
ved den store eneaden, ved den lille eneaden,  
ved de to kapeller av Øvre Egypt, ved de to kapeller av Nedre Egypt,  
<med> røkelse og libasjon, søt av odør,  
og med Toths skrift i offersalen.  
Det er rent, det er rent, for ham.  
<Mine> armer gir floden som renser,  
Toth ofrer (*wdnw*) <det> til ham og til hans *ka*, nemlig Osiris, kong Djeserkare.  
Det er rent, det er rent,  
det som er i ditt tempel i Øvre Egypt,  
det som er i ditt kapell (*k3r*) i Nedre Egypt,  
nemlig gudeoffer og (andre) kostbare offergaver (*špsw*)  
som er i himmelen og som er i jorden, og som er i Tempelet (*hwt-3ʿt*).  
Rent er gudeofringene til kong Djeserkare  
og til den store eneade og til evighetens herrer (*nbw nḥḥ*) og til deres *ka*.<sup>2</sup>  
Det er rent, det er rent.

<sup>1</sup> Lurker, *The Gods and Symbols of Ancient Egypt*, s. 26-27

<sup>2</sup> Merk at *ka* står i entall som om den var felles for mottagerne.

Denne episoden kan man si er en innledning til de kommende libasjons- og røkelsesritualer. Før gavene kan presenteres for mottageren må de renses. Offergavenes renhet er en forutsening for at de skal kunne løftes til en guddommelig sfære. I teorien skjer dette gjennom de lange rekkene av sakramentale transposisjoner som utgjør det meste av innholdet i de følgende episodene. Vi er imidlertid ennå ikke kommet frem til de faktiske offerlistene. Først må mottagerens statue renses gjennom libasjoner og fumigasjoner.

Renselsesritualer har en funksjon hvor de samler den dødes kropp på kultstedet slik at han er i stand til å motta menyen som kommer like etter. Som vi skal se i neste kapittel tilsvarer den kultiske geografien som vi finner i episode 14, scener som finnes i kapellene til mottagerne av ritualene. Når man samler kroppen, gir man den liv. Dette er velkjent, så det er ikke nødvendig å gjengi episodene i sin helhet. I stedet vil det være nok å eksemplifisere hvordan libasjoner og røkelse gav form til kultmottageren. Etter de første libasjoner i episode 15 settes libasjonsvannet i forbindelse med urvannet og Nilens kilde i episode 16:

(eps. 16) Formular for den andre libasjonen for kong Djeserkare ...  
 <Jeg har> kommet til deg og brakt til deg ... disse libasjonene som kom frem i Elefantine (Nilens kilde) for at ditt hjerte skal "forfriskes" ... det som kommer ut fra Nun tilfredsstiller deg ...  
 <Mine> armer forårsaker overfloden som rensar det som Toth har ofret til ham.  
 kong Djeserkares libasjon er til ham (over ham)

I episode 17 (fig. 2 og 10), ser vi enda tydeligere hvordan kultobjektene sammenlignes med mottagerens egen kropp:

(eps. 17) Formular for å hilse med en nemset-krukke.  
 Ta til deg selv ditt hode, rens dine øyne.  
 (Jeg) har brakt til deg det som kommer fra Nun  
 og det beste som kom ut fra Atum,  
 i dette ditt navn av *nemset*-krukke.  
 Ha! kong Djeserkare.  
 Ta til deg selv ditt hode, foren deg med dine knokler, sett på plass dine øyne (hvor de hører hjemme).

Her stopper pap. K-T., men innskriften i Karnak fortsetter. Den er her gjengitt i

Nelsons oversettelse:

O Amon, take to thyself <thy heart>. Unite to [thyself] thy head so that what pertains to thee is complete. O Amon, take to thyself the Eye of Horus [of which you have eat]en (?) (*smn*) [in] its name of *nmst*-jar therein (?). O Amon ... in every place of thy *ka*'s desire ... comes the *nmst*-jar; comes the White crown, comes the Eye of Horus ... comes the odour to thy nostrils ... pure ...<sup>1</sup>

Uten at vi blir fortalt hva krukkene egentlig inneholder kan vi lese ut av dette stykket at substansen har sitt opphav i urhavet, Nun, og kom ut fra skaperguden, Atum. Sannsynligvis er det tale om vann. Ved sin kobling til Nun er substansen intimt tilknyttet skapelsen og forbinder dermed også mottageren med skapelsen og det livgivende og regenererende

<sup>1</sup> Nelson, "Certain reliefs" s. 216

potensialet det fører med seg. Episoden passer inn i en begravelleskontekst.<sup>1</sup> Vannet gir tilbake til mottageren de kroppsvæskene som har gått tapt under forråtnelsen eller under balsameringen.<sup>2</sup> I tiden som går fra et menneske dør til det blir gravlagt ble den døde regnet som ufullstendig og potensielt farlig. Gjennom å gi det liv i graven ble det passivisert og plasseres inn i kontrollerbare former.

I denne episoden står eller kneler kongen mens han holder en enkelt krukke i luften mot statuen. Som i det daglige tempelritualet og i munnåpningsseremonien, hvor lignende ritualer utføres med fire krukker, er meningen å bringe liv til kultstatuen så han kan motta offergavene. Disse ritualene skiller seg imidlertid eksempelet i episode 17 ved at det kommer vann ut av krukkene, og at vannet tilsynelatende kastes over statuen. Her ser det ut til at lukten fra krukkenes innhold er det som gir liv (fig. 2). Sammenhengen mellom ritualene i det daglige tempelritualet og Amenhotep I's ritual kan ellers gjenkjennes i og med at begge identifiserer ritualets handlinger med at mottageren skal ta til seg sitt hode, øyne og lignende. Nelson så denne likheten, men konkluderte med at disse ritualene må ha hatt ulike formål.<sup>3</sup> Kan forskjellen være at statuen var båret ut fra naoset eller kapellet under det daglige tempelritualet, men satt tilbake før ofringene fant sted?<sup>4</sup> I så fall vil plassmangel forklare hvorfor man ikke sirkulerer rundt statuen her, mens man gjør det under "ritualet for å hilse med fire *nemset*-krukker". Det livgivende potensialet er også tema i det påfølgende røkelsesritualet, episode 18:

(eps. 18) Formular for å gjøre røkelse (ritualet).<sup>5</sup>  
 Røkelse kommer, røkelse kommer,  
 dens odør, til meg (?), Horusøyets parfyme til deg,  
 Nekhbets odør som kommer ut fra Nekheb.  
 Det vasker deg, det bekler deg,<sup>6</sup> det tar plass for deg på dine armer.  
 Vær hilset, Røkelse. Vær hilset du, Gudens parfyme.  
 Vær hilset du marg (*mnwr*)<sup>7</sup> i leddene (kroppen) (*mnwt-wrt imyt*)<sup>8</sup> til Horus den eldre sitt øye<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Se Gardiner, Ch. B. s. 81; Nelson, "Certain reliefs," s. 218-221. for eps. 17s tilknytning til begravelser.

<sup>2</sup> Denne forestillingen har paralleller i bl.a. den assyriske legenden om Adapa hvor Dumuzi dør, men bringes til live av sin mor og kone, når hun heller vann fra underverdenen over liket. Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 83.

<sup>3</sup> Nelson, "Certain Reliefs", s. 221

<sup>4</sup> Flere forskere forestiller seg at statuen ble båret ut av kapellet under det daglige tempelritualet og satt på plass igjen før ritualet ble avsuttet. Se f.eks. Altenmüller, "Die abydenische Version des Kultbildrituals" s. 23-24.

<sup>5</sup> Episode 18 forekommer også i det daglige tempelritualet, kap. 21, hvor det kommer foran prestens inntreden i kapellet. For referanser se L. Bell, "Luxor temple and the cult of the royal *ka*," s. 283 hvor det også er en translitterasjon. Eps. 18 har sitt opphav i PT 200 (etter menyen og videreføringen). For en oversikt over episodens forekomst se Zabkar, "A Hymn to Incense", s. 237.

<sup>6</sup> Se Zabkar, "A Hymn to Incense," note 6, hvor det bemerkes at røkelsen her personifiseres som gudinnen av El-Kab (Nekheb). Suffikset peker tilbake på gudinnen Nekhbet.

<sup>7</sup> Zabkar forkaster oversettelsen av *mnwr* som marg, og velger å la ordet stå uoversatt, men tilføyer at "*mnwr* has a generic meaning of incense". *ibid.* note 7.

<sup>8</sup> Se kommentarer i *ibid.* note 8. Gardiner stopper sin oversettelse av eps. 18 her.

<sup>9</sup> Passasjen stammer fra PT. 116. Zabkar oversetter "Horus of the Great ones" i sin versjon. Se "A Hymn to Incense," s. 237 og note 9: "Incense as the eye of Horus is the emphatic point of the hymn, and by inserting

som diffunderer (sprer *pd*) for deg, kong Djoserkare, gitt liv, stabilitet og helse, i dette ditt navn av (røkelse) nougatter (*pd*).  
 Kong Ramses-Meriamon<sup>1</sup>, gitt liv, stabilitet og helse har røyklagt (*sntr*) deg, i dette ditt navn av røkelse.<sup>2</sup>  
 Ta til deg selv det som er i Horus sitt øye (idet) dets odør kommer til deg.<sup>3</sup>

Her ser vi hvordan røyken som omslutter statuens kropp igjen identifiseres med horusøyet, men også med kobragudinnen Nekhbet i Nekhen (moderne El-Kab).<sup>4</sup> I Egypt ble røkelse omtalt som gudenes aroma, og var et tegn på gudens nærvær. Samtidig som røkelsen omslutter statuen omslutter den også giveren av ritualet.

Episode 18 forekommer også i Luxortempelet. Lanny Bell gjenkjente at det røkelsesritualet som er skrevet inn i båtkapellet til Amon og som utføres av Amenhotep III, representerer episode 18.<sup>5</sup> Her står Amenhotep III med røkelse (og blomster) fremfor Amon-Ras båt. Døren til kapellet er åpen. Amenhotep III står selv utenfor, men hans armer strekker seg innenfor døren med krukken med røkelse (fig 3). I en tilsvarende scene fra Medinet Habu utfører ikke Ramses III en røykleggelse<sup>6</sup> for guden. Han heller ut en libasjon. Mottageren er Ra-Horakhte. Episoden forekommer også andre steder, blant annet i forbindelse med munnåpningsritualet og i det daglige tempelritualet. Det gjennomgående temaet er å guddommeliggjøre (*sntri*) mottageren, men der hvor mottagerens guddommelighet på forhånd regnes som en selvfølge, må ritualets formål tolkes dit hen at det er å bringe gudens guddommelighet eller person inn i statuen.<sup>7</sup>

Gjennom røkelsesritualet forekommer, ifølge Bell, en gjensidig utveksling av attributter hvor kongen presenter røkelse (*sntr*) og blomster (*rnpyt*) til guden og blir samtidig selv guddommeliggjort (*sntri*) og fornyet (*rnpyt*) i tillegg til at han tildeles mange år (*rnpwt*).<sup>8</sup> Dette stemmer overens med bemerkninger gjort av religionshistorikere som har påpekt at ritualer har en tendens til å inkludere fysiske handlinger som ser ut til å være formelt lik det

---

the words 'Eye of' before 'Horus the Great', the New Kingdom editors stressed the idea that the Eye of Horus which symbolizes every offering is the Eye of the celestial Horus, Horus the Great (*hr wr*)."

<sup>1</sup> Dette er første gang kongens nomen Ramses-Meriamon brukes. Merk at det brukes alene uten prenomenet.

<sup>2</sup> at-form med vekt på predikatet.

<sup>3</sup> Flere versjoner avslutter med henvisninger til Nilens fruktbarhet. Se Zabkar, "A Hymn to Incense," note 13. Hymnen står derfor i nær forbindelse med episode 19 som har fruktbarhet som emne. Det samme gjelder vinofferet i episode 12. Se også Zabkar, "A Hymn to Incense," s. 240.

<sup>4</sup> Nekhen (El-Kab) var et opprinnelig kultsted for Horus og var forbundet med Egypts opprinnelse og kongelige forfedre. Se Frankfort *Kingship and the gods*, s. 93-95.

<sup>5</sup> Se Bell, "Luxor Temple and the Cult of the Royal *ka*," fig. 9, s. 282. Omtalt på s. 281-283

<sup>6</sup> "Å røyklegge" vil betegne effekten av røkelsesritualet. Dette er valgt fremfor ordet "å fumigere".

<sup>7</sup> *ibid.* s. 284

<sup>8</sup> *ibid.* s. 281

som de søker å oppnå.<sup>1</sup> I Luxor står røkelsesritualet i forbindelse med ritualet for kongens kroning.<sup>2</sup> I neste kapittel skal vi se at røkelsesritualet og de andre renselsesritualene faktisk kan tolkes som et symbolsk kroningsritual. Dette passer bra inn i en sammenheng der de foregående episoder har regenerert eller gjenfødt mottageren. Som gjenfødt må han også krones på nytt for å kunne samles i sin rolle som kongelig og guddommelig mottager. I en diskusjon av scenenes plassering i kapellene skal vi se at denne påstanden ikke er helt ubegrunnet.

Ifølge Hubert & Mauss markerer forandringer av deltagerens navn ofte en nyskaping av individet i offerritualer.<sup>3</sup> I forbindelse med dette er det viktig å legge merke til at Ramses II, som utfører ritualet i Kairo-Turin versjonen, for første gang i ritualet blir omtalt med sitt navn Ramses-Meriamon istedenfor Osirmaatre-Setepenre, som er navnet brukt hittil. Mottageren er så langt blitt omtalt som kong Djeserkare Amenhotep.<sup>4</sup> Men etter røkelsesritualet henvender man seg også til Amon, istedenfor Amenhotep I alene (tabell A). Gardiner og Bell hevder at denne endringen av mottagere må forstås som en sammenblanding av de to. Kanskje en felles guddommelig identitet er påført statuen gjennom røkelsesritualet? Gardiner foreslår, om enn noe motvillig, at det kan ha vært tale om en sammenblanding av Amon-Ra og Djeserkare "in one single personage in Egyptian imagination,"<sup>5</sup> og at Djeserkares navn av denne grunn skulle så langt ha blitt brukt istedenfor Amon-Ras navn. Når man i Kairo-Turin fortsetter å tiltale Djeserkare i menyen og i de videre episodene (frem til eps. 22), mener Gardiner dette er fordi denne versjonen er sekundær i forhold til Ch. Beatty.

Mens Ch. Beatty var et offerritual rettet mot Amon-Ra i Karnak, hvor Djeserkare Amenhotep opptrer som en av gudens former, så var versjonen i Kairo-Turin en utgave som var særlig tilpasset enten tempelet eller festivalen for den guddommelige Djeserkare Amenhotep I. Av denne grunn opptrer også Amenhoteps mor (dronning) Ahmose-Nefertari Sitamun kun i Kairo-Turin. Bell uttrykker det slik:

<sup>1</sup> Se Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 140 hvor det refereres til Van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago, 1960 (fransk orig. 1909)

<sup>2</sup> Bell, "Luxor Temple", s. 283; I neste kapittel skal vi se at dette er også tilfellet i Seti I's kapell i Abydos.

<sup>3</sup> Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 63: "Often a change of name marks this re-creation of the individual. We know that in religious belief the name is closely linked with the personality of him who bears it: it contains something of his soul." Denne uttalelsen dekker også den egyptiske oppfattelsen av navn.

<sup>4</sup> Forholdet mellom mottager og giver i pap- Ch. B. er ukjent ettersom episodene mangler.

<sup>5</sup> Gardiner, CH. B., s. 102

"In fact, the transformation of the king into a god is effected through the incense rite: Amenhotep I/Ramses II goes into the ceremony and Amon-Ra comes out at the end of it. Likewise at Luxor temple, Amenhotep III emerges deified from the barque sanctuary after an incense ritual."<sup>1</sup>

I den forbindelse skal man kanskje forstå prestens ytring i det daglige tempelritualet hvor han hevder at han vil gå inn som en *ba*,<sup>2</sup> men komme ut som en løve.<sup>3</sup> Løven er et vanlig symbol på solguden Ra, og kan peke på at det nettopp i røkelsesritualet skjer en identifikasjon mellom giver og mottager.<sup>4</sup>

Renselsritualer var i dødekulten viktig for å samle kroppen til den avdøde.<sup>5</sup> Som vi har sett i eksemplene, bringer vann og røkelse de vitale kroppsdelene på plass hos kultmottageren, også i kult som ikke er direkte tilknyttet døderitualer. Røkelse og vann ser ut til å ha noenlunde lik effekt. Blackman konkluderer at bruken av libasjon fungerte som en erstatning for vann og væsker som en gang fantes i kroppen. Libasjoner i pyramidetekstene og andre steder karakteriserer libasjoner derfor som "thy water, thy libation, the great flood that issued from thee".<sup>6</sup> En nærliggende analogi til at libasjonsvannet tilsvarer væskene som gikk tapt under forråtningsprosessen av mottagerens egen kropp, er at vannet også kunne betegnes som kroppsvæskene som tilhørte Osiris' kropp. Alle døde ble identifisert med denne guden. Røkelse ble forstått under de samme analogiene.

Røkelsesritualer kan også ha hatt en funksjon lignende den vi finner i flere andre kulturer, hvor slike ritualer åpner for kommunikasjon mellom mennesker og guder. Røkelsen påfører personer og gjenstander en hellighet som gjør det mulig å nærme seg det guddommelige. Blackman hevder også at røkelse (og libasjon), som andre offergaver, hadde en guddommelig personifikasjon. Vi kan derfor forestille oss at offerobjektene hadde medierende krefter, spesielt i sammenheng med votivofringer.<sup>7</sup> Som vi har sett i episode 18 så tiltales røkelse med "vær hilset du røkelse" som om det var en guddom.

<sup>1</sup> Bell, "Luxor Temple", s. 285

<sup>2</sup> *Ba* kan man anta her er offerbringeren. Iblant ses en *ba* fugl fly til mumien bærende på offergaver. (fig. 23)

<sup>3</sup> Det daglige tempelritualet, kapittel 22, i Podemann, *Det Gamle Ægypten*, s. 99

<sup>4</sup> Øverst på Thutmose IV's sfinksstele i Giza ser man Thutmose utføre røkelsesritualet og presentasjon av *nemset*-krukken for to sfinksfigurer. Mellom dem kommer solen og kongens kartusj frem slik at komposisjonen fremkaller et horisontsymbol tilsvarende tempelpyloner. Solen og kongen selv kommer frem som en løve som resultat av renselsesritualet. For Stelen se Wilkinson, *Symbol & Magic*, s. 153. Se også *ibid.* s. 259, for kommentarer til identiteten mellom sfinks-løven og Horus-i-horisonten. For løven som symbol på den oppadgående sol og Horus-i-Horisonten, se Wilkinson, *Reading Egyptian Art*, s. 68-69; Lurker, *Gods and Symbols*, s. 77.

<sup>5</sup> Blacman "purity (egyptian)" s.13. Se også pyr. 857

<sup>6</sup> Eksempler finnes i pyr. 2007, 22-23, 756-66, 2031, 788: Referansen er kopiert fra *ibid.* s.74

<sup>7</sup> Mumifiserte dyr ble ofte ofret som votiv ofringer og var da tenkt å tale giverens sak fremfor mottageren. For en artikkel om dette emnet se S. Ikram "the Animal Mummy Project," i KMT, s. 19-25.

Alt som skulle komme i kontakt med "det hellige" måtte være rent. Man kan si at renselse sakraliserte ofringene. Igjen var dette et prinsipp som er kjent fra dødekulten. Offergaver til både guder og døde bestod, som vi skal se, av "enhver ting som er god og ren". I sammenheng med dette kan det være vert å nevne at renselsesritualer (eller sakraliseringsritualer) også forekom utenfor de foreskrevne tempelritualene som vi har funnet skildret i relieffer. For eksempel beskriver Herodot hvordan det var strenge krav til offerdyrs renhet, og at renselser ble utført på disse.<sup>1</sup> Ifølge Blackman ble dyr og offergaver rensert på samme måte som statuer og mumier.<sup>2</sup> Vann som ble brukt til renselse ble som oftest blandet med natron for å øke vannets rensende effekt.

I papyrus Kairo-Turin avsluttes denne serien av renselsesritualer med en bekreftelse av offergavens renhet i episode 19 som noe forkortet lyder slik:

(eps. 19) Formular for å røyklegge med myrra<sup>3</sup> i det indre av kapellet (og) tempelet (*ht-ḥt*).

Å resitere: Ren, Ren for Osiris, kong Djeserkare, ... og "dronning" Spr-ms-nfr-irty, gitt liv og stabilitet. Det er rent, det er rent. Fire ganger, som (*m*) det som kong Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, gir. ...

Det påkalles av Toth idet Hapy gir en flod av det som han "spytter" ut, nemlig gudeoffer til kong Djeserkare. ...

Det er rent, det er rent, det som din elskede sønn ... gir til deg, nemlig 1000 av brød, 1000 av øl, 1000 av okser, 1000 av fjærkre ... osv.

1000 av alle gode og rene ting ... til kong Djeserkare ... på ethvert sted hvor hans *ka* finnes.

Dette er et sjeldent ritual som ifølge Nelson forekommer få steder utenfor i papyrus Kairo-Turin.<sup>4</sup> På en relieff i Medinet Habu står Ramses III foran et offerbord og to offeroppsatser hvor det tilsynelatende brennes røkelse (fig. 4). Han holder håndflaten ned over bordet og stendene for å konsekrere dem. I den andre hånden har han en røkelsesstav. Amon står på den andre siden av bordet. Som Nelson kommenterer, så står ordet *špw*, "å røyklegge" skrevet direkte over oppsatsene, som om det er herfra kulthandlingen skjer.

Vi får så vite at leseguden Toth proklamerer listen av tusener av offergaver mens Nilguden Hapy "spyr" ut en flod av offergaver. Mellom røkelsesstendene og guden står et bord med offergaver. Vi kan derfor forestille oss at selve overføringen av offergavene aktiveres ved at røkelse, eller myrra, omslutter hele kapellet, inkludert offergavene og kultstatuen. Essensen løsrives i så fall fra sin materielle substans for å kunne inntas av mottageren. Gavene gis

<sup>1</sup> Darby, *Food: The Gift of Osiris*, Vol. 1, s. 135

<sup>2</sup> Blackman, "purity (egyptian)," s.14. Se tegning hvor en lektor prest heller vann over et offerdyr som en slakter parterer, i Virey (pl. xxv), referanse fra Blackman "purification" s.15.

<sup>3</sup> Nelson, "Certain reliefs," s. 223, har "Causing thurifying (fumigation) with myrrh (*ḥntyw*).

<sup>4</sup> En nesten fullstendig gengivelse finnes i Medinet Habu, mens en langt mer fragmentarisk variant er i Seti I's tempel i Abydos. Nelson, "Certain reliefs", s. 223.

ikke nødvendigvis til statuen, men til gudens *ka*, "på ethvert sted som den måtte befinne seg". Igjen ser vi altså tegn på at guden skal bringes ned fra et annet sted, eller tilstand, og inn i statuen. Proklameringen som Toth gjør kan i tillegg tilsvare menyen som følger i neste episode. Toths resitasjon foran offergavene skjer i så fall samtidig som de omslutes av røkelse. Gjennom bruken av tale, røyk og aroma overføres det materielle til det transcendent. I den forbindelse kan det bemerkes at ifølge H. Fairman så symboliserte røykleggelse med myrra offermåltidet i ritualet hvor man innviet den hellige falen i Edfu.<sup>1</sup> Dette måltidet kom etter en presentasjon av kjøttstykker som representerte tilintetgjørelsen av gudens fiender.

Nå er alt gjort i stand for høydepunktet i ritualet. Kongen er rensset. Deler av offermenyens helhet (*pars pro toto*) er ofret for å lokke guden til sin statue. Ved hjelp av libasjoner og røkelse er gudens kropp i sin helhet tilstede. Røykleggingen setter i gang en prosess som frigjør offergavenes substans, slik at de kan inntas av kultmottageren. Det eneste som trengs nå er sakramentale transposisjoner for å knytte de enkelte gjenstandene på offerbordet sammen med det mytiske univers. Et slikt ritual finner vi i episode 20, som er den daglige offermenyen.

### **Episode 20-21, Den daglige offermenyen.**

Vi har allerede blitt presentert for sakramentale fortolkninger, og vi har sett en del eksempler på hvordan dette virkemiddelet tas i bruk i de episodene vi så langt har behandlet. Ingen steder kommer dette til uttrykk mer direkte enn i den statiske listen av de enkelte offergaver med deres individuelle transposisjoner. Typisk for egyptisk religion, som i flere andre afrikanske religioner, brukes ordspill, også kalt "paronomasi" og "homonymi", mellom ordlyden til offergaven og ordlyden til et verb som karakteriserer en handling gjort (av offergaven) i mytisk tid eller "tid utenfor tid". Viktor Turner har påpekt at dette er et virkemiddel som har en særlig virkning i ritualer der få symboler må representere et antall av fenomener.<sup>2</sup> Det vil kun være nødvendig å gi noen få eksempler fra menyen her:

<sup>1</sup> Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt," s. 80-81

<sup>2</sup> V. Turner, *The Ritual Process*, s. 64.



(eps. 20) Meny<sup>1</sup> av hver dag for kong Djoserkare, sønn av Ra, Amenhotep:

...		
Nuns <sup>2</sup> meny		Ta til deg selv Horus øye, menyen som du tilfredstiller deg med.
Vann fra <i>mns3</i> -vaser.	2 stk.	Ta til deg selv det som strømmer frem fra brystet til din mor Isis. (Ta til deg selv det beskyttende (?) vannet som er din mor Isis sine byster.) <sup>3</sup>
Vann fra <i>m3t</i> -vaser.	2 stk.	Ta til deg selv Horus øye som han (Seth) stjal.
Vann fra røde krukker.	2 stk.	Ta til deg selv det som er i øyet til Horus, (nemlig) røde krukker(?). Ta til deg selv vannet som er i Horus røde øyne.
...		
Forlår ( <i>hps</i> )	1 stk.	Ta til deg selv forlåret som er <sup>4</sup> (i) øyet til Horus. (Ta til deg selv låret (?) ( <i>hph</i> ), øyet til Horus. <sup>5</sup> )
Skinke(?) ( <i>hpd</i> )	2 stk.	Ta til deg selv Horus øye etter du har drept ( <i>hpw</i> ) ham og tatt tak i ( <i>ndri</i> ) (?) det.
...		
Honning ( <i>snbit</i> )	1 stk.	Ta til deg selv det som er foran som er Horus øye, og det som er bak, som er Seths testikler, de begge to som Den Store, Toth, tilfredstiller dere (med).

Som nevnt, kom L. Bell frem til at kongen som ofret fikk gjennom ordspillet tilbake de egenskaper som hadde samme fonetiske verdi som offergaven.<sup>6</sup> I teksten her blir vi dessverre ikke informert om guden gir tilbake, eller hva han i så fall gir til farao. Det er derfor vanskelig å si om Bells prinsipp også skulle gjelde her.

De fleste offergavene i menyen består av væsker, først og fremst vann. Presentasjonen av krukker med vann går under navnet Nuns meny, og henviser dermed til det regenererende vannet som eksisterte før skapelsen og i underverdenen. Vannet var gjerne samlet fra Nilen, ettersom man mente dette strømmet ut fra underverdenen i nærheten av Elefantine.

<sup>1</sup> *dbht-htp* av hver dag betegner den daglige (*r<sup>c</sup> nb*) tilfredsstillelsen (*htp*) av behov (*dbht*), og kan ifølge Faulkner, *Dictionary*, s. 312, oversettes med "funerary meal". *dbht* alene kan oversettes som "necessaries".

<sup>2</sup> Det kan være verdt å legge merke til at Nuns (urhavets) meny står som en samlebetegnelse uten et spesifisert antall. Etter Nuns meny følger ofringer av vann fra diverse krukker. Vann fra Nilen ble betegnet som vann fra Nun, og hadde derfor sitt opphav i underverdenen. Om natten steg solen ned i Nun hvor han ble regenerert. Se Assmann, *The Search for God*, s. 63; Barta påpeker i *Opferliste*, s. 141, at tegnet for Nun her er en himmelhieroglyf under tre krukker, mens determinativet etter meny er tre krukker oppå et offerbord.

Konsentrasjonen rundt presentasjoner av vann i de følgende strofer tyder på at det er snakk om Nuns meny. Hieroglyfer som ligner hverandre kan godt ha hatt en dobbelt betydning for egypterne. De to tegn ser ut til å ha vært utbyttable med hverandre når offergavene bestod av vann. Et relatert spørsmål som kan stilles er om Nuns meny tilsvarende det såkalte vannritualet som blir utført for Ra når han stiger ned i horisonten hver kveld. I så fall kan innholdet i Nuns meny peke på vannet som blir brukt i episode 32 (og 33) som utgjør libasjoner for Ra. Dette ritualet blir nevnt i hymner for solen, kategorisert som Assmanns "Hyme B". For en oversettelse til engelsk se Quirke *The Cult of Ra*, s. 67. Også disse hymnene stammer fra Deir el-Medina og Theben under 19-20 dynasi. Hymne A og B er også assimilert i ritualet for Amenhotep I, henholdsvis som episode 41 og 45.

<sup>3</sup> sml. pyr. 1873

<sup>4</sup> Her brukes predikasjons *m*, noe som viser at man ikke snakker om identitet men tilstand. Gardiner har imidlertid oversatt med "the forleg which is in the Eye of Horus. I så fall tilsvarende Horus øye alteret.

<sup>5</sup> Her har vi kanskje et identifikasjonsforhold i en A + B nominalsetning. Se også PT. 79.

<sup>6</sup> Bell, "Luxor Temple", s. 281-282

Senere i papyrus Kairo-Turin (eps. 42 og 50) forekommer nye menyer. Disse er større, og omfatter omtrent det dobbelte antallet av offergaver. I motsetning til episode 20, som innledes med en overskrift som eksplisitt sier at det er menyen for hver dag (*dbht htp r<sup>c</sup> nb*), så står de større menyene i en kontekst blant episoder som er forbeholdt større fester. Menyene er også kvalitativt forskjellige. Mens den daglige menyen har en overvekt av væsker, slik vi har sett i Nuns meny, så finnes det kun et offer med vann i festmenyen i episode 42. På den annen side finner vi langt flere deler av offeroksen i den store menyen. Mens verken frukt eller øl forekommer daglig i menyen, så presenteres frukt ti ganger og øl en gang ved festen. I tillegg finnes også objektene fra brennofferet i episode 1-8, ild, fyrfat, vifte og tre ved slutningen festmenyen. Om mulig kommer det ennå tydeligere frem hvordan sakramental transposisjon virker i denne menyen. For å se likheten og unngå gjentakelse gis her utvalgte eksempler fra episode 42:

(Eps. 42) Meny for kong Djeserkare.

Å resitere: det er rent, det er rent - fire ganger.

Vin ( <i>irpw</i> )	2 stk.	Ta til deg selv Horus øye som din munn åpnes ( <i>wpw</i> ) med.
...		
Øl ( <i>hnkt</i> )	2 stk.	Ta til deg selv ølet som er kommet ut fra deg.
...		
Lever ( <i>m<sup>c</sup>st</i> )	1 stk.	Ta til deg selv Horus øye i (hånden) til ( <i>m<sup>c</sup> sbi.ti</i> ) han som dro etter det.
...		
Milt ( <i>nn šm</i> )	1 stk.	Ta til deg selv Horus øye som han gikk til ( <i>šmt.f r.s</i> )
Brystkjøtt ( <i>iwf h<sup>c</sup>t</i> )	1 stk.	Ta til deg selv Horus øye som er foran ( <i>imyt h3</i> ) Seth.
Lår ( <i>hnd</i> )	1 stk.	Ta til deg selv det som han trådde med ( <i>hnd.t</i> ) ( <i>m<sup>c</sup>?</i> ).
Forlår ( <i>hps</i> )	1 stk.	Ta til deg selv låret (armen) ( <i>hps?</i> ) som er Horus øye.
...		
r-gås	1 stk.	Ta til deg selv hodene som er etter Seth <i>sri</i> .
...		
Ethvert søtt tre (?) ( <i>ht nb bnri</i> )	2 stk.	Ta til deg selv Horus øye som er søtt ( <i>bnr.t.s</i> ) og sterkt ( <i>ht n.k</i> ) for deg.

Nok en meny, reservert for seksdagersfestivalen, forekommer mot slutten av papyrus Kairo. Den er relativt lik de to andre. Det er derfor ikke nødvendig å beskrive den nærmere her.<sup>1</sup> Eksempler på slike menyer finnes i alle egyptiske templer og graver og behøver ikke alltid være knyttet til vårt ritual. De finnes også i pyramidetekstene. Vanligvis er listen plassert ved siden av et offerbord som er fullt med alle typer mat. Brød, øl, fjørkre, en okses forlår og andre utvalgte kjøttstykker er nesten alltid tilstede, og i tillegg er også tøy, alabaster og andre gjenstander ofte å finne. På den andre siden av offerbordet befinner mottageren seg. Ifølge Gardiner er imidlertid denne bestemte daglige menyen som helhet ikke å finne noen andre steder enn i Ritualet for Amenhotep I, men flere passasjer finnes, eller likner på dem, i

<sup>1</sup> For en engelsk oversettelse av denne menyen se Gardiner CH. B. s. 97-99.

pyramidetekstene. Fordelene med offermenyene i eps. 20, 42 og 50 er at vi får disse plassert inn i en sekvensiell kontekst av foregående og etterfølgende episoder.

Like etter offermenyen følger episode 21 som utgjør den såkalte offerformularen, *hotep di nesut* (*htp di nswt*), "et offer som kongen gir". Uten å markere episodens "overskrift" med rødt glir formularen inn som en sammenhengende avslutning av menyens samlede resitasjon. Dette er sannsynligvis også meningen. Med ordene 1000 av brød, 1000 av okser, 1000 av fjørkre osv ramser offerformularen opp et uendelig antall av alle tenkelige offergaver. Dermed går resitasjonen av den foregående offermenyen ut over sine fysiske grenser gjennom å inkludere også det som ikke skulle befinne seg på offerbordet, og gjennom å overdrive antallet av gaver til det nærmest uendelige. Offeret omfattet dermed et komplett utvalg, om ikke den samlede helhet, av alt som ble produsert i tempeldomenet og Egypt. Kongen som gir gavene regnes som den fremste produsenten av disse. Han er og den som har den nødvendige status og kunnskap for å gi offergavene til gudene.

(eps. 21) Å gjøre et offer som kongen gir (og/til) Geb (og/til) den store eneade som er i tempelet: 1000 av brød, 1000 av okser, 1000 av fjørkre ...osv. ...

Kom<sup>1</sup> til dette gudeoffer som er<sup>2</sup> dette ditt brød som er varmt, din øl som er varm<sup>3</sup> og de utvalgte (avkuttete) forlår foran offerbordet (offeret) (*wdh*).

Jeg vet hva som er i himmelen.

Jeg vet hva som er i jorden.

Jeg vet hva som er i Horus.

Jeg vet hva som er i Seth.

Horus tilfredstilles på grunn av hans øyne.

Seth tilfredstills på grunn av hans testikler.

Det er jeg som er Toth,<sup>4</sup> som gjør gudene tilfreds og som plasserer ting som de skal være.<sup>5</sup>

Et offer som kongen gir.

Det er rent, det er rent,<sup>6</sup> for Osiris, kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av *maat*, og for "dronning" Ahmose-Nefertari, kongen søster, Sitamun, og for den store familie.

Kom til dette ditt brød.

Presten, som identifiseres gjennom en nominalsetning som guden Toth, er den som har utført ofringene for kongen (og derigjennom også indirekte til hans mor, Ahmose-Nefertari). Slik Seth og Horus ble forent med hverandre og sine beskadigete kroppsdeler blir også mottageren av ofringen tilfreds.

<sup>1</sup> Sml. pyr. 2000

<sup>2</sup> Predikasjons *m* eller *m* som bindeordet "og".

<sup>3</sup> sml. Hubert & Mauss, *sacrifice*, s. 37

<sup>4</sup> Merk nominalsetning: *ik dhwtj*.

<sup>5</sup> *r st iry* = "in good order"; Faulkner, *Dictionary*, s. 206

<sup>6</sup> Gardiner, Ch. B. s. 83 note 10 vil oversette *iw w3b sp 2 n wsr* med "jeg er ren for Osiris".

En tilsvarende episode forekommer etter festmenyen i episode 42, men da med en instruksjon som overskrift. I motsetning til episode 21 er episode 43 en instruksjon for hva som skal gjøres, mens episode 21 inneholder selve teksten:

(eps. 43) Å resitere av lektor presten (*grhb*) som leser i dette sanktuarie (*r-pr*):  
 O *sem*-prest, gjør et offer som kongen gir (til/og) Amon-Ra, gudenes konge til kong Djeserkare.  
 Kom (til?) dette ditt brød.  
 Offergavene (tingene) løftes opp av lektor presten.  
Å resitere: kom tjenerne, løft gavene som er foran hans ansikt.

Lektorpresten tiltaler *sem*-presten og beordrer ham til å lese offerformularen. Samtidig sørger han selv for at offergavene løftes av tjenerne. Dette kan tyde på at menyen og episodene like etter menyen, altså offerformularen og løftingen av offergavene, foregår samtidig med resitasjonene av de sakramentale transposisjonene i menyen. De enkelte objektene løftes i så fall opp av tjenerne som fraktet offergavene inn til alteret. Samtidig påkalles sakramentale transposisjoner av presten som leser. Dette er usikkert. Alternativt ble ikke offergavene løftet i det hele tatt i den lille menyen (eps. 20). Det kan ha vært tilstrekkelig å resitere listen. Det er heller ikke nødvendig at tjenerne løftet tingene samtidig som resitasjonen. Kanskje ritualene foregikk etter hverandre? På enkelte bilder hvor kongen resiterer menyen kneler han, uten tegn til å løfte noe som helst. Andre steder kneler han mens han løfter offergavene, men tilsynelatende uten å resitere noe.

Det er også mulig at enkelte gaver ble plassert inne i kapellet der de skulle stå til neste dag.<sup>1</sup> I avbildinger av kapeller ser vi nesten alltid et annet offerbord inne i kapellet (fig. 10, 22 og forside). Dette er gjerne fylt med grønnsaker, frukt og blomster. I kapellet er det også plassert en del kultiske objekter som for eksempel vann- og vinkrukker. Offerlister, offerformularer og offerbordscener tilhører gravens kontekst. Derfor kan vi anta at en del av offergavene, for eksempel vannkrukker og velluktende grønnsaker og blomster, ble plassert inne i kapellet slik enkelte offergaver også ble plassert nede i graven under begravelsesseremonien. Mer spiselige gaver med kortere holdbarhet ble værende på det store bordet i offersalen. Disse ville bli brakt videre for distribusjon blant prestene.

Formularen for å løfte offergavene inn fremfor guden er ikke tilstede etter den lille menyen i episode 20 i pap. K-T. Etter den lille menyen nevnes ingen tjenerne, kun de to prestene. Det kan tyde på at offergavene var så få i det daglige ritualet at det ikke var nødvendig med egne tjenerne til å bære det representative utvalget inn i kapellet. Prestene gjorde dette selv. Nelson

<sup>1</sup> Flere kilder tyder på en tradisjon hvor deler av offeret forble i kapellet over natten. Blant andre mener Meeks & Meeks i *Daily Life of the Egyptian Gods*, s. 127 at man hadde skuebrød i det daglige offerritualet. Se også Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 40-42

mener imidlertid at formularen for å løfte ofringene var utelatt etter den lille menyen, nærmest ved en feiltagelse. Han mener gjenstandene ville ha blitt løftet i begge tilfellene. I den forbindelse er det viktig å huske at pap. K-T. inneholder en liten offermeny, sannsynligvis fordi denne papyrus var tilpasset en relativt liten kult i kong Amenhotep I's dødetempel. De store templene hadde langt større daglige menyer, og hadde av den grunn også en større tjenerstab.

Det er altså lite i papyrus Kairo-Turin som tilsier at gavene ble løftet opp foran guden i episode 21. Ved større fester var det annerledes. I alle tilfeller blir guden bedt om å komme til måltidet, ølet og brødet, som er foran offeret (*w<sub>d</sub>h*). I episode 22 blir dette offeret arrangert på alteret (*h<sub>3</sub>w*). Nelson mener det skjer samtidig som ritualet hvor man løftet ting for ansiktet på guden ble utført. Når man setter ting tilbake på alteret, så "arrangerer" man det. Også dette kan henviser til et mindre offerbord inne i kapellet. Episode 22 starter med en offerformular:

(eps. 22) Formular for å arrangere ting på alteret.

Et offer som kongen gir og Geb ... og Osiris, kong Djeserkare.

At Kongen...Osirmaatre-Setepenre ... gir dere 1000 av brød, øl, okser, fjærkre, giess, antiloper, grillstykker (og) blandet mat fra gudens slakthus (*r h<sub>s</sub>-pr n<sub>tr</sub>t*) og *r*-brød fra den brede hallen, 1000 av alabaster ... osv., som arrangeres på det gode alteret for deg,

er at det er rent, det er rent, for Osiris, kong Djeserkares *ka*, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av *maat*.

<Mine> armer forårsaker overfloden som renser det som Toth ofrer (*w<sub>d</sub>n<sub>w</sub>*) til ham og hans *ka*.

Det er rent, det er rent.

Det (?) kongen gir (er) et offer til Amon-Ra ... og til Osiris, kong Djeserkare, er din svette til deg,

Dine ben (knokler) til(hører) deg.

Ta imot ditt brød. Ta imot din røkelse.

Ta imot gudeofringene som er i Horusøyet (dvs. offerbordet).

At vi har letet det frem er etter at vi letet etter det for Osiris, kong Djeserkare.

Ditt brød til(hører) deg. Ditt øl til(hører) deg.

Måtte du leve av det som Ra lever av ved at dine tjenere (*h<sub>m</sub>-n<sub>tr</sub>*) har brakt det til deg, fremst i ditt tempel.

Det er jeg som har forsert kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av *maat*.

At jeg har gitt til deg Toths vann er (for) at du tilfredsstilles derved

(og for å) eksistere som Ra (?) (*w<sub>n</sub>n m R<sup>c</sup>*).

At jeg har gitt til deg ditt brød som ikke blir gammelt, (og) ditt øl som ikke går dårlig,<sup>1</sup>

er (for at) din *ka*, kong Djeserkare, sann av stemme, skal være tilfreds med offeret som kongen gir.

Kom du til deg, ditt ansikt deg selv<sup>2</sup> ... til deg, Horusøyet er hos deg.

<sup>1</sup> Se pyr. 655, 859: Dersom man kan anta at disse pyramidetekstene har samme formål som det daglige offerritualet, så finner vi i PT 457 en ytring som sier noe om ritualets formål: "The fields are content, the irrigation ditches are flooded for this king today. There has been given to him power thereby, there has been given to him his might thereby. Raise yourself, O King, receive your water, gather together your bones, stand on your feet, being a spirit at the head of the spirits; raise yourself to this bread of yours which knows no mouldiness and your beer which knows no sourness, that you may have a soul thereby, that you may be effective thereby, that you may be powerful thereby, and that you may give some to him who is in your presence. O King, you are a spirit and your survivor is a spirit." Se og Assmann, *The search for God*, s. 90-91.

<sup>2</sup> Gardiner oversetter "on thy own behalf", CH. B., s. 84

Teksten mellom episode 22 og 23 har en flytende overgang uten en markert overskrift.

Basert på en parallell i pyramidetekstene argumenterer Gardiner for at episode 22 egentlig består av to separate episoder.<sup>1</sup>

(eps. 23) Ditt vann til deg, din overflod til deg,  
dine forråtningsvæsker<sup>2</sup> til deg,  
de som har kommet ut fra deg.<sup>3</sup>  
Vask dine armer, åpn din munn og åpn (*št*) (?) dine ører.  
Se med dine øyne dine øye, snakk med din munn, hør med dine ører ...  
i nytt libasjonsvann som har kommet ut fra din far Osiris.  
Kom til dette ditt brød som er varmt (og) til dette ditt øl som er varmt.  
Bli og forbli sterk (?), bli og forbli *ba* (?), bli og forbli mektig, bli og forbli skarp (?),<sup>4</sup>  
Måtte du slå med din stav og måtte du styre i solskiven som bærer deg,  
Du løftes kong (?) Djeserkare, du går inn til dette ditt brød og dette ditt gudeoffer  
i ditt hus (*pr*) i ditt tempel (*hwt-ntr*).  
Etablert for alltid (?).

Ifølge Nelson avsluttet denne libasjonen, sammen med et lignende ritual for å brenne myrra (eps. 24), selve offerrituale. Det er sannsynlig at statuen ble løftet inn i sitt naos i episode 23. Teksten minner om munnåpningsritualet, og henspeiler helt klart på begravelssymbolikk. I høy grad tilsvarer disse renselsesritualer de renselser som ble utført like før presentasjonen av offergavene. Det er først *nå* guden påkalles. Verken episode 23 eller 24 er bevart andre steder enn i versjonene på papyrus. Ritualet for myrra skiller seg imidlertid fra de foregående episodene ved å unnlate å nevne kong Amenhotep I. Isteden henvender resitasjonen seg til Amon-Ra, Mut og Khons, dvs. triaden i Karnak. For første gang i hele ritualet omtales også kong Ramses med epitetet "mektige tyr", som henspeiler på den levende kongens evne til å kunne avle en sønn og regenerere seg selv, altså som "skaper".<sup>5</sup>

Hva som har skjedd med deltagerne gjennom disse episodene kan gi oss hint om hele ritualets mening. Var renselse- og offerepisodene en symbolsk gjenfødelse og kroning av mottageren? I så fall rettet gjenfødselen og kroningen seg mot det hinsidige, slik at giveren i ritualet, mottagerens sønn, kunne ta hans plass på jorden. Hvis dette er tilfellet kan vi snakke om det daglige offerrituale og tempelritualet som en symbolsk begravelse- og oppstandelsesritual. Nå, etter at ofringene er gjennomført, blir den levende kongen noe mer guddommelig og kommer noe nærmere en identifikasjon med Amon-Ra. Vi skal se nærmere

<sup>1</sup> *ibid.*

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> Kan være at-form: At de har kommet ut fra deg så du kan vaske... er som nytt libasjonsvann...

<sup>4</sup> Vanskelig passasje; Gardiner oversetter: "Be and stay honored. Be and stay endowed with soul. Be and stay powerful. Be and stay alert," CH. B., s. 84. Det ser ut til å ha med mottageren (som nå gravlegges) skal kunne gjøre som han vil. Når han vil være *ba*, *sterk*, *skarp* så blir han det.

<sup>5</sup> Står i forbindelse med betegnelsen *k3 mwt.f* "sin mots tyr" og *k3 pt* "himmelyren".

på hvordan renselse- og offerritualet kan leses som en symbolsk begravelse og oppstandelse i neste kapittel.

### Episode 25-29, Guden påkalles og bringes liv

Når måltidet er presentert på riktig vis fremfor statuen påkalles guden til å komme til måltidet i episode 25 (fig. 5). Dette ritualet resiteres av lektorpresten og settes dermed i forbindelse med episode 27, 28 og 29 som leses alternerende av lektorprest og gudens tjener.

(eps.25) Formular for å bringe guden til sitt måltid.

Kom Amon-Ra, herre over de to lands troner.

Kom kong Djeserkare, kom til din kropp (statue),<sup>1</sup>

kom til din påkallelse,

kom til din majestet (*hm*, inkarnasjon/tjener), gitt liv, stabilitet og helse, kong Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, som er bevisst<sup>2</sup> sin kropp i enhver festival (og) ethvert av dine måltid.

Bring du, din *ba*, din magi og din velvære<sup>3</sup>,

til dette ditt brød som er varmt og (til) alle gode ting som kommer inn til deg i ditt hus i "jubel" (*hmw*), millioner og hundreder av tusener.

Kongen, Herren over de to land Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, fyller for deg ditt hus med alle gode ting.

Toth forsørger deg med øyet til Horus, det hvite som lyser opp ditt ansikt i dette sitt navn av hvitt brød, (og) som *benbener* (?) deg i dette sitt navn av *benben*. *p3kt* (?) ditt hjerte *r.s* (?) i dette sitt navn av *p3*-kake (?). Du er sterk (*iw*) i dette ditt navn av *iw*-okse(-brød).

Dine 1000 brød, dine 1000 øl, dine 1000 fjærkre, dine 1000 okser, dine 1000 alabaster, ... osv.

Det er jeg som er Toth,<sup>4</sup> som "forsørger" gudene (og) som plasserer ting på deres plass (fremfor) Heliopolis *baer*<sup>5</sup> fremst i Heliopolis.

Fire ganger.

Dette avsnittet skiller seg noe fra Nelsons oversettelse av teksten i Medinet Habu som stopper etter "kom til ditt brød som er varmt". Avsnittet synes å ville fortelle mottageren at kongen nå har plassert alt, hele skapelsen (millioner), inne i sanktuariet hvor kongens inkarnasjon (majestet) befinner seg idet han leser opp episoden. Kongen påkaller mottagerens *ba* som her med sikkerhet kan oversettes som manifestasjon. Det ser ut til at man nå ønsker å aktivere statuen ved å fylle den med den avdøde kongens "ånd". Man vil sikre seg at mottageren er i, og vil forbli i, kapellet, som for så vidt godt kan sammenlignes med graven.

De to påfølgende episodene støtter denne teorien. I disse bringes liv (Shu?) til guden (eps. 26) og hjerte til kongen (eps. 27).<sup>6</sup> I visse skapelsesberetninger påpekes det at viljen til å

<sup>1</sup> *dt* er likt ordet for evighet og henspeiler her på statuen eller mumien.

<sup>2</sup> Sml. PT 262: "Be not unaware of me, O God; if you know me, I will know you."

<sup>3</sup> WB. vol. I, s. 260-261, *w<sup>c</sup>š*, *wohlgehn*, *gluck*

<sup>4</sup> merk: nominalsetneing.

<sup>5</sup> = Kongelige forfedre

<sup>6</sup> Sml Assmann, *The Search of God* s. 157

skape, eller tanken bak skapelsen, ble til i skapergudens hjerte før selve skapelsen kunne iverksettes.<sup>1</sup> Hva som faktisk foregikk av rituelle handlinger i disse episodene er umulig å si. Ingen representasjoner av episodene er bevart som scener på tempelveggene. Det er heller ikke sikkert at slike scener har eksistert. Ritualene synes imidlertid å kulminere ved at statuen gis liv og krefter.

Som Nelson hevder ser det ut til at meningen med hele tempelritualet ligger i å kunne forene statuen med sine andre "sjelekomponenter" i en epifani som muliggjør at måltidet som er brakt inn blir fortært.<sup>2</sup> Flere steder i egyptisk litteratur kan vi se at man forestilte seg at gudene steg ned fra himmelen (*descensio*) for å ta bolig i statuer og andre representasjoner når de riktige rituelle forutsetninger var tilstede. I en tekst fra Edfu omtaler man Horus:

He comes from the sky each day  
To behold his image on its Great Seat.  
He *descends* (*h3i*) on his *image* (*sh̄m*)  
and mingles with his cult images (*ḥmw*).<sup>3</sup>

Tilsvarende forteller en tekst fra Dendera om Hathor:

She flies down (*ḥpi*) from the sky  
To enter the *akhet* of her *ka* on earth,  
she flies down onto her body, she joins with her form.<sup>4</sup>

Det er viktig å bemerke at statuer ikke var et bilde av guden, men utgjorde gudens kropp. Statuen gir guden form. Når gudens manifestasjon, *ba*, forenes med sin form i tempelet omtales dette ofte som gudens "iboenhet" (*einwohnung*) i statuen. Iboenhet er et begrep som stammer fra dødekulen.<sup>5</sup> Denne terminologien, som først ble brukt av H. Junker, gir uttrykk for at gudene ikke hadde en permanent tilstedeværelse i statuen, men heller at de installerte seg i dem når de rette forutsetningene var tilstede. Forutsetningene ble lagt i ritualene frem til episode 25. En død persons *ba* kunne dra ut i solen om dagen, men var tvunget til å forenes med sin kropp, mumien, om natten. Gjennom dette møtet ble livsenergien, *ka*, fornyet. Statuen i tempelkulten tilsvarer gudens kropp. Jeg antar at mens man i hele ritualet hittil har utført aktiviteter fremfor og direkte på statuen som representerer den døde kongen og gudens stasjonære kropp, så kulminerer ritualene her med å påkalle kongens flyktige *ba* i en "omfavning" eller gjenforening, inne i kapellet, foran offergavene. Det blir da et åpent

<sup>1</sup> Se Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 169-171; Amon omtales iblant som "the breath of life in the heart of all things" eller som "liv" med et determinativ for gud, og innvokes i bla. fødselsmysterier. *Ibid.* s. 179-180

<sup>2</sup> Nelson "Certain reliefs", s. 226

<sup>3</sup> Sitert fra Assmann, *The Search for God*, s. 41-42

<sup>4</sup> Sitatene er lånt fra *ibid.* s. 41-42. Se samme sider for flere eksempler. Legg merke til at dette er ptolemeiske tekster. Assmann mener selv at det var denne tids "teologer" som hadde utviklet disse forestillingene om over og under, mens tidligere religion heller ville snakke om en "skjulhet" og "tilsynkomst" (*ibid.* s. 45-47). For meg synes dette å være to måter å uttrykke samme forestillinger.

<sup>5</sup> *ibid.* s. 43



spørsmål om offergavene er et middel til å forårsake foreningen, eller om foreningen er et middel for å fullføre ofringen. Det samme gjelder spørsmålet om offergavene skal fungere som en vedvarende næring for den "avdøde" etter at dørene til kapellet er lukket, eller om overføringen av næring kun skulle virke under ritualet. Eventuelt forestilte man seg en kombinasjon av disse.

Selve presentasjonen av offergavene har allerede blitt avsluttet. I episode 26, og 27 gjøres det klart at Djeserkare er blitt en *akh* (*3h*)<sup>1</sup> ("utstyrt ånd") og en transformert *kheper* (*hpr*). Gjennom det befinner han seg samtidig i himmelen og i Osiris armer. Ingen episoder i ritualet uttrykker mer klart hva man ønsket å oppnå gjennom ritualet.

(eps 26) Å resitere av lektorpresten (idet) liv<sup>2</sup> (dørene) bringes for (*hr*) guden.

Det er jeg som er Horus.<sup>3</sup>

Å Osiris, min far.<sup>4</sup> Ta til deg<sup>5</sup> Seths fallos i hans hånd  
slik at kong Djeserkare kan bli tilfreds i sitt palass,  
slik at Horus er tilfreds i det indre av sin fars, Osiris, armer.

Din skjønnhet (dvs. statue)<sup>6</sup> til(hører) deg kong Djeserkare.

Du er blitt *akh*, etter din far Osiris har plassert deg i sine armer i dette hans navn av "de to horisonter som Ra kommer frem i".

Å gi liv til deg ved din far, Osiris *dr* (inntil?)

Toth kommer <til deg> etter han har brakt til deg Horusøyet,

og din styrke (*shm*) som er i det

og din makt (*w<sup>c</sup>š*) som er i det.

Du er levende,<sup>7</sup> gudenes fremste for all tid.

Nelson mener statuen ble båret inn i naoset i eps. 26. Ettersom måten "liv" er skrevet på, med et determinativ for "dør", antar han at i episode 26 ble døren til naoset lukket. Fra episodens tekst kan man egentlig ikke trekke andre slutninger enn at dørene ble lukket. Det står ingenting om at statuen løftes. Som vi har sett er det like sannsynlig statuen ble løftet inn i episode 23, om han da hadde blitt løftet ut far naoset i det hele tatt. Kapittel 44 i det daglige tempelritualet har blitt tolket som en ritual for å løfte ut statuen.<sup>8</sup> Dersom statuen under hele ritualet hadde vært inne i naoset, så ble bare dørene lukket. Forskjellen spiller liten rolle ettersom symbolikken blir den samme. Statuen står nå i Osiris armer, dvs. naoset

<sup>1</sup> Se kapittel 3.1. Se også Assmann, *The Search for God*, s. 87-95

<sup>2</sup> Se Nelson, "Certain reliefs", s. 228 note 70 for denne spesielle måten å skrive *nh* på.

<sup>3</sup> Merk: nominalsetning.

<sup>4</sup> Det er naoset som tiltales og ikke statuen. Hvis Nelson tolker symbolikken riktig så representerer Seths fallos slåen på døren. Da må i så fall Osiris armer være det slåen låses fast i. "Certain Reliefs", s. 227.

<sup>5</sup> *ibid.* s. 228 har "He grasps the phallus" for Medinet Habu og "I grasp the phallus" i Petamenhopes grav.

<sup>6</sup> Kan også oversettes som "stråleglans", men omfatter i alle tilfeller gudens nærhet og tilstedeværelse (*parousia*). Se Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 74-75.

<sup>7</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 229, oversetter K-T. her: "that thou mayest live as a god, the foremost forever" og Abydos: "and thou shalt be the foremost of the gods".

<sup>8</sup> Kapittel 44 ifølge Podemann Sørensens oversettelse av Amon- (og Mut-) ritualet i payrus Berlin 3055 i *Det Gamle Ægypten*, s. 116; Kapittel 44 motsvarer episode 13 på tempelveggene i Seti I's tempel i Abydos, se R. Davids oppsett i *A Guide to Religious Ritual*, s. 60

identifisert som graven, og igjen som Nelson skriver "Throughout the rite Amon (og kong Djeserkare) is treated as though he were one who had died and was being prepared for life in the realm of Osiris and not as the great god who appears elsewhere in the service."<sup>1</sup>

Episode 26 har en dobbelt betydning som inkluderer både at liv gis til statuen og at dørene lukkes. Fra en tilsvarende scene i graven til Petamenhope står denne scenen som en avslutning på munnåpningsritualet med tittelen "The god (i.e., the mummy or the statue) is caused to enter (be placed in) his temple, in order to rest in the *h<sub>dj</sub>*-shrine after making his purifications."<sup>2</sup> Bildet til teksten viser presten idet han skal til å lukke døren til kapellet.

At naoset i Abydos var om bord i en båt skulle ikke skape noen forvirring i forhold til denne symbolikken. Ra seilte som kjent over himmelen i sin båt hvor guder og guddommeliggjorte konger fungerte som mannskap. Naoset har en symbolsk multivokalitet hvor Ras båt og Osiris' sete blir kombinert ettersom egypterne ønsket å ta del i begge disse skjebnene. Slik symbolsk multivokalitet er i tråd med Henri Frankforts "multiplicity of approaches," eller mangfoldighet av tilganger, hvor man ikke anser de tilsynelatende motstridende mytologiske konsepter som konkurrerende motsetninger, men en del av en omfattende forståelse av virkeligheten som inkluderer alternativer fremfor å ekskludere dem.

Episodens avslutning avslører en interessant oppsummering av formålet med ritualet. Toth, dvs. presten, har brakt offergavene for at guden, eller Amenhotep I, skal kunne være sterk og mektig etter dørene lukkes. Det kan altså se ut til at guden er blitt styrket, og vil fortsette å styrke seg, på gavene i kapellets mørke. Naoset identifiseres med Osiris som guden forenes med. Denne foreningen vil være virksom frem til Toth ankommer på nytt neste dag. Episode 27 fortsetter med å proklamere mottagerens nye status som en som blir gjenfødt både som konge i underverdenen som Osiris, og i himmelen som Ra. Samtidig hevdes det at alle dem som hører ordene til dette ritualet selv vil bli transformert og guddommeliggjort, noe som ellers ville skje gjennom deres egen dødekult. I denne sammenheng vil det si at giveren, Ramses II, selv sikrer seg en guddommelig status i det hinsidige.

(eps. 27) Å resitere av presten (*hm-ntr*):

Å bringe kong Djeserkares hjerte til ham,

(jeg) bringer til deg, kong Djeserkare, ditt hjerte i din kropp

for å plassere det (*rdit.f*) på sin plass slik Isis brakte hennes sønns hjerte til ham,

og for å plassere det på sin plass slik Horus brakte hjertet til sin mor Isis.

---

<sup>1</sup> Nelson "Certain reliefs", s. 229

<sup>2</sup> Sitert etter *ibid.* s. 227

Hva som er mer;  
 Folk og guder som hører disse gode ord som Horus har sagt til sin far Osiris,  
 han vil bli stor (<sup>3</sup>) derav  
 han vil bli *akh* derav  
 han vil bli sterk (*wsr*) derav,  
 han vil bli transformert (*hpr*) derav, som den første blant de vestlige.

Det som sies til kong Djeserkare (ved ell. og) hans far Amon-Re<sup>1</sup>,  
 herre over de to lands troner, Karnaktempelets første,  
 er det som han blir stor av,  
 det som han blir *akh* av,  
 det som han blir transformert (*hpr*) av til den første blant de vestlige,  
 og det som han blir sterk (*w3š.f*) av...

...  
 Du er i himmelen. Kom! Din mor Nut vil åpne for deg horisontens dører.  
 Du er på jorden. Kom! Din far Geb vil åpne jordens dører for deg.  
 Du er i ditt (øyeblikk?) i syd, nord, vest og øst. Kom!  
 Det som kommer<sup>2</sup> til deg er din tilfredsstillelse (offer) i meg, dine krefter i meg,  
 <i> min kropp som går ut av deg gjør deg effektiv som Re (*pr im.k 3h tw m r*)  
 og styrker deg og utstyrer deg som en gud.

Som vi ser av avslutningen ser det ut til at mottageren omfatter hele kosmos. Han har aspekter av seg selv både i himmelen og i jorden. Giveren er på sin side den som bringer ham tilfredsstillelse og krefter, som gjør ham "effektiv" eller "handlekraftig" som Ra, og som utstyrer ham som en gud. Offergavene og renselsesritualene har gjort dette mulig.

De påfølgende ritene ser ut til å avslutte denne delen av seremonien. Episode 28 skal resiteres av lektorpresten. Teksten settes av en ukjent grunn i forbindelse med nymånefesten, men har ellers form av en dedikasjon av ofringer i den sedvanlige form hvor 1000 av diverse ofringer leses opp. Kong Djeserkare hilses med ordene:

(eps. 28) Å resitere av lektorpresten:  
 Vær hilset kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av *maat*.  
 Du er i himmelen sammen med Ra.  
 Du er i *Sehet-Hotep* (offermarkene) sammen med *ihemu-ured* (*ihmw-wrd*, stjernene).  
 Reis deg, løft deg opp, kong Djeserkare, utropt som konge (*bit*).<sup>3</sup>  
 Shus inkarnasjon rensar deg, dine matoffer og gudeoffer som gjøres for deg i din nymånefest, slik Ptah i din måned i din "måned 15 festival"<sup>4</sup>.  
 Ditt brød til deg.  
 Til deg dedikeres alle dine gode og rene liv (forsyning?) etter at kongen, herren over de to land, Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, har gitt til deg dine 1000 av brød, dine 1000 av øl, dine 1000 av okser, dine 1000 av fjærkre, dine 1000..Osv...

Episoden avsluttes med "Å resitere etter 'vær hilset til deg!' utropes ved denne dør".

<sup>1</sup> Sml. CH. B., s. 86: "Djeserkare spoke to his father Amon of Opet"

<sup>2</sup> *iw.t* = det som kommer, jeg vil komme; (CH. B., s. 86 har "Let me come"). Ganske sikkert en relativform i futurum: "Kom! Det som vil komme til deg er ditt offer i/ved meg og din makt i/ved meg som/i min kropp"

<sup>3</sup> Utsagnet "utropt som konge (av nedre Egypt)" kan peke på et ønske om å markere mottageren i identifikasjon med de første kongene av Egypt. Ifølge W. Murnane uttrykker kongetittelen *nswt* og avbildninger av kongen med dobbeltkronen "the active historical king of a united Egypt" mens tittelen *bity* henspiller på kongen som "Egypt's primordial 'hereditary king' who represents the essence of kingship itself and whose characteristic emblem is the red crown of Lower Egypt". Se *United with Eternity*, s. 19.

<sup>4</sup> Gardiner, CH. B., s. 86 har: "month festival of Hu-nuter"

I episode 29 påkaller presten (*hm-ntr*) en rekke guder der de blir bedt om å komme fra Heliopolis til banketten som kong Ramses II har gitt til dem. Dette måltidet må være det samme som i episodene foran, der det ble presentert for Amenhotep I.<sup>1</sup> Det spesifiseres at han har gitt måltidet til dem for at de skal gi ham alt liv, stabilitet, herskermakt, glede og helse som er hos dem. Han skal også få mange *sed*-fester idet han omfavnes av deres *ba* (i entall) og deres krefter i Atum og kong Djeserkares navn.

(eps. 29) ... Dere skinner der på grunn av deres provisjoner som kong Osirmaatre-Setepenre<sup>2</sup>, gitt liv, stabilitet og helse, Horus, mektige tyr, elsket av *maat*, har gitt til dere, for at dere skal gi til ham alt liv som er hos dere, all stabilitet hos dere, all herskermakt hos dere, all glede hos dere og all helse hos dere.

Det som dere vil gi til ham er veldig mange *sed*-fester.

At han oppsøker (omfavnes (*shm.f*)<sup>3</sup> av (*n*)) deres *ba* og deres krefter<sup>4</sup> er i navnet til Atum, den fremste i sin eneade (og) i navnet til kong Djeserkare, den fremste av sitt folk.

At Shu er mektig sammen med Tefnut er at kong Djeserkare, gitt liv, stabilitet og helse, fremst blant de levende, er mektig, for evig.

I denne episoden finner vi noe av bakgrunnen for forfedredyrkelsen i Egypt. Gudene får del i kongens måltid for at de skal (fortsatt) gi den regjerende hersker alt det han trenger for å utøve sin posisjon. Kong Amenhotep I fungerer da som en mellommann, eller kanskje heller som skapergud i denne episoden. Gudene får del i den døde kongens måltid mot en garanti om fremtidig støtte til den levende kongen. Den døde kongen omfavnes av de sekundære gudenes *ba* og *krefter* (begge i entall) som en representant for menneskene og som den nedadgående sol, Atum. Dette tyder på at kongen som har vært mottager for ritualene hittil, nå bringer offergavene videre i det hinsidige til nye mottagere, på vegne av menneskene og den levende kongen. I et offerritual som utføres for en gud kan man altså få tilbakebetaling av andre enn selve hovedmottageren, også uten at disse sekundære påkallelelsesofringene innebærer en ny presentasjon. Episoden hjelper mottageren inn i det hinsidige. Den levende kongen har nå gjort det han kan gjøre. Nå er det opp til guddommelige makter.

Det kan være verdt å legge merke til at episode 27, 28 og 29 kun forekommer i versjonene på papyrus. Episodene består av resitasjoner og har ikke nødvendigvis noen foreskrevne bevegelser eller handlinger. De fungerer som en form for bekreftelse på handlingene eller en påkallelse av hva som skjer i den guddommelige sfæren nå når offergavene er presentert og

<sup>1</sup> Også i Hymner kan vi se at etter en gud tok plass i sin statue i tempelet (horisonten), så ble han møtt de andre gudenes manifestasjoner (*bau*). Se f.eks. en hymne til Osiris, sitert av Assmann, *The Search for God*, s. 42. "... he (Osiris) enters into his mysterious form, alights on his image... and the *bas* of the gods take their place beside him".

<sup>2</sup> Også i pap. Ch. B. er Ramses II utøver her, i motsetning til forrige episode hvor det var Amenhotep Djeserkare.

<sup>3</sup> Gardiner, CH. B., s. 87, har "parttake of (?)"; la han ta del i deres *ba* og deres styrke i Atums navn (og) i kong Djeserkares navn.

<sup>4</sup> De nevnte gudenes *ba* og makt. *Ba* og *shm* står i entall mens deres suffiks i 2p. plur.

guden plassert i sitt naos. Guden påkalles i episode 27 til å komme fra der hvor han skulle befinne seg, sannsynligvis fordi man ønsket at guden skulle bruke kapellet og naoset som sitt tilholdssted også etter at prestene forlater tempelet. I episode 28 fortsetter denne påkallelsen når guden blir informert om at han har fått tildelt tusener av ofringer. I episode 29 inviteres også andre guder til å ta del i banketten.

For første gang i ritualet omtales den døde kongen med "gitt liv, stabilitet og helse" et insignia på at han er gjort levende. Dette brukes istedenfor de typiske, "elsket av *maat*", "Osiris" og "sann av stemme" som ellers er brukt. Dette markerer at selve ritualet er fullført, det som følger nå er konkluderende ritualer.

### **Episode 30-31, Dørene lukkes**

Offerritualet avsluttes med apotropaiske ritualer hvor kapellet kostes med en spesiell kost (fig. 6). Det er mulig at presten kostet bort fotspor som han hadde gjort i sanden som lå på kapellgulvet. Kosten var lagd av den ukjente *heden*-planten, som tilsynelatende hadde en ubehagelig lukt. I en beskyttende formula i PT. 696 står det: "O Goddess of the *hdn*-plant, do not use the smell of your *hdn*-plant against the King". Kosten ble brukt til å fjerne farlige makter fra kapellet som skulle kunne ha kommet inn mens dørene var åpne.

(eps. 30) Formular for å bringe føttene med en *heden*-kost.

Det er for å fjerne Horus øye fra fienden at Toth kommer.

Ingen motstander eller "motstanderinne" skal komme inn i dette kapell (*r-pr*).

I påfølgende episode 31 lukkes døren og festes med en bolt. Dermed er det daglige offerritualet for kong Amenhotep I avsluttet. I Medinet Habu slås episode 26, 30 og 31 sammen i en relieff uten at episode 27-29 er til stede.

### **Episode 32-33, Ritualer for Ra**

Nå følger to ritualer som er rettet mot Ra. Som episode 27-29 er disse bare funnet nedskrevet i de to papyrusversjoner. Først kommer en libasjon til Ra (*rn kbh n r<sup>c</sup>*) i eps. 32. Dette signaliserer sannsynligvis en ny begynnelse eller avslutning av det foregående, ettersom offerritualer ofte initieres med røkelse og libasjonsritualer.<sup>1</sup> Episoden er meget vanskelig å oversette, og den er også vanskelig å sette inn i en sammenheng med de andre episodene. Etter libasjonen følger episode 33, som er et røkelsesritual for Ra.

---

<sup>1</sup> Gardiner, CH. B., s. 87

Episode 32 viser til mytologiske allusjoner hvor Horus har gått ut for å lete etter øyet som Seth hadde tatt. I teksten mottar Horus det av Isis.<sup>1</sup> Formularen synes å henseile på hele livssyklusen hvor Osiris avler sin sønn Horus med sin søster Isis.<sup>2</sup> Kanskje libasjonen skulle hjelpe kong Amenhotep og/eller Ra på ferden videre i solens syklus, som de nå begir seg ut på etter at offerritualene er avsluttet. Mottageren oppfordres til å gjøre seg hel og levende med libasjonen idet han går ut fra Osiris armer (kapellet). Episoden avsluttes med helt klare henseilinger på gjenfødelse og ønsker om et fullstendig liv for fremtiden. "... Måtte du leve som østvinden som gikk ut fra østsiden av havet. Måtte du leve som liten (*ndst*). Måtte du bli som et barn (*hpr.k m hwnw*). Måtte du hvile (*sfr.k*). Måtte du tygge (*sdb.k*). Måtte du bli gammel (*ibw.k*), -værende hel (*wdw.ti*)." Et alternativt forslag skulle kunne være at dette er libasjoner som utføres for den levende kongen etter han har utført ritualene inne i kapellet. I så fall er også han født på ny og på nytt regenerert. Hans far er født og tronet i det hinsidige mens han selv er på jorden. Hvis dette var tilfellet skulle man imidlertid forvente at kongens navn ble nevnt som mottager fremfor Ra-Horakhte og Atum som faktisk står som mottagere.

Episode 33 fortsetter denne linjen med en røyklegging med røkelse for Ra og alle gudene som er i hans hellige båt.<sup>3</sup> Her oppfordres guden til å våkne i fred som Horus og ta til seg sitt øye. Øyet tilsvarer røkelsen. Siden Horus er den som hovedsakelig tiltales i episodene er det mulig å tolke denne som en representasjon av farao i sin rituelle rolle, eller som en ny mottager som offergavene snart skal bringes frem for. Mer sannsynlig er det at Horus er den samme guden som de foregående ritualene var rettet mot. I så fall er dette ritualer som skal sørge for at denne kommer vel av sted på reisen om bord i Ras båt.

Gardiner foreslår at disse var alternative episoder som ble tatt i bruk når Ra var kultmottager. Amenhotep I nevnes ikke i disse episodene. Ritualene synes imidlertid å være rettet mot Horus, mer enn Ra. Dersom vi forstår overskriften *kbh n R<sup>c</sup>* som en indirekte

<sup>1</sup> Mens Horus var et barn beskyttet og oppfostret Isis sin sønn i et mytisk sumplandskap, Khemnis. Her forsørget hun ham også med næring, først brystmelk, deretter mat. Sannsynligvis står horusøyet her som metafor for næring generelt. For tekster som omhandler dette se Assmann, *The Search for God*, s. 132-133

<sup>2</sup> Muligens kan den settes i forbindelse med PT 366 som synes å ha noe av det samme som sitt mytologiske tema. Her er den døde kongen i sin person som 'havet som sirkulerer øyene i Middelhavet' idet han befrukter Isis som føder Horus. I episode 32 skal mottageren, formodentlig Horus, gjøre seg levende med "den søte libasjonen som kommer ut fra din far Osiris sine armer, som sirkulerte øyene i Middelhavet (*h<sup>c</sup>w-nbwt*)". I Pt 454 "O King you have enclosed every god within your arms, their lands and all their possessions. O King, you are great and round as the circle which surrounds the *h<sup>c</sup>w-nbwt*", kan det se ut til at forholdet mellom kongen og middelhavet er metaforisk, hvor han betegnes som en altomfattende hersker. Alternativt henseiles det her på at kongen som *ba* skal kunne krysse havet, som er horisontens grenseland, og dermed ankomme i underverdenen. sml. PT 532, sitert av Assmann, *The Search for God*, s. 125-126.

<sup>3</sup> Se Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 52, for en kort kommentar til episode 33. Solbåtens reise over himmelen er uttrykk for bekjempelse av fiender som er vel overstått, og i den forbindelse en triumfprosjon.

genitivskonstruksjon, istedenfor å lese *n* som en dativ preposisjon, så kan overskriften leses "Ras libasjon", istedenfor "libasjon til Ra". På samme måte kan vi lese overskriften *rn sntr n R<sup>c</sup>* som "Ras røkelse (eller svette)" hvor vi normalt leser "røkelse til Ra". I teksten sies det også at libasjonene har blitt i Heliopolis, noe som ville passe bra for libasjoner som tilhører Ra. Hvis vi i tillegg husker på at Ra, ifølge mytologien, ble vasket og rensset før han sto opp om morgenen, så kan man kanskje trekke den konklusjonen at det er disse "Ras libasjoner" som nå rensset Horus, dvs. den døde kongen (eller den levende kongen i form av en prest, eller begge to). Døde konger ønsket som kjent å delta i solens seilas over himmelen og i underverdenen. På denne reisen skulle kongen spise av det samme som Ra spiste av, men også renses og fødes på nytt slik Ra gjorde. Denne forestillingen har røtter tilbake til pyramidetekstene:

"...the messengers of our double comes to you, the messengers of your father comes to you, the messengers of Ra comes to you, so go after your sun and cleance yourself, for your bones are those of the divine falcon who are in the sky. May you be beside the god, may you depart and ascend to your son,<sup>1</sup> may you fetter(?) anyone who shall speak evilly against your name" (pyr 136-138).

Eller:

"I purify myself, I assume my pure throne which is in the sky... I assume my pure seat which is in the bow of the bark of Ra... Ra purifies me and protects me from what might be evilly done agaist me" (PT 407).<sup>2</sup>

Disse pyramidetekstene kunne like gjerne oppsummere formålet bak offerritualen. Den døde kongen blir som Ra. Vi har altså ikke å gjøre med alternative episoder for en solkult, men en kult rettet mot kongens solare aspekter som han har blitt påført i offerritualene og andre ritualer i dødetempelet. I Abydos kunne disse handlingene for eksempel ha forekommet i Seti I's kapell. Som vi skal se ble offergavene brakt inn fremfor ham som en sekundær ofring; en "videreføring" av offergavene. Det må bemerkes at denne tolkningen ikke utelukker at disse episodene innbærer en ny begynnelse, enten av de påfølgende ritualer eller et alternativt ritual for Ra. Det blir imidlertid mer forståelig om vi anser disse lustrasjonene som et resultat av de foregående episodene og som en del av et kontinuerlig ritual hvor mottageren nå er blitt regenerert. Ritualene for Ra ble utført etter at Horus er kommet ut fra Osiris armer. I episode 26 så at Osiris armer kunne betegne dørene til naoset eller kapellet som lukket statuen inne.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Eller som Sethe oversetter: "überlassen dein Haus deinem Sohn". Sitert fra Faulkner, PT, s. 41, note 3.

<sup>2</sup> Se også PT 606 for et mer utfyllende eksempel.

<sup>3</sup> En ytterligere tolkning, men som ikke går å bevise, er at farao, Horus og Ra i disse episodene er identifisert med hverandre. Det er den regenererte levende kongen som kommer ut fra det mørke kapellet etter en forening med sin (nå gravlagte) forfar. Ute i offerhallen møter han så på lyset som kommer inn fra taket eller de åpne dørene slik at lustrasjonene utføres samtidig på Ra og kongen som nå fødes og krones i sine roller idet den nye dagen tar til. Kongen og solen er da konger som identifiseres med hverandre som denne dags etterkommere av tepelets hovedgud som nå et stasjonert i det mørke indre av kapellet.

Hvorfor disse ritualene ikke er representert blant relieffene er ikke lett å forklare. Det kan være helt sentralt at det i offersalen, og ellers i området utenfor kapellet, i de fleste templer fra det nye riket finnes en overvekt av scener som viser kongen idet han fødes, utpekes, krones og tildeles attributter av gudene. Blant annet kan vi se kongen bli ammet av Isis, og tildelt kronen, noe som er handlinger som nevnes eksplisitt nevnt i denne episoden: "...Du har kommet frem mellom låra til din mor Isis som fødte deg og som oppfostret deg som barn (*ḥnw*) og som ung (*mswt*), så du kan bli som (*ḥpr.k m*) Ra...". I dette sitatet ser vi også at Horus, dvs. den døde, levende eller begge konger, identifiseres med Ra.

Røkelsesritualet har, hvis min tolkning er riktig, til formål å daglig initiere, eller på nytt bekrefte begge kongenes opphav og rolle. Renselser representerer her begge kongenes gjenfødelse og kroning, og mer eksplisitt, den døde kongen som nå blir guddommelig og en del av mannskapet i Ras båt. Grunnen til at disse scenene ikke er representert i relieffer er i så fall at det er renselsene i teksten som representerer dekorasjonen på veggene og ikke motsatt.<sup>1</sup> Med dette menes det at de rituelle handlingene ikke nødvendigvis utføres, men blir kun resitert for å påvirke den døde kongens *erklæring*. Scenene som viser kongens gjenfødelse er en tolkning av hva resitasjonen omhandler. I den forbindelse er det viktig å huske på at i *sed*-festen og i kroningsfesten, så besøker den nylig kronede kongen helligdommer for de kongelige forfedre etter, eller under, selve kroningen.<sup>2</sup> Dette passer meget bra inn i rekkefølgen av episodene vi har gjennomgått, ettersom de påfølgende episodene nettopp innebærer en slik visitt. I neste kapittel vil vi fordype oss i hvordan resitasjon av de liturgiske tekstene kan tolkes i scener som forestiller kongens kroningsritual.

### **Episode 34-40, Videreføring av offergavene**

Frembringelsen av offergaver i det daglige offerritualet kan så langt sammenlignes med tilsvarende ritualer fra dødekulen i Pyramidetekstene. Ytring 82-197 (pyr 58-113) i Faulkners oversettelse utgjør presentasjonen av en meny fremfor den døde kongen, identifisert med Osiris. Faulkner kategoriserer ytringene inn under overskriften *Presentation of the morning meal*. Denne menyen er lik i form men skiller seg noe i innhold. Når presentasjonen er avsluttet følger en videreføring (pyr. 115) som minner om rekkefølgen av ritualene i det daglige offerritualet.

<sup>1</sup> Muligens har disse to episodene en tilknytning til, eller representerer *de facto* kongens initierende renselse i kroningsriter som på engelsk kalles *baptism*, Se Gardiner "The Baptism of the Pharo".

<sup>2</sup> Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 80, 88; Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt", s. 78-79



I Horustempelet i Edfu initieres denne seksjonen av offerritualene med tittelen (i Fairmans oversettelse): "Entering backwards. Reversion of offerings. Pacifying the gods with the scent of the perfume".<sup>1</sup> Dette ritualet forekommer, ifølge Blackman, ved avslutningen på det daglige tempelritualet og initierer i Edfu videreføringsoftringene. Det er blitt foreslått at presten gikk baklengs ut av kapellet etter det daglige tempelritualet var fullført.<sup>2</sup> Han kom da ut i vestibylen eller offersalen hvor han utførte videreføringen av ofringene. Denne versjonen av ritualet finnes ikke på papyrus.

Såkalte videreføring (*dbw*) av ofringer som var presentert for en sentral skikkelse i tempelet eller graven, og som ble brakt videre til sekundære mottagere, er kjent tilbake til det Gamle Riket.<sup>3</sup> I relieffer fra gamlerikets privatgraver ser vi hvordan presten, med en kost av *heden*-plante i hånden, står med ryggen til mottageren. Han utfører ritualet (oversatt av Gardiner) "Removing the foot in order to divert the food-offerings," parafrasert som "returning from the cult-chamber in order to carry the offerings elsewhere."<sup>4</sup> Her bæres offergavene som har vært inne i den avdødes kapell videre til en ny mottager. I templene ble ofringene utført i offersalen foran kapellet. Vi må derfor anta at det var dette offerbordet som ble båret videre, eller at et representativt utvalg ble båret videre. I Abydos ser det ut til at presten(e) bar et fat med ofringer inn i gudenes kapeller, resiterte offerformularene, og trakk seg så tilbake for å gå videre (via offersalen) til Seti I's kapell hvor episode 35 "formular for å gå inn for å gjøre videreførings offer" ble utført (fig. 7).

Meningen bak videreføringen må ha vært kult-sosiologisk. Med det menes at sosiale hierarkier blant guder og mennesker kommer til syne i frembringelse og fordeling av offergavene. Først gir man til tempelets Herre, deretter til sekundære mottagere i hierarkisk orden. På denne måten blir den første mottager også den som kontrollerer offergavene, slik at alle andre kun får delta på hans nåde. I en hymne til Amon heter det: "...The gods request their maintenance from him (Amon): it is he who grants them food from his offerings... The gods receive offering loaves from his *ka*...".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt", s. 102

<sup>2</sup> David, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, s. 85 med videre referanse til Blackman. Se også Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt", s. 102 hvor han hevder dørene ble lukket og forseglet før videreføringen tok til.

<sup>3</sup> Gardiner, "The Mansion of Life"; Nelson, "The Medinet Habu Calendar", s. 47, 54-55

<sup>4</sup> Gardiner, "The Mansion of Life", s. 88

<sup>5</sup> Hymne 60 i pap. Leiden. Oversettelsen er kopiert fra Assmann, *The Search for God*, s. 29.

I tilknytning til videreføringen ble det utført renselsesritualer lik dem som hadde blitt utført før presentasjonen av offermenyen i episode 20. Også dette faller sammen med bevisene fra det Gamle Riket. I Gardiners oversettelse fra Rekhmires grav heter det: "Wash thyself and sit down to food; place thy hands upon it; the divine offerings are transferred".<sup>1</sup> På tilhørende bilder ser vi at det helles vann over prestens hender. Presten med kosten står da ansikt til ansikt med en annen prest som får sine hender vasket. Dette kan samsvare med de foregående renselsesritualer utført for Horus, eller gudens sønn i de foregående episoder, 32 og 33, hvis man tør trekke konklusjonen så langt at Ras renselser også ble utført på den levende kongen. Tekstens innhold ser ikke ut til å støtte dette forslaget, særlig fordi kongens navn ikke forekommer og fordi episodene ikke er avbildet på tempelveggene. For at disse renselsesritualene skal kunne forstås i sammenheng med videreføringen av offergavene og de nevnte renselsene av presten i gamle riket, må vi anta at renselsesritualer for en konge hadde andre symbolske dimensjoner enn dem man finner i privatgraver. Libasjoner og bruk av røkelse mot farao innebar en symbolsk kroning av ham, og derfor også en *apoteose*.

I episode 34 har vi en episode som fungerer som en innledning eller overskrift for de påfølgende ritualene. Den oppsummerer: "De (Ritualer) som skal utføres på de kongelig altere for Amon-Ra ... og for kong Djeserkare ... og til deres *kaer*...og den store eneaden i Karnaktempelet". Deretter følger selve ritualet, det såkalte "videreføringsofferet", hvor offergavene som var blitt presentert for kong Amenhotep I og Amon-Ra, nå bringes videre på alterene for de kongelig forfedre. Her står igjen Amenhotep som representant for gruppen som helhet. Episode 34 er nedtegnet i listegalleriet i Setis Abydostempel. Vi kan ikke vite med sikkerhet om de episodene i kildene som vi behandler her utgjør hele ritualet.

I neste kapittel vil det presenteres en teori som hevder at episodene i videreføringsofferet i høy grad samsvarer med dem vi har gjennomgått i episodene som forekommer før videreføringen. Episode 34-40 utgjør i så fall bare en indikasjon av hvilke handlinger som skulle utføres. På den annen side kan vi heller ikke utelukke at det ble krevd mindre elaborerte ritualer for disse ettersom dette var sekundære ofringer. I tillegg til å bringe offergavene som var blitt presentert for hovedguden til de kongelige forfedre, ville de sannsynligvis bli delt opp i mindre porsjoner og distribuert av prester utover hierarkiet.<sup>2</sup> Mottagerne ville være statuer av betydningsfulle personer som hadde fått sine minnesmerker oppført ved tempelet. Uten at våre kilder kan fortelle oss det, må vi anta at det hele ble

<sup>1</sup> Gardiner, "The Mansion of Life", s. 87-88 og pl. VI

<sup>2</sup> Urk. IV, 768 (Thutmose III's deklarasjon) er et godt eksempel på hvordan offergavene distribueres.

avsluttet med et felles måltid for prestene og andre tempeltjenere (sml. fig. 14 og 20). Ved fester deltok sannsynligvis større befolkningsgrupper.

Mens Gardiner synes å antyde at offergavene etter det daglige tempelritualet i Karnak ble formidlet ut fra tempelet til andre templer på vestbredden, foreslår Nelson, basert på innskrifter i Karnak, at ettersom ordet "alter" står i entall så ble ritualene utført på et alter fremfor Kongelisten i Karnak.<sup>1</sup> Til dette kan da tilføyes at tilsvarende ritualer også må ha blitt gjennomført fremfor kongelisten i Abydos. Hele listen ble da regnet som mottager. Plassert ved siden av kongelisten i Karnak er en inskripsjon fra Thutmose III som Nelson mener referer til videreføringsofringene. Han oversetter:

His majesty commanded to perpetuate (*smn.t*) the names of his fathers, to make their ceremonies endure (*srwd*), to fashion their images (*šm*) according to their proper (canonical) forms (*di.t*), and to establish (*w3h*) for them great divine offerings anew in excess of that which was formerly"<sup>2</sup>

Foran kongelisten står farao, Thutmose III i Karnak, og i et tilsvarende eksempel, Seti I i Abydos. Han har armene utstrakt, som om han tiltaler eller leser opp kongelisten. Over scenen i begge templene står offerformularen; "et offer som kongen gir". I Abydos indikerer imidlertid innskriftene også ritualer som må ha vært en del av videreføringen, nemlig at offergavene legges ut (*w3h*). Vi må derfor anta at ritualene, i det minste til en viss grad, tilsvare dem som tilhører det daglige offerritualet, men sannsynligvis i en forkortet versjon. Gavene ville også bli løftet opp fremfor guden og kongene, og de ville bli tilkalt til måltidet. Libasjoner og fumigasjoner er imidlertid de eneste ritene vi får spesifisert gjennom tekstene på papyrus.

Før episode 35 forekommer en overskrift som står alene: "Formular for å gjøre alterene permanente". Denne episoden har ingen ytterligere tekst, og forekommer kun i papyrus Turin. Enten er dette en feil gjort av skriveren, eller så henspeler det på at alteret skal stå stabilt mens offergavene løftes av det, eller, som Nelson hevder, at det er rettet mot kongenes alter som gavene skal plasseres på.<sup>3</sup> Det er imidlertid ikke mye som tyder på at det store offerbordet med sine mengder av ofringer er blitt flyttet videre. Det kan ha stått på ett og samme sted i offersalen, mens kanskje et mindre bord, eller bare et libasjonsbord, har blitt plassert fremfor eller inne i de sekundære kapellene. Overskriften mellom episode 34 og 35 kan ha som formål å indikere at en "formular for å gjøre altrene permanente" skulle resiteres dersom det var behov for å flytte alteret. I eksempelet fra Abydos kan vi anta at

<sup>1</sup> Nelson "Certain reliefs", s. 314; Gardiner CH. B., s. 89

<sup>2</sup> Nelson "Certain reliefs", s. 314

<sup>3</sup> *ibid.* s. 315

offerbordet, eller gavene, ikke ble flyttet under den første videreføringen som var rettet mot Seti I's kapell lengst syd i offerhallen (plan 1).

I relieffet for episode 35 i Karnak står Ramses II fremdeles med *heden*-kosten som ble brukt i episode 30 i hånden (fig. 7). I Medinet Habu fulgte også disse scenene direkte etter hverandre på tempelveggen (fig. 6 og 7).<sup>1</sup> Dette tyder på at episode (26), 30, (31) og 35 fulgte like etter hverandre. Dette utgjør en seriøs innvending mot ovenstående tolkning av episode 32-33, hvor det ble hevdet at ritualer for Ra ble innskutt mellom avslutningen av ofringen og videreføringen.

Sammensetningen av episodene utgjør imidlertid ikke noe stort problem hvis vi antar at mottageren for renselsene i episode 32-33 var den sekundære guden eller forfaren som skal bli presentert for offergavene i videreføringen. Renselsesritualene ville da forberede den nye mottageren for presentasjonen av offergavene som skulle bringes frem for ham. Vi kan forestille oss at kongen, eller presten som representerer ham, i eksempelet fra Abydos fortsetter inn i Seti I's kapell hvor røykleggelse og libasjoner utføres for kongen ombord i båtkapellet. Andre ritualer i kapellet betegner kongens kroning. Disse ritualene skulle så plassere Seti I som Osiris, konge over de døde.<sup>2</sup> Også scenene på sydveggen i andre søylehall i Abydos kan tolkes i forbindelse med disse. Her presenterer Horus et jubileumstegn på en *djed*-søyle til Seti I som er kronet som Osiris. I scenene utføres kroningsritualene av Horus og Toth. Mottageren omtales også vekselvis som Horus. Ifølge PT. 213 ble følgende sagt om den døde kongen etter at han hadde fått utført videreføringsofringer fremfor seg; "O King, you have not departed dead, you have departed alive; sit upon the throne of Osiris, your sceptre in your hand, that you may give orders to the living; the lotus-bud sceptre in your hand, that you may give orders to those whose seats are hidden<sup>3</sup>...". Det er denne situasjonen som nå er påført mottageren av ritualene.

(eps. 35) Formular for å gå inn til (r) videreføringsofringene.

Du skal si; O Amon-Ra, gudenes konge, og (din) sønn, kong Djeserkare.

Det er etter det (offeret?) har trukket seg tilbake fra deg at dine fiender har trukket seg tilbake.

Horus snur seg til sine øyne i dette deres navn av videreføringsoffer (*wdb ihwt*).<sup>4</sup>

Deres parfyme til(hører) deg, nemlig gudenes.

<sup>1</sup> Nelson "Certain Reliefs", s. 310. Dette betyr at etter døren til naoset ble lukket så ble kapellet rensert og lukket og direkte etter det ble videreføringsofringene satt i gang. I Abydos er kun episode 30 representert av disse scenene, og da i de fem gudekapellene. I Karnak er scenen bevart men uten tekst og på en del av veggen som er så ødelagt at vi ikke kan se hvilke scener som grenser opp mot denne.

<sup>2</sup> En fullstendig beskrivelse av kapellet kommer i kapittel 5.2.

<sup>3</sup> Med "those whose seats are hidden" menes de døde, og kanskje mer uttrykkelig de kongelige forfedre. I Abydos og Karnak ble disse dyrket i form av navnelister på veggen uten at det ser ut til at noen egentlige statuer eller troner har representert dem.

<sup>4</sup> Sml. pyr. 115

Svetten (parfymen) til(hører) dere, Guder.  
 Der er jeg som er<sup>1</sup> gudenes tjener (presten)<sup>2</sup>.  
 At jeg har kommet for å gjøre ting (ritualer) for Amon-Ra, gudenes konge, (og) for hans sønn, kong Djoserkare er for å snu ethvert gudeoffer til deg.<sup>3</sup>  
 Du mottar det på armene til kong Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, elsket av *maat*, Ramses-Meriamon, gitt liv, stabilitet og helse.<sup>4</sup>

Å løfte hele offerbordet med alt innholdet for å flytte det bort til et nytt kapell, var med sikkerhet et unødvendig strev. Sannsynligvis sto oppsettet plassert midt i salen under hele utførelsen, også under videreføringene. Et representativt utvalg ville bli båret frem og løftet opp foran den aktuelle statuen.

Etter at dørene til det første kapellet var lukket og forseglet ville Toth, dvs. presten, snu seg, kanskje med *heden*-kosten fremdeles i hånden. Han ville så resitere teksten i episode 35. Presten, som her representerer Toth, har nettopp kostet ut de fiender som eventuelt skulle ha befunnet seg i kapellet, hvorpå den andre presten som representerer Horus snur seg mot den neste mottager. Dette er i tråd med min tolkning av episodene. Tidligere har vi sett hvordan mottageren ble rensset og dermed symbolsk gjenfødt og kronet. Nelson hevder utdraget stammer fra pyr. 115 hvor Osiris snur seg og reiser seg i graven for å kunne motta offergavene: "O Osiris (N), turn thou to this thy bread. Recieve thou it from (my) hand. O that the Eye of Horus may flourish before thee"<sup>5</sup>.

Avslutningen på episode 35 tyder på et skifte i mottager for tiltalen. Først tiltales hovedmottager deretter sekundærmottager. Likevel er den samme guden og kongen igjen i spissen for mottagergruppen. Nelson regner kun med *en* videreføring, nemlig den fremfor kongelisten. Dette er heller ikke usannsynlig, men kan ha variert fra tempel til tempel. I

<sup>1</sup> Merk nominalsetn.

<sup>2</sup> Abydosversjonen har Toth, David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 96. Versjonen i Medinet Habu har kong Osirmaatre-Meriamon. Nelson, "Certain Reliefs", s. 315

<sup>3</sup> Vi har her en at-form som legger vekt på det adverbielle ledd. Når vi leser setningen slik får vi vite formålet med ritualene, som "Det er for å reversere ethvert gudeoffer til deg at jeg har kommet for å gjøre ting (ritualer) for Amon-Ra, gudenes konge, (og) for hans sønn, kong Djoserkare". Målet er å frembringe gavene for sin avdøde far, men dette er først mulig etter de er presentert for tempelets hovedgud (som er Amenhotep I identifisert med Amon-Ra). I Abydos er Seti mottager, i Karnak Amon-Ra.

<sup>4</sup> David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 96, har oversatt den tilsvarende versjonen fra Sethos I's kapell i hans tempel i Abydos. Her er Sethos I mottager. Toth leser teksten mens Horus eller *iwn-mwt.f*-presten som ellers i Abydos er Ramses II, utfører ritualet. Sethos selv er ikke avbildet, men Thoth og presten står foran et båtskrin. Teksten har et noe annerledes innhold: "Hail, son of Re, Sety Merenptah, thy enemies are turned back, thy father Atum has repelled them. Horus turns himself on account of his Eye, in its name of Reversion of Offerings ... [I am Toth] and I have come to perform the ritual for the king Menmaetre, given life and his Ennead. Oh, that the Eye of Horus that is before thee might flourish for thee." Teksten forsetter så med "et offer som kongen gir...". Se også figur i *ibid.* s. 94 som tilsvarer denne avhandlingens fig. 10 og forsiden.

<sup>5</sup> Nelson "Certain reliefs", s. 317, oversatt fra pyr 115. Nelsons oversettelse skiller seg noe fra Faulkners tilsvarende PT. 199: O Osiris the King, turn yourself on account of this bread of yours, accept it from me. Recite four times: May the Eye of Horus belong(?) to you - the reversion of the god's offering". Et tilsvarende eksempel finnes i PT. 441.

papyrus Ch. Beatty er episode 34 og 35 en enhetlig rubrikk uten en selvstendig overskrift for eps. 35 slik vi finner i papyrus Kairo-Turin.

Det neste som kommer er en libasjon (eps. 36) og et røkelsesritual (eps. 37). Ritualen for røkelse er ikke nedskrevet på papyrus, men henvises til i episode 36 som heter: "Formular for den første libasjonen som er før utførelsen av røkelse ritualen men etter videreføringsofferet". Vi kan altså se at man ikke alltid skriver selve teksten, men bare antyder hvor de forskjellige handlinger hører hjemme. I Karnak står episode 36-37 sammen i en relieff hvor kong Seti I sitter på kne og heller en libasjon over en blomsterbukett på en stand. Scenen tituleres i denne teksten med "å gjøre libasjon til Amon-Ra for at han skal gi liv". Som Nelson gjør oppmerksom på er teksten imidlertid en annen enn den på papyrus. Karnak har også en separat scene for røkelsesritualet, og det er i denne vi finner teksten til episode 36 i pap. K-T og Ch. Beatty.<sup>1</sup>

I det nye kapellet tennes (eller forårsakes at det vokser /gjøres varig) en "fakkell av hver dag" i eps. 38<sup>2</sup> hvor det blant annet sies at "fakkelen er kommet for å sørge for at Horus øye har kommet tilsyne foran deg ... Horus øye er din beskyttelse og din eskorte og overvinne alle fiender for deg." Det ramses så opp en rekke guder og konger som er mottagere av fakkelen, deriblant kong Amenhotep I og den regjerende konges egen *ka*. I Karnak gis en fakkell til Ptah med ordene "a torch before this god as a daily offering"<sup>3</sup>, og for Mut-Sekhmet hvor det tilføyes "My majesty decreed to perform all the rites in this temple as formerly, (for) not (even) was a torch offered here. It was My Majesty who did it anew".<sup>4</sup> Med dette må vi åpne for en tolkning hvor videreføringsofferet ble representert av en fakkell. Andre steder kan man også se at en form for oljelamper plasseres ovenpå offergavene på offerbordet.<sup>5</sup>

Episode 39 er en episode for å slukke fakkelen, hvor det ifølge Nelson "seems reasonable, for course, to assume that in practice the two acts did not occur the one immediately after the other, that is, the torch was not extinguished as soon as it was lighted".<sup>6</sup> Dersom vi antar

<sup>1</sup> Oversatt av Nelson, "Certain reliefs", s. 319: (Karnak 7) "Spell for libation after the reversion of offerings. O Amon, take to thyself this thy libation which is in the land, which produces all living things. Everything, indeed, comes forth from it, upon which thou livest, upon which thou existest"; (Karnak 8) "Making incense after the reversion of offerings. This is that White Crown of Ra, this incense which purifies thee. The flood places itself upon thy head, it purifies thee. Hail to the, O Ptah; hail to thee, O Thoth, the two deputies of Ra."

<sup>2</sup> Dette er en variant av kapittel CXXVII av BD.

<sup>3</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 321; *Urk.*, IV. 771

<sup>4</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 321; *Urk.*, IV. 772

<sup>5</sup> Nelson, "The Medinet Habu Calendar", fig. 10

<sup>6</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 321

at de to episodene omtaler en og samme fakkell så vil jeg ta Nelsons ord for dette. Det er imidlertid også mulig å forstå fakkelen som en som tenner hvert døgn fremfor listen av kongenavn eller offergavene. Episoden avsluttes med at fakkelen dedikeres til en rekke guder og konger med tilknytning til Karnaktempelet. Hvis denne så brenner i ca. ett døgn passer det bra at man tenner en ny, (med ilden fra den gamle?), før den gamle slukkes. Skikken med å ha en "evig ild" brennende var en vanlig skikk i antikkens Hellas slik det er i dag i den gresk ortodokse og katolske kirke, hvor det permanent brenner en ild fremfor ikoner.<sup>1</sup>

Mot denne konklusjonen kan det argumenteres at det ikke finnes avbildninger av fakler som permanent dekorasjon i tempelrelieffene. Kildene tyder ikke på at fakler ble brukt verken i hovedritualet eller i kapellene, men kun (og spesifikt) fremfor kongelisten. Det er videreføringsofferet som skal lyses opp av, eller være representert med, fakkelen. Denne slutningen passer også godt inn med den påfølgende episoden, episode 40, som ble tilføyd for å gjøre ofringene permanente, dvs. å få dem til å "blomstre". Mens et utvalg av offergaver ble stående over natten inne i kapellet til hovedmottagerne, så ble disse kanskje representert med en fakkell hos sekundære mottagere.

Episode 40, "for å gjøre gudeofringene varige" følger som en logisk avslutning på videreføringsofringen og minner om overskriften som står alene mellom episode 34 og 35, altså før videreføringsofferet satte i gang.<sup>2</sup> Plasseringen til den innskutte setningen tyder på at slik episode 40 avslutter videreføringsofferet, så avsluttet denne det daglige offeret. Når teksten mangler gir det oss en mulighet til å anse vårt kildemateriale som ufullstendig som en kilde for hele ritualet, ettersom det kan ha vært mer utfyllende enn det vi kan lese ut av kildene. Et tilsvarende ritual for å gjøre ofringene varige finnes også i pyramidetekstene.<sup>3</sup>

Som Nelson hevder har vi to valg i tolkningen av denne episoden; enten skal ofringene gjøres evige, eller så vil man sikre at ingenting skjer med dem når de bæres videre. I ikonografien kneler kongen fremfor et offerbord med utstrakte armer og håndflatene vendt nedover i en holding hvor han "velsigner" dem. Dersom vi følger vår tolkning av at en

<sup>1</sup> Nelson avviser at dette: "...nor does there seem to be any use comparable to that of candles in Christian churches." Nelson, "Certain reliefs", s. 323. Han begrunner imidlertid ikke denne påstanden. Plutark forteller at en evig flamme brente foran kultstatuen. For dette se Lurker, *Gods and Symbols*, s. 76.

<sup>2</sup> Se s. 73

<sup>3</sup> PT 1650-3 og 1660. Disse episodene var også populære i Gresk-Romersk tid og er samlet av Lieblein, *Le lievre Que mon nom fleurisse*. Se Gardiner CH. B. s. 91.

fakkellampen brenner hele døgnet fremfor kongelisten, så gjøres offergavene permanente over natten, selv om de i praksis ville bli båret videre. Eventuelt henspiller episoden på det lille offerbordet bestående av grønnsaker som vi ofte ser inne i kapellet, eller det utgjør et alternativ til dette. Ble dette stående igjen etter ritualet var avsluttet og dørene lukket?

(eps. 40)<sup>1</sup> Formular for å fornye (gjøre varig, *srwd*) gudeofferne.

Å resitere: Vær hilset du Atum vær hilset Khepri.

Du løftes på urhaugen, du skinner frem som *benben* i Heliopolis-tempelet i Heliopolis, du spyttes ut som Shu og Tefnut, du plasserer dine armer rundt (*h3-tp*) kong Djeserkare, du gjør at din *ka* fornyes (tilknyttes *mni*<sup>2</sup>) ved ham, så den blomstrer (*rdw*) for evig (*dt*).

Atum, herren over de to land og Heliopolis, sitt navn blomster, slik gudeofferets navn blomster som det som kongen, herren over de to land, Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, gir til Amon-Ra, gudenes konge sammen med hans eneade.

Evig blomstrende, slik navnet til Shu, herre av øvre Menset i Heliopolis blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Tefnut, hersker av nedre Menset i Heliopolis blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Osiris, den fremste blant de vestlige i Abydos, blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Isis i Netjeru blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Geb, jordens *ba* i Heliopolis, blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Nut i Het-Shenyt blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Horus i Pe blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Seth i Ombos blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Nephtys i tempelet i Heliopolis blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Khnum, det variges herre (?) i Busiris (Mendes) blomstrer.

Evig blomstrende, slik navnet til Toth i Hermopolis blomstrer.

Evig Blomstrende.

Et offer som kongen gir (til/og) Geb, utvalgte stykker til disse gudene, deres *baer* tilhører dem (?).<sup>3</sup>

Det som skal gis til dem er brød, øl og olje som er det som kongen, herren over de to land, Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, gir til Amon-Ra, gudenes konge, og (til) Mut, Khons, Toth, Ptah, Denne Solguden (*p3-r*<sup>4</sup>), Horus, Nephtys og kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av *maat*, sammen med den store eneaden.

Evig blomstrende (*rdw n dt*).

Her ser vi at offeret som gis er et middel til å gjøre varig ikke bare offeret selv, men navnet til mottageren. Denne formularen forekommer også som den innerste og avsluttende del av Osiriskomplekset i Medinet Habu. Teksten tilhører en scene hvor Ramses III er utstyrt som Osiris, konge av underverdenen. Ifølge Murnane skulle disse ordene forsikre at kongens navn, essensen av hans person, ville vare evig.<sup>4</sup>

### Episode 41, Kveldshymne

Etter at offergavene er blitt gjort permanente følger en lovprisning (eps. 41) under overskriften Formular for å lovprise de to regioner(?) om kvelden. Dette er en solhymne som henvender seg til den nedadgående sol, og som også ble nedtegnet i noe forkortede versjoner

<sup>1</sup> Sammenlign med pyr. 1650-3, 1652-3 og 1660, og Bell, "Luxor Temple", s. 281-184 (eps 28)

<sup>2</sup> Bell, "Luxor Temple", bemerker at kongen kan bli "divine" *mnwy ntrw* som resultat av omgangen med guden.

<sup>3</sup> Gardiner, CH. B., s. 91: "they shall have their souls"; Nelson, "Certain reliefs", s. 327: "they shall be endowed with souls".

<sup>4</sup> Murnane, *United with Eternity*, s. 60



ved inngangene til enkelte graver i Deir el-Medina fra det 19-20 dynasti.<sup>1</sup> På disse gravene står kveldshymnen overfor en morgenhymne.<sup>2</sup> Sistnevnte tilsvarer episode 45.

Kveldshymnen er delt i to vers. I det første tiltales Amon(-Ra) som solen som går ned i vest etter at han har bekjempet sine motstandere. Videre bekreftes det for Amon-Ra at: "Din sønn Horus er på din trone av de to land, nemlig Horus, den mektige tyr, elsket av *maat*, kongen, herre over de to land, Osirmaatre-Setepenre (Ramses II), gitt liv, stabilitet og helse," med en håpefull tilføyelse: "måtte du elske ham og plassere ham i evigheten i evighetens [hus] (dvs. graven)". Det andre verset fortsetter i samme tone.<sup>3</sup> Til sammen beskriver hymnen det som solen har gjort om dagen, og hva som er resultatet av dette. Gardiner foreslår at slike hymner ble utropt av personer i de ytre hallene av tempelet. Siden vi ikke finner innskrifter eller scener som henviser til hymner inne i tempelet blant andre scener fra ritualet for Amenhotep I, så vil jeg støtte meg til Gardiners teori. Dette åpner imidlertid for at også andre episoder, som ikke er nedtegnet på tempelvegger i det indre av templene, også kan ha blitt utført parallelt andre steder i tempelet, som for eksempel i forgården. Særlig kan dette være tilfellet med de to såkalte helipolitanske ritualene, episode 32 og 33 som er renselsesritualer for Ra, og muligens også brennofferet. Vi kommer tilbake til dette.

Sammensmeltningen i en og samme papyrus og ritual av det som kan være en ytre kult for Ra, bestående av hymner og diverse renselser, og en indre kult for de *lokale* gudene i form av statuer, kan tyde på at vi skal forstå de daglige ritualer som en symbiose av de kosmiske hendelser og den rituelle dyrkingen av kultstatuene. En tolkning av ritualet som en slik symbiose vil bli tatt opp i kapittel 5.

På pap. Ch. Beatty og Kairo-Turin fortsetter teksten med å beskrive ritualer som utgjør alternative versjoner av foregående episoder. Disse var tilpasninger av ritualet, beregnet på diverse fester. Først kommer en ny og større festmeny. I motsetning til episode 20 gis ingen

<sup>1</sup> Theban Tomb 192; for fullstendig oversettelse og translitterasjon se Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 12

<sup>2</sup> Quirke, *The Cult of Ra*, s. 66-67; Hymnene er kategorisert som "standardtekster", som ifølge Assmanns tredelte hymnetypologi omfatter tekster som ble tatt i bruk i forskjellige tradisjoner. I dette tilfellet i grav- og tempelritualer. Hymnene underkategoriseres videre som "type A" for morgenhymnen, og "type B" for kveldshymnen. Se Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 7-15.

<sup>3</sup> I Ch. B s. 92, tiltales først Amon, deretter tiltales "the Lord, long of stride, Amon-Re, the lord of the world, the goodly stripling, happy in his shrine". I K-T tiltales først "Amon-Ra, gudenes konge", deretter "Amon-Ra, fremstridende, hersker over alle mennesker (*t3-tmw*, en epitet til Osiris; se Faulkner *Dictionary*, s. 293), den gode unge (?) (*hmw-nfr*), som er tilfreds i sitt naos (*k3r.f*), som lyser opp landene og ved sine horisonter av gårsdagen (*n sf*)". Samtidig mottar Osirmaatre-setepenre (Ramses II) velsignelser fra Amon(-Ra). I det andre vers omtales kun Amon i begge varianter, mens Djeseerkare (Amenhotep I) tar Ramses II's rolle i Ch. B. De to

tidsbestemmelser i teksten i Kairo-Turin versjonen, mens pap. Ch. Beatty føyer til en henvisning til festen for Amon-Ra<sup>1</sup>. Utdrag av teksten er gjengitt tidligere (se eps. 20).<sup>2</sup>

### Episode 43-44, Offergavene løftes

Episode 43 og 44 er to episoder som fungerer som et enhetlig ritual beregnet på at offergavene skulle løftes opp foran ansiktet til mottageren. Etter all sannsynlighet var det bare et mindre, men representativt utvalg som ble båret frem foran gudebildet. Relieffene støtter også dette. I de aktuelle scenen kneler farao foran statuen mens han løfter (*f3i*) et fat med et begrenset utvalg ofringer opp foran sitt eget ansikt (fig. 8). Innholdet på fatet ser ut til å utgjøre et utvalg, en del av helheten (*pars pro toto*) av de gaver som fantes på det store offerbordet, nemlig brød, kjøtt, kaker, frukt og grønnsaker.<sup>3</sup> Blant samtlige scener fra offerritualet er episode 44 en av de scener man støter oftest på i templene. Den ble sannsynligvis utført i forbindelse med enhver presentasjon av en offermeny. Om offergavene ble løftet før, under eller etter resitasjonen av offerlisten kan man imidlertid ikke si med sikkerhet.<sup>4</sup> Få eller ingen steder ellers i ritualet er kontakten mellom giver og mottager, far og sønn, mer intim enn under disse episodene.

I episode 44, i papyrus Kairo-Turin, tituleres Ramses II med sitt fulle navn og med flere epiteter enn ellers: Ramses er: "Kongen (*nesu-bit*), herre over de to land, Osirmaatre-Setepenre, sønn av Ra, elsket av gudene, Ramses-MeriAmon, gitt liv, stabilitet og helse, Horus, Mektige Tyr, elsket av *maat*, på tronen til Horus, på tronen til Seth, kongen (*nesu-bit*), først blant de levende, for evig (*dt*)".<sup>5</sup> Han henvender seg til Amon-Ra i sine tre forskjellige former: "Amon-Ra, gudenes konge (og) til Amon-Ra, herre av landets troner, fremst i Karnaktempelet, (og) til Amon-Ra, sin mors Mektige Tyr (*k3-nht-mwt.f*)<sup>6</sup> i himmelen? *hr pt(?)* store tronen (*st-wrt*) i Karnaktempelet". Videre er det interessant at Amenhotep I, som hadde vært død i flere generasjoner, omtales under ritualet som om han var levende: "Kongen, herren over de to land, Djoserkare, gitt liv, stabilitet og helse, elsket

---

anskues som en og samme person. I K-T og Ch. B. tiltales først Amon i første person, deretter tiltales henholdsvis Ramses II og Amenhotep II i første person.

<sup>1</sup> Gardiner, CH. B., s. 92

<sup>2</sup> Menyen i Ch. B. er oversatt til engelsk av Gardiner i CH. B., s. 92-94

<sup>3</sup> Nelson, "Certain Reliefs", s. 331; iblant er blomster med blant objektene, selv om disse ikke nevnes i teksten. Nelson argumenterer også for at offergavene fra det store bordet ble det opp i hauger (*h*) og plassert foran statuene. Haugene ble deretter videreført til andre statuer og til prester fordelt etter hierarkiske prinsipper. I et tilfelle fikk prestene en haug, mens kongens statue fikk seks. (*ibid.* s. 331-332). Se også, Nelson, "The Medinet Habu Calender," s. 54-55. De seks til kongen ble da muligens regnet som skatt, mens den til prestene som lønn.

<sup>4</sup> Se David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 46, hvor hun plasserer denne episoden før resitasjonen av menyen.

<sup>5</sup> K-T. s. 58-59

<sup>6</sup> Denne betegnelsen står i forbindelse med gudens evne til å befrukte sin mor for å bli gjenfødt. Ityfalliske statuer henspiller på dette aspektet av skaperguden. Dette og det påfølgende sitat er oversatt fra K-T. s. 59.

av *maat*, Horus, Mektige Tyr, elsket av *maat*, (gitt) liv, stabilitet, rikdom og glede sammen med sin *ka*". Amon-Ra og Amenhotep sidestilles med hverandre i denne episoden.

Før gavene løftes gis det uttrykk for hva som er målsetningen bak rituallet. At offeret til kong Amenhotep I løftes opp foran ham er en del av hans kroning. Gjennom denne kroningen blir han legitimert som kongelig og dermed berettiget til å dyrke Ra mens han lever, og for deretter å kunne ta plass ved en åre i Ras båt. Innstiftet i denne posisjonen kan Amenhotep I yte støtte til sin "sønn" Ramses II slik at han kan regjere i liv, stabilitet, rikdom og glede i kraft av den kongelige *ka* som han nå tar del i.

(eps. 44) Å løfte gavene til Amon-Ra...

Kom tjenerne (*mryt*),<sup>1</sup> løft gavene foran gudens ansikt,

løft gavene til kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, i Karnaktempelet.

At han mottar den hvite kronen og får (?) den røde kronen, som etableres på hans hode og som skinner på hans panne,

er at han kan tilbe (*dw3w.f*) Ra i livet,

og for at han kan prise (*hknw*) ham og hans eneade i glede,

så han kan følge Den Store i sin kjærlighet.

At han<sup>2</sup> har mottatt åren i den hellige båten for at de skal gi kongen, herren av de to land, Osirmaatre-Setepenre, i liv, stabilitet, herskermakt (*w3s*) og glede sammen med hans *ka*, for evig...<sup>3</sup>

Deretter løftes ofringene ikke bare opp foran kong Amenhotep I, men fremfor en kongeliste. Meningen bak dette må være at de skal kunne gi Ramses II den samme støtte som Amenhotep gjør. I siste instans er altså den som nyter godt av rituallet den samme som utfører det.<sup>4</sup>

### Episode 45-47, Morgenhymner

Motsvarende kveldshymnen i episode 41, står en morgenhymne som episode 45. Ettersom offerrituallet sannsynligvis ble utført to ganger om dagen, ved soloppgang og solnedgang, er det ikke usannsynlig at episode 41 og 45 er utbyttable og skal resiteres ved de to aktuelle anledninger. Episodene mellom disse er, som vi har sett, alternative ritualer beregnet på Amunfesten. Som Gardiner, mener også jeg at disse hymnene tilhørte det daglige rituallet.<sup>5</sup>

I hymnen hylles Amon om morgenen, men også hans forhold til kongen i ritualene vektlegges. I Gardiners oversettelse sies det om Amon:

<sup>1</sup> Karnak og Abydos har "kom konge", se Nelson, "Certain Reliefs", s. 329

<sup>2</sup> I versjonen i listegalleriet i Abydos står denne og de følgende former av en uviss grunn i hunkjønn. For oversettelse se David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 111.

<sup>3</sup> K-T, s. 59; se Gardiner, CH. B., s. 95 for en full oversettelse av versjonen i Ch. B.

<sup>4</sup> David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 111, bekrefter denne påstanden.

<sup>5</sup> Gardiner, CH. B., s. 92

...Sky and Earth are (full) of his beauty, he flooding (them) with the gold of his rays and with life and wealth unto the nose of the good god, lord of the Two Lands, Djeserkare - mayst thou love him <above any (other) king>....<sup>1</sup>

Episoden fortsetter i samme ånd med å fremme ønsker om lykke og velstand for kongen:

"O Djeserkare, welcome... Mayst thou be a favoured one (?). May Amun favour for thee all <thy> deeds; may he favour thee, love thee, perpetuate thee, and overthrow thy enemies wether dead or alive."<sup>2</sup>

Episode 46 er en lignende hymne, hvor Amons funksjon som solgud er tema. Likheten mellom gud og konge kommer frem når man sier til Amon: "He (Djeserkare) shines forth when thou shines forth", mens kongens avhengighet av guden kommer frem i avsutningen:

(eps. 46) ...Re shines forth within this chapel to cause to live the king, lord of the two lands Djeserkare, given life.  
Mayst thou cause him to be king of everlasting, seated upon the thrones of Horus and Seth, the White and the Red crown established upon his head. Thou hast given him the western horizon, and he has assumed rulership over the eastern horizon, that Amon-Re, lord of the thrones of the Two Lands, and Amun, lord of Opet, may take pleasure of his banquet, his Ennead having appeared in glory at the sight of him.<sup>3</sup>

Som en avslutning på disse daglige hymnene ble det lest en formular som ser ut til å ha hatt som funksjon å oppsummere de daglige ritualene. Episode 47 hadde overskriften What is said to this god after the two stanzas of every day.<sup>4</sup> Den referer dermed tilbake til de foregående hymnene, og til det daglige ritualer som helhet. Ifølge denne episoden skjer følgende:

1. Solguden har kommet frem og skinner over landet.
2. Toth og Horus har kommet for å møte ham i tempelet.
3. De har kommet for å rense med vann og røkelse, og
4. for å olje mottagerens ansikt og for å kle ham opp i linkleder, sminke ham og spre myrra og røkelse i kapellet.
5. Offer skal bli gitt av den gode gud Ramses II på alterene.

Under tittelen Kapitlet om åbenbarelsen på festdage,<sup>5</sup> finnes episode 47 også i det daglige tempelritualet (kap. 26). Som Nelson bemerker står kapitlet der som en innledning; som en oppramsing av ritualene før presten går inn i kapellet.<sup>6</sup> Dette tyder på at hymnene i episode 41 og 45-47 var hymner som skulle leses om morgenen og om kvelden før det daglige tempelritualet tok til. Sannsynligvis ble dette gjort ute i forgården, hvor offerritualer også kan ha blitt utført til solguden i forbindelse med hymnene. Alternativt kan vi forestille oss at det ble utført et eget sett med hymner og renselsesritualer for det daglige tempelritualet. Når

<sup>1</sup> *ibid.* s. 96

<sup>2</sup> *ibid.*

<sup>3</sup> *ibid.*

<sup>4</sup> *ibid.* s. 97

<sup>5</sup> Podemann, *Det Gamle Ægypten*, s. 101

<sup>6</sup> Nelson, "Certain Reliefs", s. 333

dette var avsluttet, ble det startet et nytt sett for å innlede offerritualene. Enn så lenge må dette forbli antagelser.

De resterende episodene i ritualet (eps. 48-57) er alternative episoder som kun ville bli utført under bestemte fester i løpet av året. Ettersom det kun er de daglige ritualene som er tema for avhandlingen vil disse episodene ikke bli tatt opp til diskusjon i denne omgang. Episodene er ikke bevart i papyrus Kairo-Turin, men bare i Ch. B. og i tempelrelieffer.<sup>1</sup>

### 4.3. De rituelle scenenes plassering på tempelveggene

Ikonografi må tolkes i forhold til den plassering scenene har blitt gitt i tempelarkitekturen. Stort sett er egyptologer overens om at relieffer som gjenspeiler kultiske handlinger, ble plassert i samme område som de rituelle handlingene ble utført. Annerledes er det med scener som har mytiske eller historiske motiv. Disse representerer ikke kultiske handlinger, og er derfor plassert som dekorasjon på tempelvegger der hvor de kan understøtte eller legitimere kulten.<sup>2</sup> Bekjempelse av fiender er derfor ofte avbildet på utsiden av templene, som en slags propaganda rettet mot befolkningen. På den annen side skal vi se at slike scener, som har et åpenbart legitimerings- og propagandaformål, også kan ha vært en del av ritualene. Deltagerne måtte nemlig føres inn i sin rolle som kultaktører. Siden det bare var den rettmessige kongen som kunne utføre tempelritualer, innebar denne rollen en bekjempelse av kongedømmets fiender, gjenfødelse og kroningsritual. I neste kapittel skal vi se hvordan visse episoder i ritualet for Amenhotep I kan leses nettopp som symbolske handlinger som gjenskaper fødsel- og kroningsritualer.

Det er ikke plass her til å beskrive forekomsten av scener fra ritualet for Amenhotep I i mer enn et representativt utvalg fra det nye riket. Dette er fra den samme tid som versjonene på papyri ble nedtegnet. Nelson har gjort grundige beskrivelser av Ramses III's tempel i Medinet Habu og av Karnaktempelet. Rosalie David har gjort en tilsvarende undersøkelse av relieffer i Seti I's tempel i Abydos. Sistnevnte tempel inneholder de best bevarte scener fra ritualet, og vil her utgjøre grunnlaget for beskrivelsen av hvordan tempelets ikonografi gjengir ritualets handlinger. Dessverre venter enkelte områder av tempelet på å bli publisert. Dette gjelder den såkalte Nefertem-Ptah-Soker sektoren, hvor R. David kunne gjenkjenne flere av episodene fra ritualet for Amenhotep I. Hun baserte seg på upubliserte fotografier

<sup>1</sup> For en gjennomgang av scenene og deres forhold til ritualet for Amenhotep I se *ibid.* s. 202-204, 326-343.

<sup>2</sup> Gundlach, "Temples", s. 371

som ikke var tilgjengelige da denne avhandlingen ble forfattet. Hovedsakelig vil denne beskrivelsen av scener fra Abydos begrense seg til de publiserte områder, som utgjør Seti I's eget kapell og det såkalte listegalleriet. I begge disse rom ble offergavene brakt inn som et videreføringsoffer.

Ifølge Davids lesning av scener i Seti I's tempel i Abydos så er de forskjellige episodene, på grunn av tempelets særegne form blitt spredd i scener over et større område og i flere rom.<sup>1</sup> Arkitekturen skulle ha gjort det vanskelig å konsentrere det daglige offerritualet til et bestemt rom. Tempelet har syv indre kapeller som er plassert på rad (plan 1). I de seks nordlige ble det daglige tempelritualet rettet mot tempelets guder. Deretter ble det presentert et offermåltid fra et bord som sto plassert i vestibylen foran kapellene. Når prestene hadde fullført det daglige tempelritualet i kapellene, fortsatte de mot Seti I's kapell der et måltid ble ofret for ham. Dette kapellet lå lengst syd, og grenset opp mot et område av tempelet som var tilegnet kongelige forfedre (listegalleriet) og kulten for den memfittiske eneaden (Nefertem-Ptah-Soker hallen). Etter at presten hadde ført offeret videre til Seti I's og hans *ka* i hans kapell, gikk prestene videre inn i Nefertem-Ptah-Soker hallen. Også her ble diverse ritualer tilhørende "ritualet for de kongelige forfedre" utført. Den memfittiske gudefamilien som ble dyrket her hadde tilknytning til forfedredyrkelse. Egypts første dynastier hadde Memphis som "hovedstad", hvor kongene også ble gravlagt. Grunnet plassmangel ble de forskjellige episodene spredd ut over denne delen av tempelet istedenfor å utføre det samlede ritualet i et enkelt rom slik man ville forvente. Ifølge Davids tolkning gikk presten ut fra Nefertem-Ptah-Soker komplekset og inn i listegalleriet hvor videreføringen av ofringer fant sted fremfor kongelisten på vestveggen. På østveggen var det skrevet inn en formular for den andre videreføringen av ofringer, som ble lest før offergavene ble brakt ut av tempelet gjennom "båthallen", "okse korridoren" og ut sidedøren i trappegangen.

Mesteparten av de scenene på tempelvegger som kan settes i sammenheng med ritualet for Amenhotep I, er produsert under Seti I's regjeringstid. Dette gjelder både de som er i hans tempel i Abydos og de tilsvarende i Amons tempel i Karnak, hvor de er plassert på den nordlige halvdel av hans søylehall (se plan 1 og 2). I Karnak finnes det 23 scener. Av disse finnes alle, bortsett fra fire (episode A-E), i K-T. eller Ch. B (fig. 11). Nelson bemerker at disse fire er scener som egentlig tilhører det daglige tempelritualet, og at de består av

---

<sup>1</sup> Kapittel V i David, *A Guide to Religious Ritual*, særlig s. 87

episoder for å åpne dørene til kapellet.<sup>1</sup> Ellers følger scenene den samme rekkefølge som episodene i Ch. B. og K-T.<sup>2</sup> Relieffene i Karnak representerer en del scener (scene 12-20) som hører hjemme i den senere delen av ritualet for Amenhotep I (episode 42, 44, 48-49, 52-55 og 57). Ettersom disse episodene sannsynligvis var ment for bestemte festivaler er de ikke behandlet i den foregående gjennomgangen av ritualet.

I Ramses III's tempel i Medinet Habu er de øverste registrene på nordveggen av den første forgården dekorert med 11 scener (se fig. 12 og plan 3). Av disse tilsvarer syv scener (scene 5-10 i fig. 12) et utnitt av episode 16-35 i ritualet for Amenhotep I. Disse scenene omhandler dermed den delen som i pap. K-T. beskriver renselser før og etter ofringene, i tillegg til presentasjonen av selve menyen. Kun den siste scenen (scene 11) henviser til videreføringsofferet (eps. 35). De øvrige fire scener (scene 1-4), som er plassert foran dette utvalget fra offerritualet (eps. 16-35) i Medinet Habu, tilhører det daglige tempelritualet (eps. A-E).<sup>3</sup> Til sammen utgjør de 11 scenene en oppsummering av de daglige ritualene. Scenene har et forløp som beveger seg fra øst til vest, altså med retning innover i tempelet. Det kan være av betydning at scenene i dette tempelet er plassert i forgården og ikke inne ved kapellene som i Abydos. Plasseringen i den åpne forgården kan tyde på at deler av offerritualet, kanskje fremleggelsen av offergavene på et bord, ble utført her og ikke i vestibylen fremfor de indre kapellene. I så fall var det fra dette stedet et representativt utvalg av gavene ble båret inn og presentert for gudenes statuer.<sup>4</sup> Et mer sannsynlig alternativ er at de innledende brennoffer ble utført ute i forgården under åpen himmel, mens offergavene som skulle presenteres inne i tempelet ble samlet på et bord inne i vestibylen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Nelson, "Certain reliefs", s. 202.

<sup>2</sup> Nelson bemerker at scenene er delt opp i seksjoner som skal leses fra venstre til høyre, mens inndelingen innad i seksjonene (med visse unntak) leses fra høyre til venstre. *ibid* s. 203-204.

<sup>3</sup> *ibid.* s. 204. Scenene er ellers publisert i *Medinet Habu IV. Festival Scenes of Ramesses III* (1941) pl. 241-42.

<sup>4</sup> Murnane, *United with Eternity*, s. 22. I sitt sammendrag av de daglige tempelritualene inkluderer Murnane grilling og koking av kjøtt som ville ha blitt utført i særlige rom i tempelet.

<sup>5</sup> I noen få templer (som dessverre stammer fra hyksosperioden) er det også funnet offergroper med offergaver *in situ* i forgården. Mange av disse offergavene viser tegn på å ha blitt brent. Mye tyder på en todeling av offergavene hvor visse deler ble brent, mens andre ble konsumert av tempelpersonellet. Se Müller, "Offering deposits at Tell el-Dab'a". I andre templer er det funnet altere ute i forgården. Dette gjelder særlig i soltempler. Mest kjent er det monumentale alteret i soltempelet til Neuserre, som viser tegn på å ha vært et alter for brennoffer. Se Morenz, "Brandopfer," for kommentarer og referanser.

#### 4.4. Oppsummering

Som vi har sett er det mulig å dele ritualene i forskjellige seksjoner. Disse følger et bestemt forløp som kan tyde på at ritualene ble utført på vei innover i tempelet. Tabell A gir en oversikt over dette. Hymner ble fremført i forgården, en for kvelden og en for morgenen. I tillegg er det og mulig å tenke seg at offerritualer ble utført her. Mest sannsynlig var dette brennofferet som innledet ritualene. For å utføre det måtte man kanskje ha et område uten tak. På vei inn i tempelet, hvor de daglige tempelritualene allerede hadde blitt utført, ble det gjort et grødeoffer som et *pars pro toto* av den forestående offermenyen, samt ytterligere renselsesritualer, før offergavene ble båret frem. Gavene ble samlet på et bord i vestibulen foran kapellene. De fleste forskere mener at det var her alle ritualene ble utført. Med vestibulen som utgangspunkt var det mulig å bevege seg inn og ut av kapellene for å utføre renselser, løfte offergavene, og resitere offerlisten. Noen forskere mener statuen ble båret ut av naoset under ritualene. Vi kan i hvert fall med sikkerhet si at dørene til naoset ble åpnet, slik at presten sto ansikt til ansikt med statuen. Dørene ble åpnet allerede i det daglige tempelritualet, men lukket først etter offerseremonien.

I de innledende ritualene, som brennofferet og grødeofferet, kommer det klart frem at formålet er å gjøre mottageren tilfreds *hotep* (*ḥtp*). Det vil si at man forsikrer seg om at han er ufarlig og passivisert. Til dels kan dette sies å være formålet bak egyptiske offerritualer som helhet. *Hotep* er et antonym til *nesheni* (*nšni*), som kan oversettes med verbet "å være sint" eller med substantivet "raseri". Dette ordet uttrykker gudens tilstand før han er blitt gjort komplett av ritualene, og før han er passivisert gjennom offergavenes tilfredsstillelse. Når man går inn i det rituelle rom går man nemlig inn i et liminalt rom hvor man ikke kan føle seg trygg uten at de korrekte forutsetningene er tilrettelagt på forhånd.<sup>1</sup> Grødeofferet forsetter denne virksomheten, men man er nå kommet tettere på guden enn man var under brennofferet. Det er først nå at renhetskrav blir fremtredende. I disse episodene informeres guden også om ritualene som skal komme. I episode 12 blir mottageren bedt om å komme å delta i ritualene. Også renselsesritualene og presentasjonen av offermenyen må sies å ha dette som et formål.

---

<sup>1</sup> I det daglige tempelritualet har finnes mer elaborerte eksempler på hvordan man prestene beveger seg forsiktig seg inn over i tempelet. Til stadighet må man bekrefte hvem man er, hvorfor man er kommet og hva man ikke er kommet for å gjøre. Se særlig kapittel 8, 9, 11, 13-15, 22, 24-25 i Podemann Sørensen danske oversettelse av ritualene i tekstsamlingen *Det Gamle Ægypten*. Hymner kan også sies å ha denne funksjonen.



Når guden var blitt synlig, og renselser og presentasjoner ble utført for ham, skjedde det forandringer i deltagerens person. Frem til episode 18, røkelsesritualet, var giveneren omtalt enten i første person, som Toth eller som Osirmenmatre-Setepnre, altså med kongens tronnavn. Under røkelsesritualet skjer en transformasjon hvor farao omtales med sitt egennavn, Ramses-Meriamon. Samtidig blir statuen av mottageren, som i papyrus Kairo-Turin er Djeserkare (Amenhotep I), gitt epitetene, "gitt liv, stabilitet og helse". Dette tyder på at mottageren er blitt gjort levende gjennom de foregående renselsesritualer. Han kan nå regnes som en aktiv deltager. Før dette ble han kun tiltalt som en Osiris.

Menyen blir deretter presentert for mottageren, som nå også for første gang identifiseres med Amon.<sup>1</sup> Deretter (eps. 21-23) påkalles forskjellige aspekter av guden å komme til måltidet. I papyrus Ch. B. er disse:

1. Den lokale guden, som i Ch. B. er Amon-Opet (Karnak).
2. Den herskende guden Amon-Ra, herre over de to lands troner, som kan sies å være solen på himmelen og kongen som en inkarnasjon av denne.
3. *Amon-Ra-ka-mut-ef (Imn R<sup>c</sup> k3 mwt.f)*, "Amon-Ra sin mors tyr", som er guden i sin egenskap av å være skapergud, med mulighet til å gjenskape seg selv.

I papyrus K-T. nevnes på samme sted "kaen til Osiris, kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av *maat*,"<sup>2</sup> og "Amon-Ra, hersker over de to lands troner, den fremste i karnaktempelet, og til den store eneaden til Osiris Djeserkare". Sammenstillingen av disse to tyder på at Amenhotep I i K-T. ble sett på som et særlig aspekt av Amon-Ra i Karnak og av Amon-Ra, herre over de to lands troner. Etersom Gardiner og Nelson har kommet frem til at Ch. B. tilhørte Amonkulten i Karnaktempelet, mens K-T. kulten for den guddommeliggjorte Amenhotep I, så kan vi se her at i dette øyeblikket i ritualet ble Amon forent med sine aspekter i Karnak, mens Amenhotep I ble forent med Amon-Ra i sitt dødetempel. Denne samlingen av forskjellige aspekter ble realisert gjennom de kulthandlingene som Toth, lesepresten, og farao gjorde.<sup>3</sup> Samme aspekter av guden og "den døde" kongen er mottagere for ritualet hvor offergavene løftes opp foran ansiktet, slik som ble beskrevet i episode 43-44. Dermed støtter dette teorien om at denne kulthandlingen også ble utført i forbindelse med presentasjonen av menyen og de etterfølgende ritualene.<sup>4</sup> Ramses II som løfter gavene omtales her med sitt fulle navn og som Horus på Seths og

<sup>1</sup> I versjonene på papyrus. I templene presenteres menyen for forskjellige guder eller kongen.

<sup>2</sup> Sammen med sin dronning og familie i episode 22.

<sup>3</sup> I K-T. var kongen Ramses II; i Ch. B. Amenhotep I.

<sup>4</sup> David vil plassere episoden for å løfte offeret mellom episode 19 og 20. *Guide to religious Ritual*, s. 46.

Horus trone. I K-T. får han også tittelen "den første blant de levende". Djoserkare har tilsvarende titler i Ch. B., men han står i motsetning til Ramses II som mottager av ritualene.

I Episode 24-25 skjer det en ny endring i hvordan deltagerne omtales, sannsynligvis på grunnlag av de foregående episoder. Som i episode 18-19 er det igjen ritualer for røkelse og myrra som fullfører forandringen. Kongen som utfører ritualene omtales både i Ch. B. og i K-T. med sitt tronnavn, pluss tittelen "herre over de to land". I tillegg forekommer for første gang epitetet "sterke tyr". I K-T. er mottageren av rituallet Amon-Ra, gudenes konge, et epitet som også brukes for første gang i rituallet. Amon-Ra i sine tre former er stadig mottager i Ch. B. Det kan her se ut til at guden er samlet i statuen og overbringer noen av sine aspekter til farao som blir "en sterk tyr" av dette. Han tar i så fall til seg gudens aspekt som skapergud. Guden skal også bringe sin *ba*, sin magi og sin "makt" til møtet.

Når alle aspekter er samlet i statuen lukkes dørene til naoset (eps 26). Dette sammenlignes med at guden bringes liv, som sannsynligvis er ment å påføre mottageren kapasitet til å eksistere i det hinsidige. Mottageren blir en *akh* og har fått sin skjønnhet (*nfr*) gjennom denne avslutningen. Mottageren sammenlignes interessant nok med Horus, i Osiris armer. Armene kalles "de to horisonter som Ra kommer fram i". Dette betyr at mottageren er blitt *Ra-hor-akhet*, Ra-Horus i Horisonten, den oppadgående sol. Gjennom offergavene (Horusøyet) har han også fått krefter (*shm*), styrke (*w3š*), og vil være "levende som gudenes fremste for evig (*dt*)". Mottageren blir dermed født på ny som morgensolen og som Horus. I episode 27-28 underbygges disse assosiasjonene ytterligere, og vi kan se at han ikke bare blir født på ny, men også blir "den første blant de vestlige", altså Osiris. Han er "i himmelen med (eller som) Ra, i offermarkene med de kongelige forfedre (stjernene), utropt som konge (*bit*)".

Til slutt i episode 29 inviteres også andre guder<sup>1</sup> til måltidet som farao har brakt frem. Denne gangen omtales han ikke bare med sitt tronnavn, slik vi så i de innledende offerritualene. Nå er han (i K-T.) "kong Osirmaatre-Setepenre, gitt liv stabilitet og helse, Horus, den mektige tyr, elsket av maat". Disse gudene forventes å gi tilbake "alt liv, stabilitet, herskermakt, glede, og helse" som de har å gi, slik at han vil kunne feire mange *sed*-fester. Dette skal skje ved at kongen omfavnes av deres *ba* og deres krefter. Kong

---

<sup>1</sup> Amon-Ra, Amaunet, Min, Month, Shu, Tefnut, Geb, Nut, Osiris, Isis, Seth, Nephtys, Horus, Mut, Ptah, Toth, Khons, Sobek, Hathor, Khnum, Baneb, Djedet, Tinenet og Inyt.

Djeserkare, som nå tituleres som "fremst blant de levende", står som garantist for at dette skal skje. Når dette er bekreftet kan deltagerne gå ut fra kapellet og lukke dørene.

To renselsesritualer for Ra følger etter selve offerritualet i papyrusversjonene. I disse nevnes ikke kongen. De kan derfor ha blitt utført utendørs i en av forhallene. Her kunne man se resultatet av ritualene som hadde blitt utført inne i det mørke indre av tempelet. Vel ute ville deltagerne bli møtt av det blendene lyset fra den egyptiske sol, og ta dette som et tegn på at ritualene var vellykket. Solen står atter igjen opp på himmelen. Ettersom det ikke gis noen spesifikasjoner i teksten over hvem som utførte dette libasjon- og røkelsesritualet, skal man ikke utelukke at andre prester opererte parallelt i forgården med prestene inne i tempelet.

Samtidig, eller etter renselsesritualene for solen, fortsatte offerritualene inne i tempelet. Nå skulle offergavene bringes videre frem for nye mottagere. Viktigst blant disse var de kongelige forfedre, deriblant forfedreaspektet av den konge, hvis tempel kulten ble utført i. Denne videreføringen besto av ritualer som minner om episodene som var blitt utført for hovedguden. Igjen sidestilles kong Djeserkare med Amon-Ra. Hele ritualet avsluttes, eller innledes, med hymner for kvelds- eller morgensolen.

#### **4.5. Delkonklusjon**

Av forløpet i ritualet kan man se at mottageren litt etter litt påkalles i flere av sine aspekter. Dette begynner i de ytre rom, og beveger seg inn mot naoset. Forskjellen i krav om renhet underbygger dette. I K-T. forenes kongens lokale form med kosmiske aspekter, solguden, slik Amon av Karnak også ble forent med Amon gudenes konge i Ch. B. Når alle aspekter er manifest i statuen lukkes dørene og han blir symbolsk gravlagt. Hymnene etter gravleggelsen tilsvarer et oppstandelsesritual (*erklæringsrituale*) som skal hjelpe mottageren til å kunne eksistere i sine to etterlivsformer, nemlig som Osiris og Ra. Osiris blir igjen i underverdenen, mens Ra kommer til syne på himmelen. Faraos, eller presten som spiller farao, har på sin side gjennomgått lignende transformasjoner. Han ble først omtalt kun med sitt tronnavn, men ble etter hvert assimilert med mottageren av ritualene og dermed selv omtalt som skaper (sin mors tyr), og fikk selv fornyet sin legitimitet som konge over øvre og nedre Egypt. I neste kapittel vil de teologiske implikasjonene av dette utdypes.

Tab. A. Forløp i det daglige offerrituale<sup>1</sup>

Rituell handling	Episode	G. Giver M. Mottager	Resultat av handling
1. Hymner i forgården (skal kanskje avslutte liturgien)	41, 45	G. Uspesifisert, men omtaler Horus (faraο) i tredjeperson som giver. M. Amon-Ra	Solen tiljubles, forholdet mellom sol og konge bekreftes.
2. Brennoffer	1-8	G. (Faraο-tronnavn, i Abydos), Toth M. Osiris-kongen-tronnavn-egennavn, Horus	Gjøres kanskje i forbindelse med hymnene. Mottageren skal ta til seg røyken, dvs. essensen fra offeret. Han blir tilfreds ( <i>hotep</i> ).
3. Grødeoffer	9-13	G. Faraο- tronnavn, herre over de to land M. Osiris-kongen-tronnavn-egennavn med sin <i>ka</i> .	Skjer mens de øvrige offergavene arrangeres på et offerbord foran kapellet. Mottageren informeres om ritualene som vil komme, og påkalles. Han blir tilfreds.
4. Renselse	14-19	G. Faraο-egennavn, faraο-tronnavn M. Osiris-kongen, tronnavn-egennavn-gitt liv stabilitet og helse	Gjør offergavene rene så de kan konsumeres av guden. Gjør mottageren komplett, bringer ham liv, bringer ham frem fra underverdenen (og tiden før skapelsen). (kroner mottager; se kap. 5).
5. Presentasjon av meny	20-22	G. (fremkommer ikke) M. Amon, (Osiris-kongen-tronnavn-egennavn) (kongens <i>ka</i> )	Tilfredstiller mottager, gjør ham hel, utsletter fiender(?), gir ham liv, påkaller mottager.
6. Renselse, påkallelse, offergavene løftes	23-25	G. faraο-tronnavn-de to lands hersker, gudens tjener og Toth, tronnavn-sterke tyr. M. Osiris-kongen-tronnavn-egennavn's <i>ka</i> Amon-Ra, (i Ch.B. Amon-Opet, Amon-Ra- <i>ka-mut.ef.</i> , Amon-Ra-herre over de to lands troner.	Gir liv. Mottager blir som Ra. Gjør tilfreds. Mottagerens lokale og kosmiske aspekter forenes. Giver blir sterke tyr.
7. Dørene til naos og kapell lukkes	26-29	G. Leseprest og gudens tjener, Faraο-tronnavn-Horus-sterke tyr M. som over (6) og en gudeliste	Mottager proklameres som konge, begraves, etableres i himmel og i jorden som Ra og Osiris, hvor han vil gi beskyttelse til giver.
8. Renselsesritualer for Ra	32-33	G. (fremkommer ikke) M. Ra-Horakhte, Atum	Solgudens tilsynekomst bekreftes
9. Videreføring av offergavene	34-40, 43	G. Faraο-tronnavn-egennavn = Horus M. Amon-Ra og hans sønn, kongeliste	Gjentar punkt 4-6.

<sup>1</sup> Hvor ikke annet er bemerket er oppsettet basert på papyrus K-T.

## 5. OFFERRITUALETS FUNKSJONELLE NIVÅ, REGENERASJON

### 5.1. Kultiske dimensjoner

Egyptiske templer var konstruert etter prinsipper som søkte å gjenskape egyptisk kosmologi. Et fullkomment bilde av landet, lokalområdet, himmel, jord og underverden var representert gjennom arkitektur og dekorasjon. Det var innenfor denne fremstillingen av det egyptiske kosmos ritualene virket. Gjennom å involvere kosmiske hendelser på et kultisk plan kunne man påvirke verden utenfor tempelet i ritualene. Således utgjorde tempelet ikke bare en ramme for kulten, men var i tillegg en integrert del av kulten på lik linje med rituelle gjenstander som røkelse, klær, regalia, offergaver og ritualenes aktører. Blant andre har religionshistorikeren R. B. Finnestad vist at tempelet fungerte som et levende ritualmaskineri, hvor ritualer, arkitektur og dekorasjon sammen gjenskapte den kosmologi som tempelet representerte.<sup>1</sup>

Gjennom ritualene ble de opprinnelige skapelseshandlinger gjentatt og opprettholdt i henhold til den egyptiske oppfattelse av tid som en evig repetisjon (*neheh*) og en evig bevaring av det fullstendige (*djet*).<sup>2</sup> Når disse to temporære betegnelser møttes i ritualene, så skjer det i et rom som på en og samme tid omfatter alt og ingenting; en tid utenfor tid.<sup>3</sup> Tempelets altomfattende kosmologiske arkitektur ble satt i forbindelse med verdens kaotiske tilstand før skapelsen. Innenfor disse rammene kunne prestene gjøre seg delaktige i skapelsen. Når dørene til statuens kapeller ble åpnet og gudene manifesterte seg, skjedde skapelsen på nytt. Som et resultat av ritualene kunne solen vise seg på himmelen. Samtidig kunne kongen, som hadde utført ritualene, komme ut av tempelet "som en løve".<sup>4</sup> Farao, solen og statuen var blitt satt i forbindelse med hverandre inne i tempelets innerste.

---

<sup>1</sup> Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator* og "Temples of the ptolomaic and the roman periods"

<sup>2</sup> De to tidsaspektene motsvarer hva Rappaport i *Ritual and Religion*, s. 184 kaller "ontogenetisk tid" og "strukturell tid". Begrepene har Rappaport fra Leach.

<sup>3</sup> *ibid.* s. 187, 216-225. Denne tidløshet er karakterisert av det som V. Turner karakteriserer som "antistruktur" i boken *The Ritual Process*. Den er også farlig og "forurensende" for deltagerne i motsvarende Mary Douglas beskrivelse av "pollution" i boken *Purity and Danger*.

<sup>4</sup> En målsetning bak det daglige tempelritualet er at farao skal "komme inn som en *ba* og ut som en løve". Se kapittel 22, s. 99 i Podemann Sørensens oversettelse i *Det Gamle Ægypten*.

Egyptologer har kunnet vise at kongene, i de såkalte dødetemplene vest for Theben ble dyrket både som en emanasjon av Amon-Ra, og i identifikasjon med sine forfedre.<sup>1</sup> I dette kapittel vil vi se nærmere på hvordan de daglige offerritualer, eksemplifisert med ritualet for Amenhotep I, var et middel som iverksatte og virkeliggjorde forbindelsen mellom konge, gud og forfedre, og på hvilken måte dette skjedde.

### **Assmanns dimensjoner av guddommelig tilstedeværelse**

Ifølge Jan Assmann<sup>2</sup> manifesterte det guddommelige seg i tre overlappende dimensjoner i det gamle Egypt. Den mest åpenbare er den kultiske dimensjon, hvor kongen og tempelpersonell møter guder i form av statuer av metall og tre. Ritualene retter seg mot statuen og sørger for at guden manifesterer seg i denne. Statuen er deretter gudens levende kropp. Tilsvarende gjelder i dødekulten, hvor statuer og mumier begge representerte den dødes kropp. For å manifestere seg i sin kropp må guden påkalles. Han bes bringe sin *ba*, altså sin evne til å transformere seg og å manifestere seg. Resultatet blir at guden forenes med statuen, som nå blir en potent kilde for krefter.

En annen dimensjon er den kosmiske. Her forekommer ikke gudens manifestasjoner i statuer, men i naturfenomener. Vi skal konsentrere oss om solen, men alle naturfenomener ble regnet som manifestasjoner av guder. Det ble ikke gjort skille mellom fenomenet som naturkraft (lys, varme) og guden som skapte kraften (solen). Begge var gudens epifani. I det nye riket ble guder, naturfenomener og kongen regnet som manifestasjoner av Amon.<sup>3</sup>

Den verbale eller mytiske dimensjonen er den tredje. Denne fungerer delvis som en dimensjon av guddommers tilstedeværelse for seg selv, men den virker samtidig som en referanseramme som binder ritualer, hendelser, situasjoner, naturfenomener og kosmologi sammen. Myter, forstått som et narrativ om guddommer,<sup>4</sup> er bygd opp av situasjonsøyeblikk hvor guder virker overfor hverandre på måter som kan overføres til menneskers situasjoner. Slike situasjoner kaller Assmann "ikoner". Som ikoner opptrer guder i "konstellasjoner" som

<sup>1</sup> Bell, "Aspects of the cult of the deified Tutankhamun", s. 35-36, med henvisninger til Christophe i *BIFAO* 49 hvor det hevdes at "the king does not *become* Amon-Re, but a special form of this god, a part of him; the king is reborn in the solar aspect of *an* Amon-Re, his divine element being integrated or intermingled with the godhead itself." Sitatet er fra Bell, *ibid.* s. 52, note 132; Se og Nelson "The Identity of Amon-Re", s. 127-155

<sup>2</sup> Oppdelingen av egyptisk religion i tre dimensjoner er tema for Assmanns bok, *The Search for God*. For en kort oversikt se s. 7-10 i boken.

<sup>3</sup> Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 144-147

<sup>4</sup> Assmann, *The Search for God*, s. 83, og s. 112 hvor det henvises til at man med rette kan karakterisere myte på denne måten ettersom myter i Egypt, i motsetning til i mange andre religioner, kun omhandler guddommer.

kan brukes som forbilder for mennesker i lignende situasjoner. Når en far dør, er det hans sønns plikt å utøve dødekulten. Det innebærer en rituell fornyelse av de livskrefter som gikk tapt ved dødsøyeblikket. Kulten består av mumifisering, begravelse, renselser, ofringer, formularer og hymner. Gjennom dette får ikke faren bare tilbake sin kropp, med alle vitale organer og kroppsvæsker, men i tillegg forårsaker ofringer og formularer at symbolske personifikasjoner av årsaken for døden, identifisert som farens fiender, bekjempes. Faren blir "gjenskapt" i sin helhet, men er nå herre over sitt nye hjem som er gravstedet. Hans plass på jorden blir overtatt av hans sønn.

Forholdet far, sønn, fiende er kanskje den mest fremtredende konstellasjonen i egyptisk religion. Den tas i bruk for å beskrive så vel kosmiske som kultiske hendelser. I myter og ritualer ser vi at konstellasjonen også er å finne igjen i gudenes verden. Osiris, som var konge i Egypt, ble drept av sin bror Seth. Horus, som var sønn av Osiris, var da pliktig å hevne og regenerere sin far. Dette ble gjort ved å bekjempe Seth, og ved å gi sitt øye til sin far. Da kunne Osiris krones som herre over underverdenen, samtidig som Horus ble kronet som herre over verden. Denne konstellasjonen, som Assmann betegner som en "Hamlet konstellasjon", var forbilde for det meste som foregikk i egyptisk kult.<sup>1</sup> Møtet hvor Horus gir sitt øye til Osiris gjenspeiler presten som gir offergaver og dermed liv til kultmottageren. I kroningsritualet, slik det er bevart i den dramatiske rameseumpapyrus, ytrer kultutøveren: "I hold in my embrace this father of mine, who has become weary, that he might become hale again".<sup>2</sup> Her ser vi at samme konstellasjon brukes som en forutsetning for kroningsritualet. For å krones måtte forgjengeren begraves, noe som innebar at Hamlet konstellasjonen ble iverksatt.

### **Møtet mellom dimensjoner i offerritualet**

I det følgende vil det bli vist hvordan denne Hamlet konstellasjonen og de tre dimensjoner av guddommelig tilstedeværelse også ble tatt i bruk i ritualet for Amenhotep I. Dette ritualet innebar en rituell (symbolsk) begravelse, omfavning, og regenerasjon. Vi skal se at begge "konger", mottager og giver, kan ha blitt kronet som konger, den ene i himmel og underverden, den andre som herre over Egypt. Dette skjer etter en rituell omfavning hvor de dynastiske krefter, *ka*, ble overført fra forgjenger til etterkommer, og hvor næring, *kau*, gir liv til faraos forgjenger. Ritualene iverksettes inne i tempelet samtidig som tilsvarende prosesser

<sup>1</sup> Assmann, *The Search for God*, s. 97

<sup>2</sup> *ibid.*

foregår ute i kosmos. I lys av denne tolkningen vil det komme frem at farao og solen var to forskjellige manifestasjoner, *ba*, av den totale guddom. Vi skal se at begge måtte forenes med sin kropp i nattetimene i form av Osiris, noe som ikke nødvendigvis betyr at ens Osiris behøvde å være en død forgjenger, men at Osiris også kunne være et aspekt av en selv.

Liturgi brakte de forskjellige dimensjonene sammen slik at man kunne veksle mellom ritualer inne i tempelet foran statuen, og ute i forgården hvor de var rettet mot solen. De rituelle handlinger ble i liturgien omgjort til kosmiske ved sakramental transposisjon. Gjennom å resitere bestemte formularer ble handlinger omgjort til symboler, dvs. de representerte noe utenfor seg selv. Kun i kraft av å være symboler kunne ritualet oppnå sitt potensial, som var å påvirke verden på okkult vis. På grunnlag av dette kan man anse egyptisk kult som et forsøk på å påvirke og ta del i kosmiske hendelser.<sup>1</sup> Kosmos var for egypterne en hierofani som var mottagelig for kommunikasjon gjennom tempelkulten.

## 5.2. Offerritualet som fornyelsesprosess

I de daglige ritualer smelter de tre dimensjonene sammen. Samtidig som solen sto opp på himmelen ble dørene til kapellet åpnet, og statuen ble åpenbart. Gudens tilstedeværelse ble påkalt med hymner og ofringer, slik at solen kunne stå opp på samme måte som kultstatuen kom frem: "Come in peace, that you might unite with your house, your great light-land (*akhet*) on earth."<sup>2</sup> Tempelet regnes her som horisonten, *akhet*, hvor solen først kommer til syne. Offerhandlingene ble utført på to plan. I myten gav Horus-av-Horisonten sitt øye til sin far Osiris, mens kongen ofret til statuen.<sup>3</sup> Solen, som er Ras øye, ble komplett og kunne nå manifestere seg som solskiven på himmelen.

### Forening av kropp og *ba*

I det nye riket opplevde man skaperguden som Amon-Ra. Amon var i utgangspunktet en lokal gud i Theben, men ble assimilert med solguden når denne byen ble gjort til hovedstad. Mens Amon betegner de skjulte aspekter hos guden, og var tilknyttet tiden før skapelsen, så er Ra den synlige manifestasjonen på himmelen. Ra kan derfor sies å være en manifestasjon, *ba*, av Amon.

<sup>1</sup> sml. *ibid.* s. 53. I kapittel 6 skal vi i tillegg se at sosiale relasjoner ble gjort kosmiske, eller naturlige, ved de samme handlinger.

<sup>2</sup> *ibid.* s. 36, etter Urk. VIII, p. 42.

<sup>3</sup> Osiris' navn kan ha hatt betydningen "øyets sted". Lurker, *Gods and Symbols*, s. 48, 92



Etter sin daglige ferd over himmelen steg Ra ned i underverdenen (*duat*). Underverdenen var en kilde for fornyelse, og sto i en mystisk forbindelse til urhavet, Nun, og til himmelkuen som fødte solen hver morgen. Gjennom å passere dette mørke kaotiske landskapet, ble solen og alle som var ombord i hans båt regenerert og gjenfødt ved soloppgangen.<sup>1</sup> Om natten ville hymner bli resitert. Disse beskrev de 12 nattetimene og de 12 områdene som solen og hans mannskap måtte passere. Ifølge *Am-duat*, "boken om det som er i underverdenen", så ble solens *ba*, og dermed også den døde kongen som var ombord i solbåten, forent med Osiris i den sjette nattetimen.<sup>2</sup> Osiris må her forstås som solens kropp eller mumie. I dette øyeblikket ble de ansett som en og samme gud.<sup>3</sup> Når *ba* og kropp smeltet sammen, så ble også de to tidsaspekter forent. Osiris representerte den permanent komplette (*djet*), mens Ra var den evig fornyende siden (*neheh*) av totaliteten. Gjennom denne sammensmeltingen ble kreftene til disse to gudene regenerert. Fra kroppen overførtes i denne omfavnelsen *ka*, dynastisk kraft eller livsenergi, til *ba*.<sup>4</sup>

Slik Amons *ba*, Ra, ble forent med Osiris, ble også døde menneskers *ba* forent med sin kropp, som var en statue eller en mumie (fig. 23).<sup>5</sup> Sene tekster uttrykker møtet ofte som om en guds eller avdøds *ba* stiger ned for å kaste lys over sin form (*sehem*), altså statue.<sup>6</sup> Ved slutten av det natlige kretsløpet kom solen frem i horisonten i den 11-12 time, først som morgenlyset, deretter som selve solskiven. Alle disse hendelsene ble gjenskapt rituelt.<sup>7</sup>

På samme måte som solen representerte den sykliske tid, var også den herskende kongen, identifisert med Horus, en temporær manifestasjon. Han ville etter hvert eldes og erstattes av en nyfødt eller regenerert representant for tronen.<sup>8</sup> Samtidig var kongen innehaver av kongedømmets evige aspekter, nemlig den kongelige *ka*. Det var i egenskap av denne han kunne legitimere seg selv som en individuell inkarnasjon (eller avatar) blant en lang rekke inkarnasjoner. Bak slike tanker ligger en forestilling om døden som en nødvendig kilde til liv.

<sup>1</sup> En tekst sitert av Assmann, *The Search for God*, s. 63, forteller hvordan man også i søvne steg ned i Nun for å fornye kreftene: "We live anew (at dawn), after we entered Nun, and he rejuvenated us as one who is young for the first time, the old man being shed and a new one donned".

<sup>2</sup> Hornung, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, s. 34, 37

<sup>3</sup> For en ikonisk fremstilling av de to gudenes enhet se Hornung, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, fig. 86. Det samme bildet er også på omslaget av hans bok *The One and the Many*.

<sup>4</sup> Assmann, *The Search for God*, s. 110

<sup>5</sup> *ibid.* s. 104

<sup>6</sup> Se *ibid.* s. 41-43 for eksempler.

<sup>7</sup> Dette utgjør også prinsippet bak et spesielt ritual (*hnm itn*) hvor statuer ble båret opp på taket av templene og forent med solen., *ibid.* s. 44; hvor Assmann også tar opp en forestilling som kan tyde på at all *ba*-kraft var samlet i solen. Solen var derfor i stand til å regenerere alle guders statuer.

<sup>8</sup> Dvs. Enten født på nytt gjennom en arving, eller selv bli regenerert gjennom en *sed*-fest.

For egypterne var døden ikke en tilstand man befant seg midlertidig i for å gjenfødtes. Det var en tilstand som man befant seg i som et evig "monument" i mumien, for at man også *til stadighet* skulle kunne gjenfødtes som *ba*. Gjennom møtet mellom *ba* og kropp sikret man at liv i form av *ka* ble gitt til både *ba*-aspektet og kropp-aspektet. På denne måten kunne de begge fornyes, førstnevnte gjennom å møte underverdenens og urtilstandens krefter så den kunne bli gjenfødt, sistnevnte gjennom at *ba* bringer kroppen liv i form av lys og offergaver, altså næring.

Forestillingen om solens daglige fornyelse påvirket kongen. Når kongen døde ville hans kropp forbli i jorden som underverdenens hersker, Osiris, mens hans *ba* ville vandre over himmelen som mannskap i solbåten. Når solen gikk ned for å møte sin kropp, gjorde den døde kongen det samme. Osiris ble regnet for å være far til Horus-i-Horisonen, og dermed også den døde kongen som seilte med ham. Dette er fordi Osiris ble regnet som den som hjelper solen, eller Horus i Horisonen, å stå opp på himmelen. Osiris løftet Horus opp på urhaugen, og befruktet hans mor Isis. Vi ser dette skildret i et antall dødebøker fra det nye riket.<sup>1</sup> På denne måten var både *ba* og kropp kilder til liv som måtte tappes med jevne intervaller, slik at kontinuiteten av helheten skulle kunne fortsette. Møtet i underverdenen må dermed forstås som en sammensmelting mellom far og sønn. Kun i kraft av deres slektskap kunne dynastiske krefter, *ka*, bli overført til sønnen.<sup>2</sup>

Den samme symbolikken ble tatt i bruk når farao gikk inn i kapellet for å dyrke sin guder og forgjengere. Mottageren av ritualene ble alltid tiltalt som far av utøveren, uansett om denne var den faktiske forgjenger eller en gud. Slik solen ble ett med Osiris i underverdenen, skal vi se at også farao ble ett med sin far i de daglige offerritualene. Gjennom møtet ble regenererende energier utvekslet mellom dem. Den avdøde fars kropp var en kilde for det permanente og vedvarende i slektskapet mellom far i jorden og sønn på jorden. Kommunionen mellom dem var en nødvendighet for at begge kunne eksistere i kraft av sine respektive roller.

<sup>1</sup> Se f.eks. vignetter i Sutyemes og Nebsenys dødebøker hvor *ba*-fuglen forenes (seksuelt) med Osiris mumie. Avbildet i G. Reeder, "Musings on the Sexual Nature of the Human-Headed Ba Bird," s. 74, og s. 76-77 for en relieff fra Karnaktempelet med samme tema, men hvor både *ba*-fuglen og Osiris er ithyphalliske. Andre steder tar Isis i form av en falk plassen til *ba*-fuglen. Se f.eks. en relieff fra Seti I's tempel i Abydos, avbildet i Meeks & Meeks, *The Daily Life of the Egyptian Gods*, fig. 8, og i Frankfort, *Kingship and the Gods*, fig.18.

<sup>2</sup> sml. Assmann, *The search for God*, s. 110; *Egyptian Solar Religion*, s. 62; Frankfort, *Kingship and the gods*, s. 66, 122.

Grunnlaget for det rituelle møtet mellom regjerende konge og hans forfar (både som Amon og den kongelige forgjengeren) er beskrevet i ritualet for Amenhotep I i forrige kapittel, og i det daglige tempelritualet. I det følgende vil det gjøres en sammenstilling av ritualet for Amenhotep I og ritualets forekomst i Seti I's tempel i Abydos. Med dette vil jeg forsøke å vise at det er mulig å lese offerritualet som en symbolsk forening og regenerasjon av kongen identifisert med Amon-Ra. Det vil komme frem at dette følger prinsipper som tilsvarer den forening som skjer mellom Ra og Osiris i underverdenen. Deler av ritualet for Amenhotep I er nedtegnet i Seti I's kapell i Abydostempelet. Her står de i forbindelse med kroningsritualer; en kombinasjon som vi skal se samsvarer med den ovenstående tolkning. Disse har i tidligere analyser blitt lest som to separate ritualer. Vi skal se at dersom vi tolker kapellets scener som en beskrivelse av en daglig fornyelsesprosess, så er det mulig å sette dem i forbindelse med hverandre.

### **Seti I's *ka*-kapell i Abydos**

Abydos ble ifølge tradisjonen regnet som stedet hvor Osiris var gravlagt. Her bygde både konger og undersåtter falske graver (cenotaph), slik at de kunne være i kontakt med Osiris gravsted i døden. Det største monumentet i området er Seti I's tempel.

Istedenfor den vanlige rektangulære formen til slike "dødetempler", har dette en uvanlig L-form. (se plan 1). Bak forgården og søylehallen, består tempelets innerste område av 7 kapeller som er plassert på rad. De seks nordlige er dedikert til guder<sup>1</sup> og inneholder hovedsakelig scener fra det daglige tempelritualet. Det sydligste er imidlertid dedikert Seti I og hans *ka*. Her ble kongen som død dyrket i forening med sin *ka*. Syd dette for kapellet står et område dedikert til den memfittiske gudetriaden Nefertem, Ptah og Sokar. Dette står også i tilknytning til et galleri hvor den abydenske kongelisten befinner seg. Dekorasjonen i hele den sydlige delen av tempelet tilhørte altså en anakult.<sup>2</sup> Bak rekken av kapeller fantes et område for Osirienske ritualer og en falsk grav for Seti I. Todelingen av tempelområdet i et Osiriensk område og et "dødetempel", samsvarer med den atskilte plasseringen av grav og tempel vest for Theben.<sup>3</sup>

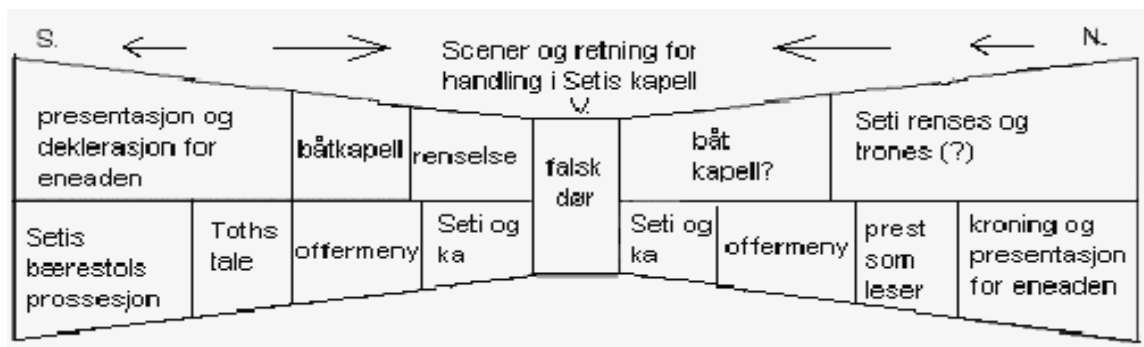
<sup>1</sup> Henholdsvis Ptah, Ra-Horakhte, Amon-Ra, Osiris, Isis og Horus.

<sup>2</sup> Ettersom Memfis var hovedstad for det gamle rikets konger var byen knyttet til forfedrekult, også for de thebanske kongene i det Nye Riket

<sup>3</sup> Og med pyramidenes todelig i daltempel og pyramidegrav.

I Setis kapell forekommer scener tilhørende noenlunde samme kontekst parallelt på nord og sydvegg (fig. A og 10). Ytterst ser vi kongen bli kronet, løftet opp i en bærestol og presentert for to eneader (gudekretser). Disse scenene tilhører kongens kroningsritual. Innerst forekommer en resitasjon av en offerliste som representerer utvalget på offerbordet. Presentasjon av offerlisten skjer på de nedre relieffene lengst vest på kapellets nord- og sydvegg. Som mottager sitter Seti I på en trone foran et offerbord. Bak ham står hans *ka*. Over offerlisten ser vi ytterligere en presentasjon av offergaver, denne gang foran kongens solbåt. Denne scenen er kun bevart på sydvegg, men restene av nordveggs relieffer gjør det mulig å spekulere over eksistensen av en tilsvarende scene her. Også i de øvrige kapellene i templet var gudene representert med en båt både på både nord- og sydvegg. Sentralt på den indre vestvegg står en falsk dør hvor vi kan se Seti og hans *ka* komme inn i kapellet. Over Seti er det flere steder tegnet inn en solskive, noe som peker på at han her identifiseres med solguden.

Fig. A



Scenene hvor det presenteres offergaver tilhører videreføringsofferet. Dette kan vi lese i innskriften "Formular for å gå inn til videreføringsofferet". Som resten av tempelet, er kapellet blitt studert og tolket av R. David.<sup>1</sup> Min tolkning vil fremstå som en kritikk av hennes analyse av tekst og figurer i kapellet, selv om de generelle konklusjoner ikke skiller seg særlig fra hverandre. Det vil også fremkomme at de episodene i pap. K-T, som dekker det daglige offerritualet (eps. 1-29), også utgjorde de sentrale momenter i videreføringen av offergavene fremfor Seti I og hans *ka*.

<sup>1</sup> David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 87-97

## Toths tale

Offerritualene utføres av to prester, hvor den ene er i skikkelse av Toth som leseprest (*heruheb*, *hrw-hb*), og den andre er kledd i et leopardskinn (*ba*) som en *iunmutef*-prest (*iwnmwt.f*). Sistnevnte representerer Seti I's sønn, Ramses II, i sin kultiske skikkelse som Horus. Hans rolle tilvarer den som *sem*-presten hadde i ritualet for Amenhotep I. Dette motsvarer de generelle konvensjonene i egyptisk offerkult hvor de deltagende identifiseres med sønnen Horus som gir sitt øye til sin avdøde far Osiris. Ved hjelp av øyet kunne Osiris regenereres som konge i det hinsidige. Handlingen legitimerte samtidig Horus-kongens rett som arving av tronen. Seti I navngis som Osiris-Menmaetre, sønn av Ra, Merenptah. Samtidig som Toth leser rituelle tekster så utfører *iunmutef* de rituelle handlingene. En tekst foran Toths figur beskriver disse handlingene:

Å resitere av Toth, hieroglyfenes herre:  
Kong Menmaetre har kommet foran deg, Osiris, den fremste blant de vestlige,  
for at han skal utruste<sup>1</sup> ditt offerbord,  
fille ditt hus med grønnsaker (*rnpwt*),  
presentere libasjoner for deg, som er samlet (*šmʒ*) for deg,  
for at han skal tilfredsstill deg med matoffer,  
for at han skal rense provisjonene for deg,  
for at han skal presentere (*iʿb*, samle sammen) for deg libasjons offer og libasjonsoppsatsen,  
mens han gjør<sup>2</sup> libasjoner med en krukke av rent gull.

Han er kommet fremfor deg,  
for å hilse deg og tilkalle deg til ditt gode matoffer  
så du kan leve og gjenopprette deg med hans libasjon,  
for at han skal gi til deg røkelse for din *ka*,  
for at han skal røyklegge deg med ditt øye, så det blir komplett,  
for at han skal røyklegge deg med det som kommer ut av deg,  
så eneaden kan lukte din aroma; parfymen som kommer ut fra din kropp,  
for at han skal presentere (*iʿb*, forene) ditt hode med en *nemset*krukke,  
for at han skal rense deg med røkelse og med natron,  
for at han skal utstyre [deg] med horusøyet, og ureausen deri som er uraeus gudinnen,  
for at han skal plassere halskragen over ditt bryst,  
så din stemme blir kraftig og så du kan transformeres som Khepri.

Hans Majestet skal gjøre for deg [...d...] utskiller (løfter, *tn*) din aroma for gudene,  
for at han skal gi til deg myrra,  
som gjør ditt hjerte tilfreds idet du tilfredsstilles med guds aroma (*idwt ndtr*, kroppsvæske)  
for at han skal presenterer for deg sine offergaver  
som fornyer (*srwd*, får til å blomstre) brødene som det (offeret) frembringer (*kmʒ.s*).  
Osiris, den fremste blant de vestlige, ditt hjerte gledes på grunn av dyrkelsen av din skjønnhet.

Han gir til deg alt liv, stabilitet, herskermakt og glede, som er hos deg.  
Han er din sønn, som ble født til deg og skjønnheten sammen med deg.  
Han gir til din *ka*, og han gir millioner av jubileer,  
for at han skal kunne herske landet for all tid som Herre over de levende.  
To ganger.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Denne og alle følgende *sdm.n.f*-former leser jeg som prospektive.

<sup>2</sup> stativ

<sup>3</sup> Oversatt fra Gardiner (red.), *The Temple of King Seti I at Abydos*, vol. II, pl. 35. Se appendiks 3.

I motsetning til hva David<sup>1</sup> har foreslått, så utgjør "Toths tale" ikke den rituelle teksten som følger de rituelle handlingene, men er snarere en innledning eller oppsummering av alle ritualene som hører hjemme i kapellet. Selve tekstene som skal resiteres er ikke, eller er bare delvis, innskrevet på veggene. Sannsynligvis ville presten resitere fra en papyrus lik pap. Ch. B. og K-T.

Parallelt med Toths tale presenteres menyen av Horus-*iunmutef*. Dette har overskriften "Det som skal sies av Horus-*iunmutef*. Presentasjon (*irt*) av menyen for hans elskede, Herren over de to land, Menmaetre, sønn av Ra, Seti Merenptah, lik Ra". Legg merke til at ritualene skal utføres av kong Menmaetre, altså Seti selv, foran Osiris. På bildene ser vi imidlertid at det var *iunmutef*-presten som utøvde handlingene foran den døde Seti identifisert med Osiris. (fig. 10) Ettersom tempelet ble tatt i bruk allerede før kongen var død, kan vi se at Seti faktisk ville ha utført ritualene for seg selv og sin *ka* mens han stadig var i live. Siden ville Ramses II stå for kulten.

Toths tale gir bare hentydninger til det som foregikk i kapellet. To prester utførte ritualen. Den ene kommuniserte med guden gjennom offer og renselse, mens den andre resiterte liturgien. I motsetning til episodene på papyrus er det ikke sikkert at Toths tale er en ritualtekst som skulle resiteres. Mer sannsynlig har vi her en oppramsing av de viktigste rituelle handlinger som skulle utføres i kapellet. Talen sto kanskje som en veiledning for aktørene. Rekkefølgen av momenter i Toths tale kan settes opp som følger:

1. Å utruste offerbordet og fylle huset med grønt,
2. Presentere libasjoner,
3. Tilfredsstille med offergaver,
4. Rense offergaver,
5. Libasjoner, på libasjonsoppsats, med krukke av gull
6. Libasjon (å tilkalle til måltidet),
7. Røkelse (som eneaden lukter),
8. Rense med *nemset*krukke,
9. Røkelse (og natron), 9a. Utstyre med uraeus og halskrage,
10. Myrra,
11. Presentere ofringer ("som får brødet til å blomstre").

---

<sup>1</sup> David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 95-97

### Toths tale og Amenhotep I's ritual

Vi kan gjenkjenne flere av de momentene som nevnes i Toths tale i ritualet for Amenhotep I. Rekkefølgen mellom momentene i talen og episodene i liturgien er ikke identisk, men overlapper hverandre til en viss grad. Forholdet mellom de to kildene er satt opp skjematisk i tabell B til slutt i dette kapittelet.

R. David gjenkjente sammenhengen mellom Amenhotep I's ritual Toths tale, hvor hun konkluderte med at talen utgjorde en kombinasjon av episode 36 og 37 i liturgien. Disse to episodene utgjør egentlig en enhetlig episode i pap. K-T., ettersom eps. 37 ikke innledes med en egen overskrift. Det som skulle resiteres i teksten ser også ut til å ha blitt blandet sammen ettersom overskriften henviser til en libasjon, mens teksten henviser til røkelse.

(eps. 36-37) Formular for den første libasjonen

som er før utførelsen av røkelsesritualet,  
(men) etter videreføringsofferet (*wdd ht*).

Å resitere:

Dette er Ras hvite krone (*hdt*), den som bringer dine krefter (*rdit b3w.k*).

Dette er røkelsen som renser deg(?),

floden som plasserer seg, på ditt hode og renser det(?).

Vær du hilset. Ptah og Toth, Ras sendebud, som er renset. To ganger.

Som er lovprist. To ganger.

At din sønn, din elskede, kongen, herren over de to land, Osirmaatre-Setepenre, gitt liv, stabilitet og helse, sønn av Ra, Ramses-Meriamon har brakt til deg den hvite kronen og den røde kronen, som er i Pe og som er i Nekheb, er for at de skal omslutte deg og utsmykke deg, idet det gjør for deg sin plass foran deg for evig.

Dauids tolkning gir et forståelig bilde av sammenhengen mellom kapell og offerritual, ettersom episode 36-37 i pap. Ch. B og K-T. følger etter "Formular for å gå inn til videreføringsofferet" (eps. 35). Som vi har sett finnes denne overskriften også i kapellet. Flere av de andre momentene i Toths tale passer også inn i videreføringsofferet.

En annen sammenstilling enn Dauids er også mulig. Hvis vi flytter fokus fra episode 36-37, som hun tolker disse episodene inn under, og i stedet starter med begynnelsen av offerliturgien, ser vi at også disse har likheter med både Toths tale og eps. 36-37. Ritualet for Amenhotep innledes med et brennoffer (eps. 1-8). Dette kan ha blitt utført ute i forgården, og nevnes av denne grunn ikke blant scenene i kapellet. Deretter følger et grødeoffer av henholdsvis hvitt brød, kake, øl, vin og melk (eps. 9-13). Disse ofringene synes å utgjøre et *pars pro toto* av den påfølgende offermenyen (eps. 20-21), men henspiller i tillegg på fruktbarhetssymbolikk. Særlig gjelder dette vinofferet som resiteres "for at hagene skal vokse".

Muligens kan grødeofferet settes i forbindelse med de to første momentene i Toths tale, nemlig "å utstyre offerbordet og å fylle huset med grønt". Ved båtkapellet kan vi se at det var to forskjellige offerbord (fig. 10 og 22). Det ene var plassert inne i kapellet, mens et annet sto ute i offersalen. På det innerste bordet var det stablet blomster og grønnsaker. I så fall peker teksten på at man under disse rubrikkene bar inn de to offerbordene og fylte dem med sine respektive offergaver. Det ytterste har det vanlige utvalget av kjøtt, brød og grønnsaker. Ettersom grødeofferet inkluderer både libasjoner av og tørre offer kan de også forbindes med de to neste momenter i Toths tale. Her skal det "presenteres libasjoner og tilfredsstilles med offergaver". Sistnevnte moment nevnes eksplisitt som formålet bak grødeofferet, men er også et typisk utsagn som forbindes med alle offer.

Vi er på sikrere grunn når det gjelder det neste momentet i talen. Her forteller Toth at offergavene skal renses. Dette samsvarer med episode 14 i liturgien som også følger etter grødeofferet.<sup>1</sup>

(eps. 14).

Formular for å rense gudeofferne med kalt vann og røkelse.

Det er rent, det er rent,  
 gudeofringene til Osiris kong Djeserkare, sann av stemme,  
 ved (*dr*) Ra-Horakhte,  
 ved den store eneaden, ved den lille eneaden,  
 ved de to kapeller av Øvre Egypt, ved de to kapeller av Nedre Egypt,  
 <med> røkelse og libasjon, søt av odør,  
 og med Toths skrift i offersalen.  
 Det er rent, det er rent, for ham.  
 <Mine> armer gir floden som renses,  
 Toth offer (*wdnw*) <det> til ham og til hans *ka*, Osiris kong Djeserkare.  
 Det er rent, det er rent,  
 det som er i ditt tempel, som er i Øvre Egypt,  
 som er i ditt kapell (*k3r*), som er i Nedre Egypt,  
 nemlig gudeoffer og (andre) kostbare offergaver (*špsw*)  
 som er i himmelen og som er i jorden,  
 og som er i tempelet (*hwt-3st*).  
 Rent er gudeofringene til kong Djeserkare  
 og til den store eneade og til evighetens herrer(?) (*nbw nhh*) og til deres *ka*.  
 Det er rent, det er rent.

Liturgien er ikke bare sammenlignbar med Toths tale. Også scenene på kapellets vegger kan forstås som mytiske konsekvenser av de rituelle handlingene (fig. A og 10).

Mottageren som det ofres til er Osiris kong Djeserkare (Amenhotep I) i K-T., mens Osiris kong Menmaetre (Seti I) i kapellet. Om Djeserkare sies det i talen at han er ved Ra-Horakhte, ved den store- og lille eneaden, og ved Øvre og Nedre Egypts kapeller. Hvis vi tolker kongens tilstedeværelse i solbåten i kapellet som å være "ved Re-

<sup>1</sup> Også eps. 22-23 etter presentasjonen av menyen utgjør renselser.



Horakhte", de to representasjonene av eneader i kapellet som å være ved eneadene, og "å være ved Øvre og Nedre Egypts kapeller" som de to troner kongen sitter på, så kan vi se at teksten i eps. 14 og dekorasjonen i kapellet har en sammenfallende symbolikk. De to troner, som for øvrig er dekorert med palassfasader, er emblemert henholdsvis med lotusplanter på sydvegg for Øvre Egypt, og med papyrus for Nedre Egypt på nordveggen. Over kongen er solskiven plassert, noe som underbygger identifikasjonen mellom kongen og Ra. Bak den tronede kongen står også en personifikasjon av kongens *ka* (fig. 9 og 10). Dette tilsvarer ritualtekstens bemerkelse at Toth har ofret til ham og til hans *ka*. Episodens "scene" motsvarer altså kapellet.

Episode 14 i Amenhoteps ritual etterfølges av to libasjoner (eps. 15-16). Igjen er Toth og Horus aktører. Nå retter renselsen seg mot Osiriskongen, og ikke mot offergavene. Også i Toths tale gjøres det libasjoner for Osiris etter at offergavene er rensert. I pap. K-T. kan vi lese at disse libasjonene (*kḥḥ*) skulle forfriske (*kḥḥ*) hans hjerte. Bruken av homonymer kan da ifølge Bells teori tyde på en resiprok virkning, hvor kongen som utfører ritualet også påvirkes. Teksten selv bekrefter imidlertid ikke dette. I Toths tale kommer det frem at libasjonene skal "gjenopprette og tilkalle" mottageren. Ingen libasjoner er bevart blant scenene i kapellet. Ytterst på sydveggen kan vi imidlertid se kongen bli initiert av Horus og Toth, støttet av Nekhbet og Edjo. Teksten over Horus forteller at kongen blir kronet med Ras krone slik at han kan regjere landet. På nordveggen utføres en lignende initiasjon av Atum og Month.<sup>1</sup>

Både i Toths tale og i Amenhoteps ritual etterfølges libasjoner av en presentasjon av en *nemset*krukke (eps. 17, fig. 2) og et røkelsesritual (eps. 18, fig. 3). Disse synes å ha samme funksjon som de foregående renselsesritualene, ettersom den tilhørende resitasjonen også her forsøker å regenerere kroppen til mottageren ved å gi vann og røkelse. Episode 18 omtaler også gudinnen Nekhbets odør som en livgivende substans, og sammenstiller hennes parfyme med røkelsen. Som vi har sett var Nekhbet delaktig i initiasjonsscenen.

Det finnes ingen representasjoner av en slik presentasjon av en *nemset*krukke blant scenene i kapellet. Lengst vest på sydveggen er det imidlertid plassert en enigmatisk, og nesten helt ødelagt scene hvor *iunmutef*-presten holder en krukke opp mot ansiktet på en figur som sannsynligvis er Seti. Det lille av tekst som er bevart er kryptisk og har ingen likheter med

---

<sup>1</sup> En engelsk oversettelse av de tilhørende tekstene finnes i David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 92-95.

episode 17 eller andre episoder i det daglige ritualet.<sup>1</sup> På den annen side kan vi se likheter med en tilsvarende scene i Ramses III's tempel i Medinet Habu (fig. 2). Her holder en *iunmutef*-prest opp en krukke foran gudens ansikt i en positur som er lik fragmentet i Setis kapell. Teksten til denne scenen sier uttrykkelig at vi har å gjøre med presentasjonen av en *nemsetkrukke*.<sup>2</sup> Toths tale forteller også klart at det er presten som gjør dette ritualet, og at det er rettet mot Setis hode. Ettersom dette samsvarer med scenen lengst vest i kapellet, kan vi ikke utelukke at denne scenen også representerer presentasjonen av en *nemsetkrukke*, og dermed også episode 17 i ritualet for Amenhotep I.

Etter rensesritualet fortsetter Toths tale i samme rekkefølge som Amenhoteps Ritual. Å "gi myrra til deg" er påfølgende handling i både eps. 19 og i Toths tale (fig. 4). I liturgien kan vi lese at Osiriskongen tildeles guddommelige attributter. Vi kan også spore referanser til regenerasjon på samme måte som i de foregående episoder. En ytring sier: "Det er rent, det er rent, for kong Djeserkare, som er på våken, som er ung, dette utstyr (*im3h*) som er i det som gis til Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av *maat*". Denne episoden utgjør en avsluttende episode av rensesritualet. Kongen er nå klar til å få offerlisten resitert for seg.

I Amenhoteps ritual følger presentasjonen av offergavene etter mottageren har blitt rensset. Selve offermenyen i kapellet er plassert mellom Toth og Seti på sydveggen, og mellom *iunmutef*-presten på nordveggen. Kappellets meny er å sammenligne med eps. 20 i pap. K-T., mens offerformularen som er skrevet over menyen tilsvarer eps. 21. Beskrivelsen av offergavene som noe som "forny", eller "får til å blomstre brødet som de bringer frem", som det heter i talen, setter imidlertid frembringelsen i forbindelse med episode 40 i Amenhotep I's ritual som har en lignende overskrift. I begge versjoner avslutter denne episoden hele ritualet. Sannsynligvis skulle denne gjøre offeret varig og virksomt også etter ritualet var avsluttet.

### **Offer- og rensesritualets tilknytning til kroningsritualer**

Bell kom frem til at rensesritualets intensjon var å skape et identitetsforhold mellom den regjerende monark og mottageren av ritualet. En slik identifikasjon kan kanskje underbygges med Toths tale, hvor det både hevdes at ritualene utføres av Seti I selv for Osiris, og av hans sønn Ramses II. Det skjer en sammensmeltning av identiteter av giveren med sin far og hans forfedre. I alle tilfeller kan vi med sikkerhet si at mottageren blir (eller får fornyet) sin

<sup>1</sup> Teksten nevner "melkekuens melk" og kan rette seg mot krukkens innhold.

<sup>2</sup> Se Nelson, "Certain Reliefs", fig. 12, for en diskusjon se *ibid.* s. 216-221.

guddommelighet *senetjeri* (*sntri*) gjennom røkelsesritualet. Røkelse heter på egyptisk *senetjer* (*sntr*), gudens aroma, og brukes ofte som et tegn på guddommelig nærvær.<sup>1</sup> Dette underbygges av at kong Amenhotep i eps. 18 for første gang i liturgien omtales som Djeserkare -*gitt liv, stabilitet og helse*, altså med epiteter som normalt brukes om levende.

Toths tale forteller og også at Osiris skal bli hel av røkelsen og at han utstyres med "den uraeus som er i den (libasjonen)" og med en halskrage. Dette er regalier som normalt påføres konger i kroningsritualet. Handlingene identifiseres med overleveringen av Horusøyet, og står dermed som en parallell til en tilsvarende sammenligning i eps. 17: "... O kong Djeserkare, ta til deg selv ditt hode, rens for deg dine knokler, sett på plass for deg selv dine øyne". Kongen gjør seg hel med øyet i form av libasjonvæsker og røkelse som omslutter kroppen.

Som et resultat av kongens renselse forteller "Toths tale" oss at "eneaden lukter din aroma," dvs. kongens guddommelige nærvær. Dette kan på sin side settes i forbindelse med kroningsritualet, hvor kongen blir presentert av presten foran kretsen av øvrige guder, eneaden. Disse kan nå se hans guddommelighet og lukte hans parfyme.<sup>2</sup> Når kongen ble presentert for gudekretsen var dette et tegn på at han ble akseptert og "sosialisert" i det guddommelige selskap. Tilsvarende presentasjoner for eneaden er å finne ikonografisk på den østlige delen av kapellets vegger. Kroningsritualet kan på sin side også tilknyttes området utenfor selve kapellet, hvor eneaden og de guddommelige forfedre har sine egne kapeller.

Ifølge Bell ble både giver og mottager av renselsesritualet gjort guddommelig. Mens Djeserkare i pap. K-T. for første gang får epitetene "liv, stabilitet og helse" i episode 18, så tituleres samtidig kongen som utfører ritualet, Ramses II, for første gang med sitt egennavn "Ramses-Meriamon". Begge har blitt transformert, den døde er blitt levende og hans sønn er blitt konge. I resten av pap. K-T. omtales heretter mottageren vekselvis med sitt eget navn og med navnet til guden Amon. Dette tyder på at mottageren ikke bare er blitt levende, men er også blitt initiert som en guddom blant resten av gudekretsen. Metaforene som virkeliggjør

<sup>1</sup> Bell, "Luxor Temple", s. 203; Hornung, *Conceptions of God*, s. 133-134

<sup>2</sup> En mytologisk parallell kan gjenkjennes i solhymner. Her ble Ra møtt av eneaden når han sto opp om morgenen: "Hail He who rises from Nun, He who lights the Two Lands after he emerges. The assembled Nine Gods praise you, The Goddesses, the two Meret (chantresses) nurse you. Perfect child of love, whose rising is the life of the populace, At the sight of whom the Nine Gods rejoice, For whom the nine powers of Iunu dance in joy, Whom the powers of Pe and Nekhen exalt...". Etter Quirke *The Cult of Ra*, s. 69-70. Se også Assmann *Egyptian Solar Religion*, s. 47-48, hvor han påpeker at eneaden ofte er tilstede i hymner for å hylle soloppgangen. "The Ennead praise you. Because they live from your rays. They touch the earth when you come near. When they see the strength of Your Majesty as noble and Great of Power...".

denne transformasjonen er lånt fra kroningsritualet hvor den døde kongen balsameres, vekkes til live i statuen og mumien, og krones som konge på Osiris trone i underverdenen. Tilbake på jorden krones hans sønn som legitim og rettferdiggjort arving av Egypts trone.

For at dette også skal kunne passe inn i en sammenheng med de daglige tempelritualer, må vi gjenkjenne rensesritualene som symbolske kroningsritualer. En slik konklusjon vil gi mening til mye av symbolikken i ritualteksten. Som en del av renselsen i Toths tale nevnes for eksempel et moment hvor en krage plasseres på mottagerens hals. Dette hører ikke hjemme i Amenhoteps ritual, med mindre det skjer symbolsk gjennom libasjoner og røyklegging. Momentet passer inn i en kroningskontekst. Det samme gjelder tildelingen av en uraeus.<sup>1</sup> Når kongen mottar disse blir han guddommelig. Han transformeres til den oppadgående sol, Khepri, og hans stemme bli kraftig, slik vi kan lese i Toths tale. Som konge kan han bæres opp på bærestolen, en handling som ofte sammenlignes med soloppgangen.<sup>2</sup> Kongen blir som guden Khepri. Vi ser kongen bæres i en bærestol ytterst på kapellets sydvegg. Denne løftes av de guddommelige forfedre, eller *baene* fra Pe og Nekhen, slik som man ofte ser dem i kroningsritualer. Etersom tildelingen av regalier og kongens *apoteose* som morgensolen her tilhører rensesritualets symbolikk, kan vi ikke utelukke at disse ritualene, som nevnes i Toths tale, iverksetter kroningsritualet som er avbildet på den ytre delen av kapellet.

Tidligere, i episode 36, så vi også hvordan røkelse kan sammenlignes med den røde og hvite kronen. Praktisk sett er det lettere, og mer sannsynlig, at disse ritualene for den døde kongen utføres gjennom libasjoner og røyklegging enn gjennom et større dramatisert ritual som kroning faktisk ville være. Dette gir også mening til rekkefølgen av scenenes plassering. Kapellets narrativ beveger seg fra de initierende rensesritualene<sup>3</sup> lengst øst på nordveggen, via offerritualet innerst, og deretter ut mot utgangen igjen, hvor vi ser kongen bli kronet, båret ut i prosesjon, og presentert for eneaden.

Det er av betydning at Seti I kommer inn gjennom den falske døren i to figurer, en for Øvre Egypt og en for Nedre Egypt. De to offerscenene i kapellet er også rettet mot disse to aspektene av kongen. I kroningsritualet ser vi derimot hvordan kongen krones, og hvordan symbolene for de to land, liljen og lotusen bindes sammen under hans trone. Når han så bæres

<sup>1</sup> For tildeling av uraeus som symbol for soloppgangen se Assmann *Egyptian Solar Religion*, s. 46.

<sup>2</sup> For denne metaforen se Bell, "The New Kingdom Divine Temple", s. 129; identifikasjonen med Khepri kan også forbindes med eps. 33 i pap. K-T.

<sup>3</sup> Såkalt "baptism". For dette temaet se Gardiner "The Baptism of the Pharaoh"

ut av sine forfedre, *baene* av Pe og Nekhen, så er det som konge over hele Egypt (*nesu-bit*) han bæres. Kongen er blitt en samlet person i henhold til *maat*. Under tronen på hans bærestol er symbolet for det forente Egypt plassert.

Et lignende tema kommer igjen ved utsiden av tempelet. Her fantes et palass med et såkalt tilsynekomstvindu (plan 2, fig. 13). Under vinduet var symbolet for det forente land plassert, slik det også var plassert under tronen til Seti I når han ble båret ut i bærestol i kapellet i Abydos. I dette vinduet kunne den herskende kongen vise seg for tilskuerne de gangene han faktisk hadde tatt del i ritualene. Tilsvarende kan vi også finne i Abydos. Tilsynelatende var de forskjellige manifestasjonene fornyet av *ka*-kraft, og hadde i egenskap av dette potensial til å gi liv til verden. Solen ga liv til landet med hjelp av sine stråler. Faraο gjorde det samme i egenskap av å være den som opprettholder *maat*. Osiris, på sin side var kilden til liv som hans manifestasjoner på (og over) jorden var blitt fylt opp av. Disse krefter måtte ut i verden om dagen og samles i hans kropp om kvelden. Vi skal komme tilbake til dette.

Helt til slutt tiltales mottageren oppsummerende i hymnisk form som Osiris i underverdenen: "Ditt hjerte gledes på grunn av beundringen av din skjønnhet". Toths tale ramser deretter opp alt som er blitt gitt til Osiris av hans Sønn, nemlig "liv, stabilitet, herskermakt, glede -som er hos deg og millioner av jubileer." Kongen er altså kommet frem fra det hinsidige, gitt liv og blitt kronet av sin sønn. Med dette er Toths tale, kapellets scener, kroningsritualet og Amenhoteps ritual satt i forbindelse med hverandre.

Enkelte episoder som finnes i Amenhoteps ritual nevnes ikke i Thoths tale. Ifølge ritualteksten etterfølges presentasjonen av offerlisten (eps. 20) med resitasjon av offerformularen (eps. 21-22). Begge disse utgjør en sentral del av den indre dekorasjonen til Setis kapell. Nye libasjoner og røkelsesritualer (eps. 22-25) skal så "arrangere ting på alteret" og "bringe guden til sitt måltid". I alle disse ritualene sidestilles Amenhotep I med Amon-Ra i pap. K-T. og Ch. B. I ritualet lukkes så dørene til naoset (eps. 26-27). Slike scener er ikke bevart verken som scener eller "Toths tale". Avslutningsvis oppsummeres ritualene hvor det i episode 28 i Amenhoteps ritual heter:

(eps. 28) *Å resitere av lektorpresten:*

Vær hilset (*nd hr.k*) kong Djeserkare, sønn av Ra, Amenhotep, elsket av maat.

Du er i himmelen sammen med Ra.

Du er i *Sehet-Hotep* (offermarkene) sammen med *ihemu-ured* (stjernene).

Reis deg, løft deg opp, kong Djeserkare, proklamert som konge (av nedre Egypt, *bit*)...

Et offer som kongen gir. Det er rent. Å resitere etter "vær hilset til deg" utropes ved siden av denne dør...

Denne teksten bekrefter mottagerens nye status etter at han er blitt påkalt og ofret til. Dette passer bra med relieffene i Abydos, hvor vi kan se kongen bæres ut og presenteres for eneaden på kapellets vegger nærmest døren. I eps. 29 påkalles en rekke guder for å ta del i hans måltid slik at de kan gi ham krefter, stabilitet og herskermakt. Med dette er ritualet avsluttet.

Hva så med tittelen som innleder ritualene i kapellet? Disse sier uttrykkelig at det som foregår er en videreføring av offergavene. David bemerket også at Toths tale tilsvarende episode 36 og 37 av Amenhotep ritualer. Dette er jeg villig til å gi henne medhold i. En slik konklusjon krever imidlertid at vi inkluderer alle de nevnte ritualhandlingene i videreføringsofferet, noe som gjør papyrus Ch. B. og K-T. ufullstendige når det gjelder denne delen av det daglige offerritualer. Vi må altså anse videreføringen av offergavene fremfor den døde kongen som mer utfyllende en tidligere antatt, og i høy grad likeverdige med dem som tidligere ble utført fremfor tempelets hovedgud.<sup>1</sup>

### **En Parallell i Medinet Habu?**

Uten at det er plass til å sammenligne med tilsvarende scener i andre templer må det nevnes at et sett tilsvarende scener er å finne i tempelet i Medinet Habu. Disse er plassert i den såkalte festivalhallen, altså den andre forgården, og i gangen (portiko) mellom andre forgård og de indre søylehallene (plan 2).<sup>2</sup> Slike scener er i det hele tatt typiske for steder hvor man går inn (eller ut?) av rom som krever en forskjellig grad av renhet.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Et dristig alternativ til tolkningen, og en som også ville gi god mening i kontekst av min lesning av offerritualer, er at kongen faktisk er primærguden i tempelet. Muligens i sin forening med Osiris og Amon-Ra. Tilsvarende var også Osiris, Ra og Horus (faraos) også i forening med hverandre i den kosmiske horisont. Offergavene videreføres da ikke inn i kongens *ka*-kapell. Tvert imot er det her de primære ofringene forekommer. Offergavene var hele tiden plassert i offersalen utenfor kapellene, og kunne derfor utføres samtidig fremfor alle gudene. Når farao steg ut fra kapellet som den oppadgående sol, var også gudefamilien tilstede for å motta ham og ta del i hans offermåltid. Faraos kom ut som en manifestasjon, full av *ka*-kraft, og i forening med gudene i de forskjellige kapellene.

<sup>2</sup> Murnane, *United with Eternity*, s.26-27 (andre forgård) og s. 40-42 (portiko). Scenene i forgården står i forbindelse med Minfesten og Sokarfesten (*ibid.* s. 27-39). Disse festene hadde som kjent lignende formål som dem vi har kunnet finne i det daglige offerritualer, nemlig en regenerasjon av krefter gjennom symbolsk begravelse og kroning hvor guddommer fra jord og himmel møtes. Gjennom prosessene ble deltageres krefter fornyet og de ble født på nytt. Som avslutning på Minfesten ble for eksempel Min omtalt som Min-Re og ble regnet som Horus sønn av Osiris og den oppadgående sol i en terminologi som minner om den vi har sett konkluderer ritualer for Amenhotep. Parallellene mellom de daglige ritualene og Egypts mange fester er av stor betydning, men vil ikke behandles i denne avhandlingen. Scenene i gangen gjentas, men ikke identisk, som et speilbilde på motsvarende vegg i søylehallen.

<sup>3</sup> Scenene marker av denne grunn at rensesritualer som guddommeliggjorte kongen ble utført her. Men scenene og tekstene tyder også på at man utførte ritualer på vei ut igjen. Kan dette bety at presten eller kongen ble desakralisert før han gikk ut i den "profane" verden?

I Medinet Habu ligger det sistnevnte området utenfor det innerste av tempelet, men innenfor forgården, hvor scenene til det daglige tempelritualet og Amenhoteps ritual også var plassert. Som vi har sett tilsvarte den avsluttende scenen blant scenene i første forgård i Medinet Habu episode 35 i ritualet for Amenhotep, altså Formular for å gå inn for å gjøre videreføringsofferet. Samme episoden innledet også scenene i Seti I's kapell i Abydos, mens vi i området utenfor, ved de seks kapellene for gudene, kunne se scener fra det daglige tempelritualet. Kan dette bety at det er en parallell mellom templene, der man først utførte tempelritualet, ofret brennoffer, presenterte menyen for gudene og deretter gikk inn for å videreføre offergavene fremfor kongens Osirisgestalt? I andre forgård i Medinet Habu sto flere osiride statuer av Ramses III. Her ble kongen "badet" og presentert for gudfamilien i samme form som vi har sett også ble utført i Setis kapell.

Som nevnt i innledningen av dette kapittelet skulle ritualene i Setis kapell også kunne sammenlignes med Ras forening med Osiris. Så langt er det blitt vist at kroningsritualene på de ytre veggene av kapellet står i forbindelse med videreføringen av offergavene, hvor kongen møter sin kropp og sin *ka*, eller sin forgjengers *ka*. Som et resultat av møtet fornyes både den "døde" og levende kongen, og de blir henholdsvis kronet som konge av denne verden og av underverdenen. Den regjerende kongen kommer da ut som en levende manifestasjon av den felles kongelige *ka*, dvs. dennes *ba*. Forholdet mellom den levende og døde kongen er meget likt det mellom Amon-Ra som identifiseres med Osiris. Begge tilfeller innebærer et møte av forskjellige aspekter av en og samme guddom. Særlig kommer dette frem i Setis kapell, hvor Seti faktisk ofret til et aspekt av seg selv som en "død" konge mens han var i live.

### 5.3. Rituell resiprositet

Den type offerritual vi har behandlet er et eksempel på typiske tempelritualer. De tilhører en kategori av ofringer som ikke kunne utføres andre steder. Offerritualer innenfor andre kontekster ble utført, men fullstendige ritualtekster som dekker disse er ikke overlevert til oss. Mangel på materiale for sammenligning gjør at offerritualet som vi har med å gjøre er uløselig knyttet til tempelet, og i en lignende sammenheng, til gravkapellet. Offeret består av en presentasjon av diverse produkter som har blitt rensset gjennom innledende ritualer og deretter identifisert med guddommelig tid og sted gjennom sakramental transposisjon. Hovedsakelig består offergavene av matvarer, men også andre objekter inkluderes.

Tempelet er et Egypt i mikrokosmos. Presten er kongen og Horus. Offergavene er Horus' og Seths vitale kroppsdeler, henholdsvis øyet og testiklene. Deltagerne trer inn i de klassiske rollene for egyptisk kult, og utgjør en mytisk konstellasjon som av Assmann blir betegnet som "Hamlet konstellasjonen". Her er rollene som følger:<sup>1</sup>

- Mottageren av offergavene. Han har mistet noe, livsenergi, øyet, kroppsvæsker, osv.
- Agenten som påførte mottageren sitt tap.
- Hevneren, som straffer agenten og gir tilbake mottageren det som han har mistet.

Mottageren er død og etterfølges av sin sønn, hevneren. Rollene er som kjent Osiris og Horus. Når hevneren straffer agenten, som er en personifisert sydebukk og dødsårsaken, blir skaden reparert. Mundane handlinger er gjennom resiterte identifikasjoner, sakramental transposisjon, blitt overført til det guddommelige og det mytiske, samtidig som det mytiske er tredd ned over det mundane.<sup>2</sup> Dermed blir ritualene effektive for mottageren, samtidig som mottagerens gunst blir virksom for hevneren (giveren). Spørsmålet blir da hvordan gavene tenkes å overføres til det guddommelige og om mottagerens gunst forestilles å bli overført i løpet av ritualet. Dette er det flere teorier om.

Ofte forstås gavene som en kilde til liv og regenererende energi som mottageren lever av. Vi må da forestille oss en frigjørelse av energi i Frazer og Tylors forstand. I tråd med denne forestillingen tenker man seg at som en direkte gjengjeldelse gir mottageren blant annet liv, makt, stabilitet og glede tilbake til giveren. Denne resiproke overføringen av energier har fått betegnelsen "returning energy" blant egyptologer.<sup>3</sup> Av enkelte er det blitt bemerket at denne utvekslingen må ha sitt utgangspunkt i en transaksjon som har skjedd allerede før gavene er overført til guddommen. I relieffer som tilhører det daglige tempelritualet ser vi nemlig at mottageren gir energier og krefter til giveren allerede i de innledende episodene, som for eksempel i episoden hvor kongen åpner døren til kapellet.<sup>4</sup>

Nylig har egyptologen Emely Teeter forsøkt å gi en forklaring på hvorfor resiprositet forekommer allerede før offergavene er blitt presentert. I et dyptgående studie av *maat*offeret har hun kunne fastsette at guddommens overføring av energier og symboler til kongen som

<sup>1</sup> Etter Assmann, *The Search for God*, s. 97.

<sup>2</sup> Visse templer var ikke frittstående slik de vi behandler, men bygget inn i fjellet. Når man da tenker seg fjellet som grensen mellom denne verden og det hinsidige blir tempelet et uttrykk for hvordan tempelets mikrokosmos omslutes av det hinsidige og tilhører det. Det indre naoset kan også forstås som en hule, slik at tempelets indre deler strekker seg inn i det hinsidige. Gundlach, "Temple," s. 366.

<sup>3</sup> Meeks & Meeks, *Daily Life of the Egyptian Gods*, s. 123

<sup>4</sup> se f. eks. Marinette, *Abydos I*, pl. 18, 26 ; se også Englund, "Gifts to the Gods ", s. 64-65.



utfører ritualet, beskrives med fortidsformen *sdm.n.f*, altså som *din(.i) n.k ʿnh...* "(jeg) har gitt liv til deg". På bakgrunn av dette mener hun at relieffene og teksten beskriver en donasjon av energier og krefter som har forekommet lenge før utførelsen av det aktuelle ritualet.<sup>1</sup> Teeter foreslår at donasjonen av energier, som i virkeligheten er de kongelige regalia og attributter, skal ha skjedd allerede da den gjeldende konge ble utpekt av gudene som tronens arvtager. En slik utvelgelse skjedde i det nye riket gjennom et orakel av Amon. Videre ble prinsen tildelt sine regalia under fødselsritualet, mens hans fulle rolle ble aktivert i kroningsritualet. Først nå var kongen en del av den kongelige *ka*; guddommelig, sterk, levende, velstående, potent og lykkelig, gjennom de attributter han var tildelt ved gudenes nåde. Etter kroningsritualet måtte kongen til stadighet bekrefte sin nærhet til gudene, og jevnlig fornye sine kongelige krefter. En slik fornyelse skjedde i bestemte sykliske ritualer ved nyttår og andre intervaller, fremfor alt i Opet- og *sed*-festen, men også, som vi har sett i forrige kapittel, gjennom det daglige tempel- og offerritualet.

Ifølge Teeter skal vi altså forstå kongens presentasjoner som et forhold basert på prinsippet *do quia duedesti*, "jeg gir fordi du har gitt", heller enn *do ut des*.<sup>2</sup> At mottageren fremstilles i en passiv positur underbygger denne teorien. Antropologer har også gjenkjent et slikt aspekt av offerritualers gaveutveksling i andre kulturer. G. Gusdorf<sup>3</sup> vendte allerede i 1949 *do ut des* tolkningen av offerritualer på hodet gjennom å hevde at offer utgjorde en nedbetaling av "gjeld". Giveren betaler da tilbake en skyldighet overfor mottageren som har bygget seg opp gjennom tjenester som giveren tidligere har mottatt. Bare gjennom å ha blitt skapt er mennesker evig i gjeld til gudene, ettersom det er mennesker som lever på guders nåde og ikke omvendt. Det skal imidlertid bemerkes at gudene faktisk er avhengige av menneskenes ofringer i flere kulturer. En reduksjonisme hvor alle offer betraktes som gjeld, skatt, eller gave vil i ingen tilfeller informere oss om de dype funksjonene offerritualer kan ha i de enkelte eksempler. Som vi har sett i ritualet for Amenhotep I forårsaker offergavene både at mottageren og giveren mottar liv og krefter. Dette skjer imidlertid gjennom prosesser som gjensker hele livssyklusen, og kan ikke reduseres til verken *do ut des* eller *do quia duedesti* uten at man ser bort fra de symbolske virkningene offeret har for opprettholdelsen av *hele* kosmos. Gjennom offeret uttrykker giveren både takknemlighet og forhåpninger, fromhet og plikt på en og samme tid. Det utelukkes ikke her at det eksisterte underkategorier hvor offerets

<sup>1</sup> Teeter, *The Presentation of maat*, s. 69-82

<sup>2</sup> sml. Shaefer, "Temples, Priests, and Rituals," s. 23

<sup>3</sup> Georges Gusdorf, *L'expérience humaine du sacrifice*, Paris, 1948; Mine bemerkninger til Gusdorf er basert på sekundærlitteratur: Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 66-67

fremste formål var resiprositet, men offerritualet ville alltid medføre symbolske og kommunikative aspekter som ikke kan reduseres til økonomiske transaksjoner. Vi skal se nærmere på dette i neste kapittel.

Når man bygger videre på tanken om egyptiske offerhandlinger som gaveutveksling, samtidig som man involverer den symbolske vekselvirkningen mellom giver og mottager som vi har sett at dette inkluderer, så ender man opp med et forhold hvor kongen presenterer produktene av de gjenstander og områder han har blitt gitt makt og krefter til å kontrollere og utøve. Kongen utøver sin makt på gudenes vegne, og i egenskap av å være et aspekt av guden. Gavene er symboler på at dette gjøres i henhold til det som forventes av kongen. Her er særlig symboler for vegetasjon og krigføring fremtredende. Kategorien av offergaver kommer da inn under samme klassifikasjon av de scener som man finner i privatgraver i gamle og mellomste riket, hvor personer som er delegert makt og landområder presenterer skatter for sin herre.<sup>1</sup>

Denne herren ville på sin side presentere sine skatter oppover i hierarkiet, som til sist ender hos farao. Farao gir så videre til guder og forfedre, men innenfor ganske andre rammer ettersom mottagerne ikke tilhører denne verden. Gavene og giverne må være rene slik at de kan gjøres hellige ved hjelp av sakramental transposisjon. Først da er det mulig å møte det guddommelige. Slik kongen fordeler store deler av de ressurser som kommer inn til ham distribuerer også guden de ofringer som kommer fremfor ham på offerbordet. Det gis videre til sekundære guder i tempelet og til forfedre og elitens forfedre. Til slutt ender deler av offeret på bordet til tempelpersonalet og tilknyttede arbeidere, mens en annen del ender i gudens magasiner. På denne måten foregår det en offersirkulasjon.

### **Hva skjer om man ikke ofrer?**

Som vi så i forrige kapittel, gjennomsyres ritualet for Amenhotep I med referanser som bekrefter at offergavene skulle fortæres, og at guden fikk liv gjennom de ting som ble presentert til ham. På hvilken måte dette var ment å foregå skal vi komme tilbake til. Her er det imidlertid kun nødvendig å bemerke at det ikke finnes noe som tyder på at gudene dør eller sulter dersom de ikke får næring i form av offergaver, slik kilder fra Mesopotamia antyder, f.eks. i Gilgamesh eposet.

---

<sup>1</sup> For oversikt over slike scener se, Harpur, *Decorations in Egyptian Tombs of the Old Kingdom*; Klebs, *Die Reliefs des alten Reiches*; *Die Reliefs des mittleren Reiches*

Tvert imot viser enkelte egyptiske kilder at gudene kun velger å neglisjere Egypt om kulten opphører. Når landet mister støtte av gudene, er det befolkning som får lide for det. På Tutankhamons restaurasjonsstele kan vi lese hva som skjedde da Akhnaton forbød kulten for Egypts guder til fordel for Atenkulten:

Ihre (der Götter) Wohnungen waren, als wären sie nie gewesen. Ihre Häuser waren begangene Wege. Das Land machte eine Krankheit durch. Die Götter hatten sich von diesem Lande abgekehrt. Wenn ein Herr nach Syrien geschickt wurde, um die Grenzen Ägyptens zu erweitern, so hatte es keine Erfolg. Wenn man einen Gott bat, um Rat von ihm zu erfragen, so kam er keineswegs. Und wenn man zu irgend einer Göttin flehte, so kam auch sie nicht. Ihre Herzen waren unwillig (?) in ihrem Liebe und sie schädigten, das Erschaffene.<sup>1</sup>

Menneskene var altså avhengingige av gudenes gunst for å kunne opprettholde produksjon og bevare lov, orden og grenser, kort sagt, *maat*. Disse oppgavene var det kongens oppgave å utføre. Derfor var befolkningen avhengig av kongens kulttjeneste for å bevare *maat*. På den annen side var kongen avhengig av befolkningen som produsenter av offergaver, slik at han kunne utøve kulten. Samtidig var han og avhengig av gudenes gunst for å kunne utøve *maat*. Kongen sto dermed som en mediator mellom guder og mennesker. Gudene var ikke avhengige av kulten. De var imidlertid en del av landet og naturen. Der virket de positivt bare så lenge den riktig utvalgte kongen satt på tronen, og så lenge kongen kunne presentere landets produkter for dem.

Den tradisjonelle oppfatningen er altså at hovedtanken bak å ofre er å gi næring. Det er en oppfatning det er vanskelig å stille spørsmål ved, fordi man i offerritualene utvilsomt ser at liv, i form av blant annet mat, drikke og andre næringsmidler bringes til statuen. I tillegg symboliserer disse offergavene vitale organer, spesielt hjertet og kroppsvæsker. Hjertet var sete for liv og tanke for egypterne. Næring av forskjellig slag gir liv. Uten liv kan ingenting eksistere. Mat er derfor den primære offergave i Egypt, og er særlig påtrengende også i dødekulten. Denne forestillingen er ikke unik for egypterne.

For å oppsummere kort: Resiprositet er et kosmologisk aksiom<sup>2</sup> som binder guder og mennesker sammen. For at naturen skal kunne fungere og den sosiale orden herske, må man ofre til gudene. Uten offer forlater gudene landet og kaos vil herske.

<sup>1</sup> Otto, "Legitimation", s. 390. Se også Nefertis profeti, pottemakerens orakel, Assmann, *The Search for God*, s. 72-3

<sup>2</sup> "Cosmological axioms refer to assumptions concerning the fundamental structure of the universe, or to the paradigmatic relationships in accordance with which the cosmos is constructed." Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 264

### **Resiprositet i videreføringen av offergavene?**

I ritualet for Amenhotep I ser det ut til at aktivitetene i hovedsak retter seg mot mottageren, uten at vi ser store tegn til en aktivitet i motsatt retning. Mottageren er passiv, giveren aktiv. Den levende prinsen har initiert sin far som konge i det hinsidige, støttet av sakramentale transposisjoner. Her etterlignet man det mytiske ikonet hvor Horus en gang gjorde det samme for sin far Osiris. Som mottagere er Seti I og Amenhotep I gjennom disse ritualene på en og samme tid blitt en Osiris, som de er blitt deltagere på solgudens kosmiske reise.

I offer-scener finnes som oftest en innskrift hvor guden gir respons til den som utøver ritualet. Det typiske er at guden sier: "jeg har gitt deg liv, stabilitet, helse, jubileer" og lignende. En lignende tekst er fraværende både fra tekst og bilder i våre eksempler. I Seti's kapell er det Horus-*iunmutef* presten som også overleverer disse "symbolene" til sin far, slik vi har sett i Toth's tale. Dette kan tyde på en forskjell i gude- og dødekult. Resultatet av ritualet, eller forutsetningen for dem, er ifølge innskriftene i kapellet at giveren, enten Seti I selv eller hans sønn Ramses II, "skal kunne herske landet for all tid som Herren over de levende". Dette innebærer i seg selv ingen resiprositet, men indikerer utvilsomt et gjensidig avhengighetsforhold. Mottageren er stadig passiv. Tilsynelatende får giveren en garanti i form av legitimasjon som legal tronarving på jorden, noe han får gjennom de identifikasjoner og det slektskap som ritualet påfører ham og mottageren.

Det resiproke forholdet består ikke av transaksjoner i seg selv, men utgjør en deltagelse i den samme *ka*, som offerritualet aktiviserer. Dette gir både giver og mottager liv og makt som del av et fellesskap som manifesterer seg i flere separate sfærer, himmel, underverden og jord. De er integrert i hverandre som aspekter av den samme totale guddom. I praksis er dette et krav for kongens legitimitet. Han kunne ikke beholdt sin plass på tronen, dersom han ikke utførte kulten for sin avdøde far og sine forfedre. Resiprositeten, og ritualets målsetning, tilsvarer i så fall overrekkelsen av tronen, slik Osiris overlot sin trone til Horus.<sup>1</sup> Osiris selv var en passiv deltager i denne affæren. Han hadde blitt drept og regenerert av ytre krefter. Sammenhengen med dette kultiske ikonet kan være noe av forklaringen til at vi ikke finner en umiddelbar gjengjeldelse av sønnens kulthandlinger. En undersøkelse av hva Osiris yter for sin sønn er imidlertid et annet tema som får bli diskutert ved en annen anledning. For øvrig gjør også likhetene, og iblant den totale sammensmeltingen, mellom såkalt gude- og dødekult, det

---

<sup>1</sup> sml. Assmann, *The Search of God*, s. 83-87

sannsynlig at også kongen i kongelig forfedrekult fikk tildelt de nødvendige tributter som han trengte for å kunne utøve *maat*.

#### 5.4. Initiasjon og mysterier

Vi har kunnet se at kongen, og dermed også presten som spiller farao, trer inn i det innerste av kapellet der han utfører ritualer. Både han selv som aktør, og hans avdøde far som mottager, smelter nærmest sammen i en forening. Etter å ha fått fornyet sine krefter gjennom møtet skiller de to lag, men ikke uten at de bærer på egenskaper og krefter som de har fått fra hverandre. Begge deltagerne krones som konger og stiger frem som solen, den ene som konge over Egypt, den andre ombord i solbåten. Tilbake blir deres kropp, Osiris, inne i den mørke underverden. En slik transformasjon av hvem utøverne er, samt deres forening med det som kan kalles "det guddommelige", gjør at vi kan lese ritualer som en daglig initiasjon og dermed en form for egyptisk mysterie. Ritualene som foregår i det indre av tempelet omtales på egyptisk *seshetau* (*sšt3w*, lit. det som er gjort utilgjengelig), og oversettes iblant som "mysterier", men da med reservasjoner mot en for nær sammenligning med greske mysterier. Assmann karakteriserer forholdet mellom greske og egyptiske mysterier med følgende ord:<sup>1</sup>

If we translate this (*sšt3w*) by the word "mysteries", we have to dispense with some of the meanings of the Greek, e.g. initiation and anticipation of death and apotheosis of the initiate, and confine ourselves to the following two aspects: 1. The "secret", the limited access associated with the mysteries and the *sšt3w*; 2. The totality of "knowing", "speaking" and "acting" that is conveyed by the term "mystery".

I det foregående kapittel er det imidlertid blitt vist at det daglige offerritualer faktisk kan tolkes som en "mystisk" forening med guddommer, som fører til en guddommeliggjørelse av aktøren. Gjennom disse mysteriene knytter guddom og farao seg til hverandre i et gjensidig avhengighetsforhold. Begge nyter godt av det som de bringer til hverandre. Resultatet av møtet er at farao kommer ut som en levende manifestasjon på guden eller forfaren, som på sin side oppbevarer sin kropp i underverdenen. Solen gjør det samme på det kosmiske plan. Farao blir den levende Horus, konge over de to land, gjennom symbolske kronings og fødselsritualer i de daglige offerritualene, noe som neppe kan karakteriseres som annet enn en initiasjon etter van Genneps kriterier.

I sin egenskap av å bli gjenfødt tar både solen og statuen rollen til Osiris som mottager i konstellasjonen for regenerasjon. Det kan virke selvmotsigende å si at Horus (kongen) ofrer til Ra i Ras egenskap av å være Osiris, men som vi har sett, så ble Horus, Ra og Osiris ikke

<sup>1</sup> Assmann, *Egyptian Solar Religion*, s. 16-17; sml. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, s. 8, 11

nødvendigvis forstått som forskjellige entiteter. De var forskjellige aspekter av en helhet. Solen lyser på sin kropp i underverdenen, og blir ett med den. På grunn av dette kunne et fornyet *ba*-aspekt av helheten vandre videre som den oppadgående sol. Det er altså ikke slik at Horusøyet gis til en annen gud enn Horus selv. Øyet gis til det aspektet av guden som er Osiris, kroppen, og som besitter et potensial til å fornye alt som tilhører *neheh* tid gjennom å overføre dynastiske *ka*-krefter til dem. Far og sønn er en del av en enhet, hvor sønnen ikke bare er en inkarnasjon, men en bærer av et aspekt av en gud som på en og samme tid befinner seg overalt i kosmos.

Det finnes faktisk ingen overlevert kilde som gjenforteller en myte hvor Horus gav sitt øye til Osiris. Dette er noe som forskere har utledet av ritualer hvor offergaver sidestilles med øyet. I myten er det Horus som mangler øyet, ikke Osiris. Først når man forstår de to guder som forskjellige aspekter av hverandre, eller av en større og mer sammensatt gud, kan vi forstå hvorfor Horus gir øyet til sin far. Dette er en nødvendighet som tilhører et større sett konstellasjoner som innebærer en forening og fornyelse av far og sønn, i går og i morgen, *djet* og *neheh*, kropp og manifestasjon. Øyet symboliserer livet som de begge skal overføre mellom hverandre i møtet, nemlig det som går under betegnelsen *ka*. Dette er det som både Osiris og Horus mangler. Osiris mangler det i form av liv, kroppsvæsker osv., og Horus i form av å ikke være født ennå. Den livsenergi som må gis til Osiris, blir gitt for at han skal kunne bli hel, sterk og avledyktig, slik at han kan regenerere sin sønn ved å avle ham og overdra sin trone til ham. Øyet og offeret er liv som gis indirekte til en selv, for det er dette som sørger for at en *ba* kan komme ut fra underverdenen og gå ut fra kapellet med fornyet *ka* kraft, dvs. dynastisk kraft og liv. Dette forklarer hvorfor man i flere tilfeller ser konger ofre til Osiris-aspektet av seg selv.<sup>1</sup>

Osiris blir igjen i underverdenen, mens Ra-Horus-i-horisonten transformeres til Ra, solen på himmelen. Disse to aspektene tar også den døde kongen del i. Samtidig vandrer farao ut fra statuens kapell som en nykronet konge og en manifestasjon av solen på jorden, full av nyladet energi. Farao og solen har møtt sin forgjenger i det mørke indre av tempelet og underverdenen. De har fått overført *ka*-kraft, liv, styrke og herskermakt ved møtet, men de har også gitt liv, i form av sitt øye og offergaver til sin far. Det er altså snakk om en "treenighet" mellom *ka*, *ba* og kropp i de daglige ritualer. Man kom inn som Ra eller Horus, ble ett med

---

<sup>1</sup> Dette ser man blant annet i Seti I's kapell i Abydos, og i el-Derr, hvor Ramses II ofrer til sin egen *ka*. For sistnevnte eksempel se Bell, "Aspects of the cult of the deified Tutankhamun", s. 39.

Osiris og hans *ka*, og kom ut som fornyede manifestasjoner på gudens tilstedeværelse i verden. Både solen og kongen kommer tilsyne for folket og møtes av hymner og jubelrop.

I det 18-19 dynasti var det ikke uvanlig å snakke om en slik "treenighet" når tidens viktigste gud, Amon-Ra, ble omtalt. I en hymne til Osiris fra det 18 dynasti heter det:<sup>1</sup>

King of the God with many *names*,  
With sacred *embodiments* and  
Mysterious *cult statues* in the temples.

Tilsvarende i en tekst fra det 19 dynasti:

All gods are three:  
Amun, Re, and Ptah, who have no equal.  
He who hides his *names* as Amun,  
He is Re in *appearance*,  
His *body* is Ptah

Navn, som referer til det skjulte og ukjente ved guden, manifestasjonen som solen, samt kroppen som statuer eller "i jorden" (Ptah)<sup>2</sup>, gjenspeiler de tre dimensjonene til Assmann. Altså de mytiske, kosmiske og kultiske dimensjoner. De kan også omtales som guders *ka*, *ba* og kropp. Møtet mellom *ba* og kropp, generer også *ka*. Interessant nok, så finnes det ingen avbildninger av guden Horus hvor han gir sitt øye eller ofrer til Ra eller Osiris. Horus var nemlig farao, og farao blir til gjengjeld ofte framstilt slik i offerscener, hvor tempelet utgjorde den nødvendige scenen som kunne transformere de rituelle handlinger til det kosmiske og mytiske nivå.

Assmann bruker initiasjon og forestående *apoteose* som skillelinje mellom greske mysterier og egyptisk tempelkult, men da begrenser han samtidig aktørens rolle i ritualene. Offerritualeet bør ikke kategoriseres som "dyrking av guddommer", men heller ses i lys av hvilke forandringer som skjer både i mottager og givers status og roller i løpet av ritualet. Farao, eller presten som spiller farao, er i like høy grad som guder og forfedre mottager av ritualene og den informasjon som ytres. På den annen side kan man og si at det daglige offerritualeet på sett og vis er det motsatte av mysteriet. Mens en mystiker forsøker å unnsnippe verden gjennom en forening med gud, forsøker det daglige ritualet å bringe en guddommelig orden ned til menneskenes hverdag og bevare den der.<sup>3</sup> For å utdype hvilken rolle farao, forfar og guddom spiller for hverandre, skal vi i neste kapittel se nærmere på hvilken kommunikasjon som finner sted mellom deltagerne i offerritualeet.

<sup>1</sup> Tekstene er kopiert fra Assmann, *The Search for God*, s. 8

<sup>2</sup> Ptah kan stå for Kultstatue; se *ibid.* s. 238

<sup>3</sup> sml. Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 203

## 5.5. Delkonklusjon

Konklusjonen av denne undersøkelsen må være at de ritualene som utføres i Setis kapell grovt tilsvarer episode 14-29 (+ eps. 40) i Amenhotep I's ritual. Ettersom kapellets tekst karakteriserer offerhandlingene i kapellet som et videreføringsoffer, kan vi nå se at de ritualer som normalt ble utført for hovedguden i et tempel, også ble utført for den døde kongen i hans *ka*-kapell. Dette ritualet fornyet kongens guddommelighet etter sin død.

En alternativ konklusjon, som er i strid med alle tidligere tolkninger av tempelritualene, er at vi slett ikke har å gjøre med et offerritual som retter seg mot en gud. Verken papyrus Ch. B. eller K-T. omtaler Amon før selve menyen (eps. 20). Papyrus Ch. B. er ødelagt frem til denne episoden. K-T. retter seg før menyen til Amenhotep I, som først i episode 20 sidestilles med Amon-Ra. Dette skjer etter omfattende transformasjoner i renselsesritualene.

Sammenstillingen med kapellet til Seti I har kunnet vise at de ritualene som har blitt omtalt for offerritualer mot Amon, passer inn i en kontekst som vi normalt ville tolke som en videreføring av offergavene. Vi har også sett at ritualet kan tolkes som et kroningsritual. I de øvrige kapellene i Abydos finner vi *ingen* offer-scener som passer inn i denne sammenhengen, kun scener fra det daglige tempelritualet.

I den forbindelse er det mulig å fremme en teori som hevder at offergavene primært ble brakt frem for den "døde" kongen i hans kapell i Abydos. Offergavene føres deretter videre inn til de kongelige forfedre, altså i den seksjonen av tempelet som ligger syd for kongens kapell. Vi ser også at kongen bæres ut av kapellet i en bærestol på sydveggen av kapellet. De kongelige forfedre deltar i denne prosesjonen. I sin nye status som *akh*, en effektiv og utstyrt ånd, ble kongen nå sosialisert inn i gudenes selskap, og kunne nå gi de offergavene han var blitt gitt av sin sønn (og av seg selv når han var i live) til gudene, særlig til Amon-Ra. Dette var ikke en oppgave for hans sønn på jorden, men for kongen selv som guddom. Offergavene som ble båret videre, ble videreført ut av kapellet, ikke inn i det. Dette er en teori som behøver å underbygges mer enn det som er mulig her. Men om den medfører riktighet, så stemmer den overens med steler fra privatkulten hvor det alltid trengs en mellommann når man vil ofre til gudene. Privatsteler er ofte delt opp i seksjoner hvor man ser de levende ofre til den døde, og hvor den døde bringer offergaver videre til gudene (fig. 15). Amenhotep I var nettopp en slik mellommann.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Altenmüller, "Amenophis I als Mittler"; Wenté, "Two Ramesside Stelas Pertaining to the Cult of Amenhopis I"



Forholdet mellom giver og mottager i liturgien ser i utgangspunktet ut til å være ensidig rettet mot Osiriskongen. Gjennom å gjenta hva Horus en gang gjorde for Osiris, har den levende kongen initiert sin far som hersker over underverdverdenen. Sakramentale transposisjoner forbinder materielle handlinger med mytiske forbilder, som tolkes som kroningsritualer. Seti I og Amenhotep I (og Ramses III i Medinet Habu) er med disse ritualene blitt en Osiris, samtidig som han er blitt en deltager på solgudens kosmiske reise. Offer- og renselsesritualets symbolske dimensjon viser at de daglige ritualene ikke bare utføres for å dyrke en kongelig forfar. De gjentar også den døde kongens kroningsritual, og underbygger dermed arvtagerens legitimitet. Tidligere har man antatt at slike kroningsritualer tilhørte større fester som for eksempel nyttårsfester og *sed*-fester. Nå kan vi se at kongens "millioner av jubileer" også ble utført daglig i dødtemplene, eller "templene for millioner av år".

Til gjengjeld kan Ramses II "lede landet for all tid som Herren over de levende". Dette innebærer i seg selv ingen direkte gjengjeldelse av sønnens handlinger, men indikerer et gjensidig avhengighetsforhold, et kooperativ. For å kunne legitimere sin rett som konge og tronarving må farao daglig forsørge sin avdøde forgjenger med et symbolsk kroningsritual hvor han også presenterer resultatet av sin herskermakt i offergavenes symbolikk. Han bekrefter dermed overfor seg selv, sin far, og prestene som faktisk utfører ritualen, at *maat* er gjenopprettet, og at han er den som har evnen, legitimitet og herskermakt til å opprettholde kosmos.

I en introduksjon til Ramses III's tempel i Medinet Habu skriver Murnane: "it seems a logical inference that the king himself *became* the god of his motuary temple, and was referred to in this way even during his own lifetime".<sup>1</sup> Dette stemmer overens med resultatene av denne undersøkelsen. Når det gjelder ritualene som studeres i denne avhandlingen, har det kommet frem at mottager og giver smelter sammen og skilles fra hverandre igjen som to forskjellige aspekter, eller *baer*, av en og samme gud. En *ba* ble igjen i underverdenen kronet som Osiris (av Horus). En annen *ba* sto opp på himmelen som solen Ra-Hor-akhti, mens en tredje kom ut av tempelet som Horus, den herskende konge. Disse var ikke annet enn forskjellige aspekter av samme gud. Som sin sønn, eller seg selv om han ennå var i live, skulle kongen som utførte offerritualet gå ut som en guddom på jorden. Hans statue ble igjen som Osiris i kapellet og et ytterligere *ba* aspekt dro som Ra over himmelen i sin båt. Dette forklarer hvorfor ritualer som

---

<sup>1</sup> Murnane, *United with Eternity*, s. 46

spesifikt retter seg mot Ra utføres som avslutning på Amenhoteps ritual, samtidig som kongens plass i etterlivet spesifiseres ytterligere i hymnisk form.

Ut fra det mørke kom farao frem som den oppadgående sol, slik vi ser en gruppe soldater tiltale Ramses II ved tempelportene på en stele. De roper ut: "You are Re! You are like Him when you appear."<sup>1</sup> På stelen kan vi se kongen overøse soldatene med gaver som utvilsomt stammer fra offergavene (fig 14). Tilsvarende ble solen og den døde kongen møtt i horisonten av sekundære guder (*theoi synnaoi*) slik den levende kongen også ble tiljublet i forgården av en ytre krets av kultiske deltagere.

Awake in peace, may you awake peacefully,  
Horus of Behdet awakes in peace.  
The gods awake early to adore your *ba*,  
O exalted winged beetle who ascends to the sky!<sup>2</sup>

Slike hymner kunne like gjerne henvende seg til solen som står opp på himmelen, som farao som kommer ut av sitt *ka*-kapell.

Farao var ansvarlig for sin fars døde kult. Ikke bare for sin biologiske eller klassifikatoriske<sup>3</sup> far, men også fremfor alt sin symbolske far, Amon. Ifølge W. Murnane er dette den eneste måten vi kan forklare scener i Karnaktempelet hvor kongen utfører munnåpningsritualer på guden i gudens kapell og offerscenene til samme guden og ritual i vestibylen utenfor.<sup>4</sup> Murnane hevder at dette viser at guden, Amon av Luxor, var avhengig av kongen for å kunne eksistere. Hvis dette er riktig må vi, hvis vi skal følge konklusjonen av ritualet for Amenhotep I, anta at offergaver brukt i begravelleskontekst og i det daglige ritualet har samme funksjon. Offergaver ser i begge tilfeller ut til å være både en livgivende næring og en presentasjon av produkter produsert på mottagerens jord. Hvis vi anser alle ritualer fremfor kultstatuen for å tilhøre en begravelleskontekst må vi anta at ofringene, på lik linje med munnåpningsritualet, gir liv til statuen, og at guder og forfedre lever av det som gis dem. I sammenheng med restaurasjonsstelen kan man begrense denne teorien til at: gudene lever og er virksom for dem som utøver kulten så lenge han er gitt liv i form av en manifestasjon, innenfor tempelets (eller gravkapellets) rammer, av visse aspekter av den transcendent helheten som guden omfatter. Uten kulten dør ikke guden, men han vil heller ikke ha tilhørighet i tempelet, eller være effektiv i området.

<sup>1</sup> Schulman, *Ceremonial Execution and Public Awards*, s. 125

<sup>2</sup> Assmann, *The Search for God*, s. 38

<sup>3</sup> = Akseptert slektskap uten virkelige biologiske bånd.

<sup>4</sup> Murnane, "The Kingship of the Nineteenth Dynasty", s. 188

Munnåpningsseremonien var, på lik linje med det daglige tempelritualet, livgivende ritualer utført for at statuen skulle kunne aktiveres, enten for å kunne konsumere offerritualet eller rett og slett for å sikre gudens tilstedeværelse i tempelet. Uansett om offergavene tolkes som konsumpsjon, presentasjon eller en kombinasjon av disse, så trenger ikke det å bety at kongen gir liv til sin far, Amon, slik Murnane hevdet. Derimot gir han liv til statuen. Han gir guden en grunn og mulighet til å komme til sitt tempel og sin statue Det skjer nemlig ikke av seg selv.

Med dette som utgangspunkt kan vi forklare hvorfor alle de såkalte livgivende ritualene; røkelsesritualer, libasjoner, hjertet som bringes, og offerpresentasjonen, utføres *før* guden kalles til sin kropp. Ritualene utføres ikke for å gi liv, men for å forene mottagerens forskjellige aspekter i statuen, slik vi har sett i ritualet for Amenhotep I. Dette skjer litt etter litt. Vi må derfor begynne med brennoffer, fortsette med grødeoffer og renselser. Deretter kan menyen presenteres. Først da er alt gjort klart for at gudens helhet kan samles i statuen. Guden er da én, slik han var før skapelsen. Etter dette kan han skape verden ved å la seg manifestere i den.

Hvis guden ble samlet i statuen var han tilfredstilt eller passivisert (*shtp*). Dersom ritualet ikke ble fullført, sto man enten overfor en likegyldig og fjern gud, eller så fikk man å gjøre med en vred guddom eller ånd som kunne bringe sult, sykdom, opprør og andre ulykker over både slektninger og befolkningen som helhet. Når ritualene opphører forventet egypterne resultater av det slaget som vi har sett beskrevet i restaurasjonsstelen til Tutankhamon. Egyptiske brev til de døde underbygger denne påstanden.<sup>1</sup> Her ser vi at egypterne la skylden for sykdom og annen ulykke på avdøde slektninger som ikke var tilfredse og tilstede i sin grav. Dette plasserer egyptisk offerkult inn i en afrikansk religiøs tradisjon, utforsket av E. E. Evans-Prichard, hvor ofringer ikke gis for å få gaver tilbake i et *do ut des* forhold, men heller for å unngå vrede fra forfedre eller guder som utøverne sto i gjeld til som arvtagere.<sup>2</sup>

Ser vi offerritualet i sammenheng med det daglige tempelritualet får vi ytterligere støtte for at intensjonen var å passivisere en potensiell vred og farlig guddom. Når presten går inn til guden i det daglige tempelritualet trer han inn i en liminalfase, og er derfor sårbar for den uorden som denne tilstanden "betwix and between" preges av.<sup>3</sup> Derfor kommer han inn med

<sup>1</sup> For eksempler se Gardiner, *Egyptian Letters to the Dead*

<sup>2</sup> Evans-Prichard, *Nuer Religion*, kapittel VII-XI

<sup>3</sup> Mary Douglas har i boken *Purity and Danger*, fremmet tanken om liminalfasen som en tilstand utenfor det normale og derfor en "forurensende" situasjon for dem som befinner seg der. Se og J. J. Preston, "Purity," s. 92.

forsikringer om at han kun kommer med gode intensjoner, og vil unngå "denne dags blodbad".<sup>1</sup> Tydeligvis regnes guden her som en vred og farlig entitet som må pasifiseres. Det gjøres ved å bringe guden inn i en håndterbar form hvor han kan kontrolleres gjennom matoffer rettet mot en statue som er staset opp og renses, verdig en guds tilstedeværelse.

---

<sup>1</sup> Podemann Sørensen, "Det Daglige Tempelritual, kap. 13" i *Det Gamle Ægypten*, s. 94.

Tabell B. Overensstemmelse mellom Toths tale og Amenhotep I's ritual

Ritual Amenhotep I	Toths tale
1. Innledning til brennoffer? 2. Fyrfatet settes i stand. 3. Røkelse på ild, 4. Fett på ild. 5. Kjøtt på ild. 6. Grillspyd. 7. Vifte ilden. 8. Øl (på ild?).	
Presentasjoner av: 9. Hvitt brød. 10. Kake. 11. Øl. 12. Vin. 13. Melk.	1. Å utstyre offerbordet og fylle huset med grønt. 2. Presentere libasjoner. 3. Tilfredsstille med offergaver.
14. Konsekkrering av offer med vann og røkelse. 15. Libasjon. 16. Libasjon.  17. <i>Nemset</i> -renselse. 18. Røkelse. 19. Myrra. (15-19: samler kroppen -renselse)	4. Rense offergaver. 5. Libasjoner. 6. Libasjon (å tilkalle til måltidet). 7. Røkelse (som eneaden lukter). 8. Rense med <i>nemset</i> -krukke. 9. Røkelse (og natron), 9a. Utstyre med uraeus og halssmykke. 10. Myrra.
20. Meny 21. Offerformular, Innvokasjon 22, 23 Arrangere ting på alteret. Offerformular, innvokasjon	11. Presentere ofringer ("som får brødet til å blomstre"). *resitasjon av offerliste ved Ramses II og resitasjon av offerformular ved Ramses II.
24. Myrra på ild. 25. Å bringe guden til sitt måltid.	6. Libasjon (å tilkalle til måltidet).
26. Resitasjon av lektorprest. Liv (=dørene) bringes til guden. 27. Resitasjon av tjeneren. Hjertet bringes. -statuen gjøres levende, for å gå til hvile i kapellet, (statuen bæres inn igjen i sitt naos?) 28. Resitasjon av lektorprest. (oppsummering). 29. Resitasjon av tjeneren. -hymne.?	
30. Å bringe føttene. 31. Lukke døren.	
32. Libasjon til Re. 33. Røkelse til Re.	
34. Ritualer på kongelige altere. 35. Videreføringsoffer.	
36. Libasjon etter videreføringsofferet. 37. Røkelse etter videreføringsofferet.	5. Libasjoner. 9. Røkelse (og natron), 9a. Utstyre med uraeus og halssmykke.
38. Tenne fakkelen. ( for gudeliste og kongeliste.) 39. Slukke fakkelen.	
40. Ofringene fornyes/blomstrer.	11. Presentere ofringer ("som får brødet til å blomstre").
41. Lovprisning, sang for to regioner om kvelden.	
43. Resitasjon av lektorprest til tjener: "gjør 'et offer som kongen gir', Kom til brød. Løft ting."	
45. Sang for de to regioner om morgen	
45. 46. 47. 48 osv. Alternative fest episoder.	

## 6. OFFERRITUALET'S PRAGMATISKE NIVÅ, RITUELL KOMMUNIKASJON

### 6.1. Hva kommuniseres?

I forrige kapittel så vi nærmere på hvilken tro som må ha ligget bak de rituelle handlingene i ritualet for Amenhotep I. Dette *emiske* nivået av forståelse er en forutsetning for at offerhandlingene ble utført på et særegent egyptisk vis. I dette kapitlet vil vi gå utenfor hvordan egypterne selv forsto og tolket sine ritualer. Her vil vi se om det ved hjelp av antropologiske teorier om offer er mulig å forstå det daglige offerritualet på et såkalt *etisk* nivå. Etisk skal ikke forveksles med ordets daglige bruk hvor det refererer til moralske verdier, men snarere som et nivå av antropologisk forståelse som (som oftest) ligger utenfor den studerte befolkningens egen refleksjon og forståelse av seg selv. Dette nivået tilsvarer forskernes analytiske apparat som et objektivt, krysskulturelt vitenskaplig faktanivå.<sup>1</sup> Gjennom å skille en slik tolkning fra det foregående skilles det også mellom teologi og mytologi på den ene siden, og på den andre siden, de implikasjoner utøvernes tro og overbevisning har for samfunnet.

Offerritualenes mest åpenbare virkning på samfunnet var trolig den økonomiske, særlig når ritualene ble utført i stor skala. Offergavene er ofte kostbare og inngår i Egypt, som andre steder, i det lokale distribusjonssystem, eller i lokale økonomier. Distribusjon hadde stor betydning på samfunnets organisering. Dessverre er kildene til økonomiske forhold i Egypt mangelfulle, spesielt på makronivå. Derimot finnes det administrative tekster fra enkelte templer som kan informere oss om hvilken betydning distribusjon av offergaver hadde på lokalnivået. En diskusjon av disse tekstene ville imidlertid kreve en egen avhandling. Av den grunn vil emnet bare berøres overfladisk i dette kapitlet.

Når økonomiske aspekter av offerritualer inkluderes, så er veien kort til øvrige sosiologiske virkninger av ritualene. I Egypt var den som kontrollerte midlene også den som utførte offeret, og dermed den som sto i nærmest kontakt med gudene. Som offergiver var kongen den eksklusive mottager av gudenes gunst i henhold til resiprositetsprinsippet diskutert i forrige kapittel. Ritualet gav dermed uttrykk for makt og hierarki. Dette prinsippet kan

---

<sup>1</sup> Som i alle tilfeller ikke vil være helt objektivt, men alltid preget av forskerens bakgrunn.

imidlertid utvides til å gjelde kosmologien som helhet, slik franske forskere har kunnet påvise at gjorde seg gjeldende i greske offerritualer.

## 6.2. Offerritualet som modell av og for kosmologi

### Greske offerritualers kosmologiske struktur

Ifølge antikkforskerne Vernant og Detienne var en av de mest betydningsfulle funksjonene til greske offerritualer at forholdet mellom guder og mennesker ble styrket.<sup>1</sup> Dette skjedde ved at den kosmologiske og sosiologiske strukturen i det greske samfunnet ble kommunisert til deltagerne gjennom ritualer, og at den dermed ble bekreftet for dem.

Ved siden av å være en bekreftelse av forholdet mellom guder og mennesker, hadde ritualene også en mer profan side. Ritualene var en mulighet for bystatene til å vise styrke og samhold både utad mot naboer og innad i befolkningen. Følelsen av fellesskap må ha vært sterk under deltagelse i prosesjonen før offeret og i det felles festmåltidet i etterkant. Samtidig var fordelingen av offeret politisk, i og med at visse deler av offeret var forbeholdt fornemme borgere og bestemte innflytelsesrike familier. Gjennom festivalene ble byens indre samhold styrket. Samtidig kom maktkamp mellom mennesker og grupper til syne i jakten på ritualenes statussymboler.

Den sosiologiske betydningen kom altså frem i distribusjonen av offermaten. Gudene fikk sin separate porsjon, mens mennesker fikk en annen. Med henvisninger til Prometheusmyten bestod gudenes måltid av fett og bein som ble brent på et alter. Vernant og Detienne analyserer denne praksisen, og finner en forklaring som er annerledes enn den grekerne selv hadde, nemlig myten. Først og fremst var gudenes inntak av offerrøyken et tegn på gudenes udødelighet. I motsetning til menneskene var gudene ikke avhengige av føde. Både hos Hesiod og Homer blir det gjort klart at offeret kun var en hedersgave til gudene. Røyken av brent offer og røkelse er dem til velbehag. Valg av brensel og røkelse parfymerte offerrøyken som ikke ble ansett som mat for gudene. De var derfor ikke avhengige av menneskenes gavmildhet, slik vi kjenner de mesopotamiske gudene i Gilgamesheposet. I tillegg var det menneskene som gav til gudene, ikke motsatt. Menneskene var underdanige. *Do ut des* prinsippet ble praktisert, men gudene var uforutsigbare, ubestikkelige, og kunne bare påvikes,

---

<sup>1</sup> For referanser se kapittel 2.2

ikke styres. Vi ser altså hvordan grekerne fikk definert sin plass i det religiøse kosmos gjennom offerritualene og mytene som tilhører dem. De skilte seg fra gudene, men samtidig også fra de mytiske forfedrene som i gull og sølvalderen levde som guder. På den tiden ble det verken arbeidet eller ofret. Etter Prometheus sviktet Zevs, var livskraften (*bios*) skjult i korn og kjøtt som må arbeides frem (dyrkes eller drepes) og bearbeides (kokes eller grilles) før det kunne konsumeres.<sup>1</sup>

Vernant peker på at grekerne i offerritualene også hever seg over dyreverdenen. Ville dyr som grekerne ofte identifiserte seg med (som ulver, løver og bjørner) er rovdyr. Kjøttet disse spiste var rått og ubehandlet. Kjøtt for mennesker skulle kokes eller grilles etter bestemte forskrifter som skilte det siviliserte fra det usiviliserte. Barbarer, dyr og marginalgrupper brøt forskriftene gjennom å spise rått kjøtt. Sammen med grupper som nektet å delta fordi de praktiserte vegetarianisme, ble de ikke regnet som integrerte medlemmer av bystatssamfunnet. Grekerne kunne altså plassere seg selv gjennom slaktofferet (*thysia*) i en mellomposisjon i sin kosmologi. De var under gudene, men over dyr og fremmede.

Ved sidene av å være en kategoriseringsmekanisme som skilte grekere fra alt som var utenfor, hadde offerritualet også indre sosiologiske virkninger. Når kjøttet ble fordelt ble *splankhna*, den beste og viktigste delen av dyret, grillet og fordelt mellom den indre sirkelen av deltagere. På denne måten kunne de oppnå maksimal deltagelse i ritualet. Resten ble delt opp i like porsjoner som ble fordelt ved loddtrekning. Likevel ble en større del av dette, som i utgangspunktet var reservert for gudene, tildelt bestemte sentrale familier. Igjen kommer makt og hierarki frem som elementer i ritualer som ellers ser ut til å være basert på likhet mellom deltagerne. Distribusjonen var strengt politisk. Måten kjøttet ble distribuert på tilsvarte den ideologiske *isonomia* modellen som vektlegger likhet i distribusjon og likhet i politisk status.

### **Kosmologi og hierarki i ritualet for Amenhotep I**

Det daglige offerritualet skiller seg i aller høyeste grad fra det greske. Teoriene til den franske poststrukturalistiske skolen nevnes her, ikke fordi det finnes noen slående likheter i ritualenes utførelse, men fordi skolens innflytelse på den religionshistoriske diskusjonen krever at man i det minste undersøker på hvilken måte ritualet som studeres kan sies å påvirke dannelsen og opprettholdelsen av den gjeldende samfunnsstruktur og kosmologi. Muligens var også fortæringen av tilberedt mat en (ubevisst) måte for egypterne å distansere seg fra dyr, slik

---

<sup>1</sup> Vernant, "At Man's Table", s. 41



gudene som nøt offeret gjennom røyk eller resitasjon viste seg overlegne og udødelige. I diskusjonen om offergavens resiprositet har vi sett at gudene ikke nødvendigvis var avhengige av næringen som ble gitt til dem i ritualene, men vi kan med sikkerhet si at man forestilte seg at måltidet ble fortært, ikke fysisk, men indirekte gjennom konsumpsjonen av røyk eller ordlyden av gavens navn. Offerets essens ble på denne måten overført til mottageren. I så måte var gudene menneskene overlegne. Ettersom det i teorien alltid var kongen som ofret, var ritualet også en mulighet for ham, som representant for egypterne, til å møte gudene og derigjennom få bekreftet sin overlegenhet overfor sine undersåtter, og sin nærhet til gudene.

Gjennom å overføre Vernant og Detiennes modell kan vi altså se hvordan ritualet for Amenhotep I bekrefter og opprettholder et hierarki hvor gudene står på toppen, og hvor menneskene står under med kongen som mellommann. Hva modellen *ikke* forklarer, er hvorfor ritualer tas i bruk for å generere et slikt hierarki. Kunne ikke opprettholdelsen av sosiale strukturer genereres med andre virkemidler? Vi kan se at offerritualer opprettholder forbindelser, men ikke hvorfor offerritualer er en bedre måte enn andre å gjøre dette. For å forstå hva som gjør offerritualer særlig velegnet, må vi gå tilbake til ritualets syntaks. Gjennom å se hva som skjer med deltagerne i ritualer, hvem som inkluderes og hvem som er utenfor, ser vi også hva i ritualer som påfører giveren (og mottageren) sin rett til en plass i det øvre sjiktet av hierarkiet.

### **Deltagernes transformasjoner ifølge Valeris modell**

Som vi kom inn på i kapittel 2 utviklet sosialantropologen Valerio Valeri, under inspirasjon av Hubert og Mauss, en modell for hvordan offerritualer i det førkristne Hawaii virket. Tre faser gjorde seg gjeldene. Den første utgjorde en tilstand hvor både giver og mottager (og kongerasjon) var i en tilstand av mangel. Tilstanden var kaotisk, og offeret ble et symbol for dette kaotiske. I det neste stadiet bringes giver og mottager i kontakt med hverandre gjennom sakraliseringsritualer (f.eks. renselse). De to transformeres gjennom å bli konsekrent slik at de finnes i tilnærmet lik tilstand. Med andre ord kan vi si at guden bringes ned et nivå, mens giveren opp et nivå. Slik står de to på et plan hvor de kan være i kontakt med hverandre, uten å utgjøre en risiko for at de overeksponeres av hverandres tidligere tilstand. Gjennom kontakt har nemlig giveren mulighet til å profanere mottageren, men mottageren kan på sin side også påføre for mye hellighet på giveren. Mot slutten av ritualer skiller de to fra hverandre. Samtidig bevarer de to noe fra hverandre gjennom at begge konsumerer offergavene. Nye

renselse er kanskje nødvendige for at de to skal vende tilbake til sine respektive rom, men begge er gjennom ritualet transformert. Selve konsumpsjonen skjer ikke i fellesskap, men i atskilte "verdener". Likevel er det fra det samme måltidet man forsyner seg. Offergavene har gjennomgått de samme transformasjoner, slik at heller ikke de skulle "forurense" mottageren. I tillegg har offeret på veien blitt identifisert med både giver, mottager samt den kaotiske situasjonen før ritualet.

Transformasjonene skjer i utøvernes bevissthet, og krever derfor en forståelse av ritualet. Dette gjelder også eventuelle tilskuere, ettersom ritualer i de fleste tilfeller også skal regnes som effektive i den kollektive bevissthet. Særlig gjelder dette overgangsritualer. Det innebærer at man ikke bare skal ha kunnskaper om ritualet og dets transformasjoner, men også om guden som ritualet retter seg mot. Ifølge Valeri personifiserer nemlig guden de handlinger som utøveren av ritualet inkorporerer i sin nye status gjennom offerritualet.

### **Transformasjoner i Ritualet for Amenhotep I**

En lignende tredeling kan man også gjenkjenne i ritualet for Amenhotep I. Særlig hvis vi ser dette i sin kontekst av det daglige tempelritualet. Begynnelsen av det daglige ritualet karakteriseres av distanse mellom giver og mottager. Til stadighet må presten bekrefte hvem han er og hvorfor han er kommet. Guden karakteriseres som vred eller sint (*nšni*), altså som en motsetning til ritualets til stadighet uttrykte formål, nemlig å tilfredstille eller passivisere (*štp*) guden. Guden er ennå ikke manifest og tilhører det mørke rom utenfor den håndgripelige verden. Han er ikke tilstede i sin statue, og mangler derfor sin kropp og sine lemmer. Giveren er farao, som har et behov for å opprette og bekrefte sin nærhet til guden. I starten av ritualet kan man sågar bare kommunisere med guden gjennom røyken til brennofferet. I flere tekster kan vi se at brennofferet er den eneste måten å kontakte guder på når man befinner seg fjernt fra dem, som for eksempel utenfor Egypt.<sup>1</sup> Gjennom røyken kunne man altså overvinne distansen. I ritualet ble det brukt brennoffer for å overvinne en tilsvarende avstand før man beveget seg innover i tempelet. Tilstanden var kaotisk, noe som symboliseres med at representasjoner av "kaosguden" Seth brennes på ilden.

---

<sup>1</sup> Kees, "Bemerkungen zum Tieropfer", s. 83; Eggebrecht, "Brandopfer"; For tekster hvor dette kommer frem se f.eks. "The Shipwrecked Sailor" i Lichtheim, *Literature*, s. 212 og en innskrift fra Wadi Hammamat, transkribert i Kurt Sethe, *Egyptian Reading Book*, s. 76, linje 15 – s. 77 linje 9.

Grødeofferet og renselsesritualene som følger brennofferet hadde begge som funksjon å overvinne kaostilstanden. Først gjennom å passivisere og tilfredstille (*sh̄tp*) mottageren, deretter gjennom å gjøre mottager, giver og offergaver guddommelige (*sn̄tr*) gjennom libasjoner, røkelse og myrra. Som vi har sett krones både giver og mottager på symbolsk vis gjennom røkelsesritualet. På denne måten står de to på lik fot overfor hverandre. Dette må ha en bakgrunn i forestillinger om renhet og urenheter som ikke skiller seg for mye fra dem vi finner hos polynesiske folkeslag.<sup>1</sup> For en undersått var det for eksempel forbundet med dødsstraff å berøre kongen. Den såkalte "faraos forbannelse" hvilte over alle som gikk inn i et hellig sted som uren. I tillegg ser vi i ritualene at renheten til de rituelle objektene og deltagerne til stadighet understrekes. Utsagn om renhet øker i intensitet jo nærmere man kommer ritualets høydepunkt. Dette tyder på at mindre hellige personer kunne forurense dem som var mer hellige, og motsatt. Om ikke den mindre hellige selv ble forurenset, så var det i det minste forbundet med livsfare å forurense mer hellige personer.<sup>2</sup> Gjennom renselsesritualet transformeres prestens eller faraos renhet og hellighet. Han kan her stå overfor mottageren som en likemann. Vi så også at både giver og mottager tiltales med nye titler som resultat av disse episodene i ritualet. De to er nå manifeste i kapellet som like entiteter, noe som karakteriseres som en fullstendig forening av de to som *ba* og kropp.

Når de skilles fra hverandre igjen blir det på nytt sørget for å rense mottageren, og muligens også giveren. Mottageren gis liv ved å gravlegges i sitt kapell, hvorefter hymner bekrefter hans nye status som en som er gjenfødt på himmelen som solen, og som konge i underverdenen, altså som Ra og Osiris. Tilbake i tempelet vandrer farao ut, hylles som den oppadgående sol, samtidig som han har fått sin plass som konge på jorden fornyet og bekreftet.<sup>3</sup> Med seg har han de guddommelige egenskapene liv, helse og stabilitet samt en garanti for beskyttelse og støtte av gudene som et kollektiv. Sistnevne får han når forskjellige gudekretser også inviteres til å ta del i banketten.

---

<sup>1</sup> Se Valeri, *Kingship and Sacrifice*

<sup>2</sup> Sammenligner vi med tilsvarende forestillinger i Hawaii og India ser vi at i noen religiøse systemer kunne forurenningen gå begge veier (Hawaii, Hellas), mens i andre kun oppover (India). Se Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 84-95.

<sup>3</sup> sml, Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 35: "it's death (offerdyret) was like that of the phoenix: it was reborn and sacred". Fønixen er et vanlig egyptisk symbol på soloppgangen.

### Hva offeret overfører

Når giveren og de øvrige deltagere og tjenestemenn konsumerer gavene fra gudens alter tar de til seg noe av de egenskapene som er bevart i maten etter at kongen har presentert dem fremfor guden. Guden konsumerte måltidet fullstendig, hvoretter det samme måltidet ble konsumert av prestene, etter kongens hierarkiske fordeling.<sup>1</sup> Uten at kildene kan bekrefte det kan vi tenke oss at den guddommelige *ka* finnes i maten, *kau* (*k3w*), som nå fordeles nedover i hierarkiet.<sup>2</sup> Dette ville i så fall innebære en statusgivende formel som sier: til mer mat (*k3w*) du får fra gudens alter, desto høyere hellighet og status får du i samfunnet. Vi vet fra administrative tekster at offergavene ble fordelt mellom prester og tempeltjenere. I utgangspunktet er det imidlertid kun mulig å spore hvilke aspekter og krefter fra guder og forfedre som farao bevarer gjennom ritualene. Det var han som var "ritenes herre", og det var derfor kun hans aktiviteter som ble beskrevet på tempelveggene. Vi vet heller ikke om det var konsumpsjonen som inkorporerte *ka* i farao, selv om det er sannsynlig.

At offeret ble forbundet med *ka* vet vi. I Seti I's kapell kan vi se symbolet for *ka*, to omfavnende armer, omslutte offergavene (forside). Offergavene har også en halskrage hengende under bordet. Disse to symbolene tyder på at offergavene symboliserer både giver og mottager. Særlig symboliserte de mottageren som er representert med sin personifiserte *ka* i kapellet. Offergavene utgjør samtidig et symbol på at giveren har utført sine plikter i landet i henhold til *maat*. Derfor kunne statuetter av gudinnen *maat* erstatte offerbordet som symbol.

<sup>1</sup> sml. Hubert & Mauss, *Sacrifice*, s. 38-40, for tanken om at prestene som spiser offeret også får hellighet av det: "Now it is the victim or its remains which will pass on to the sacrificer the new qualities it has acquired by the action of sacrifice. This communication can be affected by a mere blessing. But in general recourse was had to material rites... the most perfect way of effecting communication was to hand over to the sacrificer a portion of the victim, which he consumed. By eating a portion of it he assimilated to himself the characteristic of the whole." Se også *ibid.* s. 44-45 for en eksemplifisering fra vediske offerritualer.

<sup>2</sup> sml. Valeri, *Kingship and Sacrifice*, s. 56. Uten å trekke direkte paralleller mellom det polynesiske begrepet *mana* og det egyptiske *ka*, må det her innrømmes at forståelsen av *ka* som en kraft som kommer fra gudene til folket fordelt etter hierarkiske prinsipper har en familielikheter med Valeris beskrivelse av oppfattelsen av *mana* på Hawaii. For *mana* se *ibid.* s. 95-104. Hvis man vektlegger likheter mellom de to begrepene ser man at både *mana* og *ka* involverer potens og overføres mellom slektsledd i ritualer. Begge begreper regnes som fysiske substanser, men også som en usynlig substans som finnes i synlige bærere. Å dyrke en gud omtales på Hawaii som påføre et idol *mana*. Tilsvarende har vi sett at *ka* overføres til statuer i offerritualet. I begge kulturer går de respektive egenskapene resiprokt tilbake til den som dyrker. Kongens *ka* var den eneste som ble personifisert med navn. Dette tyder på at hans *ka* var sterkere enn andres. Den var nærmest guddommelig. For overføring av *ka* fra mottager til giver i Egypt se f.eks. Assmann, *The Search for God*, s. 110 og forrige kapittel i denne avhandlingen. Gjennom å påføre statuen *mana* eller *ka* kan guden dyrkes i en antropomorf kontrollerbar skikkelse. Se også Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 316, for en diskusjon av hvordan germanske konger får sitt "hell" fra gudene. Dette er også en kraft av guddommelig opprinnelse som kan sammenlignes overflatisk med *ka* og *mana*. Samspillet mellom herskeres handlekraft og deres tilknytning til "det hellige" kommer frem i dette begrepet; Se Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 69. I mange kulturer er de to gjensidig avhengig av hverandre.

Iblant ofret kongen også sitt eget navn i forbindelse med offeret av *maat*. Dette viser at offergavene også representerte giveren.

Kongens kongelighet, dvs. guddommelighet, er avhengig av (kontingent av) gudens guddommelighet.<sup>1</sup> Kongens mulighet til å identifisere seg med det guddommelige er på sin side avhengig av hans evner til å praktisere de normene og kravene, de kosmologiske aksiomer, som produseres i ritualene. Offerritualet gir uttrykk for hans suksess i opprettholdelsen av *maat*, og fornyer dermed hans legitimitet gjennom offergavens symbolikk som representerer suksessen.<sup>2</sup> At offergavene representerer *maat*, og motsatt, kommer klart frem i kapittel 42 i det daglige tempelritualet. Her står det blant annet:

...  
 dit legemes kledning er Maat  
 Af Maat spiser du, af Maat drikker du;  
 dit brød er Maat, dit øl er Maat.  
 Som Maat inånder din næse røgelsen;  
 din næses ånde er Maat.  
 ...  
 Når verdens ender kommer til dig med Maat,  
 er det for at give alt, hvad Aton omkredser.  
 ...  
 Det er for at fordrive det onde der er ved dig,  
 og for at tjene som uraeus på dit hoved,  
 at Maat kommer til dig.  
 ...  
 Din *ka* skal tilhøre dig, når Maat lovpriser dig,  
 idet dine lemmer forenes med Maat,  
 som du glædes og forynges ved at se.  
 ...  
 Når du eksisterer, eksisterer Maat og omvendt.<sup>3</sup>

Her ser vi først at offergavene symboliserer *maat* og at dette innbefatter produkter fra alle verdens hjørner. Offergaver fra hele Egypt, og alt som Farao hersker over i egenskap av Amon-Ra, inkluderes i offergavene som her oppsummeres i offeret av en *maat*-statuett. Gjennom *maat* og offergavene besitter mottageren sin *ka* og gjør ham effektiv og fornyet. Til sist ser vi at guden er avhengig av *maat* og at *maat* er avhengig av guden. Dette tilsvarer offerritualets prosess som gjør farao til en effektiv manifestasjon av guden gjennom å fylle

<sup>1</sup> sml. Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 270

<sup>2</sup> Det kan være verdt å merke at de kosmologiske aksiomene ikke selv fastsetter hvordan de skal opprettholdes. Omstendighetene i samfunnet fastsetter hvordan dette skal gjøres gjennom regler. sml. Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 273. Gjennom den såkalte demokratiseringen av ritualer i Egypt ser vi at gudene blir mer tilgjengelige for vanlige mennesker. Dette tyder på at situasjonen som skaper reglene for hvem som kan opprettholde de kosmologiske aksiomene for kommunikasjon med det guddommelige er blitt forandret. Metodene, altså aksiomene, og de ultimate postulatene, gudene, er stadig de samme.

<sup>3</sup> Podemann, *Det Gamle Ægypten*, s. 110-115

ham med gudens *ka*. Faraos kan nå arbeide et nytt døgn med å fremskaffe produkter og bekjempe fiender slik at *maat* opprettholdes og på nytt kan presenteres for guden.

Når prester og tempeltjenere til sist blir mottagere av offergavene så vil jeg hevde at maten, *kau*, framdeles innehar den *ka* som har blitt overført mellom konge og gud i ritualen. Dette krever imidlertid et dypere studie, men det kan her refereres til enkelte kilder som kan støtte en slik teori. Det har blitt hevdet at når faraos møter sin forgjenger eller guden i ritualene så tar han til seg aspekter av denne gjennom identifikasjoner. Når han kommer ut av tempelet er han en nylig initiert konge som på nytt har samlet landet og bekjempet kaos. Han kan derfor komme frem i tilsynekomstvinduet, hvor han hylles av sine undersåtter som solguden selv. På flere steler ser vi faraos stå i dette vinduet mens han overøser tilskuerne med gaver (fig. 13 og 14). I enkelte tilfeller gis de samme produktene som offergavene besto av (fig. 14, 16 og 17?). I andre tilfeller gir kongen regalier, særlig halskrager (fig. 13, 16 og 18).

Posituren mottageren av disse gavene står i er bemerkelsesverdig. På samme måte som hieroglyfen for *ka* strekker to armer i været rundt de offergavene som i utgangspunktet ble ofret i tempelet (forside), står også mottageren av de "videreførte gavene" med armene i været slik at de former *ka*-hieroglyfen (sml. forside med fig. 13, 16, 17 og 18). Slik som en halskrage er bundet under offerbordets understell, bindes det også en halskrage rundt mottagerens hals. Lignende halskrager ble gitt til kongen under kroningsritualet, og forårsaker en transformasjon av prinsen til en guddommelig konge. Ifølge Frankfort var forgjengerens kongelige herskerkraft, altså den kongelige *ka*, til stede i halskragen.<sup>1</sup> I tillegg er armene til kongen som gir gavene i samme positur som de var når han overleverte offeret til guddommen (sml. fig. 16 og 17 med fig. 5 og 10). I enkelte slike scener er gavene delt opp i hauger som tilsynelatende indikerer mottagerens status. Også her kan det være plassert en halskrage under bordets understell, eller oppå bordet, mens mottageren får plassert en tilsvarende rundt sin hals (fig. 16 og 17?). Det kan også være en død konge eller en statue av en konge som gir disse gavene (fig. 16, 17 og 18). Ved dødetemplene kan altså prestene selv ha arrangert slike seremonier selv om kongen ikke var personlig tilstede. Vi ser altså at det ikke er usannsynlig at *ka* overføres fra kongen, nedover i hierarkiet, gjennom offergavene.<sup>2</sup> På tilsvarende vis hadde offergavene blitt samlet litt etter litt oppover i hierarkiet, som skatt avgifter og

<sup>1</sup> Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 133-134. Når kragen gis forekommer en *unio mystica* mellom deltagerne.

<sup>2</sup> Enkelte egyptiske egennavn gir også uttrykk for denne filosofien. Frankfort, *Kingship and the Gods*, s. 60, nevner ett eksempel: "*kai-kher-nswr*, My-ka-derives-from-the-king". Frankfort oversetter også det kongelige epitetet *di-ankh* som "giver av liv" istedenfor "gitt liv" som er en mer vanlig oversettelse. *ibid.* s. 59.

lignende, frem til de endte opp på gudens bord. Dette systemet er relativt likt polynesiske systemer, hvor offergavene overfører *mana* mellom giverne. *Mana* gir status og hellighet til mottagerne, avhengig av hvor mye de får. *Mana* ble påført offergavene når de ble ofret til gudene av kongen.<sup>1</sup>

Vi kan med sikkerhet se at farao får fornyet eller bekreftet visse aspekter av sin person. Dette er aspekter som han var i besittelse av allerede før ritualet, men som han hadde behov for å fornye med jevne intervaller. Behovet for fornyelse står proporsjonalt med ritualets omfatning. Mens *sed*-festen, som i teorien ble utført hvert 30 år, fyller et stort behov for fornyelse, så dekker nyttårsfesten, Opetfesten, Sokarfesten m.m. et mindre behov. De daglige tempelritualene står nederst på en skala av slike fester, og er derfor mindre omfattende. Forskjellen kommer klart til syne når vi sammenligner menyene i episode 20 og 42, hvor den første presenteres daglig mens den andre, som er langt mer utfyllende, tilhører den årlige Amonfesten. Det kan også tenkes at de hver av festene vektla forskjellige aspekter hos kongen som måtte fornyes. Gjennom å utføre fester for et vidt spekter av guder fornyet kongen også et vidt spekter av attributter og tilknytninger som var essensielle for hans herskermakt. På et lokalsosiologisk plan vil dette si at kongen fornyet sitt forhold til lokalguder, som i hvert sitt område ble regnet som dets herre og skaper. Ved å fornye sin tilknytning til disse, bekreftet han sin rett til å herske også her. Med andre ord utgjorde guden typen bak det aspektet som farao ville fornye sin egenskap av å være tegn av. Kongen tok gudens attributter.

Vi kan altså se at ritualet for Amenhotep ikke bare kommuniserer en kosmologi og samfunnsstruktur til deltagerne, slik Vernant og Detienne avdekket i greske offerritualer. Vi ser også hvordan samfunnsstrukturen ble overført, og legitimert overfor deltagerne. Kongen ble alltid regnet som sønn av mottageren. Han var derfor den eneste som hadde mulighet til å kunne la seg identifisere med gudene uten fare for å provosere, fornærme eller profanere dem. Gjennom offerritualet ble ritualet en "kommunikasjon mellom guder", ikke en kommunikasjon mellom guder og mennesker. Farao bevarte i tillegg sin hellighet og gudens makt etter ritualet. Sannsynligvis var denne hellighet tilstede i offergavene, som *ka*. Det var mulig for kongen å konsumere gavene etter at han hadde blitt identifisert med, og satt på lik fot som, guden i ritualet. Helligheten kunne han så fordele nedover i hierarkiet i form av mat og andre tegn på makt. Denne teorien gjør det mulig å forstå hvorfor det bare var kongens *ka* som ble personifisert. Alle andre menneskers *ka* ble fordelt fra kongen. Det kan også belyse

---

<sup>1</sup> s. 130, note 1 og 2

hvorfor offergaver gis til forfedres *ka* når vanlige mennesker ofret. Offergavene ble nemlig gitt til den delen av personen som bestemmer hvilken (arvelig) status enkeltpersoner har.

### 6.3. Ritualet som uttrykk for politisk legitimering og forvaltning

#### Behovet for legitimering

Når Ramses II ble tronet var hans dynasti fremdeles ungt. Kun et tiår hadde gått siden Ramses I tok tronen uten selv å være i slekt med sin forgjenger, Horemheb. Seti I var antagelig den først konge på over en generasjon som arvet tronen etter sin biologiske far, selv om slektskapet mellom dem er omstridt. Retten til tronen, tilhørigheten til de kongelige forfedre, og nærheten til gudene, måtte underbygges uten et reelt slektskap. Det daglige offerritualet kan ha fungert som et virkemiddel til å bygge opp det 19 dynastis legitimitet.

I det 20 dynasti, da Ramses III ble kronet, var det ikke mer enn 15 år siden hans far tok tronen (ca. 1184). Dette skjedde etter en urolig tid hvor landet sto i syrenes vold. Under sin regjeringstid skapte Ramses III monumenter som viser et uvanlig stort behov for å bekrefte sin makt. I forgården til hans tempel i Medinet Habu sto for eksempel en stele med teksten: "I did not take my office by robbery, but my crown was set on my head willingly".<sup>1</sup> Selv ble Ramses III snikmyrdet av sin nærmeste krets.

#### Legitimasjonsvirkemidler

Alle konger hadde i utgangspunktet et behov for å legitimere sin makt. Både kongedømmet som institusjon, og den enkelte konge som innhaver av sin tittel, måtte bekrefte sin posisjon. For å oppnå dette ble det, bevisst eller ubevisst, tatt i bruk flere strategier som inkluderer ritualer og monumenter. Begge deler fungerer også som propaganda.<sup>2</sup> Egyptologen E. Otto har definert det ideologiske fundamentet som legitimasjonen kommer til uttrykk gjennom i Egypt, som kongelig handling og effektivitet, arv og myte.<sup>3</sup> Dette er tre elementer som ikke er lett å skille fra hverandre. Alle tre kommer til uttrykk i en rekke ritualer, deriblant ritualet for Amenhotep I.

<sup>1</sup> Etter Murnane, *United with Eternity*, s. 20

<sup>2</sup> Baines "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation", s. 7; Kemp, "The Old Kingdom", s. 73; se også Otto, "Legitimation der Herrschens im pharaonischen Ägypten"

<sup>3</sup> Otto "Legitimation des Herrschens im pharaonischen Ägypten," s. 385-89.



### Handling og effektivitet

Styrets effektivitet og handlingskapasitet kom til uttrykk gjennom kongens evne til å beskytte Egypts grenser og interesser overfor tilgrensende områder. Det inkluderte militærkampanjer mot Egypts tradisjonelle fiender, både for å utøve en realpolitisk makt overfor andre befolkninger, og for å sikre grenseområder. Med dette viste kongene også sine undersåtter den makt, styrke og guddommelig beskyttelse som de var bærer av. Slike kampanjer forekom derfor under kongens personlige oppsyn uproporsjonert ofte meget tidlig i en konges karriere.<sup>1</sup> En annen måte kongens effektivitet kom til uttrykk på, var i jordbruksøkonomien. Vedlikehold og produksjon av jordbruksmidler gjennom vanningsanlegg og administrasjon var nemlig en omstendelig og påtrengende oppgave som gav føde og lønn til byråkrati, militæret og presteskaper.<sup>2</sup> I den forbindelse blir også kontakten med forfedre sentral. Dersom vi skal følge Frankforts forestillinger om den egyptiske kongen så var han, mens han levde, en kanal for naturkrefter. Som død ble han en potensiell kilde for regenerative krefter, dvs. fruktbarhet og liv for jordbruk (og etterkommere).<sup>3</sup> Tilknytningen til forfedre ble opprettholdt gjennom offerritualer.

Etter perioder med urolighet, særlig etter de såkalte mellomtider og amarnatiden, var det viktig for kongen å vise at han på nytt hadde etablert orden og bekjempet kaos. På den velkjente "Restaurasjonsstelen" til Tutankhamon kan han fortelle at når Akhnaton regjerte så hadde gudene forlatt landet ettersom ingen kult ble utført for dem.<sup>4</sup> Den nye kongen gjenopprettet kulten og gudene kom tilbake. Under fraværet hadde militærkampanjer slått feil. Ingen orakler hadde blitt gitt og gudene svarte ikke på bønn om hjelp. Restaurasjonsstelen gir oss et innblikk i hva kulten og gudene faktisk gjør for landet. Vi kan vi se at i dårlige tider ble byrden lagt på kongens skuldre. Det var han som var ansvarlig for at *maat* ble opprettholdt. Som O'Connor påpeker blir dette tydelig i ptolemaiertiden hvor vi kan lese fra en demotisk krøniker (*the Demotic Chronicle*) at flere av sentidens kongers fall forklares med deres manglende evne til å tilfredsstille gudene. I den samme sammenheng kan vi også forstå hvorfor monumenter fra amarnatiden systematisk destrueres av etterkommerne under påstanden om at Akhnatons styre var imot *maat*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> O'Connor, "New Kingdom", s. 206

<sup>2</sup> *ibid.* s. 190-192

<sup>3</sup> Frankfort *Kingship and the Gods*

<sup>4</sup> Se s. 113.

<sup>5</sup> O'Connor, "The New Kingdom", s. 201

Gjennom offerritualet har vi sett at kongen sikrer seg, eller bekrefter, at han utøver *maat* på jorden på gudenes vegne. Disse ga han den makt som var nødvendig for å gjøre dette. Vi kan imidlertid se hvordan presentasjonen av offergaver kan leses som en tilbakebetaling eller et bevis på at *maat* blir utøvd i Egypt. Langs tempelveggene ser vi hvordan personifikasjoner av landets nomer bærer frem offergaver, og hvordan fruktbarhetsguder gjør det samme. Kongen er i spissen av disse ettersom ethvert offer er "et offer som kongen gir". Offer er iblant blitt karakterisert som "skatt" eller tributt, ettersom vi vet at andeler fra domener som var underlagt godsherrer i siste instans tilhørte kongen. Godsherrene betalte andeler til templene eller kongen, som ble presentert fremfor gudene, som på sin side sto over kongen som herrer over landet. I tilknytning til de daglige ritualene ser vi prosesjoner av offerbærere bringe dagens produkter frem til tempeldørene. Fremst i prosesjonen bæres en statue av kongen (fig. 19). Det var han som var ansvarlig for produksjonen. Når kongen presenterte landets produkter godtgjorde han sin rett og plikt til å fortsatt utøve gudenes makt på jorden. Produktene som presenteres er nesten utelukkende jordbruksprodukter produsert i tempeldomenet.

I den anledning kan vi også forstå hvorfor slakt av offerdyr utgjør en viktig del av ritualene. Offerdyr ble betraktet som fiender av *maat*, som det var kongens plikt å opprettholde. Fiender kunne bekjempes i jakt og krigføring, men også magisk gjennom offergavenes symbolikk. Derfor ser vi kongen donere krigsbytte til Amon under samme ikonografi og terminologi som ellers blir brukt i offerritualer.

Som en oppsummering av ritualene, som legitimerer farao som en vellykket opprettholder av *maat*, står relieffer som viser kongen idet han presenterer en statuett av gudinnen *maat* for gudene. Slike scener er ofte plassert i de ytre delene av templet. De bekreftet derfor farao sin suksess som "ritualenes herre" og utøver av *maat* på jorden overfor gudene så vel som menneskene. Med handling og effektivitet menes her kongens evne til å opprettholde *maat*. Dette involverer all pratisk utøvende makt som kongen sto for, og involverer så forskjellige aktiviteter som utgravning av irrigasjonskanaler, bekjempelse av fiender, restaurering av templer og administrasjon av landet. Offerritualene samler disse handlingene i en offentlig akseptert demonstrasjon.

## Arv

Normalt gikk tronen fra far til sønn i Egypt, men det var matrilinejen som egentlig utgjorde arvefølgen. I mange tilfeller gjorde imidlertid andre forhold seg gjeldende når en ny konge ble utpekt. Særlig i overgangene mellom dynastiene i det nye riket ble visirer og militærledere innstiftet som konger. Dette er den samme perioden som ritualet for Amenhotep I stammer fra. På grunnlag av et manglende fotfeste i kongsslekt hadde disse kongene, særlig i det 19 og tidlig 20 dynasti, et behov for å fremheve sin arverett. Myter og riter ble deres fremste virkemiddel.

For å sikre seg at tronen ville bli overlevert til arveprinsen innførte enkelte konger et samstyre. Prins og konge delte kongemakten mot slutten av herskerens liv. Dette skal ha fungert som en form for praktikantperiode. Institusjonen ble særlig utbredt i det 19 dynasti men var allerede innstiftet av kong Amenemhat, den første kongen av det 12 dynasti.<sup>1</sup> Før denne institusjonen ble allment utbredt mellom kongeskifter i slutten av det nye riket ser det ut til at også dette var et middel for legitimitet, ikke for den regjerende konge, men for prinsen og kongens slekt. Typisk forekommer samstyre tidlig i dynasti 12 og 19 hvor nye slekter ble introdusert på tronen og et nytt blodsband måtte etableres.

## Myte

Myter er den fremste metode som kongedømmet måtte legitimeres gjennom. Slektskap skulle underbygges, men ikke nødvendigvis så mye til sin faktiske forgjenger som til sine guddommelige og mer fjerne forgjengere. Basert på gamle ideologier ville man vise at som sønn av Ra, eller Amon i det nye riket, var man hans inkarnasjon på jorden. I tempelrelieffer fra det nye riket finner vi fremstillinger av kongens guddommelige slektskap, hvor Amon-Ra kopulerer med en dronning. Dette var et mytiske opphav som ganske sikkert var ment å gjelde for enhver konge. Vi ser imidlertid at fremstillinger av kongens guddommelige slektskap utgjorde et særlig fremtredende element i tempeldekorasjonen produsert under konger med lav grad av legitimitet for deres krav på tronen.<sup>2</sup> Mest kjent er fødsel og troningsrelieffene i den kvinnelige farao, Hatshepsuts, tempel i Deir el-Bhari. Foruten slike fødsels-scener ble kongens posisjon også underbygget i bl.a. Opetfesten og kulten for den kongelige *ka*. Ved hjelp av slike myter og ritualer kunne konger underbygge sin makt uten å være sønn av sin forgjenger. Et annet slektskap, som også underbygges i ritualet for Amenhotep I, er det til

<sup>1</sup> se. Baines, "Kingship", s. 21; Lichtheim *Literature, vol I*, s. 135-39 for *Instruction of Amonemhat*

<sup>2</sup> Baines, "Kingship", s. 18; Silverman, "The Nature of Egyptian Kingship", s. 70.

gudinnen Isis. Både i form av offergavens symbolikk og tilhørende hymner bekreftes giveren og mottageren som sønn av Isis. Som en personifikasjon av den egyptiske trone bekreftes dermed kongenes legitime rett til å sitte på hennes fang, som er selve tronen.<sup>1</sup>

Vi har sett hvordan ritualet for Amenhotep I reproducerer tilknytningen mellom Amon og kongen. Kongen var den eksklusive utøver av ritualet på grunn av sin permanente nærhet til gudene, som kun han var innehaver av i sin egenskap av å være i slekt med dem. I ritualet omfavnes de to slik at denne nærhet fornyes. Kongen er avhengig av gudens gunst som han tildeles gjennom ritualet, men guden har også et behov for faraos kult. Gjennom sin enerett som kultutøver kunne kongen gå inn i templene, hvor han sørget for at guden tok plass som en virkningsfull makt i statuen. Som et resultat av ritualet kunne gudens to fremste livgivende manifestasjoner komme frem i horisonten. Solen steg opp på himmelen og gav liv til landet. Farao vandret ut av tempelet, fylt med krefter og potensial til å utøve *maat*. Myten berettiget kongen som den eneste legitime utøver av ritualene, samtidig som den gjennom en slags sirkelargumentasjon gjorde han til en livgivende manifestasjon med evne til å skape *maat*, nemlig de forhold som var nødvendige for at guden skulle oppholde seg i landet, og som igjen legitimerte hans rolle som "ritenes herre".

Horus-Seth-Osiris mytologien står som en ramme som inkorporerer alle legitimasjonsvirkemidler, og som kommer til uttrykk i offerritualet. Kaos (Seth) bekjempes. Jordens produkter gis tilbake til dets kilde (Osiris) av sønnen (Horus) som utøver makt på vegne av, og i egenskap av, sin far. Gjennom offergavene bekrefter horuskongen for sin far at hans drapmann er hevnet og at liv produseres på jorden. Tilbake fra sin far får Horus fornyet sine krefter til å utøve *maat* nok en dag gjennom det daglige offerritualet. Kraftene, eller energiene, som overføres mellom dem er *ka*, og er som vi har sett immanent i offergavene som nå er blitt ført videre til faraos. Amon ble inkorporert i denne myten som en konge på himmelen, som også overøser landet med liv og som bekjemper fiender ved faraos side. I så måte etablerte myten to konger, i to dimensjoner, som begge hadde behov for å forenes med Osiris for å fornye sine krefter.

---

<sup>1</sup> sml. Wilkinson, *Symbol and Magic*, s. 24

### **Amenhotep I som stamfar, gruppen av andre stamfedre**

Nok en måte å legitimere makt på var å knytte bånd til fortiden. Ikke bare til forfedre, men også til gamle monumenter og ritualer. Igjen kommer dette til syne hos kongene i det Nye Riket. Gamle templer ble restaurert og påbygd for å vise tilhørighet til gamle helligdommer og forgjengere, men også som en propagandademonstrasjon.<sup>1</sup> For å knytte bånd til gamle kultsentra kunne man også for eksempel bygge kultrom i templene til lokale gudfamilier, slik Seti I gjorde for den memfittiske triaden Nefertem-Ptah-Osiris i hans anetempel i Abydos. I den forbindelse kan man også ha valgt å vektlegge Amenhotep I i visse ritualer.

De to versjonene av ritualet for Amenhotep I stammer begge fra det 19 dynasti, under Ramses II's regjeringstid. Dette til tross for at en av ritualets hovedaktører var konge tidlig i det 18 dynasti, altså over to hundre år før tekstene vi har fått overlevert ble nedskrevet. Dette kan tyde på flere ting. Tilfeldigheter i hva som er gravd frem og bevart frem til i dag kan selvsagt spille en rolle. Ritualet inneholder elementer som går helt tilbake til pyramidetekstene, og er med sikkerhet en sammensatt komposisjon av elementer og utdrag fra flere eldre ritualer. Som nevnt tidligere er det heller ikke usannsynlig at tekstene som helhet stammer fra eldre versjoner, eller utgjorde varianter av en standard. I forrige kapittel så vi hvordan scener fra tempelet i Abydos var en variant av tekstene i pap. Ch. B. og pap. K-T. Selv om kildene ikke er eldre enn det 19 dynasti, behøver ikke det bety at ritualet ikke kan ha vært eldre. Gardiner var åpen for det når han i sine kommentarer til pap. Ch. B. spekulerte i muligheten for at Amenhotep I skulle ha etablert en kultpraksis i Theben hvor han selv fremhevet sin kultiske rolle, slik vi har sett det fremkommer i ritualet.<sup>2</sup> Ved å stifte en kult for seg selv i identifikasjon med Amon-Ra, ville han for ettertiden ha sikret sin guddommelighet. I flere andre tilfeller kan vi også se fremstillinger hvor Amenhotep I fremtrer som Amon-Ra.<sup>3</sup>

Mot dette kan det argumenteres at Amenhotep I's navn overhode ikke nevnes i ritualets innskrifter i templene i Abydos, Luxor og Medinet Habu. Her er det enkelte templets innstifter som utgjør fokus, eventuelt i identifikasjon med Amon-Ra, slik vi har sett i scenene til kong Setis kapell. Av denne grunn må vi anse Ramses II's vektleggelse på Amenhotep I i de to papyri som et bevisst valg, sannsynligvis gjort med tanke på at rullene skulle brukes i

<sup>1</sup> Baines, "Kingship", s. 24; Stele Amenhotep II og Thutmose IV er gode eksempler. Her påkalles prinsene av guden i en drøm hvor de bes rydde Sfinksen i Giza for sand, og å gjenopprette gamle kultradisjoner. For tekstene se Lichtheim, *Literature*, vol 2, s. 39-43

<sup>2</sup> Gardiner, CH. B., s. 104

<sup>3</sup> Bell, "Aspects of the cult of the deified Tutankhamun", s. 38-39

ritualer rettet mot Amenhotep I i hans dødetempel. Et annet alternativ kunne være at man valgte å legge vekt på Amenhotep I som guddommelig forfar av legitimerende grunner. Siden det var han som hadde innstiftet kongenes dødekult i Theben, og ble dyrket som en gud av befolkningen i området, utgjorde han en autoritet som man ville gjøre seg tjent med å etablere et forhold til, særlig hvis man var konger med tvilsomme krav på tronen. I den forbindelse ville offerritualet, som vi har kalt Amenhotep I's ritual, være virkemiddelet som iverksetter, etablerer og opprettholder en slik identifikasjon. Dersom vi forstår ritualets praktiske målsetning som et forsøk på å skape identifikasjon mellom giver og mottager forklarer dette hvorfor ritualet rettet seg både mot Amenhotep I, Amon-Ra og de kongelige forfedre. Den regjerende konge kunne til stadighet legitimere sin guddommelighet og sin tilknytning til sine forgjengere gjennom å la prestene, landets elite, utøve ritualer som informerte om kongens posisjon. Hvorfor de tidligste kildene til ritualet stammer fra det 19 dynasti kan de særlige historiske og politiske omstendigheter forklare.

#### **6.4. Rappaports modell for rituell kommunikasjon**

Så langt har vi studert hvordan kongen ble regenerert i offerritualet og hvordan dette generer informasjon rettet mot deltagerne av ritualet. Vi har sett hvorfor kongen måtte regenerere sine krefter, hvilke krefter som ble regenerert og hvorfor det kun var kongen som kunne gjennomgå slike ritualer. Den egyptiske kosmologi og samfunnsstruktur ble ordnet, og deltagerne ble henvist til sine respektive plasser i hierarkiet. Dette er de pragmatiske implikasjonene av offerritualet som gav et fysisk resultat i samfunnet, og som ikke deltagerne nødvendigvis selv var klar over.

I innledningen ble det nevnt at denne indre strukturen til ritualet kan settes inn i en større modell for hvordan ritualer fungerer i samfunnet. Denne modellen er en generalisering skapt av antropologen Roy A. Rappaport. Avslutningsvis vil det bli oppsummert hvordan de elementer vi har funnet frem til i ritualet for Amenhotep I kan passe inn i hans modell. Det gjøres oppmerksom på at Rappaports omfattende teori selv er en universell generalisering av ritualers *etiske* nivå, som dette kapittelet kun kan gjengi meget forenklet.

Rappaport definerer ritualer som struktur; som et mer eller mindre vedvarende sett av relasjoner blant et antall generelle, men varige elementer og som "utøvelsen av mer eller mindre uforanderlige sekvenser av formelle handlinger og ytringer som ikke er fullstendig

kodifisert av deltagerne."<sup>1</sup> Med dette mener han at ritualer har en varig del som kun meget sjelden endres, og som står i forhold til rituelle handlinger som lettere kan byttes ut. Det varige i ritualer tilsvarer det guddommelige og mytiske og har en liten grad av materiell virkelighet knyttet til seg. Rappaport kaller dette det *kanoniske* i ritualer. Som garant for det kanoniske står guddommer som har en stor avstand til verden. Rappaport omtaler disse på engelsk som *Ultimate Sacred Postulates*.<sup>2</sup> På grunn av den lave materielle tilknytning er det nærmest umulig å motbevise det guddommeliges eksistens. I Egypt kan man si at guden Amon-Ra er et ultimat postulat. Hans overherredømme er det ikke mulig å motbevise. Faraos status som guds sønn er et eksempel på et såkalt *kosmologisk aksiom* som sanktifieres gjennom sitt forhold til guden.<sup>3</sup> Det er heller ikke mulig å motbevise, men det har likevel en større forankring i den sosiale og materielle verden enn "det ultimate". Samtidig opprettholdes forholdet mellom konge, gud og mennesker av kosmologiske aksiomer som resiprositet (dvs. kongen som opprettholder av *maat* på gudens nåde og på menneskenes vegne)<sup>4</sup> og regenerasjonsprosesser (dvs. behovet for å fornye slektskapet gjennom offerritualer som presenterer kongen som en vellykket opprettholder av *maat*). Til sammen legitimerer dette kongens herskermakt, noe som vi har sett iverksettes i offerritualer. For å kunne legitimere sin status som konge, må også guden som sanktifierer kongen bekreftes rituellet. Dette gjøres i form av hymner til solen (det ultimative postulat), som vi har sett innleder (eller avslutter) ritualer for Amenhotep I.

Ritualer er kommunikasjon. De som utøver ritualer er selv blant de viktigste mottagerne av informasjon.<sup>5</sup> Rappaport skiller mellom selvrefererende- og kanonisk informasjon. Den første utgjør informasjon om deltagerens nåværende fysiske, psykiske og sosiale tilstand. Denne informasjonen mottar de selv like mye som de øvrige deltagere. Av denne grunn kan hierarkiske roller påført i ritualer også gjøre seg gjeldende utenfor den rituelle sfære. Sistnevnte er informasjon som er kodifisert av andre enn utøverne selv. Selvrefererende

<sup>1</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*. s. 3, 25. Se s. 32-50 for en gjennomgang av definisjonens elementer.

<sup>2</sup> *ibid.* s. 265.

<sup>3</sup> Se note 2, s. 113 i denne avhandlingen. Sml. *ibid.* s. 265; for "kosmologiske aksiomer"; For begrepet "sanktifierere" se *ibid.* s. 313-314, hvor det sanktifierede (the sanctified) skilles fra det hellige (the sacred). Førstnevnte er avhengig av forbindelse til det guddommelige (ultimate sacred postulates) for å legitimere seg som noe over det ordinære. Det hellige består av de ultimate postulatene og har ingen forankring til den materielle verden, men eksisterer kun som en del av den religiøse diskurs. I ritualer kan det hellige smitte over på (sanktifierere) det materielle.

<sup>4</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 346-368, kategoriserer den egyptiske betegnelsen *maat* innenfor den universelle kategorien "logos" som han anser som kulturelle begreper for den rette orden. Han forstår da logos i heraklitisk forstand; se *ibid.* s. 248, 353. Andre religioner har tilsvarende begreper; f.eks. har Zoroastrisme "asha", vedisk "rta" og Aztekisk "nelli".

<sup>5</sup> sml. *ibid.* s. 104

informasjon kan variere, mens kanonisk informasjon kun endres gjennom strukturendringer i ritualet. Det kanoniske utgjør blant annet referanser til mytologi og tilhører en rituell tid som står utenfor normal tid. De to formene for informasjon blandes sammen i rituelle handlinger. Vi kan si at kongen som går inn i tempelet for å utføre offerritualer informerer den selvrefererende beskjeden til guddommen, til seg selv og til prestene, at han utøver *maat* i henhold til hva som kreves av ham. I sin nåværende tilstand kan han vise for dem at han er den som bekjemper fiender, som produserer jordbruksprodukter, og som delegerer makt til folket, og at han gjør dette så godt som det kan gjøres.

Dette kan settes i forbindelse med epitetet "elsket av *maat*" (*mry m3ʿt*) som til stadighet står etter kongens navn. Epitetet kan også oversettes "som elsker *maat*", og henspeiler da på kongens hengivenhet til å praktisere *maat*. Kanonisk utgjør presentasjonen av symboler for disse handlingene gudens tilfredsstillelse (*hṯp*), og gjør guden manifest i tempelets statue. For å kunne gjøres effektive må imidlertid ritualets tale overføre den selvrefererende informasjonen til kanonisk informasjon. Derfor omtales kongen som Horus, mottageren som Osiris, og offergavene som Horusøyet. Gjennom offergavenes materielle substans fremkommer det samtidig at ritualet ikke bare er ord, men at det også tilhører den materielle verden. Det gjør altså forholdet mellom konge, gud og mennesker til noe materielt. Det som ikke er materielt blir materielt i ritualet og motsatt.<sup>1</sup> Kongens rolle som defineres i ritualet tilhører det kanoniske, og det er gjennom å knyttes til denne rollen han finner mening i ritualene. Når han går inn i sin rituelle rolle går han utover sitt private selv og inn i en offentlig kanonisk orden som han påfører sitt private selv.<sup>2</sup> I den foregående tolkning er det blitt bemerket at ritualet ikke reflekterer samfunnet, men er et ideal for samfunnet. Rappaport mener dette er et ideal (i Egypt *maat*), som ritualer genererer, og som gir samfunnet en moralsk målestokk som de kan dømme sine handlinger etter. På denne måten representerer ritualet seg selv mer enn samfunnet.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> sml. *ibid.* s. 141-143

<sup>2</sup> sml. *ibid.* s. 106

<sup>3</sup> sml. *ibid.* s. 262-263



## 6.5. Hvordan det pragmatiske og funksjonelle nivå virker sammen

Fornyelsen gjør farao fullkommen i sin rolle. Vi har sett at denne fornyelse innebærer overføring av *ka*. Denne både legitimerer kongen som får *ka*, men den innebærer også en forpliktelse til å opprettholde det ultimate postulat gjennom å arbeide for *maat*. Med stor sannsynlighet blir *ka*-kraften, som vi har sett, også overført nedover i hierarkiet gjennom slektsledd i distribusjonen av mat fra gudenes offer. Man kan si at *ka* kommer fra guden og sprer seg ned i hierarkiet hvor den enkelte mottar en stadig minskende evne eller effektivitet til å arbeide for *maat*, og derfor også en stadig minskende rett til å herske. *En persons ba, blir i så måte ens evne til å utøve maat bestemt av i hvilken grad man er blitt tildelt ka*. Offisielt er det kun kongen som mottar gudenes krefter i ritualene. Praksis tyder imidlertid på at det også ble delegert til prester og embetsmenn. Motsatt beveger resultatet av *maat*, produktet, seg oppover i hierarkiet i form stadig større skatter eller offerpresentasjoner. Både nyttårsfesten og festen som gikk under navnet "*kaenes forening*" bestod av presentasjoner av produkter (offergaver) fremfor herren av et gods. I palasset presenterte kongens delegater produkter for ham, mens man også innad i den enkelte familie utførte tilsvarende presentasjoner fremfor husets herre.<sup>1</sup> Dette kulminerer i kongens offer til kilden bak produksjonens effektivitet, nemlig guden.<sup>2</sup> Symbolsk samles dette offeret i presentasjonen av *maat*statuetter. Den guddommelige *ka*, som hadde blitt distribuert blant mennesker og overført gjennom deres arbeid til landets produkter, kom tilbake til sitt utgangspunkt for å starte syklusen med fornyet energi. I mindre skala ble dette utført daglig i alle templer i det daglige offerrituale.

Gjennom å gi offergaver eller skatt vises underdanighet og aksept av underdanighet overfor den som står over en i systemet. Til sammen er det dette som er ritualets målsetting. Følger vi todelingen i *emisk* og *etisk*, funksjonell og pragmatisk, kan vi se at ritualet opererer på to måter. Et sitat fra Rappaport oppsummerer disse:

- Performativ: conventional acts achieving conventional effects.
- Meta-performative: establish the very conventions in terms of which conventional effects are realized (ultimate sacred postulates and cosmological axioms).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Scott, "The Feasts of Thebes", s. 87

<sup>2</sup> Dette kan sammenlignes med polynesiske systemer: "The ceremonial redistribution over which Polynesian chiefs persisted... The collection of foodstuffs by chiefs and their subsequent redistribution could have had only slight importance, if any, in the provisioning of most Polynesian societies. Such redistribution are better construed as indices of the subordination of those who produced the foodstuff of the highly sanctified chief who appropriated them and than redistributed them to those who produced them in the first place." Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 433; se og Bloch, "The ritual of the royal bath" s. 193 for lignende distribusjon på Madagaskar.

<sup>3</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 278

Samspeilet mellom tale, materie og handling i ritualer gjør at dette er den eneste formen for kommunikasjon som kan oppnå begge disse effekter. Når man møter det guddommelige i ritualene, og forenes med det gjennom tale (sakramental transposisjon),<sup>1</sup> så påføres det materielle en aura av denne hellighet gjennom det som ytres. Ordene refererer til det hellige, og blir derfor selv en del av det som er kanonisk, samtidig som det materielle som ordene omtaler også blir det. Dette kan være den viktigste grunnen til at det liturgiske språket i Egypt, som andre steder, er et arkaisk språk som er forbundet med det kanoniske.<sup>2</sup> Samtidig gir de materielle handlingene og objektene en realitet til det mytiske. Det hellige får materiell og sosial virkelighet. Vi har for eksempel sett at libasjoner gir liv til mottageren. Libasjonen transformeres til liv gjennom ord, men samtidig blir mottagerens liv gitt en materiell virkelighet gjennom vannet. Det samme forholdet kan vi se mellom offergavene (*hṯp*) og tilfredsstillende (*hṯp*), samt røkelse (*sntr*) og guddommelighet (*ntr*). Vi har også sett at når kongen plasseres på tronen, er denne en metafor for Isis. Isis får derigjennom en materiell substans, tronen, samtidig som kongen blir sønn av en gudinne som tilhører det kanoniske.

Et tilsvarende forhold ser vi i Assmanns dimensjoner av guddommelig tilstedeværelse. Soloppgangen gir en materiell substans, dvs. den er et tegn på, kongens guddommelighet og suksess i offerrituale. Ritualer inkorporerer dermed sosiale institusjoner og strukturer i naturen. Ritualene gjøres naturlige, dvs. en del av naturen. Samtidig gjør de også institusjonene som de sakraliserer og legitimerer naturlige. Det er dette som er særegent for ritualer, og som gjør at det gjennom ritualer oppnås resultater som ikke kan oppnås på noen andre måter. Liturgiens fysiske og verbale aspekter komplementerer hverandre og gjør hverandre fullstendige når de forenes i ritualet.<sup>3</sup> Dette gjenspeiles også i foreningen av de to tidsaspekter *neheh* og *djet*. Kongen som går inn som en manifestasjon i tempelet med offergavene utgjør den selvrefererende komponenten som er tilknyttet den sykliske *neheh* tid. Inne i tempelet møter han sin egen og gudens evige og uforanderlige kropp som tilhører *djet* tiden. Kroppen utgjør ritualets kanon, og påfører kongen legitimitet som en manifestasjon, en *ba*, av guden. Kongen går inn som en *ba*, og kommer ut som en løve.<sup>4</sup> Dette skjer når kongen eller presten resiterer de ord som gjennom sakramental transposisjon knytter hans egen

---

<sup>1</sup> sml. *ibid.* s. 49

<sup>2</sup> I det nye riket skrives religiøse tekster fremdeles på språket vi kaller middelegyptisk, mens det administrative språket hadde utviklet seg til nyegyptisk. sml. *ibid.* s. 151-152

<sup>3</sup> *ibid.* s. 153

<sup>4</sup> Det daglige tempelritualet, kapittel 22, i Podemann, *Det Gamle Ægypten*, s. 99

fysiske og foranderlige kropp til kanon, altså guden eller forfaren. Arkitektur og ikonografi underbygger deltagernes opplevelser av disse forholdene.

For å rekapitulere kan vi si at kongen forsørger gudene gjennom sine nåtidige handlinger. Ifølge den kanoniske mytologi er det akkurat det som kreves av ham for at han skal kunne få makt av dem til å kunne utføre de handlinger på jorden som gjør ham i stand til å ofre til og tilfredsstille gudene. Offergavene gir kongens påstand om å være den utvalgte forvalter av landet, den som forvalter landet rett i henhold til *maat*, en materiell substans som veier tyngre enn bare ord.<sup>1</sup> På samme måte kan vi si at prestene som utfører ritualet på kongens vegne både informerer og informeres om sin rolle som kongens utvalgte, som kongens underdanige og som andre tempeltjeneres overordnede. De kan kun ta del i offergavene etter at kongen har distribuert dem, og etter de mål som kongen fastsetter. Vi ser dette særlig når mengden offergaver varierer etter gudens og anledningens viktighet. Maten som distribueres er en indeks for kongens absolutte makt, og prestene hierarkiske makt, slik vi kan se i en måltidscene fra Horemhebs grav (fig. 20). Gavene "hjelper på dette viset å definere viktige men vage aspekter av verden", som for eksempel makt og prestisje.<sup>2</sup>

En annen måte makt fordeles på er kongens utdeling av symboler til sine undersåtter, særlig halskrager, men og andre emblemer. Under tildelingen sitter eller står kongen i en kiosk (kapell) eller et tilsynekomstvindue, mens mottageren står på bakken. I flere tilfeller er kongens positur når han gir disse statussymbolene lik dem giveren av offergaver har. Giveren holder en hånd ut for å tilkalle mottageren til arrangementet. Mottageren står på sin side i en positur som motsvarer hieroglyfen for "å juble", med begge armene i været som en *ka*-hieroglyf.<sup>3</sup> Teksten ved en av disse scenene kan imidlertid underbygge tilknytningen mellom overføring av statussymboler, jubel og overføring av *ka* (fig. 13). I stele Louvre C 213 heter det:

<sup>1</sup> sml. Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 85

<sup>2</sup> *ibid.* s. 87

<sup>3</sup> Se kapittel 6.2. For en gjennomgang av slike scener se, Schulman, *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Disse stelenes er funnet i graver, men inneholder ikke de vanlige offerformularene. Sml. også Huberet & Mauss, *Sacrifice*, s. 38.

That which the overseer of seal-bearers, ..., *Horim* who will be justified, said: "Your appearance is beautiful, o goodly ruler! Amun loves you, for you are here forever, o ruler who has made me [great] among men, the one who has *created me by his ka*. There is joy and happiness for the ones near you... I am a humble man, one whom you have caused to be a great man by what you have done..."<sup>1</sup>

Etter Rappaports terminologi kan man si at flytende aspekter som makt digitaliseres (oppstykket) til en konkret, lett forståelig, og informativ symbolikk som fjerner all usikkerhet om hva som informeres.<sup>2</sup> Ritualet oversetter offergavene til symboler som er forståelige for det mottagende systemet, myten, og tilbake til den materielle verden som symboler for makt. Offeret blir Horusøyet som forårsaker at mottageren gir tilbake herskermakt til giveren, som på sin side delegerer herskermakt til de øvrige deltagerne gjennom offergavene.<sup>3</sup> Ved å delta i ritualene viser aktørene (konge, prester og tilskuere) samtidig at de aksepterer den struktur som ritualene informerer,<sup>4</sup> og det vises en forpliktelse til å følge denne struktur også utenfor ritualene. I tillegg blir det gitt svar på spørsmålet om kongens legitime rett som hersker i henhold til arverett, myte og effektivitet samtidig som kongen påføres denne legitimasjon. I så måte kan ritualene ikke slå feil. Så lenge de konvensjonelle prosedyrene som ritualene krever blir fulgt, vil den enkelte kongen, kongedømmet som institusjon, guden som mottar ritualene, den hierarkiske strukturen i landet, og ritualenes egen prosedyre, bli bekreftet, etablert, legitimert og akseptert av deltagerne.<sup>5</sup>

Å etablere den orden ritualene står for er ritualenes metafunksjon. Å bryte med de konvensjoner man har vist offentlig aksept av gjennom deltagelse i ritualene er å bryte med en moralsk orden som man hører inn under. Så lenge kongen opprettholder *maat* er han for eksempel i en tilstand som stemmer overens med det daglige ritualene og andre ritualers stipulasjoner. Gjør han ikke dette vil han bryte den moralske orden. Kaos (*isefet*) vil da herske istedenfor *maat*. I så fall har ikke kongen lenger rett til tronen, slik man retrospektivt kan analysere amarnatidens etterkommeres fordømmelse av Akhnatons herredømme.

<sup>1</sup> Etter Schulman, *Ceremonial execution and Public Rewards*, s. 121-122. (Min kursivering). Den samme teksten oppsummerer også hvilke implikasjoner tildelingen har for mottagerens etterliv. Blant annet skal han bli en *ba*, og munnåpningsritualet vil gi glede til hans *ka*. Et kjøttstykke skal også kuttes for hans *ba*, og den skal bli guddommelig i gravplassen. På en annen stele funnet i et tempel (*ibid.* s. 37) kan vi lese at det er en persons *ka* som priser guden utenfor tempelet, mens kongen og hans egen *ka* er inne for å utføre ritualene. Se og s. 132, note 2 i denne avhandlingen.

<sup>2</sup> Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 87-89

<sup>3</sup> Man kan kalle en slik oversettelsesprosess for *transduction*, som er "a technical term for the transmission of information or energy from one form of system to another". *ibid.* s. 98.

<sup>4</sup> Dette vil ikke si at de behøver å tro på den. Aksept er en ytre handling, tro en indre kvalitet. Se *ibid.* s. 119-120

<sup>5</sup> sml. *ibid.* s. 125

## 6.6. Delkonklusjon

Ritualer, med den ideologien de innebærer, viser at farao er Amons sønn i det Nye Riket, og at han delte sin fars guddommelige natur til tross for at han var sin far underdanig. Det er blitt hevdet at Opetfesten var mekanismen som gjorde dette forholdet mulig.<sup>1</sup> Vi har sett at også det daglige offer og tempelritualet hadde samme funksjon.

Vi har i det forgående tatt i bruk en utvidet modell for å vise hva offerritualer kommuniserer i forhold til den modellen som Vernant og Detienne utviklet på greske ritualer. Konklusjonene blir selvsagt ulike siden vi har å gjøre med to vidt forskjellige symbolsystemer. De bakenforliggende sosiologiske funksjonene synes imidlertid å gjøre seg gjeldende i begge kulturer. Ritualet genererer og bekrefter struktur. Offerritualet utføres i teorien av kongen. Han trer inn i en rolle som kultmottagerens sønn eller inkarnasjon. Oppgaven delegeres til høytstående prester som handler på hans vegne.

Befolkningen hadde liten innflytelse annet enn at de kunne arbeide for herren over det landområde som de var tilknyttet. Jordeieren ville på sin side donere ett visst område til tempelet. Av dette ble det gitt et visst utbytte til guden i konges navn. Det var altså ett offer som kongen gir til guden. Andre personer enn kongen hadde ingen annen kosmologisk rolle enn å arbeide for kongen, som representerte landet og gudene.. Befolkningen hadde mulighet til å ofre utenfor tempelkulten, både til guder og forfedre (fig. 15 ). Men i alle tilfeller var kongen den nødvendige mellommann som måtte overlevere gavene til gudene. På enkelte steler kan vi se personer ofre utenfor tempelportene. Tempelportene står åpne, slik at vi kan se kongen ofre til gudene inne i det helligste (fig. 21). Dronnigen er et unntak ettersom hun ingikk i rollen som kongens mor og søster.<sup>2</sup> Hun gjenspeilet derfor aktørenes kosmologiske plassering overfor gudinnene Isis, Nephtys og Hathor

Undersøkelsen av offerritualets tilknytning til kosmologi og samfunnsstruktur blir relativt lik de slutninger som Vernant og Detienne kom frem til. Vernant og Detienne baserte seg på deltageres felles måltid og forskrifter for mat for å finne greske offerritualers funksjoner. I det egyptiske offerritualet er det først og fremst den hierarkiske og ekskluderende utførelsen som setter mennesker på sin plass. Mennesker settes ikke bare på plass ved å markere avstanden mellom guder og mennesker. Også avstanden mellom mennesker og kongen

<sup>1</sup> Murnane, "The Kingship of the Nineteenth Dynasty", s. 188

<sup>2</sup> Troy, *Patterns of Queenship*

uttrykkes like klart. Guder og mennesker konsumerte sine måltid på forskjellige måter og på ulike steder. Mennesker var kongens tjenere og barn. Kongen var gudenes tjener (*hm*) og barn. Tempelets lokalgud var landets rettmessige eier og måtte tilfredstilles med produkter fra sitt domene (*pr*), som omfattet hele verden på det symbolske plan.

Gjennom å sidestille Amenhotep I med skaperguden Amon i det daglige offerritualet kunne Ramses II vise både guder, seg selv og mennesker at han var den rettmessige inkarnasjon i landet. Forfedrene som han knyttet bånd til stammet ikke fra den foregående amarnaperioden. Han skapte forbindelser til kongene av det 18 dynasti, markert ved dets fremste konge, Amenhotep I. Dette var kongen som innstiftet kulten i Theben, den nye hovedstaden i det nye riket. Amenhotep var en ideell forfar ettersom han nærmest var en skapergud i seg selv.

Mer enn noe annet gir offerritualet uttrykk for forholdet mellom konge og gud. Indirekte innbefatter dette også forholdet mellom konge og mennesker, konge og forfedre, og gud og mennesker. Ved å kombinere teorier fra Vernant, Detienne, Valeri og Rappaport har vi fått modeller og redskap til å forstå hvorfor ritualer er det eneste virkemiddelet som kan skape og underbygge disse forholdene. Gud mottar ikke gavene fordi han må eller vil, men fordi kongen gir dem som et uttrykk for verdensordenen, *maat*. At *maat*offer da forekommer ofte i mer offentlige rom burde ikke forundre noen siden *maat* i praksis oppsummerer det tempelkulten går ut på. Hver morgen gir kongen liv til guden. Guden plasseres i en håndterbar form i statuen. Det betyr at vi ikke bare snakker om opprettholdelse av kosmos, men om en skapelse, fødsel eller regenerering av verden som forekommer hver eneste morgen. Det faktum at en egen, og langt større, meny forekommer for nyttårsfesten i Amenhoteps ritual, synes å underbygge dette (eps. 51-55). Under nyttårsfesten var det et sterkt behov for å bekrefte at forholdene var som de skulle være. Derfor økes antallet ofringer. Det daglige offerritualet var et daglig nyttårsritual, kroningsritual og *sed*-fest i miniatyr.

Scenene og episodene tilhører et større og helhetlig dekorasjonsprogram som omfatter relieffer, statuer, arkitektur, og for så vidt også kultobjekter og personell.<sup>1</sup> Hele dette programmet hadde en underliggende mening som var å fremstille kongen som den rettmessige forvalter av det egyptiske kosmos, og som den som utførte de oppgaver som fulgte med denne posisjonen i henhold til hva som var påkrevd, dvs. til hva som var *maat*.

---

<sup>1</sup> Hawass, "The Programs of the Royal Funerary Complexes", s. 230, 249

Vi ser ham som forvalter av landet når han bringer landets produkter frem som offergaver til sin herre. Offergavenes symbolikk var et tegn på kongens evner til å utføre sine plikter i jordbruk og kaosebjevnelse. Offergavenes omfang ga uttrykk for hva som var kongens forvaltnings og dominansområde.<sup>1</sup> På grunnlag av sin evne til å vise materielle resultater av sin herskermakt ble kongen utpekt og kronet av gudene. Dette legitimerer kongens posisjon, samtidig som han ble satt i stand til å utføre sine plikter.<sup>2</sup> Zawi Hawass gir et lignende bilde av de kongelige templene i det gamle riket; "The overall purpose of every program was to confirm the perfect nature of each king's governance, and to emphasize his special relationship with the divine world which thus created the idea of the program."<sup>3</sup> Ved å vise seg som en god og legitim hersker med den rette tilknytning til forfedre og guder, sikret kongen seg også en fortjent plass i det hinsidige hvor han selv ville bli forsørget av sine etterkommere gjennom deres kultvirksomhet.

Selv om det i praksis var prester, og ikke farao, som utførte de daglige tempelritualene, blir legitimasjonsaspektet i ritualene fremtredende. Som sentrale mektige personer i det egyptiske samfunnet ble prestene mer enn noen andre informert om kosmos og samfunnsstruktur gjennom de daglige ritualene. Prestene informeres i ritualene om hvem de handler på vegne av og hvorfor han er berettiget til denne posisjonen. De informeres om kongens effektivitet som utøver av *maat*, som krigsherre og landeier. Kongens unike nærhet til gudene gjennom sitt mytologiske slektskap bekreftes. Det samme gjør hans rolle som bærer av guddommelige krefter, og menneskers avhengighet av at kongen er innhaver av disse kreftene. Kongen identifiseres med sin egen far som et resultat av foreningen i ritualene. I egenskap av denne funksjonen får han mulighet til å gjenskape seg selv gjennom de daglige ritualene ved å gi liv til en kommende tronarving. Som vi har sett i de daglige ritualene, var denne arving ham selv.

<sup>1</sup> Se Hawass som er inne på dette temaet i *ibid.* s. 232, hvor han skriver "...a scene of a procession of oxen representing foreign offerings as an indication of the extent of the king's power." Se også s. 249, "... in all of them (*scenene i dekorasjonsprogrammet*) the king carries out his responsibilities to the gods... He makes offerings to them (*gudene*); they, in turn, reciprocate with affection." Og s. 250, hvor Hawass forklarer at når kongen fremstilles i det gamle riket som offermottager så står han ved siden av gudene, "he was accepted by all the gods and became equal to them. Because he accomplished what they required him to do on earth. ... The king cannot be equal to the gods unless he has completed the first three accomplishments (*dominansjon over fiender, identifikasjon med guder dvs. sed-fest, og offerkult*) depicted in his palace and his temples". Når disse kriteriene er oppfylt kan kongen selv stå som mottager av offerkult. I den forbindelse kan man dermed også inkludere tributbærere fra fremmede land som i Khnumhotep II's grav i Beni Hasan og for så vidt også persoifiserte nomer som bringer gaver til konger eller graveiere. Se Kamrin, *The Cosmos of Khnumhotep*.

<sup>2</sup> Om man våger, kan man kanskje utvide teorien til å gjelde graver så vel som templer. Ifølge Hawass, "The Programs...", s. 232, består utvalget av scener brukt i de kongelige templene i det gamle riket stort sett av de samme temaene som de man støter på i det Nye Riket. I tillegg finner man den samme tanken bak scenene i privatgraver hvor de såkalte scenene av hverdagslivet utvilsomt uttrykker monarken eller embedsmannens ansvarsområde, embedsutførelse og forvaltning av landet i henhold til kongen og *maats* vilje.

<sup>3</sup> Hawass, *ibid.* s. 230

Prestene informeres også om kongens likhet med solen. Slik solen hersker på himmelen og gir liv til alt som lever, gjør farao det samme på jorden. Begge gir liv og status til sine undersåtter. Til sist informeres prestene om sine egne fremtredende posisjoner i det egyptiske hierarkiet, og deres avhengighet til kongen som fordeler menneskenes status gjennom offeret.

Øverst i hierarkiet sto yppersteprestene i de enkelte templene. De mottok den største andelen av de daglige offergavene. Andre viktige personer utenfor tempeltjenesten kan imidlertid også ha vært sentrale mottagere. Det ser ut til å ha vært sentralt at de som fikk del i videreføringsofferet, også var givere av gods og gaver til tempelet eller arbeidere som var ansatt der. Kvinner ser ut til å ha hatt en perifer rolle i dette kretsløpet. De opptrer sjeldent i scener som skildrer produksjon, frembringelse eller videreføring. I teorien hadde all mat som ble fordelt mellom prester og tempeltjenere vært en del av offergavene som hadde blitt konsumert av guden. Prestenes mat kom derfor fra gudenes bord. Noe forenklet kan vi derfor si at offerritualet var et middel til makt, som ble effektivisert gjennom kongens eksklusive posisjon som gudenes slektning, og særlig gjennom menns eksklusive og hierarkiske posisjoner som tempeltjenere og produsenter. Som sønn av guden sto kongen i en posisjon som plasserte ham nærmere mottagerne. Han var derigjennom den eneste som var "sterk" eller "hellig" nok til å kunne møte gudene, og den eneste som kunne komme opp på gudenes nivå gjennom ritualene. Han var deres representant på jorden, en status som ble fornyet og bekreftet i ritualer som bare han kunne gjennomgå. Mennesker fikk på sin side sin (lille) del av status gjennom distribusjonen av offergavene. Som mottagere av store porsjoner, og innhaver av høy status, var yppersteprestene i templene rene nok, dvs. de hadde tilstrekkelig status til å kunne utføre ritualene på kongens vegne. I mange tilfeller var yppersteprestene kongens slektninger. I det minste ble de klassifikatorisk omtalt som kongens sønner. Gjennom offeret konsumerte gudene produkter som menneskene hadde produsert, og som ble identifisert med øyet som tilhørte kongen, Horus. Kongen var dermed både i slekt med menneskene, som han gir på vegne av, og med gudene, som han var en inkarnasjon av.

Gjennom dette skal det være vist at offerritualet ikke bare informerer, men også effektiviserer det egyptiske hierarki overfor deltagerne. Kongen hadde kontroll med det maktmiddelet som offerritualet utgjorde. Han gjorde ritualer effektivt på grunn av sin eksklusive posisjon som mellommann mellom guder og mennesker. For å være den eksklusive innehaver av retten til å utføre ritualer, måtte man vise seg fortjent både som utøver av ritualer og i den virkelige verden.



## 7. KONKLUSJON

I denne avhandlingen har det daglige offerritualet, eller ritualet for Amenhotep I, blitt analysert på tre forskjellige nivåer. I kapittel 4 ble ritualets form utforsket. Analysen viser her at ritualet kan deles inn i seksjoner som har forskjellige formål, med forskjellig grad av nærhet til mottageren, og som krever forskjellige grader av renhet. I kapittel 5 så vi på hvordan de rituelle handlingene ble tolket av egypterne selv på et symbolsk nivå. Ritualets sosiologiske virkninger ble undersøkt i kapittel 6.

Tidligere forskning av det daglige offerritualet har gitt få kommentarer omkring ritualets helhetlige form og funksjon. Gardiner og Nelson har oversatt to forskjellige versjoner av ritualet. Den vi i denne avhandlingen har konsentrert oss om er papyrusversjonen Kairo-Turin og forekomsten av scener i Seti I's tempel i Abydos. Som den første til å kommentere ritualet, arbeidet Gardiner mest med filologiske kommentarer. Nelson satte tekstene i forbindelse med templenes scener. Sammen med Lanny Bell har de kunnet påpeke at det skjer en viss veksling og identifisering mellom deltagerne i ritualene, men uten å kunne si hvordan og hvorfor de ble identifisert med hverandre. Denne avhandlingen har vist at spørsmålet om forholdet mellom giver og mottager i offerritualet kan belyses fra flere sider. Beskrivelsen av ritualet kunne vise hvor i ritualet deltagerne gjennomgikk transformasjoner og hvor de ble identifisert med hverandre. Den symbolske analysen har vist *hvordan* deltagerne møter hverandre, mens den sosiologiske analysen har vist *hvorfor*.

I kapittel 4 er konklusjonen at ritualet følger et oppsett hvor prestene beveger seg innover i tempelet. Med dette følger stadig større krav til renhet hos deltagerne og av offergavene. I tillegg skjer det forandringer i både hva som ofres og hvordan giver og mottager omtales. Tabell A (s. 90) gir en oversikt over disse forandringene. Dette er en ny side av ritualet som viser at man ønsket å gjøre mottageren gradvis manifest i statuen. Av den grunn innledes ritualet med et brennoffer (eps. 1-8). Dette utføres for å gjøre guden tilfreds (*hotep*). Deretter gis guden et grødeoffer. Vi så at både dette og brennofferet utgjorde et *pars pro toto* av offermenyen som skulle presenteres i episode 20-21. Igjen gjøres mottageren tilfreds. Ved å sammenligne ikonografi og tekst i Seti I's kapell, har vi sett at grødeofferet tilsvarer offerbordet av grønnsaker som bæres først i offerprosesjonen

(kap. 5.2 og fig.19), og plasseres inne i mottagerens kapell "for å gjøre kapellet grønt" (fig. 10 og 22). De øvrige offergavene plasseres på et offerbord i offersalen utenfor kapellet. Her forekommer også renselsesritualer som transformerer mottageren.

Tidligere analyser som er utført av Seti I's kapell har ansett kroning- og offerritualene i kapellets scener som uavhengige av hverandre. R. David mente at kroningsritualet var en forutsetning for at den døde kongen skulle kunne motta offergaver.<sup>1</sup> Vi har imidlertid sett at kroningsritualet *ikke* var en forutsetning, men derimot en del av det daglige offerritualet. Avhandlingen viser at den døde kongen ble brakt inn i sin statue, kronet og forent med Osiris, Ra og eneaden i sitt kapell under offerritualet. I kapittel 5 ble det vist hvordan teksten til episode 14-19 tilsvarte scenene i Seti I's kapell i Abydos. Analysen konkluderte med at renselsesritualet og offerritualet ble tolket av egypterne som en symbolsk begravelse og et kroningsritual av mottageren. I de foregående episodene var han blitt brakt inn i statuen, nå, gjennom renselsesritualene, ble han kronet og begravd i sitt kapell slik at han ble ett både med Osiris og Ra. Med dette ble også giveren av ritualet transformert når han kunne ta sin forgjengers plass på jorden. Dermed har vi fått svar på hvordan mottagerne av ritualet er blitt blandet sammen som Osiris, Ra og kongelige forfedre. Tidligere analyser har ikke kunnet gi svar på disse spørsmålene.

I kapittel 5 kunne vi også se hvordan offergavene var middelet som knyttet giver og mottager sammen og som skapte identifikasjoner mellom dem. Avhandlingen gir støtte til påstanden om at guden som får ofringene, mottar gjenstander som allerede er mottagerens eiendom. Dette er allerede kjent. Det nye i her er at offergavene i tillegg også representerer den makt som farao utfører i landet. Offeret må derfor regnes som en symbolsk presentasjon av at alt står bra til i landet. Avhandlingen har vist at offergavene er en demonstrasjon av at den personen som sitter på tronen utøver sin makt i henhold til den guddommelig orden som han er en del av, nemlig *maat*. Derfor symboliserer enkelte gaver fiender av gudene mens andre symboliserer fruktbarheten og livsenergien i jordbruksprodukter. Det er guden som forsørger landet med velstand, og det er ønsket at det skal fortsette. For at så skal skje, må imidlertid guden gjøres aktiv i landet eller lokalområdet. Det gjøres ved å gi ham symboler på faraos maktutøvelse. Disse symbolene gir mottageren liv i tempelet.

---

<sup>1</sup> David, *A Guide to Religious Ritual*, s. 162

Avhandlingen viser også at offeret er mer enn en demonstrasjon av faraos utøvelse av *maat*. Det gir også farao mulighet til å utøve makt. Etter at offeret er blitt konsumert av guden, gis det tilbake. Offeret utgjør da de guddommelige krefter som kongen trenger for å kunne utøve sin makt. Slike aspekter av offerritualet er tidligere blitt diskutert i sammenheng med ritualer i andre kulturer, men ikke egyptiske. Offerritualet setter farao i forbindelse og i slektskap med sine forgjengere som gir ham denne makten. Offer overfører makt gjennom symboler på maktutøvelse. Symbolene tolkes som energier som utveksles mellom giver og mottager, og overfører blant annet makt, liv og status mellom de to. Disse energiene går i en syklus som starter og stopper hos skaperguden. Farao er den mellommann som formidler energiene til menneskene. Det er disse energiene som gir farao makt. Dermed kan avhandlingen vise at offerritualet er et middel for makt og status. Slike aspekter av egyptiske offerritualer er ikke tidligere blitt diskutert.

Energiene som ble utvekslet under offerritualet tilsvarer det egyptiske konseptet *ka*. *Ka* er et av de mest sentrale, og minst forståtte begrepene som egyptologer arbeider med. Min analyse av offerritualet gir støtte til forskere som H. Frankfort som anser *ka* som "a vital force" som binder mennesker, guder og natur sammen. Dette står i motsetning til forestillingen om at *kaen* skulle tilsvare en sjel eller den døde som helhet. Et av avhandlingens viktigste resultater er at den energien som overføres gjennom offergavene til guden, og tilbake til giveren, faktisk er *ka*. Når offergavene føres videre til prester og befolkningen får de også del i *ka*-kraften som stammer fra gudene. Kongen er den første som mottar *ka*. Hos han finnes denne guddommelige kraften i så høy grad at den personifiseres (fig. 9). Hos alle andre var *ka*-kraften upersonlig. Videre har det blitt vist i kapittel 6 at tildelingen av offergaver, altså *ka*, til prester og andre tempeltjenere er et middel til status og makt. *Ka* er energier som påføre status som vise nærhet til det guddommelige, til skaperguden. Jo mer *ka*, desto høyere status. Dette er aspekter av egypternes *ka* som ikke tidligere er blitt diskutert.

Det har tidligere vært kjent at hele kongerekken, fra Ra til Geb og Osiris, og de kongelige forfedre, helt frem til den foregående kongen, ble regnet som landets rettmessige herrer. Den regjerende konge var deres inkarnasjon. Alle tok del i den kongelige *ka*. Det var ingen mytologisk selvmotsigelse at kongen er sønn av både Osiris, Ra og hans fysiske far. Han var både en individuell konge, men han var også en inkarnasjon av tronen og dermed sønn av samtlige foregående konger. Det var derfor hans plikt å sørge for landets

velstand. Det gjorde han ved å tilfredstille (*sehotep*) landets egentlige herrer. De hadde gitt ham liv, stabilitet og herskermakt gjennom kroningsritualer, noe som ble repetert hver dag i offerritualet. Det er derfor ikke rart at vi i templenes offerritualer finner referanser til osirianske og helipolitianske ritualer side om side med de som retter seg til kongen.

Ved skapelsen eksisterte bare en gud. Han skapte verden ved å la forskjellige guder emanere fra seg selv. Liv ble til av svette, tårer og sæd. Skaperguden var den *ene* udifferensierte som ble til millioner. Undersøkelsen av offerritualet tyder på alt som guden skaper innehar *ka*-kraft. Vi vet fra pyramidetekstene at skaperguden skapte andre guder gjennom å omfavne dem og ved å gi dem *ka*.

Atum Kheperer, you have come to be high on the hill, you have arisen on the Benben stone in the mansion of the Benben in Heliopolis, you spat out Shu, you expectorated out, and you put your arms around them as the arms of a *ka* symbol, so that your *ka* (personality) might be in them. O Atum, place your arms around the king, around his edifice, around his pyramid as the arms of *ka*, so that the King's *ka* may be in it, firm forever and ever.<sup>1</sup>

Denne avhandlingens teori er at *ka*-kraft fra gudene ble fordelt i forskjellig grad nedover i hierarkiet gjennom distribusjonen av offergaver, og at *ka*-kraften ble samlet igjen i jordbruksprodukter og andre symboler for maktutøvelse. Disse ble igjen gitt til kongen og ofret til gudene, for å bli distribuert på nytt. Avhandlingen gir her en ny forståelse av offerritualer i Egypt, og er en videreutvikling av hvordan vi skal forstå egypternes *ka*. *Ka* knytter kongen til sine forfedre, til gudene og til skaperguden. *Ka* kan derfor settes i forbindelse med begreper som "hellighet", "mana" og "status", men uten helt å tilsvare noen av disse. Kongens *ka* var den eneste som ble personifisert. Farao fikk overført denne kraften ved sin fødsel, men kraften fornyes i kroningsritualene. Som vi har sett repeteres kroningsritualet hver dag i offerritualet. Undersøkelsen av offerritualet i kapittel 5 viser at kongen kunne ta til seg denne kraften som et resultat av at han hadde blitt initiert som konge. Konge ble han når han gravla sin far og kronet ham som konge i underverdenen. Som gudenes representant kan kongen fordele *ka* til sine nærmeste undersåtter. Det gjøres gjennom offergavene som er symbolet for *ka* (forside), og det kommer frem i offergavenes ikonografi og fonetiske verdi (*kau*). I tillegg kommer det frem når prester og andre undersåtter mottar gaver fra kongen. De står da i en positur som tilsvarer hieroglyfen for jubel som også er lik hieroglyfen for *ka* (fig. 13, 16, 17 og 18).<sup>2</sup> På samme måte som farao

<sup>1</sup> PT 600. Sitat etter L. H. Lesko, "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology", s. 92

<sup>2</sup> Posituren de står i er en såkalt "jubelpositur". Dette er den samme den døde står i dødeboken kapittel 17, når hjertet veies og den døde blir dømt. Posituren uttrykker en ny status, her som *maat heru* "sann av stemme.". Som det ble nevnt i innledningen gikk mennesker til sin *ka* når de døde. Scenen i BD kap. 17 er

har omfavnet gudene eller forfedrene med en halskrage, gis også halskrager til mottagerne av disse videreføringsofferne. En tekst tilknyttet disse scenene forteller også at det er kongens *ka* som har skapt mottageren.<sup>1</sup> Dette setter mottagerne av videreføringsofferne i et klassifikatorisk slektskap til kongen. Ofte omtales hans nærmeste undersotter som sønn av kongen. Deres underdanighet er et tegn på aksept av den orden som ritualene har skapt. Mengden av statussymboler, dvs. *ka*, bestemte i hvilken grad de kunne utføre kongens makt. På grunnlag av offerritualet kan vi ikke si om kongens nærmeste gav *ka*-kraft videre til sine egne undersåtter.

For at skapelsen skulle kunne skje på nytt, måtte den nå differensierte *ka* samles igjen. Dette ble gjort i offergaver. I privatgraver var til alle tider scener for innsamling av skatt fremtredende. Fra bunnen av hierarkiet samles produkter oppover i hierarkiet. Til slutt ender de hos kongen, eller hos prestene, som leverer dem tilbake til sin kilde, skaperguden. Offergavene var symboler på at *maat* ble utøvd. Det innebar bekjempelse av fiender og et vellykket jordbruk. Denne teorien forklarer kongens unike status i det egyptiske samfunnet. Kongen var menneskenes kilde til *ka*. *Ka* var menneskenes evne til å utføre *maat*. Siden kongen var opphavet for menneskenes evner, var det bare han som ble regnet som utøver av *maat*, for eksempel i krigføring eller jakt.

Analysen av offerritualet har kommet med ny informasjon som kan oppsummeres i følgende punkter: (1) Guden er den egentlige eier av alt land som kongen forvalter. (2) Kongelige forfedre er andre (eller tredje) generasjons besittere av tronen og er derfor også forvaltere og innflytelsesrike i landet. De er imidlertid sekundære overfor guden. (3) Et utvalg av alle produkter fra gudens domene skal presenteres for guden, men også symboler på forvaltning og maktutøvelse skal fremvises. (4) Sammen med presentasjonen av forvaltningsprodukter forårsaker renselsesritualer, bekledningsritualer og hymner at guden villig kommer inn i sin kropp, statuen. (5) Når han er i statuen regnes han som passivisert og tilfreds med det som hans sønn, farao, har gjort for ham. Dette skjedde litt etter litt i tempelritualene, og markeres med en økende grad av renhet hos utøvere og offergaver. I tillegg fremkommer det også at stor avstand mellom giver og mottager krever brennoffer for at offergavene skal kunne overføres. (6) Når guden er passivisert

---

dermed ikke helt utenfor kontekst. Vi kan forestille oss at mottagere av videreføringsofferet og i BD kap. 17 får sin nye status eller *ka* i disse scenene.

<sup>1</sup> Se s. 132 og 146.

unngår man en flyktig og vred gud eller forfar, som i beste fall ikke gir støtte i maktutøvelse, og i verste fall bringer ulykke og katastrofe. (7) Faraos er selv blitt løftet opp på gudens nivå for å kunne kommunisere med ham. Dette er det bare faraos som kan gjøre. Han innehar dermed en status som er et resultat av hans guddommelige slektskap. (8) I statuens håndterlige manifestasjon kan guden gi støtte i krigføring, politiske råd i form av orakler. Gudens aura og karisma<sup>1</sup> smitter over på kultutøveren som representerer kongen (han kommer ut som en løve). Kongens unike posisjon som utøver av kult legitimerer hans styre i en form for sirkelargumentasjon. Ritualet peker tilbake på initiasjonsritualet hvor han ble utpekt til sin posisjon og overøst med sine kongelige og guddommelige attributter. Samtidig bekrefter og fornyer han sin rolle daglig i sitt møte med sin pasifiserte far. (9) Det samme prinsippet fungerer også i begravelsesritualer, ettersom også forfedre i utgangspunktet er givere av en arv til sin levende slektnings posisjon. Disse skal presenteres for et utvalg av produkter av den jord de en gang var herre over i kongens len. De skal derfor også presenteres for "et offer som kongen gir". (10) Kulten har altså en tofoldig funksjon a) å passivisere og tilfredstille en potensielt vred forfar, og b) å legitimere den utøvende herres posisjon i samfunnet. (11) I motsetning til hva man tidligere har trodd er det ikke nødvendigvis slik at offergaver gir liv til mottageren. Både guder og døde lever uansett, men uten offergaver er det ikke sikkert at disse ville ha den ønskete interesse i sine jordlige slektninger. Måltidet som bringes frem er en universell symbolikk som skaper fellesskap mellom giver og mottager. Siden begge konsumerer den samme maten, overføres først matens energi *kau* til mottageren. Deretter gis offeret tilbake til giveren som *ka*, den generiske, legitimerende kraften som gir kongen autoritet til å være en manifestasjon (*ba*) av guden på jorden. Som en manifestasjon er han forpliktet til og har mulighet til å opprettholde *maat*.

Avslutningsvis må det understrekes at egyptiske offerritualer, slik de ble utført i templene, ikke lar seg sette i bås som enten apotropeiske riter, næringsgivende måltid, skatt, gjeld eller lignende. Funksjonene bak flere forklaringsmodeller eller typologier må kombineres. Til sammen setter symbolene bak offerritualet verden på plass i sin rette orden i henhold til *maat*. Dette innbefatter at kongen innstiftes som konge på jorden og hans forfedre som konger i himmelen (Amon-Re) og i underverdenen (Osiris). Ritualet er et overgangsritual, men hvor utøveren ikke føres inn i en ny rolle. Ritualet bekrefter den rolle han allerede

---

<sup>1</sup> sml. Geertz, "Centers, Kings, and Chrisma"

har. I så måte skulle man kunne omtale ritualet som et sakraliseringsritual,<sup>1</sup> men får da problemer med å forklare hvorfor det er kongen som sakraliseres, ikke prestene som faktisk utfører offeret. Ifølge Rappaports modell har vi imidlertid sett hvordan kongens rolle sakraliseres gjennom prestenes deltagelse. Ettersom ritualene ikke var offentlige, var det nødvendig at betydningsfulle mennesker utførte offerritualer som sakraliserte kongen, og at de selv ble informert om kongens unike stilling, og sin egen nærhet til ham som mellommann mellom guder og mennesker. På dette viset tar sakraliseringsritualet et steg videre fra Mauss og Huberts forklaring, hvor ritualene hovedsaklig retter seg mot den enkelte. Vi kan se at de daglige offerritualene retter seg mot befolkningen, eller prestene, som praktiserte og dermed også aksepterte ritualets funksjonelle nivå, og gjennom det også dets metanivå.

---

<sup>1</sup> For "sacrifice of sacralization", se Mauss, *Sacrifice* s. 52

## FIGURER

- Forside Gardiner & Calverley, *The Temple of King Sethos at Abydos, vol. II*, utsnitt av pl. 36
- Fig. 1, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 210, fig. 8
- Fig. 2, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 215, fig. 12
- Fig. 3, Bell, "Luxor Temple and the Cult of the Royal *Ka*", s. 282, fig. 9
- Fig. 4, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 221, fig. 118
- Fig. 5, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 224, fig. 20
- Fig. 6, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 226, fig. 22
- Fig. 7, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 316, fig. 27
- Fig. 8, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 330, fig. 34
- Fig. 9, Gardiner & Calverley, *The Temple of King Sethos at Abydos, vol. II*, utsnitt av pl. 35
- Fig. 10, Gardiner & Calverley, *The Temple of King Sethos at Abydos, vol. II*, collage av pl. 30, 32, 35 og 36
- Fig. 11, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 201, fig. 2
- Fig. 12, Nelson, "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu", s. 201, fig. 1
- Fig. 13, Schulman, *Ceremonial Execution and Public Rewards*, fig. 22
- Fig. 14, Schulman, *Ceremonial Execution and Public Rewards*, fig. 23
- Fig. 15, Luft, "En anden verden, religiøse forestillinger", s. 425, pl. 15
- Fig. 16, Wilkinson, R. A., *Reading Egyptian Art*, s. 27, fig. 3
- Fig. 17, Wilkinson, R. A., *Reading Egyptian Art*, s. 53, fig. 2
- Fig. 18, Wilkinson, G. *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians, vol. V*, pl. 80
- Fig. 19, Nelson, "The Calender of Feasts and Offerings at Medinet Habu", s. 31
- Fig. 20, Ikram, *Choice Cuts, Meat production in Ancient Egypt*, s. 37, fig. 7
- Fig. 21, Schulman, *Ceremonial Execution and Public Rewards*, fig. 20
- Fig. 22, Nelson, "Amon-Re of United-With-Eternity", s. 130, pl. V
- Fig. 23 Frankfort, *Kingship and the Gods*, fig. 22.



Fig. 1. Episode 7, Formular for viftens "luft". Luxor.



Fig. 2. Episode 17 Formular for å hilse med en nmst-krukke. Medinet Habu.



Fig. 3. Episode 18. Formular for å gjøre røkelse (ritualet). Luxor.

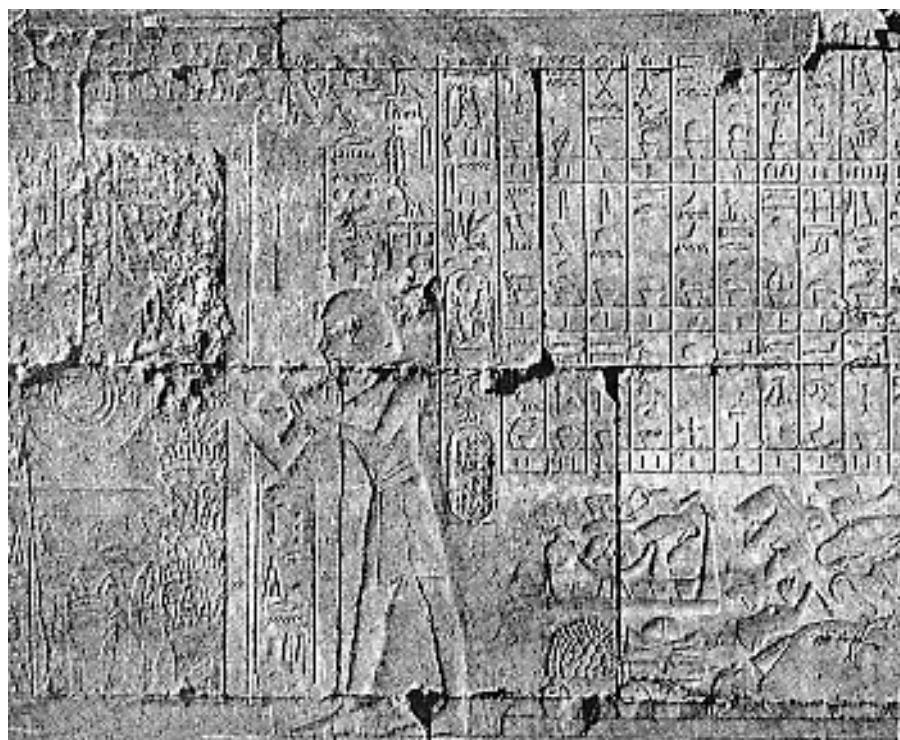


Fig. 4. Episode 19. Formular for å røyklegge med myrra. Medinet Habu.

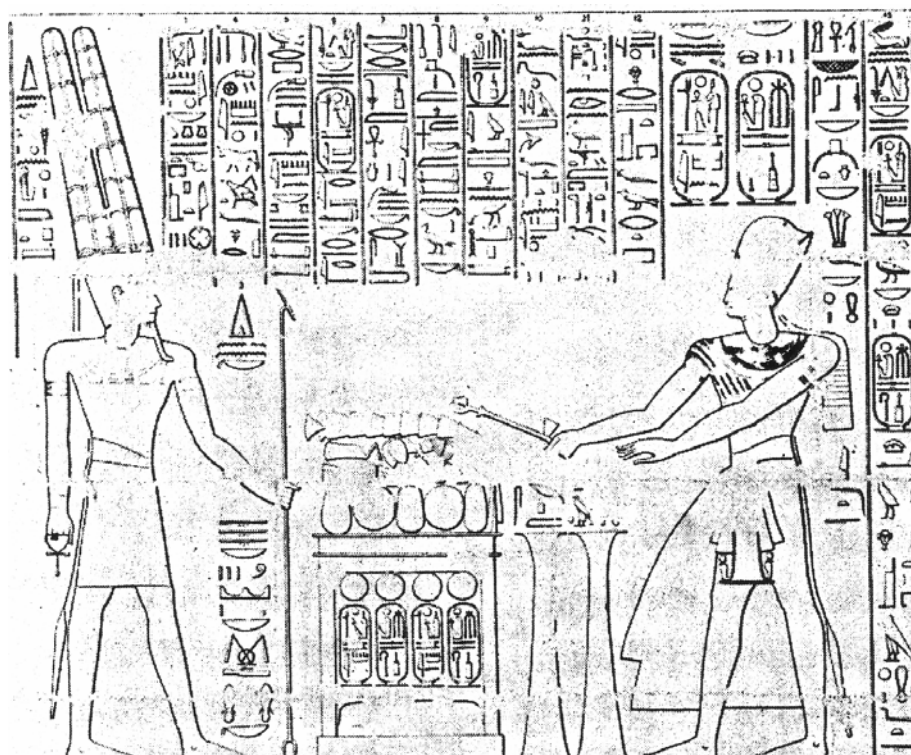




Fig. 5.  
Episode 25. Formular for å bringe guden til sitt måltid. Medinet Habu.



Fig. 6.  
Episode 26. Å resitere av lektorpresten (idet) liv bringes for guden.  
Episode 30. Formular for å bringe føttene med en heden-kost.  
Episode 31. Formular for å lukke døren.

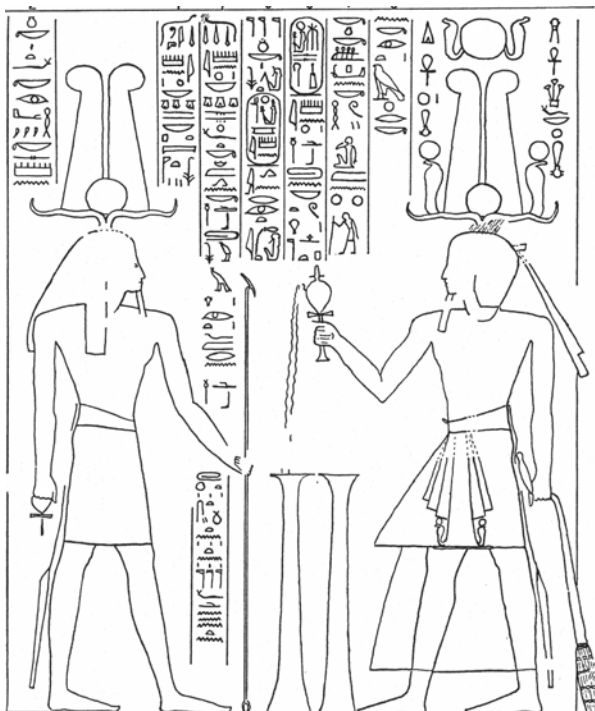


Fig. 7.  
Episode 35. Formular for å gå inn til reversjonsofringene.



Fig. 8.  
Episode 44. (Å) løfte gavene.  
Karnak.

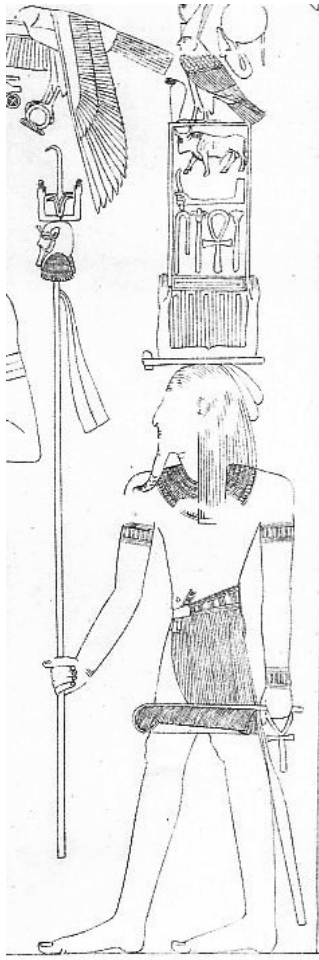


Fig. 9.  
Detalj fra Seti I's kapell i Abydos.  
Seti I's ka.

Fig. 10  
Nordvegg (øverst) og sydvegg (nederst) i Seti I's kapell i Abydos

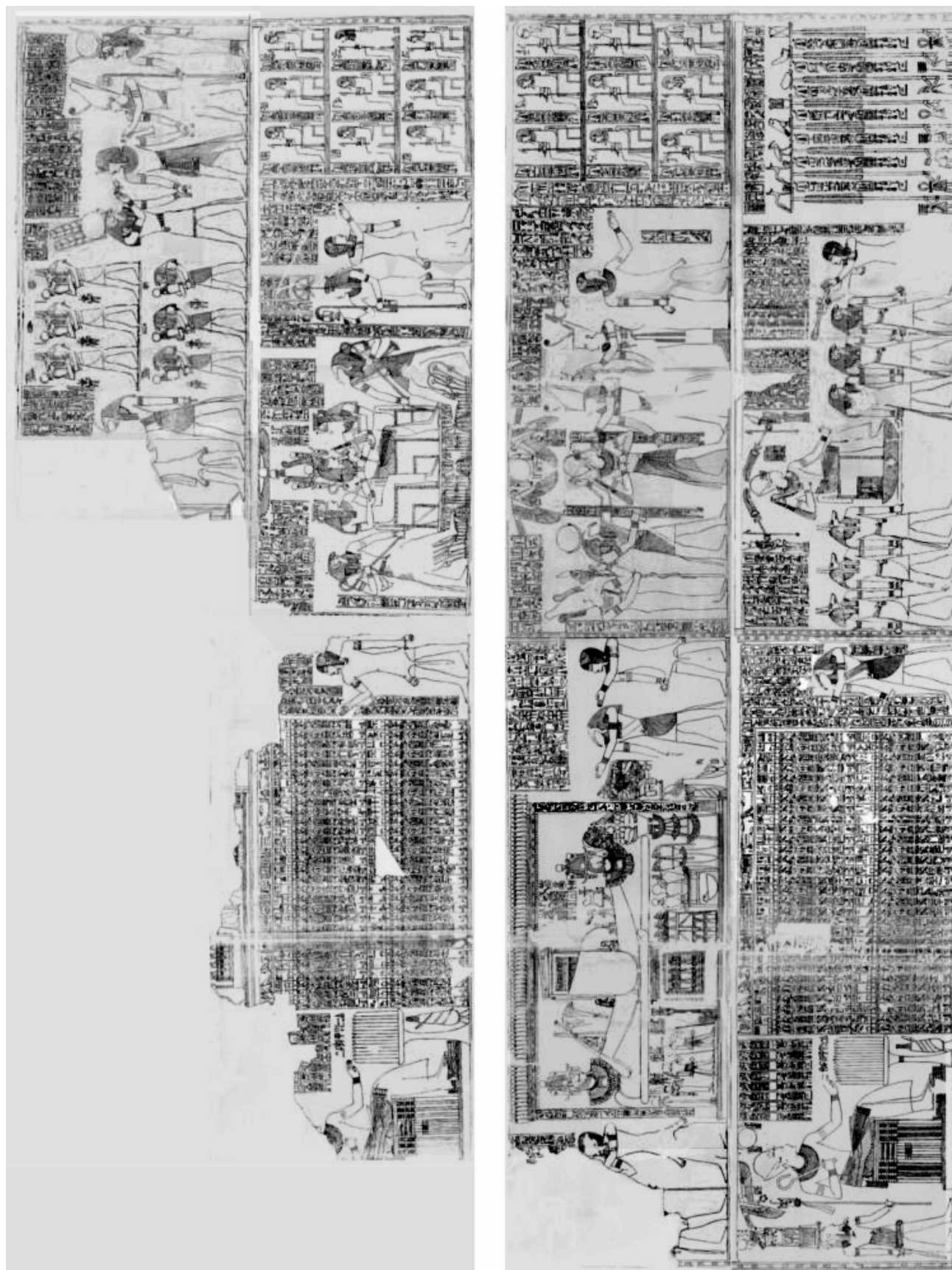


Fig. 11. Diagram av nordlige halvdel av østveggen i den store søylehallen i Karnak. Scener fra Rituallet for Amenhotep I og det daglige tempelritualet.

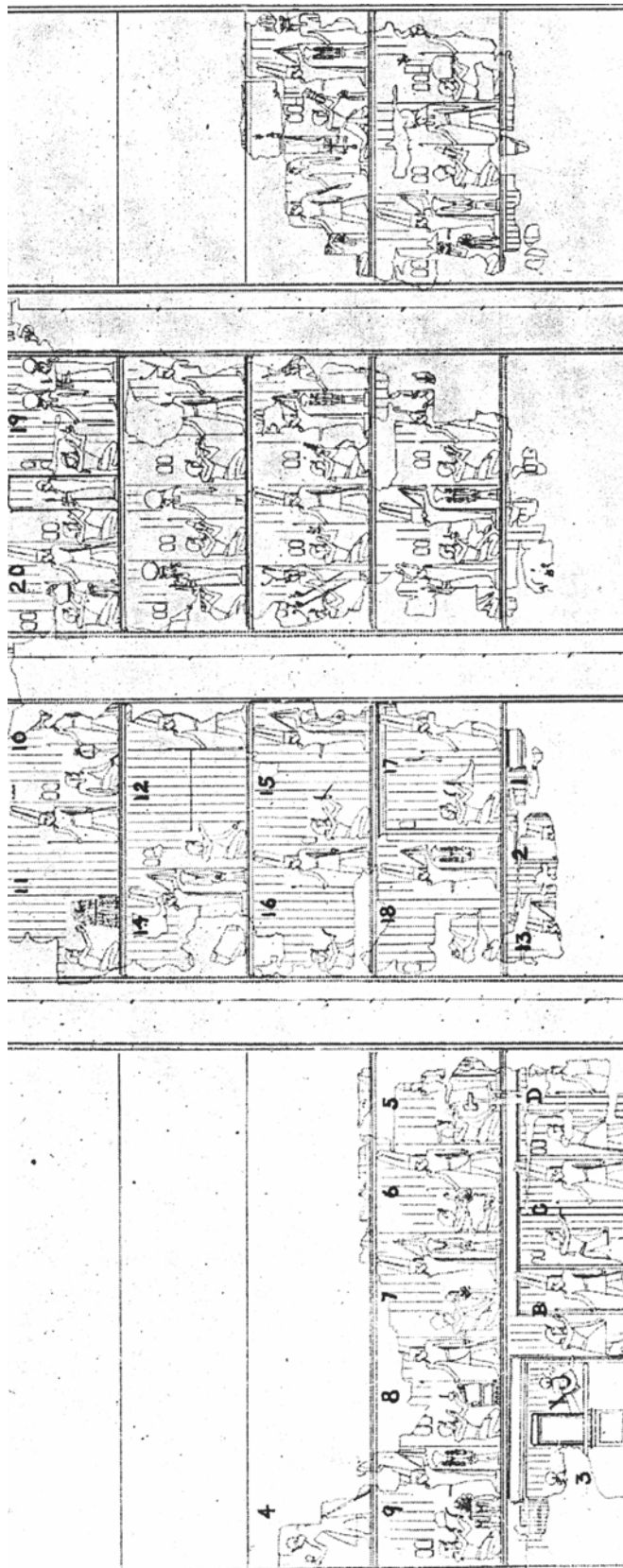


Fig. 12. Diagram over sekvensen av episoder fra rituallet for Amenhotep I i det øvre register på nordveggen i første forgård i Ramses III's tempel i Medinet Habu.

EPISODE 36	EPISODES 26, 30, 31	EPISODE 25	EPISODE 19	EPISODE 18	EPISODE 17	EPISODE 16	EPISODE E	EPISODE C	EPISODE B	EPISODE A
Reversion of offerings	Terminal rites	Bringing the God to his repast	Thurifying with myrrh	Making incense	Salutation with a nemset-jar	Second libation	Destroyed	Drawing the bolt	Breaking the seal	Incense to the Uraeus Goddess
11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1

Fig. 13. Stele Louvre C213. Seti I gir gaver til en undersått fra åpenbaringsvinduet.

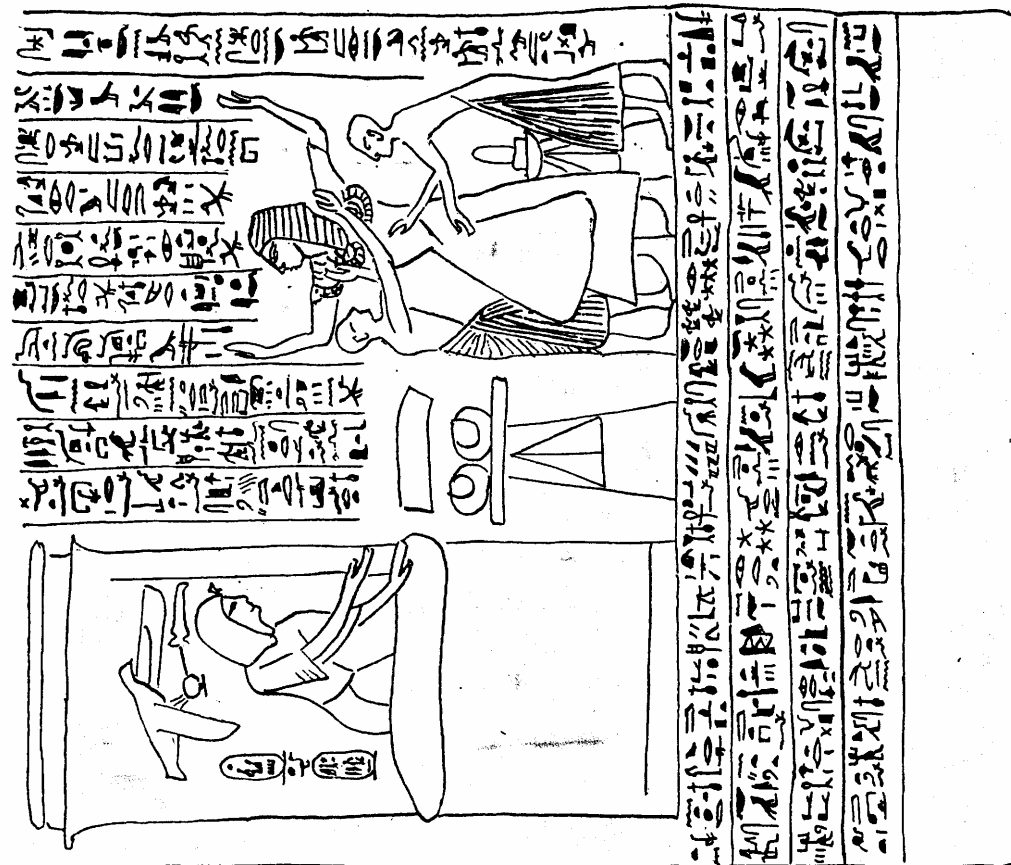


Fig. 14. Stele Hildesheim 374. Ramses II gir gaver som ser ut til å stamme fra offergavene til soldater.

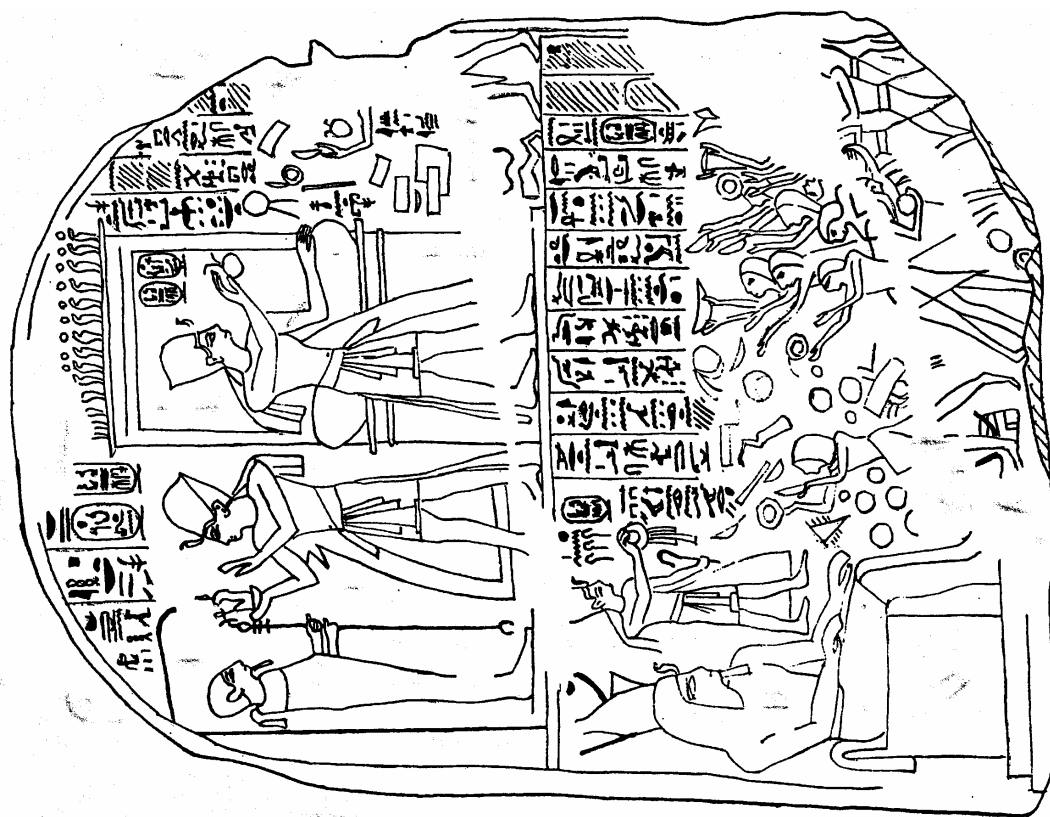


Fig. 15. Kars stele. Turin, Museo Egizio 50012. Fra Deir el-Medina, 19 dynasti.  
 I nederste seksjon ofrer Kars levende slektninger til ham. I midterste seksjon ofrer Kar til sine forfedre som *sem*-prest. I øverste seksjon ofrer Kar til gudene Osiris, Ptah, Anubis, Horus og Vestens Gudinne.

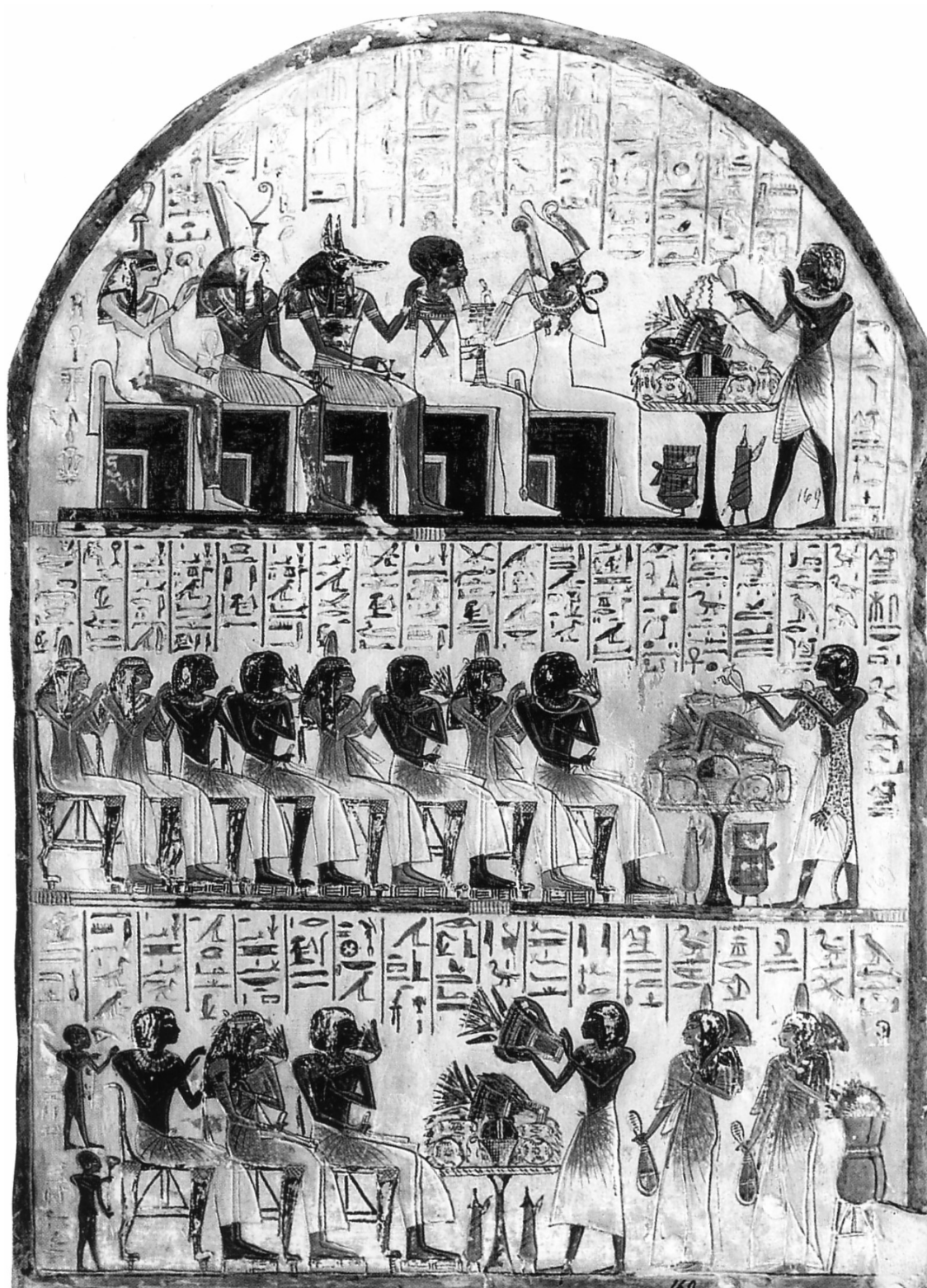




Fig. 16. Ypperstepresten Amenhotep tildeles offergaver og halskrager foran en statue av Ramses XI.

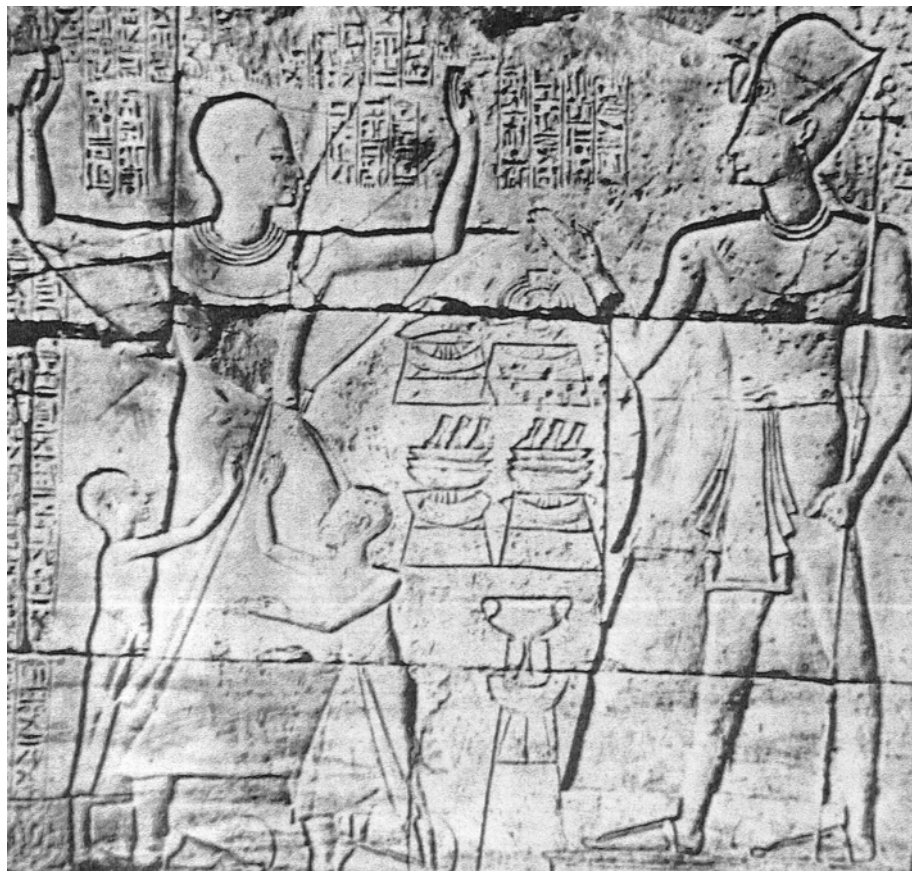


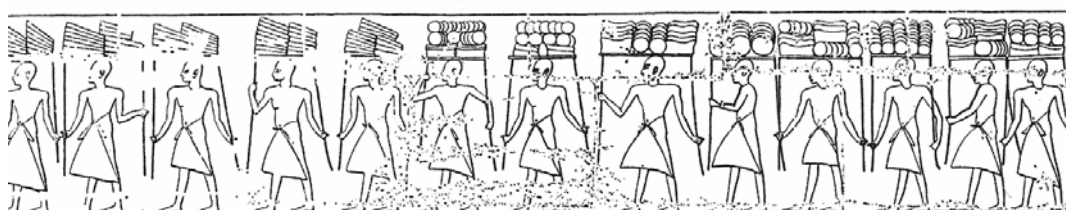
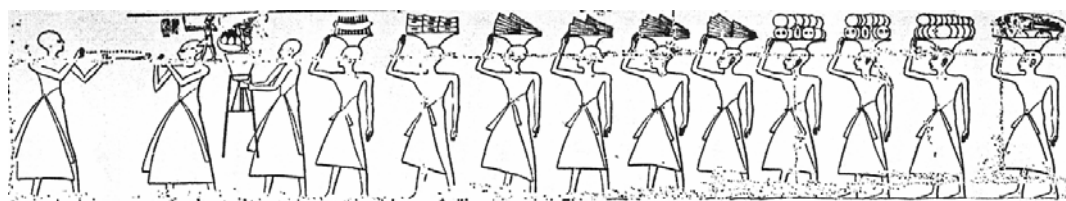
Fig. 17. Ramses II gir (og mottar?) gaver.



Fig. 18. Seti I opphøyer en undersått til fanebærer. Seti bærer her navnet den som Amon-Ra herre over landene elsker, kongen Menmaatra sønn av Ra Seti-merenptah lik Ra. Kongen fremstilles som Osiris.



Fig. 19. Offerprosesjon utenfor Ramses III's tempel i Medinet Habu.



Utsnitt av fig. 19. Bord grødeoffer bæres etter en liten statue av Ramses III. Statuen står med utstrakt arm som om han innvier offergavene. Foran statuen brenner en prest røkelse.



Fig. 20. Horemhebs bankett. Fra Horemhebs grav. Status i måltid. De øverste får mer mat enn dem under. Matvarene er også forskjellige. Kun de med lav status spiser fisk.

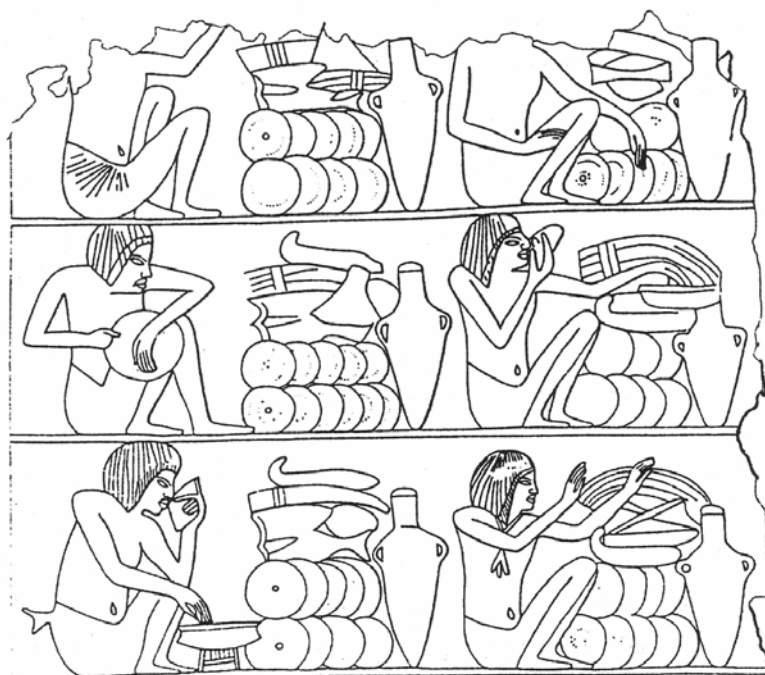
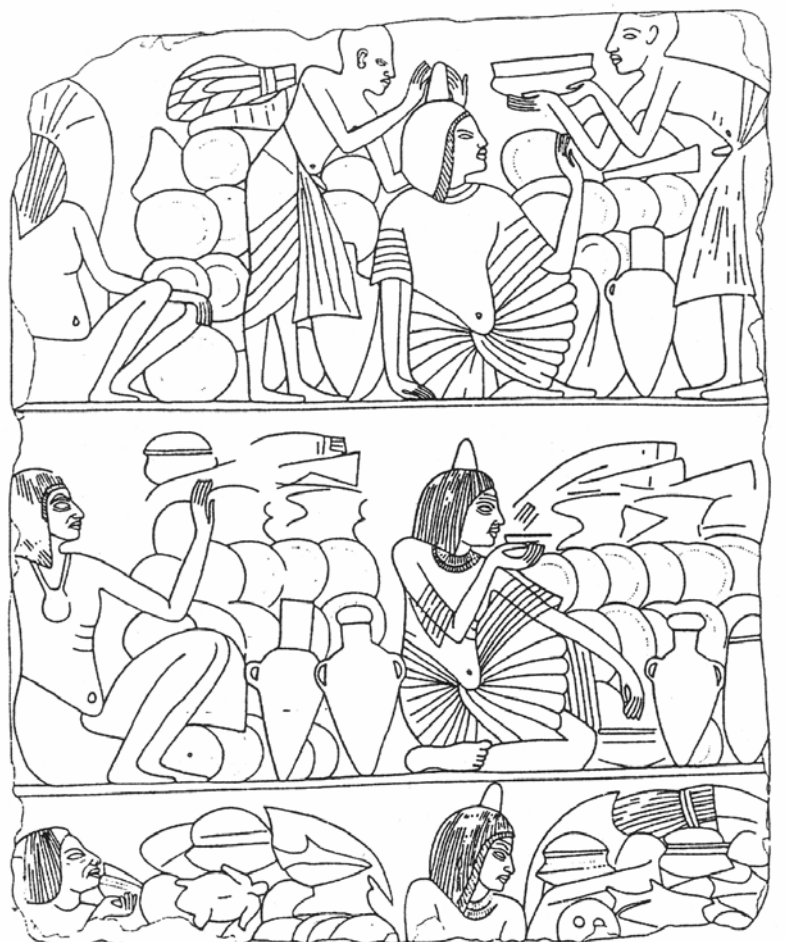


Fig. 21. Stele Kairo 16/35/2 En mann ofrer utenfor tempelportene. Inne utfører kongen ritualer. Portene er åpne. Over kommer solen frem som i et horisontsymbol.

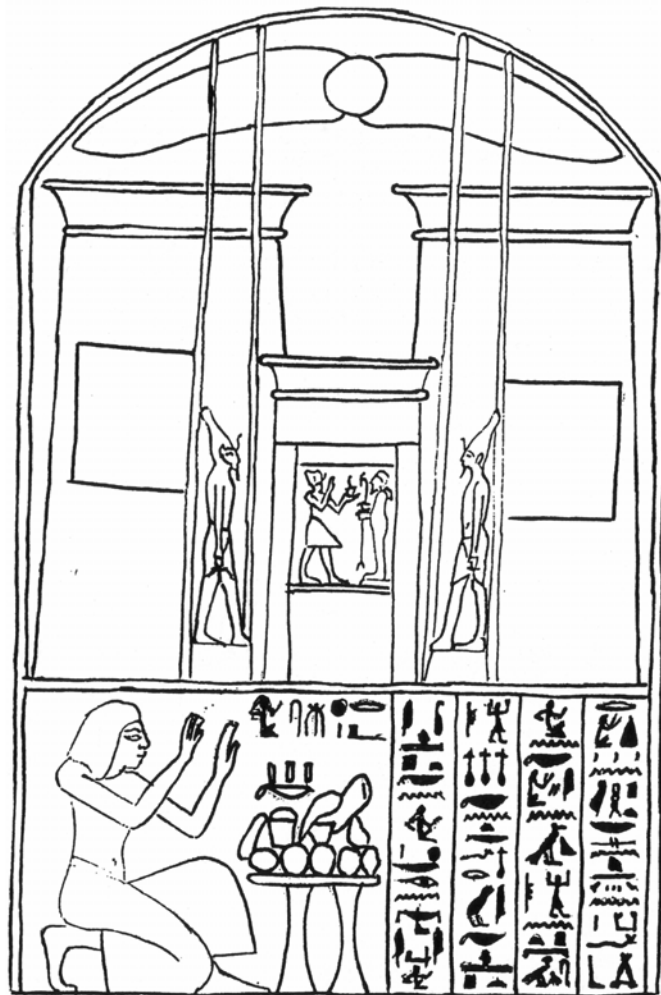


Fig. 22. Ramses III ofrer til Ramses II sin solbåt i Medinet Habu. Bordet utenfor kapellet består av alle typer offergaver. Bordet inne i kapellet er et grødeoffer.

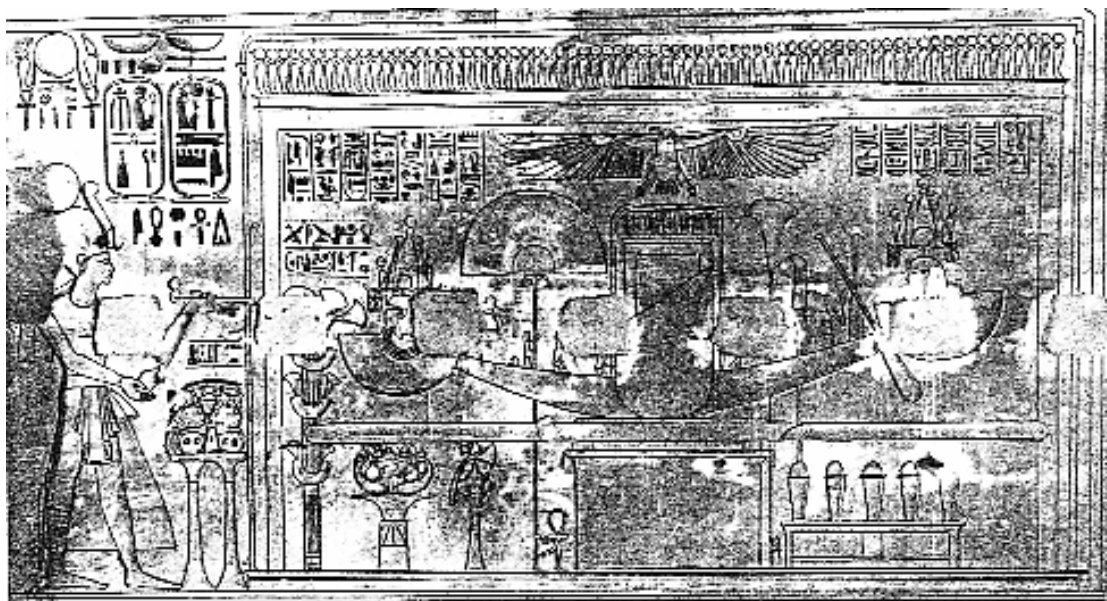
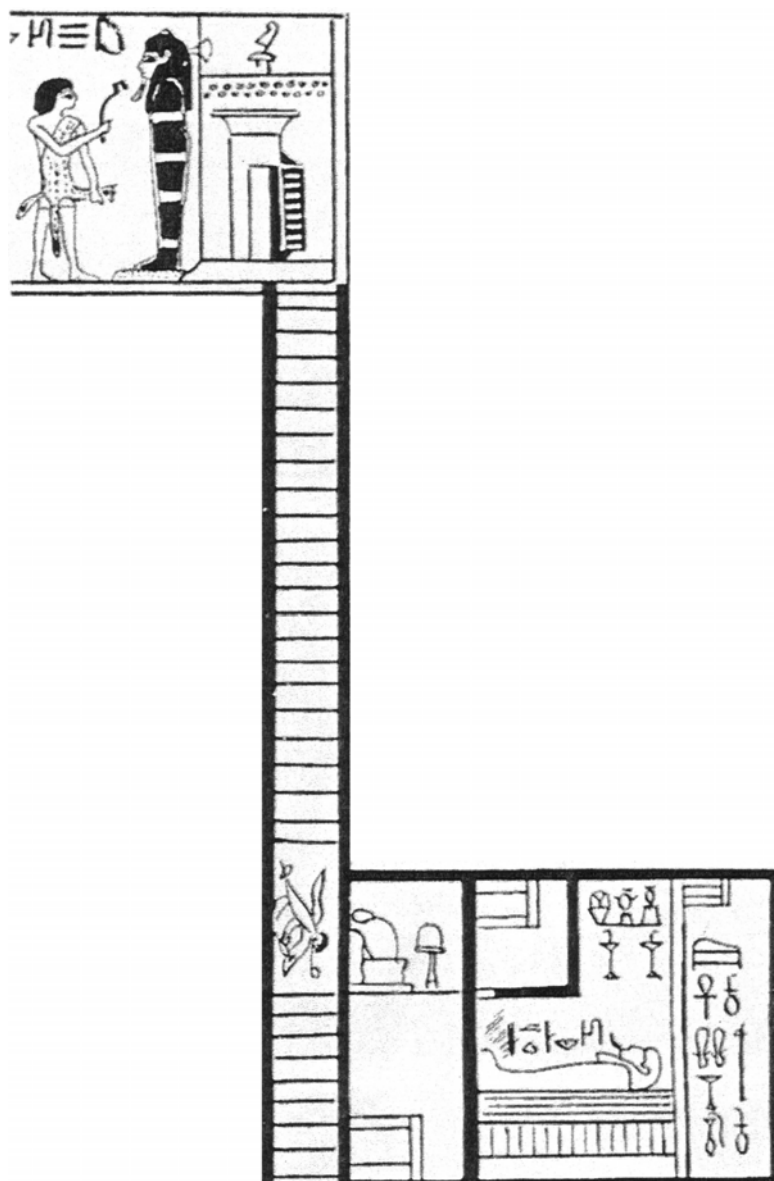
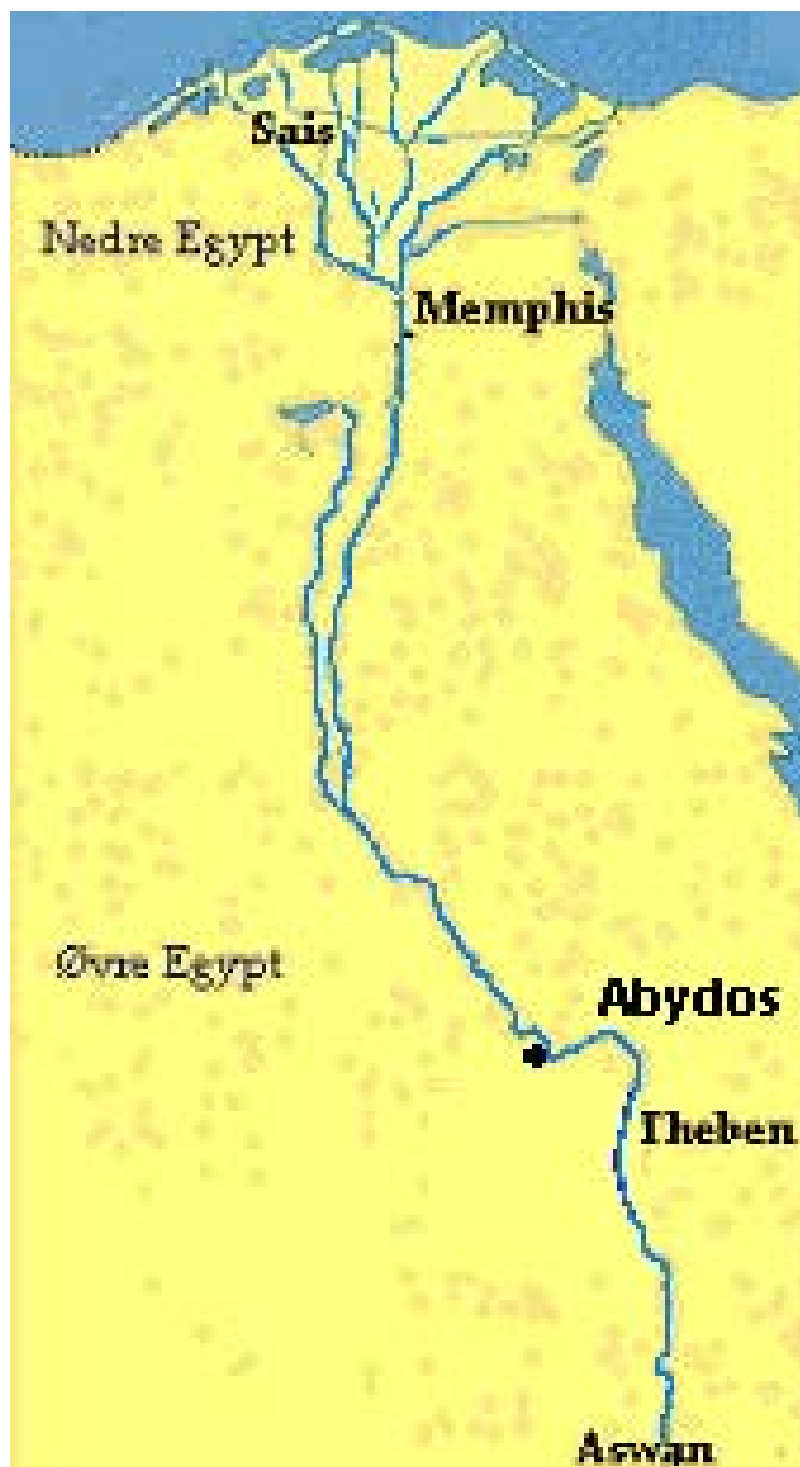


Fig. 23. Ba-fuglen flyr ned i graven.



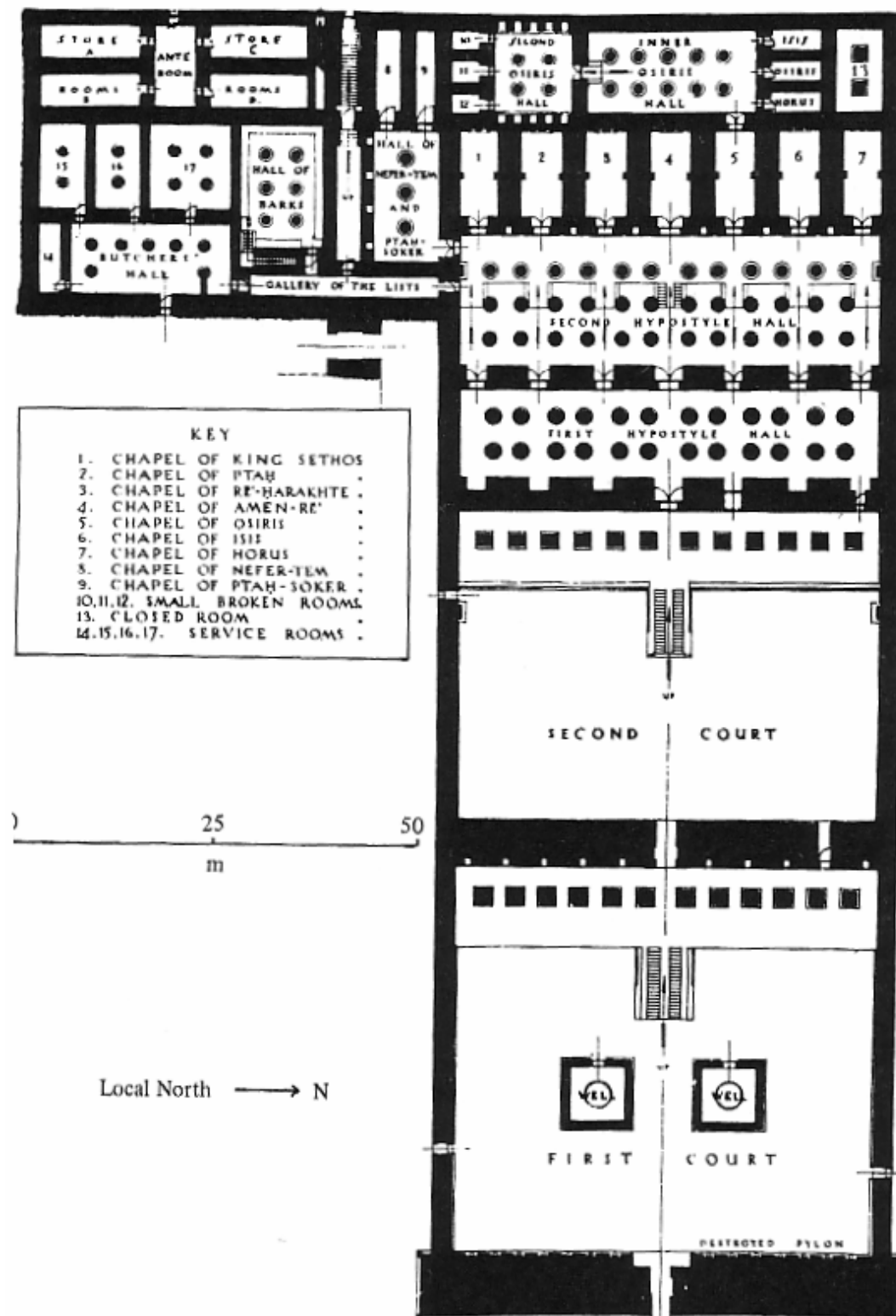
## KART OVER EGYPT



## TEMPELPLANER

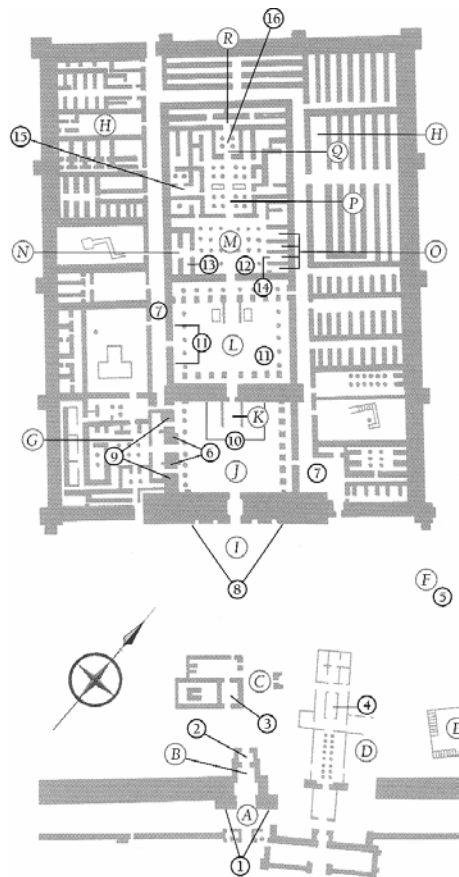
### Plan. 1. Seti I's tempel i Abydos.

Etter Gardiner (red.), *The Temple of King Seti I, vol I*



## Plan. 2. Ramses III's tempel i Medinet Habu

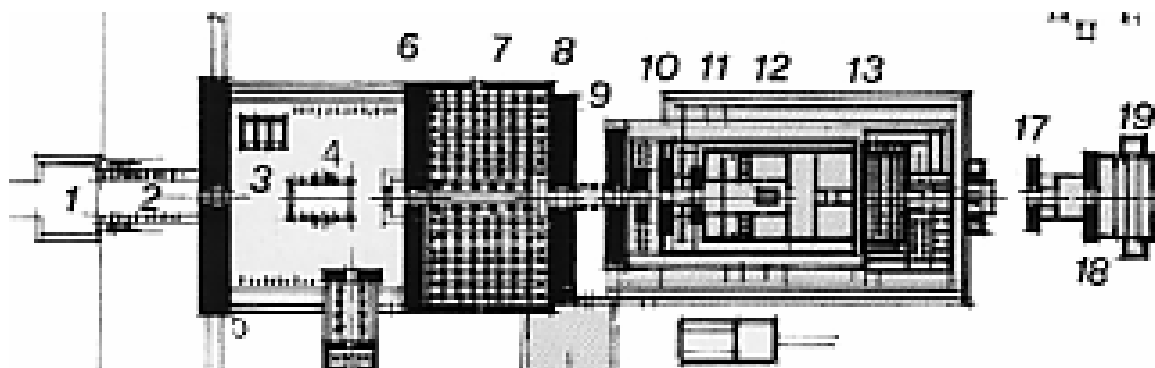
Etter K. Weeks (red.), *Treasures of the Valley of the Kings*, Kairo, 2001



- G. Palass
- H. Magasiner.
- I. Første pylon.
- J. Første forgård.
- K. Andre Pylon.
- L. Andre forgård.
- M. Store søylehall.
- N. Skattkammer.
- O. Gudkapeller.
- P. Andre søylehall.
- Q. Tredje søylehall.
- R. Ramses III's kapell.
- 6. Tilsynskomstvindu.
- 12. Offerscener
- 16. Båtkapell.

## Plan. 3. Karnak.

Etter A. C. Carpiceci, *Art and History of Egypt*, Firenze, 1994



- 1. Sfinksaveny.
- 2. Første pylon.
- 3. Helligdom for den Thebanske triaden.
- 6. Andre pylon.
- 7. Store søylehall.
- 8. Tredje pylon.
- 9. Fjerde pylon.
- 10. Femte pylon.
- 11. sjette pylon.
- 12. Båtskrin.
- 13. Festvalhallen.
- 17. Tuthmose III's tempel
- 18. Ramses III's tempel



## KRONOLOGI

Det Gamle Riket	2600-2150
Første Mellomtid	2150-1970
Mellomriket	1970-1640
Andre Mellomtid	1640-1520
Det Nye Riket	1539-1075
<i>18. Dynasti:</i>	<i>1539-1292</i>
	Regjeringstid
Amhose	1539-1514
Amenhotep I	1514-1493
Tutmose I	1504-1492
Tutmose II	1492-1479
Tutmose III	1479-1426
Hatshepsut	1475-1458
Amenhotep II	1426-1400
Tutmose IV	1400-1390
Amenhotep III	1390-1353
Amenhotep IV (Akhenaten)	1353-1336
Semenkare	1335-1332
Tutankhamon	1332-1322
Ay	1322-1319
Horemheb	1319-1292
<i>Dynasti 19:</i>	<i>1292-1190</i>
	Regjeringstid
Ramses I	1292-1290
Seti I	1290-1279
Ramses II	1292-1224
Merenptah	1213-1204
<i>Dynasti 20:</i>	<i>1190-1075</i>
	Regjeringstid
Sethnakht	1190-1187
Ramses III	1187-1156
Ramses IV	1156-1150
Ramses IX	1126-1108
Tredje Mellomtid:	1075- 718
Sentiden:	718- 332
Gresk-Romersk tid:	332- 395vt.
<i>Makedonske dynastier:</i>	<i>332- 304</i>
<i>Ptolomaiske dynastier:</i>	<i>304- 30</i>
<i>Romersk tid:</i>	<i>30vt.-138vt.</i>

## APPENDIKSER

### Appendiks 1. Rekkefølge av scener i Amenhotep I's ritual

- Eps. 1. Formular for...hans *ka*.
- Eps. 2. Formular for å sette i stand fyrfatet for hans *ka*.
- Eps. 3. Formular for å plassere røkelse på ilden.
- Eps. 4. Formular for fett på ilden.
- Eps. 5. Formular for kjøtt på ilden.
- Eps. 6. Formular for grillspydet til Osiris.
- Eps. 7. Formular for viftens luft.
- Eps. 8. Formular for å presentere libasjon av øl.
- Eps. 9. Formular for å presentere det hvite brødet.
- Eps. 10. Formular for å presentere med kake.
- Eps. 11. Formular for å presentere med øl.
- Eps. 12. Formular for å presentere med vin. Å resitere.
- Eps. 13. Formular for å oversvømme med hvit melk.
- Eps. 14. Formular for å rens gudeofferne med kalt vann og røkelse.
- Eps. 15. Formular for den første libasjonen.
- Eps. 16. Formular for den andre libasjonen.
- Eps. 17. Formular for å hilse med en *nemsetkrukke*.
- Eps. 18. Formular for å gjøre røkelse.
- Eps. 19. Formular for å fumigere. Å resitere.
- Eps. 20. Meny
- Eps. 21. Å gjøre et offer som kongen gir.
- Eps. 22. Formular for å arrangere ting på alteret.
- Eps. 23. Renselse med vann.
- Eps. 24. Formular for å plassere myrra på ilden.
- Eps. 25. Formular for å bringe guden til sitt måltid.
- Eps. 26. Å resitere av lektorpresten idet liv/dørene bringes for guden.
- Eps. 27. Å resitere av gudens tjener. Å bringe hjertet.
- Eps. 28. Å resitere av lektorpresten. "Vær hilset Ra og Djeserkare".
- Eps. 29. Å resitere av gudens tjener for en liste av guder.
- Eps. 30. Formular for å bringe føttene.
- Eps. 31. Formular for å lukke døren.
- Eps. 32. Formular for libasjon til Ra.
- Eps. 33. Formular for føkelse til Ra.
- Eps. 34. Ritualer på de kongelige alterene.
- Ekstra. Formular for å gjøre alterene permanente.
- Eps. 35. Formular for å gå inn for videreføringsofferet.
- Eps. 36/37. Formular for den første libasjonen og røkelsen.
- Eps. 38. Formular for å få faklene til å vokse hver dag.
- Eps. 39. Formular for å slukke den.
- Eps. 40. Formular for å fornye gudeofferne.
- Eps. 41. Formular for å lovprise om kvelden.
- Eps. 42. Festmeny.
- Eps. 43. Å resitere av lektorpresten. Tjenerne påkalles.
- Eps. 44. Tjenerne løfter gavene.
- Eps. 45. Sangen for moregenen.
- Eps. 46. Det som sies til denne guden.
- Eps. 47. Det som sies til denne guden etter de to versene.
- Eps. 48-57. Festepisoder.

## Appendiks 2. Translitterasjon av papyrus Kairo-Turin etter E. Bacchis hieroglyftekst, *Il Rituale di Amenotpe I*

Episodene som er gjengitt i oversettelse i avhandlingen er gjengitt i sin helhet. Episoder som ikke er oversatt gjengis med plassering og overskrift.

Episode 1. K-T. s. 17, linje 8-15, Turin 1-4.

*rn...rn...n k3.f htp k3.k [wsr] nsw dsr[k3]r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnh<sup>t</sup>p nds sty r ... [m3]3 n.i hm.f<sup>c</sup>nh-dd-snb<sup>1</sup>  
hntš(w) st ntrw hr st htpw k3.k htpw hr.k nfr m rn.k pwy nb...*

Episode 2. K-T. s. 17, linje 15-17, Turin XII 3-4.

*rn [w3h] <sup>c</sup>h k3.f wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnh<sup>t</sup>p psdt hr w3h tp <sup>c</sup>nhw*

Episode 3. K-T. s. 17, linje 15 - s. 18, linje 2, Turin XII 4-5

*rn dit sntr hr ht n wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnh<sup>t</sup>p m n.k irt hr ii sty<.s> r.k*

Episode 4. K-T. s. 18, linje 2-6, Turin XII 5-6.

*rn w3h <sup>c</sup>dw hr ht ii sm[3 m] d<sup>f</sup>w <sup>c</sup>h<sup>c</sup>.n hr s<sup>c</sup>dw iry.f m rn.f pwy n <sup>c</sup>dw ii n.k dh<sup>t</sup>y hsi.n.f sw m rn.f  
pwy n hsy*

Episode 5. K-T. s. 18, linje 6-9, Turin XII 7-8.

*rn iwfw hr ht h<sup>c</sup>t irt hr phwy hrwy n sth htp hr iry.f htp sth hr hrwy.f [ht]p nsw nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup>  
imnh<sup>t</sup>p hr stpw ipw*

Episode 6. K-T. s. 18, linje 9-11, Turin XII 8-9

*rn m<sup>c</sup>k3 n wsr nsw nb t3y dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnh<sup>t</sup>p<n> psdt m<sup>c</sup>k3.k m db<sup>c</sup>.k*

Episode 7. K-T. s. 18, linje 11-13, Turin XII 9-10

*rn <sup>c</sup>n tn h3 wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> psdt nt hr rdi(.i) n.tn ib.tn r ht.tn*

Episode 8. K-T. s. 18, linje 13 - s. 19, linje 2, Turin XII 10-11

*rn kbh hnkt skbb irt hr n.f skbb hrwy.f n sth n.f http hr iry.f http sth <hr> hrwy.f http nsw dsrk3r<sup>c</sup>  
hr stpw ipw*

Episode 9. K-T. s. 19, linje 2-4, Turin XII 11-12

*rn skr t-hd tn n wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnh<sup>t</sup>p m n.k irt hr http.k st*

Episode 10. K-T. s. 19, linje 4-11, Turin XII 12-15

*rn hnk m sprt-3h n wsr nsw nb t3y dsrk3r<sup>c</sup> nsw-bit nb t3y wsr m3<sup>c</sup>tr<sup>c</sup>stpnr<sup>c</sup> L.S.H ii.n.f di.f sprt-3h  
n nsw dsrk3r<sup>c</sup> ndm ib.k ndm ib n mrhtw nfr iw<sup>c</sup> šsp hbsw i3w hn st i3w (?) hnty km mnw [nfr  
rdi.n.i n.k inw nfr h...w didi.tn<sup>2</sup> p3wti m http hr.k*

Episode 11. K-T. s. 19, linje 11 – s. 20, linje 2, Turin XII 15-16, Kairo II 1-2

*rn hnk m hnktw*

<sup>1</sup> Heretter vil <sup>c</sup>nh-dd-snb forkortes L.S.H. etter oversettelsen liv-stabilitet-helse.

<sup>2</sup> relativform presens

Episode 12. K-T. s. 20, linje 2 – s. 21, linje 1, Kairo II 2-10, Turin XIII 1

rn hnk m irpw dd mdw ... □ ... rd š<sup>c</sup>w n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> h<sup>c</sup>w hpy b<sup>c</sup>h n wnmw.f mh irt hr m irpw [iw w3b sp]2 šhm.k im h3 nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> iw w<sup>c</sup>b sp2 sp4 [wn] <sup>3</sup>(y) pt sn <sup>3</sup>(y) kbh n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> dh<sup>t</sup>y tp <sup>c</sup>y h<sup>c</sup>py [r<sup>c</sup>-hr-3hty di.f] swr nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> [irpw.f] pn hr mw.f mi šhm [s3 gb hrw pw] iti.t [t3y im.f ind hr.k nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> m3<sup>c</sup>[-hrw] [ii.i hr.k m hrw pn mi ir(t)y]<sup>1</sup> n.k ir.n.hr n it.f wsr ... nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> i]mnhtp ... □ ... p3 http-ntr ... □ ... mrr <sup>c</sup>[y s]p2 ... □ ... k

Episode 13. K-T. s. 21, linje 2-11, Turin XIII 1-5

[r]n [b<sup>c</sup>hi] m irtt [hdt] b<sup>c</sup>hinsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> m irtt hdt bhn bnr imt mnd n sh3t hr htp k3.k hr irt n.k ng3w(?) <sup>c</sup>š3 hn<sup>c</sup> irtt.sn b<sup>c</sup>hi.k im.sn m rn.k pwy n b<sup>c</sup>h bk3.k ir.n.sth n <sup>c</sup>y.k ir.k iw mr(r)wt.k šš3.k dmd.n.k m tp rnpt k<sup>c</sup>(?) m r.k nrw.k m <sup>c</sup>y.k nhm.k mdw.k m3<sup>c</sup>t nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp r hfty.f

Episode 14. K-T. s. 21, linje 11- s. 22, linje 9, Turin XIII 6-11

rn sw<sup>c</sup>b htpw-ntr m kbhw sntr w<sup>c</sup>b sp2 htpw-ntr n wsr nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> m3<sup>c</sup>-hrw dr r<sup>c</sup>-hr-3hty dr psdt 3<sup>c</sup>t dr psdt ndst dr irtty šm3wt dr irtty i3-mh<sup>w</sup> m sntr w<sup>c</sup>b ndm sty m ss dh<sup>t</sup>y m pr-http iw w<sup>c</sup>b sp2 <sup>c</sup>y(i) di<.sn> b<sup>c</sup>h sw3b.f dh<sup>t</sup>y wdnw n.f<sw> n k3.f wsr sn<sup>c</sup> d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> iw w<sup>c</sup>b sp2 nty m hwt.k imy t3-šm<sup>c</sup>w m k3r.k imy t3-mh<sup>w</sup> http-ntr špsw nty m pt nty m t3 nty m hwt-3<sup>c</sup>t w<sup>c</sup>b http-ntr n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> n psdt 3s n nbw nh<sup>h</sup> n k3.sn iw w<sup>c</sup>b sp2

Episode 15. K-T. s. 22, linje 9 – s. 23, linje 10, Turin XIII 11-16, Kairo III 1-2

rn kbh tpy

Episode 16. K-T. s. 23, linje 10 – s. 24, linje 4, Kairo III 2-6

rn kbh nw n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> ii<.n.i> in(i) n.k kbh ipn wts.i 3ts.i 3ms <n> hry st-wr kbh pr m 3bw kbh ib.k im.sn m rn.k pwy n pr m kbhw sh<sup>t</sup>p pr nwn ii.<n.i> in n.k kbh <ipn kbh> ib.k hr wr hr h<sup>c</sup>py <sup>c</sup>y.i di.sn b<sup>c</sup>h sw3b.f dh<sup>t</sup>y wdnw n.f kbh n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> n.f

Episode 17. K-T. s. 24, linje 5-11, Kairo III 6-9

rn ind-hr m nmst n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mryw m3<sup>c</sup>t m n.k tp.k <sup>c</sup>bw <n.k> iry.k in.n(i) n.k prt m nnw h<sup>c</sup>t p[r<sup>t</sup>] itm m rn spwy n nmst h3 nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> m n.k tp.k <sup>c</sup>bw n.k ksw.k smn n.k [irty].k hr st st

Episode 18. K-T. s. 24, linje 11 – s. 25, s. 5, Kairo III 9-11, Turin XIV 1-4

<rn> irt sntr ii sn<sup>t</sup> ii sntr sty.<s> ir.k sty irt hr ir.k >ii> sty nhbt prt m nhbt i<sup>c</sup>i.s tw shkrw.s tw ir(s) st.s n.k hr t3 <sup>c</sup>y.k ind.k sntr ind.k sty ntr ind mnt(?)/mnwr imy m<sup>c</sup>t(?) /m-<sup>c</sup> irt hr smsw pd n tw nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> L.S.H. m rn.k pwy n pd sntr <n> r<sup>c</sup>msw-mryimn L.S.H. m rn.k pwy n sntr m n.k imyt irt nt hr ii sty st ir.k

Episode 19. K-T s. 25, linje 6 – 26, linje 10, Turin XIV 4-13

rn (s)spw, <sup>c</sup>ntyw m-hnw šps ht-hnw dd mdw w<sup>c</sup>b sp2 n wsr nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp nsw-hmt-wrt spr-ms-nfr-ity <sup>c</sup>nh.ti dd.ti iw w<sup>c</sup>b sp2 sp4 m didi nsw wsr m<sup>c</sup>tr<sup>c</sup>-stpnr<sup>c</sup> L.S.H. ir pt s.k r t3 hnwt nsw m <sup>c</sup>nh iw w<sup>c</sup>b sp2 n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> rsw.ti rnpy.ti im3h pn imy rdi n d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t iw <sup>c</sup>š hr st in dh<sup>t</sup>y h<sup>c</sup>py di.f nw bš.f htp-ntr n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> nfrt hr šs pn ir.n dh<sup>t</sup>y m pr md3t iw w<sup>c</sup>b sp2 rdiw n.k mrye.k wsr m3<sup>c</sup>tr<sup>c</sup>-stpnr<sup>c</sup> L.S.H. h3 m t h3 m hnkt h3 m i3w h3 m šsr h3 m mnht h3 m sntr h3 m mrht h3 m htp h3 m df3w h3 m ht nb nfrt h3 m ht nbt bnr w<sup>c</sup>b sp2 n nsw d<sup>r</sup>srk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t m st.f nbt bw(y) nb wn k3.f im.f

<sup>1</sup> passivt partisipp

Episode 20. K-T. s. 26, linje 10 – s. 30, linje 14, Turin XIV 13 – Turin XV 11<sup>1</sup>

*dbht htp n r<sup>c</sup> nb n nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp*  
*dbht htp n nww m n.k irt hr dbht htp.k hr st*  
*mw mns<sup>3</sup> m n.k bs m mndt n mwt.k ist*  
*m n.k bs3w imyw mndy mwt.k ist*  
*mw mnt3t m n.k irt hr it3t.n.f*  
*mw dšrt m n.k irt hr dšt-ti(?)*  
*m n.k imyt irt nt hr dšr.ti(?)*  
*hpš m n.k hpš m irt hr*  
*m n.k hph irt nt hr*  
*hpd m n.k irt hr hpw n.k sw <n> dri.n.k st*  
*smbit m n.k h<sup>c</sup>t m irt hr phwy [m] hrwy sth sn.tn dhity wr shtpw tn*

Episode 21. K-T. s. 30, linje 14 – s. 32, linje 5, Turin XV 11-16, Kairo V 1-6

*irt htp di nswt gb psdt 3t imy hwt-3t h3 m t h3 hnkt h3 m i3w h3 m 3pdw h3 m šs h3 m sntr h3 m*  
*mrht h3 m htp h3 m df3w h3 m ht nbt nfirt h3 m ht nbt bnri didi pt km3 t3 in.n h<sup>c</sup>py m tphf.š(y)*  
*di.sn b<sup>c</sup>h sw3b.f dhity wdn.ti n.f n k3 wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t mi r htp-ntr pn m t*  
*pn<.k> m sfr hnkt.k m sfr hpš stp hr-h3t wdħ iw.i rh imy pt iw.i rh.kwi imy t3 iw.i rh.kwi imy hr*  
*iw.i rh.kwi sth shtp.ti hr hr iry.f shtp.ti sth <hr> hrwy.f ink dhity shtp ntrw didi ht r st iry htp di*  
*nsw iw w<sup>c</sup>b sp2 n wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t <n> nsw hm wrt 3hms-nfrtri <n> snt n*  
*nsw stimn-mry-itn n t(?) rmt šš3t mi r t.k pn*

Episode 22. K-T. s. 32, linje 5 – s. 34, linje 5, Kairo V 6-11, Turin XVI 1-8

*rn ts ht hr h3wt htp di nswt gb psdt 3t psdt ndst itr-šm<sup>c</sup>w itr t3-mħw wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> rdi n.k wsr-*  
*m3<sup>c</sup>-r-stm-n-r<sup>c</sup> L.S.H. h3 m t h3 m hnkt h3 m i3w h3 m 3pdw [h3 m] hr3s(?) h3 m m3y(-hd) h3 m r*  
*h3 m trp h3 m mnt h3 m 3sr šbt m rhs-pr ntr(?) t rth m wšht h3 m šs h3 m mnht h3 m sntr h3 m*  
*mrht h3 m htp h3 m df3w h3 m ht nbt nfirt w3bwt h3 m ht nbt bnri tsw.n.k hr h3w nfirt w<sup>c</sup>b sp2 n k3*  
*wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t (y)<.i> di.sn b<sup>c</sup>h w<sup>c</sup>b.f dhity wdw n.f n k3.f iw w<sup>c</sup>b sp2 htp*  
*di nswt imn-r<sup>c</sup> nb hrt t3y hnty ipt n psdt 3<sup>c</sup>t n wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> fd.k n.k ks.k n.k šsp <n>.k t<.k>*  
*šsp <n>.k sntr<.k> šsp (n).k htp-ntr imyt irt hr shn.n.sn nn hhy.n nn n wsr dsrk3r<sup>c</sup> t<.k n.k>*  
*hnkt<.k> <n.k> 3nh.k m 3nh<t> r<sup>c</sup> im.sn in hm-ntr.k in n.k <sn> hnty hwt-ntr.k ink 2s3h.ti<sup>3</sup>*  
*dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t rdi.n.(i) <n.k> mww dhity (/rdi.n <n.k> mww dhity) shtp tw <im.f>*  
*wnn m r<sup>c</sup> rdi.n.i <n.k> t.k nn šw3t.f hnkt.k nn hšdd.sn htp k3.k nsw dsrk3r<sup>c</sup> m3<sup>c</sup>-hrw m htp di nswt*  
*mi(?) <tw> n.k hr(?) ds.k imy hw(?) nhh <n>.k irt hr hrt.k n.k*

Episode 23. K-T s. 34, linje 5 – s. 34 linje 1, Turin XVI 8-13

*mw.k n.k b<sup>c</sup>h<.k> n.k rdw.k n.k pr im.k i<sup>c</sup>i (y).k wn <n.k> r.k sš.k msdr.k m33.k m ir(y).k mdwt.k*  
*m r.k sdm.k m 3nhwy.k ... m kbh m3wy pr(w) m it.k wsr <mi> r t.k pw m srf<r> hnkt.k <tn> m*  
*srf w3š.k <w3š.ti> b3.k (?) b3.ti (?) šhm.k šhm.ti ispd.k ispd.ti hwi.k m mdw.k hrp.k m itn wts tw*  
*ts.ti nsw (?) dsrk3r<sup>c</sup> 3k.k r t.k pn r htp-ntr.k pn m pr.k m hwt-ntr.k nn nw r h3.k dt*

Episode 24. K-T. s. 35, linje 1-10, Turin XVI 13-17, Kairo VI 1-2

*rn rdit 3nty hr ht*

Episode 25. K-T. s. 35, linje 10 – s. 37, linje2, Kairo VI 2-10, Turin XVII 1-2

*rn in ntr sb(i).f mi ir.k imn-r<sup>c</sup> nsty t3y ii ir.k nsw dsrk<sup>c</sup>r<sup>c</sup> mi n dt.k mi n is.k mi n hm.k L.S.H. nsw*  
*wsr m3<sup>c</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H nty hm dt.f <m> hb nb m 3bt.k <nb> in tw b3.k hnkt3w.k w3š.k <r> t.k pn m srf*  
*3k n.k ht nbt nfirt m pr.k m hnw hfnw-3-h3-300 mh n.k nsw nb-t3y wsr m3<sup>c</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. pr.k m ht nbt*  
*nfirt shtp tw dhity m irt hr hdt [shdt] hr.k im st m rn st pwy n t-hd r bnbn.k im st rn st pwy n bnbn*  
*p3kt ib.k r.s(?) m st <pwy n p3k(?)> i3w.k m rn.f pwy n i3wt h3.k t h3 hnkt h3.k spdw h<sup>c</sup>.k m i3w*  
*h<sup>c</sup>.k m šs h3.k mnht h3.k m sntr h3.k m mrhw h3.k htp h3 dt3w h3.k m ht nbt nfirt w<sup>c</sup>bwt h3.k m ht*  
*nbt bnrit ink dhity shtp ntrw didi ht r iry b3w iwnw hnty iwnw sp4*

<sup>1</sup> Kun de offergavene som er representert i oversettelsen til eps. 20 tas med her. For en oversettelse og translitterasjon av offergavene, se Barta, *Die altägypische Opferliste*, s. 140-141

<sup>2</sup> merk nominalsetning: *ink s3h.ti N*. (jeg er den som vil forsørge).

<sup>3</sup> Relativform, futurum; eller er *ti* stativ eller partikkel.

Episode 26, K-T. s. 37, linje 3-12, Turin XVII 3-8

*dd-mdw in hry-hb in nh hr ntr ink hr it(i) wsr <n> dr n.k<sup>1</sup> hnn n sth m dt.f htp<sup>2</sup> nsw dsrk3r<sup>c</sup> m h.f mi htp hr m-hrw y it.f wsr nfr.k n.k nsw dsrk3r<sup>c</sup> 3h.n.k di.n tw it.kwsr m-hnw sy.f m rn.f pwy n 3hty prt r<sup>c</sup> im st dit n.k nh hr<sup>3</sup> it.k wsr dr ii <n.k> dhty in.n.f.n.k irt hr shm.k im st w3s.k im st wnn.k nh.ti<sup>4</sup> hnty <ntrw> dt*

Episode 27, K-T. s. 37, linje 12 – s. 39, linje 7, Turin XVII 8-17, Kairo VII 1-2

*dd-mdw in hm-ntr in ib n nsw dsrk3r<sup>c</sup> n.f in(i) n.k nsw dsrk3r<sup>c</sup> ib.k r ht.k <r> rdit.f hr st.f mi in.n ist ib n <s3.s n.f r> rdit.f hr st.f mi in.n hr ib n mwt.f ist grt rmtt sdm ntrwn3n mdwt nfrw ddt.n hr<sup>5</sup> n it.f wsr y.f im<sup>6</sup> 3h<.n>.f im <wsr.f im> hpr.f im <m> hnty-immnty ddt n nsw dsrk3r<sup>c</sup> <i> n it.f imm-r<sup>c</sup> nb nsty t3y hnty ipt-st y.f im 3h<.n>.f im hpr.f im < hnty-immnty> w3s.f im inm-r<sup>c</sup> nhh.f m??<sup>7</sup>.k<sup>7</sup> m ir n gb rp<sup>c</sup> rmt <ntrw> n imm-r<sup>c</sup> rdiw n.k w3t m r<sup>c</sup> m 3hty<.f> iw.k m pt mi 3hw n.k iw.k mt3 mi r<.k> 3h n.k m33.k pr.k hwt.k tn ikdw.n.k s3st s<sup>c</sup>hs.<.n> hnwmmw hr ?? wn n.k it.k gb y3y t3y iw.k m st sm<sup>c</sup>w mhw immntt i3btt mi iw.t n.k htp.k im.i shm.k im.i <m> dt.i pr im.k 3h tw m r<sup>c</sup> shm tw htm tw m ntr*

Episode 28, K-T. s. 39, linje 7 – s. 40, linje 12, Kairo VII 2-11, Turin XVIII 1-2

*dd-mdwin hry-hb ind hr.k nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> immhpt mry m3<sup>c</sup>t iw.k m pt hn<sup>c</sup> r<sup>c</sup> iw.k m sht-htp hn<sup>c</sup> ihm-wrd h<sup>c</sup> tsi nsw dsrk<sup>c</sup>r<sup>c</sup> m3t.ti m bit<sup>8</sup> sw<sup>c</sup>b tw hm n sw <sbw.k> m htp-ntr ir(r) tw n.k m psdtiw.k mi pth m 3b[d.k] m 3bd 15 nt hb.k t.k n.k w3h <n>.k nh.k nb nfr w<sup>c</sup>b rdi.n n.k nsw nb t3y wsr m<sup>3</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H h3.k m t h3.k m hntk..osv. iw w<sup>c</sup>b sp4 htp di nswt iw w<sup>c</sup>b dd-mdw m-nht s<sup>c</sup> ind hr.k r-gs p3 y3 ?-is tw hrtw-? hm-ntr <m>- hnw hr n ?-[is] i syt-? mdt.f hr nt sm3w mhw immntt i3btt n <r> pr pn*

Episode 29, K-T. s. 40, linje 12 – s. 41, linje 14, Turin XVIII 2-12

*dd-mdw im hm-ntr n imm-r<sup>c</sup> imnt mnw mntw shw tfnwt gb nwt wsr ist sth nbt-hwt hr mwt pth dhty hn[sw sbwk] hwt-hrt hnmw nb-ddy tintt inyt m.n r [bt m] r-pr.tn bt im.f mi n r <iwnw> iw.tn im.f r r-pr.tn m iwnw iw.tn im.f iw.tn psd.tn im r df3w.f rdi n.tn nsw wsr m3<sup>c</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. hr k3-nht di.tn<sup>9</sup> n.f nh nb hr.tn dd nb hr.tn w3s nb hr.tn 3wt-ib nb hr.tn snb nb hr.tn dit.tn<sup>10</sup> n.f hbsb s3 wr shn.f n b3.tn shm.tn <m> rn n itm hnty psdt <m> rn n nsw dsrk3r<sup>c</sup> L.S.H. hnty rhyt.f wsr shw hn<sup>c</sup> tfnwt wsr nsw dsrk3r<sup>c</sup> L.S.H. hnty nh<w> dt*

Episode 30, K-T. s. 42, linje 1-3, Turin XVIII 12-13

*rn in(t) rd(y) m hdn ii dhty nhm.f irt hr m-s hft st nn k<sup>c</sup> d<sup>c</sup>y d<sup>c</sup>yt r r-pr tn*

Episode 31, K-T. s. 42, linje 3-5, Turin XVIII 13-14

*rn smn.ti 3<sup>c</sup>*

Eoisode 32, K-T. s. 42, linje 5 - s. 43, linje 7, Turin XVIII 14-16, Kairo VIII 1-7

*rn kbh n r<sup>c</sup>*

Episode 33, K-T. s. 43, linje 7 - s. 44, linje 14, Kairo VIII 7-10, Turin XIX 1-8

*rn sntr n r<sup>c</sup>*

<sup>1</sup> Imperativ hvor preposisjonen *n* indikerer subjekt. EG § 13

<sup>2</sup> Prospektiv følgestetning

<sup>3</sup> *n* innleder agens, GG § 39

<sup>4</sup> *wnn.f*+ pseudoverbal bisetning (*nh.ti*) danner fremtidsform. EG §17.2, GG § 118, 126.

<sup>5</sup> Relativform fortid

<sup>6</sup> *sdm.ty.fy*, fremtidspartisipp. Jeg leser også de følgende former som *sdm.ty.fy*-former. Dette betyr at jeg tror Bacchi har feil når hun skyter inn en <n> i *3h<.n>.f*.

<sup>7</sup> Teksten mellom ??-?? er jeg usikker på. En translitterasjon er forsøkt, men ingen oversettelse er gjengitt i avhandlingen.

<sup>8</sup> Kan også leses *m3t.ti im bit* "proklamert av kongen".

<sup>9</sup> prospektiv *sdm.n.f*

<sup>10</sup> futurum relativform.

Episode 34, K-T. s. 44, linje 14 - s. 45, linje 8, Turin XIX 8-11  
*iry t hr h3wt nswyt n imm-r<sup>c</sup>*

Overskrift mellom episode 34-35, K-T. s. 45, linje 8, Turin XIX 12  
*rn <s>ddy h3wt*

Episode 35, K-T. s. 45, linje 8 - s. 46, linje 2, Turin XIX 12-16  
*rn <sup>c</sup>k r wdb ihwt<sup>1</sup> dd hr.k imm-r<sup>c</sup> nsw ntrw s3.(k?) nsw dsrk3r<sup>c</sup> hft.k hm(w)<sup>2</sup> hm.n n.k st wdb wdb  
 hr hr iry.f rn st pwy n wdb-i3wt sty.tn n tn ntrw fdt tn ntrw ink hm-ntr ii.n.i r irt ht n imm-r<sup>c</sup> nsw  
 ntrw n s3.f nsw dsrk3r<sup>c</sup> wdb n.k htp-ntrw nb šsp.k sw hr <sup>c</sup>y nsw-bit wsrms<sup>3</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. s3 r<sup>c</sup>  
 mry(w).f rmswmryimm L.S.H*

Episode 36-37, K-T. s. 46, linje 3-12, Kairo IX 1-5  
*rn kbh tpy nty r-h3t irt sntr m-ht wdb-ht dd-mdw hdt pwy nn nt r<sup>c</sup> rdit b3w.k sntr pwy sw3b tw b<sup>c</sup>h  
 di.f sw m tp.k sw3b.f sw ind hr.k pth dhity sty? r<sup>c</sup> e<sup>c</sup>b wy? sp2 hsti wy? sp2 in.n n.k s3.k mryw.k nsw  
 nb t3y wsrms<sup>3</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. s3 r<sup>c</sup> r<sup>c</sup>msswmryimm L.S.H. hdt pšrt imy p imy nhb <sup>c</sup>r st n.k shkr ir(r) st  
 n.k st <st> m-h3<.k> dt*

Episode 38, K-T. s. 46, linje 12 - s. 48, linje 7, Kairo IX 5-10, Turin XX 1-9  
*rn srwd tk3w r<sup>c</sup> nb*

Episode 39, K-T. s. 48, linje 7-13, Turin XX 9-12  
*rn <sup>c</sup>hmw.f*

Episode 40, K-T. s. 48, linje 13 - s. 50, linje 14, Turin XX 12-16, Kairo X 1-9, Turin XXI 1-3  
*rn srwd htp-ntr dd-mdw ind hr.k itm ind hpri k3.k m k3y wbn.k m bnbm m ht-bnbm m iwnw išš m  
 šhw tfinwt di.k <sup>c</sup>y.k h3-tp nsw dsrk3r<sup>c</sup> di.k wn k3.k rdw n dt rdw rn n tm nb t3y iwnw mi rdw rn [n]  
 htp-ntr m didi nsw nb t3y esrms<sup>3</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. imm-r<sup>c</sup> nsw ntrw hn<sup>c</sup> psdt.f rdw n dt mi rdw rn n sw nb  
 mn-st hrt m iwnw rdw n dt mi rdw rn n tfinwt nbt mn-st hrt m iwnw rdw n dt mi rdw rn n wsr  
 hnty.imenty m 3bdw rdw n dt mi rdw rn n st m btrw rdw n dt mi rdw rn n gb <ir> b3 t3 m iwnw  
 rdw n dt mi rdw rn n nwt m ht-šnyt m iwnw rdw n dt mi rdw rn n hr m p rdw n dt mi rdw rn n st  
 m nbyt rdw n dt mi rdw rn n nbt-ht m ht m iwnw rdw n dt mi rdw rn n hnwm nb dd m dddw rdw  
 n dt mi rdw rdw <rn> n dhity m iwnw rdw n dt htp-di-nswt gb stpt <n> ntrw iptn sn b3.sn nt sn  
 [rdiw n].sn t hnt sntr mrh m didi nsw nb t3y wsrms<sup>3</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. <n> imm-r<sup>c</sup> nsw-ntrw mwt hnsw  
 dhity pth p3-r<sup>c</sup> hr ht-rt nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> immhtp mry m3<sup>c</sup>t hn<sup>c</sup> psdt wrt rdw n dt*

Episode 41, K-T. s. 51, linje 1 - s. 52, linje 8, Turin XXI 3-16, Kairo XI 1-2  
*rn hs idby dte hrw h3*

<sup>1</sup> Nelson oversetter "spell for entering for laying out (w3h ikke wdb) offerings. "Certain Reliefs...." s. 317  
<sup>2</sup> stativ

Episode 42,<sup>1</sup> K-T. s. 42, linje 8 - s. 58, linje 3, Kairo XI 3-11, Turin XXII 1-17, Kairo XIII 1-11, Turin XXIII 1-5

*dbht-htp n nsw dsrk3r<sup>c</sup> dd-mdw w3b sp2 sp4*  
*irpw m n.k irt hr wpw r.k im st*  
*hnkt m n.k hnkt pr im.k*  
*m<sup>c</sup>st m n.k irt hr m-<sup>c</sup> sbi.ti ir st*  
*nnšm m n.k irt hr šmt.f r.s*  
*iwf h<sup>c</sup>t m n.k irt.hr [imyt h3] st*  
*hnd m n.k hnd<.t>.f m-<sup>c</sup>*  
*hps m n.k hph/hps irt hr*  
*r m n.k tpw nht sth <sri>*  
*ht nb bnri m n.k irt hr bnrt.s ht n.k s*

Episode 43, K-T. s. 58, linje 4-8, Turin XXIII 6-9

*dd-mdw im hrw-hb nty hr n is m r-pr pn sm ir htp-di-nswt imn-r<sup>c</sup> nsw ntrw <n> nsw dsrk3r<sup>c</sup> mi*  
*t.k pn βy htw in hrw-hb dd-mdw ii mryt ... βy htw r-hft hr.f*

Episode 44, K-T. s. 58, linje 9 - s. 61, linje 13, Turin XXIII 9-14, Kairo XIII 1-11, Turin XXIV 1-12

*βy htw n imn-r<sup>c</sup> nb nst t3y hnty ipt-st n nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t <sup>c</sup>nh nb hrw.tn dd nb*  
*hrw.tn w3š nb hrw.tn snb nb hrw.tn 3wt.ib nb hrw.tn nsw-bit nb t3y wsrms<sup>c</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. s3 r<sup>c</sup> mry*  
*m3<sup>c</sup>t ntrw rmsswmryimn L.S.H. hr k3-nht mry m3<sup>c</sup>t hr nst nt hr sth nsw-bit is hnty snhw dt di.n.f*  
*st tw nsw-bit nb-t3y wsrms<sup>c</sup>tr<sup>c</sup> L.S.H. s3 r<sup>c</sup> rmsswmryimn L.S.H. ir <n>.f hb.f ir.<n>.f imn-r<sup>c</sup>*  
*nsw-ntrw <htp.f hr> irtw <n> nsw nb-t3y dsrk3r<sup>c</sup> L.S.H. mry m3<sup>c</sup>t hr k3-nht mry m3<sup>c</sup>t <sup>c</sup>nh dd*  
*w<sup>c</sup>š 3wt-ib hn<sup>c</sup> k3.f*  
*ii mryt βi htw n imn-r<sup>c</sup> nsw-ntrw n imn-r<sup>c</sup> nb nst t3y hnty ipt-st n imn-r<sup>c</sup> k3-nht-mwt-f hr pt st-wrt*  
*m ipt-st mitt nn ntrw nbw nhh dt*  
*ii mryt βi htw r hft hr ntr <βi htw> n imn-r<sup>c</sup> nb nst t3y n imn n inmt n mntw n mnw n tm n iw<sup>c</sup>3st*  
*n sp n nhm n <sup>c</sup>ryt n tnnt n inyt n psdt <sup>c</sup>3 imy ipt-st [m]itt <n> nn ntrw ntryt*  
*ii mryt βy htw r hft hr <ntr> <βi htw> n nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp m ipt-st špr.f hdt wts.f dsrt*  
*mn.ti<sup>3</sup> hr tp.f h<sup>c</sup>.sn m wpt.f dw3(w).f r<sup>c</sup> <n> <sup>c</sup>nh hknw sw? psdt.f m 3wt-ib šms.f wr m mrt.f*  
*špr.n.f htp m wi3 drp.sn nsw nb t3y wsrms<sup>c</sup>tr<sup>c</sup> m <sup>c</sup>nh dt w3s 3wt.ib hn<sup>c</sup> k3.f dt*  
*ii mryt βi htw r hft hr <βi htw> n nsw dsrk3r<sup>c</sup> s3 r<sup>c</sup> imnhtp mry m3<sup>c</sup>t n nsw nb-t3y wsrms<sup>c</sup>tr<sup>c</sup>*  
*L.S.H. n nsw mnm3<sup>c</sup>tr<sup>c</sup> n nsw..<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> Kun de offergavene som er representert i oversettelsen til eps. 42 tas med her.

<sup>2</sup> I Bacchis translitterasjon stå kun Djeserkares navn. I originalen er imidlertid Djeserkare sidestilt med Amon-Ra Opets herre.

<sup>3</sup> stativ, gir passiv form

<sup>4</sup> Heretter følger en kongeliste som er identisk med Ch. B. se Gardiner *HP*, s. 95.



### Appendiks 3. Hieroglyftekst til "Toths tale"

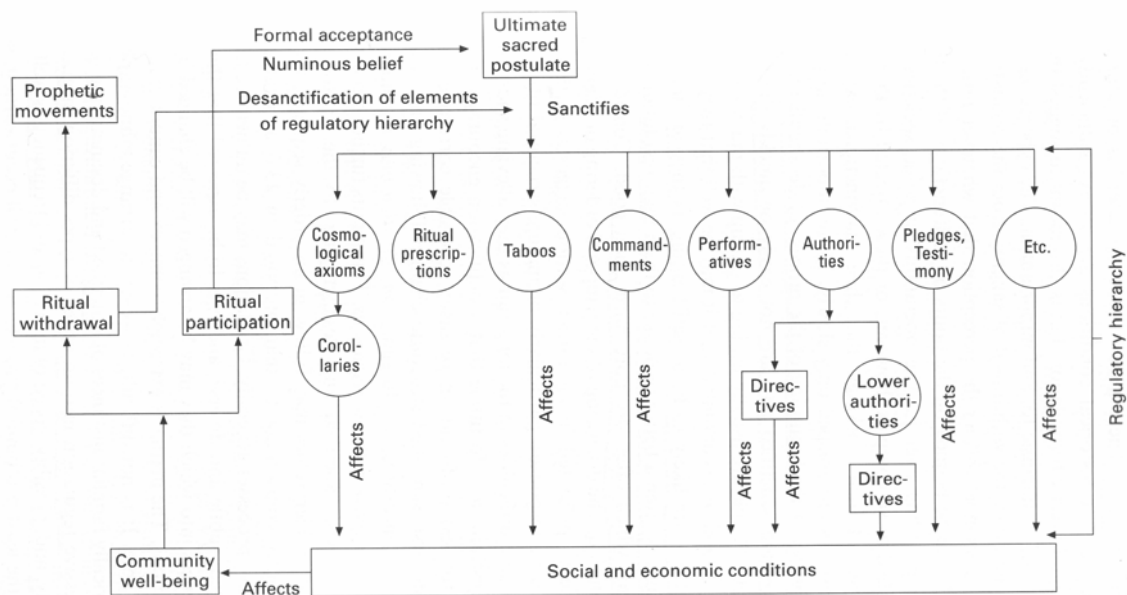
Etter Gardiner (red.), *The Temple of King Seti I*, pl. 35



## Appendiks 4. Rappaports diagram, "The Cybernetics of the Holy"

Etter R. A. Rappaport, *Ritual and Religion*, s. 431.

Se s. 429-437 for en beskrivelse av de forskjellige elementene.



I forbindelse med det egyptiske daglige offerrituale vil guden som er mottager tilsvare det ultimate postulatet. Det kosmologiske aksiomet hvor kongen er innehaver av en unik rett til å utføre ritualene sanktifiseres i ritualene når han forenes med guden som omtales som hans far. Kongens rolle i ritualene har en effekt for samfunnets struktur ettersom han får legitimert sin rolle gjennom ritualene. Han plasseres her på toppen av hierarkiet, og med makt til å gi status til sine undersåtter. Status får disse blant annet gjennom distribusjon av offergavene hvor man mottar andeler av gudens mat. Den status, eller grad av *ka*, som man har fått tildelt bestemmer hvilken mulighet den enkelte hadde til å delta i ritualene som igjen ville underbygge deres status.

## FORKORTELSER

AEK	O' Connor, D. & Silverman, D. P.(red.), <i>Ancient Egyptian Kingship</i> , Probleme der Ägyptologie vol. 9, Leiden, 1995
BD	Episoder i Faulkner, <i>Ancient Egyptian Book of the Dead</i>
Ch. B.	"The Ritual of Amenophis I", i A. H. Gardiner, <i>Hieratic papyri in the British Museum</i> , vol. 1, s. 78-106, vol. 2, pl. 50-61
CT	Episoder i Faulkner, <i>Ancient Egyptian Coffin Texts</i>
EG	Englund, <i>Middle Egyptian: An Introduction</i>
ER	Eliade, M. (red.), <i>The Encyclopaedia of Religion</i> , 16 vols., London & New York, 1988-1993
GG	Gardiner, <i>Egyptian Grammar</i>
HÄB	<i>Hidesheimer Ägyptologische Beiträge</i> , Hidesheim
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i>
JENES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago
K-T	Bacchi, E., <i>Il Rituale di Amonhotpe I</i>
LÄ	<i>Lexikon der Ägyptologie</i> , vol. I-VI, Berlin, 1976-1986
LingAeg	<i>Lingua Aegyptia, journal of Egyptian language studies</i> , Göttingen
MÄS	Münchner Ägyptologische Studien, München
MDAIK	<i>Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo</i> , Mainz
OBO	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i> , Göttingen
OLA	<i>Orientalia Lovaniensia Analecta</i> , Leuven
OEAE	<i>Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt</i> , Oxford
PT	Episoder i Faulkner, <i>Ancient Egyptian Pyramid Texts</i>
pyr	Linjer i Faulkner, <i>Ancient Egyptian Pyramid Texts</i>
RÄR	Bonnet, H. <i>Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte</i>
SAK	<i>Studien Zur Altägyptischen Kultur</i> , Hamburg
SOAK	<i>Studies in Ancient Oriental Civilization</i> , Chicago
Urk	Sethe, K. <i>Urkunden der 18. Dynastie</i> , Nachdr. der 2. Aufl.
WB	Ermann A. & Grapow, H. <i>Wörterbuch der ägyptischen Sprache</i> . vol. 1-6.

## LITTERATURLISTE

- Allan, J. P.  
2000 *Middle Egyptian*, Cambridge
- Altenmüller, H.  
1969 "Die abydenische Version des Kultbildrituals", i MDAIK 24, s. 16-25  
1981 "Amenophis I. als Mittler", i MDAIK 37, s. 1-7  
1982 "Opfer", i LÄ. IV, s. 579-584  
1982 "Opferumlauf", i LÄ. IV, s. 596-597
- Arnold, D.  
1962 *Wandrelief und Raumfunktion in ägyptischen Tempeln des Neuen Reiches*, MÄS 2
- Assmann, J.  
1990 *Ma'at, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München  
1992 "Semiosis and Interpretation in Ancient Egyptian Ritual", i S. Biederman & B. Scharfstein (red.), *Interpretation in Religion*, Leiden, s. 87-109  
1995 *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom; Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London, (tysk orig. 1983)  
1996 "Monoteisme, panteisme og kosmoteisme", i Papyrus, årg. 16 nr. 2, (tysk orig. 1993)  
2001 *The search of God in ancient Egypt*, London, (tysk orig. 1984)
- Bacchi, E.  
1942 *Il Rituale di Amonhotpe I*, Turin
- Baines, J.  
1991 "Society, Morality, and Religious Practice", i B. E. Shaefer (red.) *Religion in Ancient Egypt*, s. 123-200, London  
1995 "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation", i AEK, s. 3-47
- Baines, J & Malek, J.  
2000 *Cultural Atlas of Ancient Egypt; revised edition*, Oxford
- Barta, W.  
1963 *Die Altägyptische Opferliste, von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche*, MÄS 3  
1975 *Untersuchungen zur Göttlichkeit der Regierenden Königs*, MÄS 32  
1982 "Opferliste", i LÄ. IV, s. 586-589  
1985 "Bemerkungen zur Existenz der Rituale für Geburt und Krönung", i ZÄS 112, s. 1-13
- Barth, F.  
1972 "Synkron komparasjon", i *Studier i historisk metode*, Bergen
- Beckerath, J. B.  
1984 *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Münchner Ägyptologische Studien 20, München,

- Bell, L.  
 1985 "Aspects of the cult of the deified Tutankhamun", i *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar, vol. 1*, Kairo/Paris, s. 9-59  
 1985 "Luxor Temple and the Cult of the Royal *ka*", JNES 44, s. 251-294  
 1997 "The New Kingdom 'Divine Temple': the example of Luxor", i B. E. Shafer (red.) *Temples of Ancient Egypt*, s. 127-184, London
- Bergman, J.  
 1970 "*B3* som gudomlig uppenbarelseform i det gamla Egypten", i Religion och Bibel 29, s. 55-89, Lund
- Bergquist, B.  
 1993 "Bronze Age sacrificial *koine* in the Eastern Mediterranean. A study of animal sacrifice in the Ancient Near East", i J. Quaegebeur (red.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, s. 11-43
- Blackman, A. M.  
 1922 "A Study of the Liturgy Celebrated in the Temple of the Aton at El-Amarna", i *Reueil D'Études Égyptologiques Dédiées à la Mémoire Jean-Francois Champollion*, Paris  
 1998 "Purification (Egyptian)" og "The Significance of incense and libation in Funerary and Temple Rituals", gjenntrykk i Lloyd (red.) *Gods, Priests and Men*, s. 3-22 og 73-81, London
- Bloch, M.  
 1989 "The ritual of the royal bath in Madagaskar: the dissolution of death, birth and fertility into authority", i *Ritual, History and Power*, s. 187-211, London
- Bonnet, Hans  
 1952 *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin
- Brand, P.  
 1998 "Seti the First, His Reign & Monuments", i KMT 1998:3, s. 47-68
- Budge, E. A. W.  
 1909 *The Liturgy of Funerary Offerings*, London
- Burkert, W.  
 1983 *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, London, (tysk orig. 1972)  
 1987 *Ancient Mystey Cults*, Cambridge
- Chilton, B.  
 2002 "The purpose of sacrifice", i *The Temple in Jerusalem and the Sacrifice of Jesus*, <http://inside.bard.edu/religion/facultyproj/temple>, besøkt 06.05.2002
- Clere P.  
 1961 *La Porte d'evergète à Karnak 2e partie*, Paris/Kairo
- Darby, W. J., Ghalioungui, L. & Grivetti, L.  
 1977 *Food: The Gift of Osiris*, Vol. 1
- David, R.  
 1973 *Religious Ritual at Abydos (c. 1300 BC.)*, Warminster  
 1981 *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, Warminster

- Detienne, M.  
1989 "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice", i M. Detienne, & J.-P. Vernant (red.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago, s. 1-20, (fransk orig. 1979)
- Dils, P.  
1993 "Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt", i J. Quaegebeur (red.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, s. 107-142
- Douglas, M.  
1966 *Purity and Danger: An Analysis of The Concepts of Pollution and Taboo*, New York
- Durand, J.-L.  
1989 "Greek Animals: Toward a Topology of Edible Bodies", i M. Detienne, & J.-P. Vernant (red.), *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, Chicago, s. 87-118, (fransk orig. 1979)
- Edgerton, W. F.  
1947 "The Government and the Governed in the Egyptian Empire", JENES. 6, s. 152-160
- Egberts, A.  
1995 "Action, Speech, and Interpretation: some reflections on the classification of ancient Egyptian liturgical texts", i *Proceedings of the seventh international congress of egyptologists*, OLA 82, s. 357-363
- Eggebrecht, A.  
1973 *Schlarchtungsbräuche im alten Ägypten*, München  
1975 "Brandopfer (*zbi n sdt, zbi n ht*)", i LÄ. I, s. 848-850
- Eliade, M.  
1959 *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, New York, (fransk orig. 1949)
- Englund, G.  
1983 *Middle Egyptian: An Introduction*, Uppsala  
1987 "Gifts to the Gods - A Necessity, for the Preservation of Cosmos and Life. Theory and Praxis", i T. Linders & G. Nordquist (red.), *Gifts to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, Uppsala, s. 57-66  
2001 "Offerings, an Overview" OEA. vol. 1, s. 564-569
- Erman A. & Grapow, H.  
1982 *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. vol. 1-6, Berlin
- Evans-Prichard, E. E.  
1956 *Nuer Religion*, Oxford
- Fairman, H. W.  
1954 "Worship in an Egyptian Temple", i *Bulletin of the John Rylands Library* 37, s. 165-203  
1958 "The Kingship Rituals of Egypt", i S. H. Hooke, (red.) *Myth, ritual, and Kingship*, s. 74-104, Oxford
- Faulkner, R. O.  
1962 *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford

- Finnestad, R. B.  
 1978 "The Meaning and Purpose of *Opening the Mouth* in Mortuary Contexts", i *NUMEN*, International Review for the History of Religions, vol. XXV, Leiden  
 1985 *Image of the World and Symbol of the Creator*, Studies in Oriental Religion 10, Weisbaden  
 1986 "On Transposing the Soul and Body into a Monistic Conception of Being", i *Religion* 16, s. 359-373  
 1997 "Temples of the Ptolomaic and Roman Periods: Ancient Traditions in New Contexts", i B. E. Shafer (red.), *Temples of Ancient Egypt*, s. 185-238, London
- Frankfort, H.  
 1948 *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago  
 1948 *Ancient Egyptian Religion*, New York
- Frandsen, J. P.  
 1989 "Trade and Cult", *Boreas* 20, Uppsala  
 1997 "Det hellige ægteskab i ord og billede," i *Papyrus*, årg. 17, nr. 1, s. 19-28, København  
 1997 "Den forbudte frukt" i *Papyrus*, årg. 17, nr. 2, s. 18-26, København
- Gardiner, A. H.  
 1928 *Egyptian Letters to the Dead: mainly from the old and middle kingdoms*, London  
 1935 *Hieratic Papyri in the British Museum* (3<sup>rd</sup> series. 2 Vols.), London  
 1938 "The Mansion of Life and Master of king's Largess", i *JEA.* 24, s. 83-91  
 1950 "The Babtism of the Pharaoh", i *JEA.* 36, s. 3-12  
 1957 *Egyptian Grammar* (3ed), Oxford
- Gardiner, A. H. (red.) & Calverley, A. M.  
 1933-58 *The Temple of King Seti I at Abydos*, Vol. I-IV, Chicago/London
- Geertz, C.  
 1983 "Centers, Kings, and Charisma: Reflections on the symbolics of power", i *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, s. 121-146, New York
- Graefe, E.  
 1993 "Die Deutung der sogenannten 'Opfergaben' der Ritualszenen Ägyptischer Tempel als 'Schriftzeichen'", i J. Quaegebeur (red.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, s. 143-156
- Gundlach, R.  
 2001 "Temples", i *OEAE*. vol. 2, s. 363-379
- Haeny, G.  
 1994 "Zur Funktion der "Häuser für Millionen Jahre"", i *HÄB.* 37, s. 101-106  
 1996 "New Kingdom 'Mortuary Temples' and 'Mansions of Millions of years'", i B. E. Shafer, (red.) *Temples of Ancient Egypt*, s. 86-126, London
- Harpur, Y.  
 1987 *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom*, London
- Henninger, J.  
 1987 "Sacrifice", i *ER.* vol. 12, s. 544-557

- Hornung, E.  
 1985 *Conceptions of God in Ancient Egypt: The one and the Many*. Ithaca, (tysk orig. 1971)  
 1992 *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*, New York, (tysk orig. 1981)  
 1999 *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, Ithaca, (tysk orig. 1997)
- Hubert H. & Mauss, M.  
 1963 *Sacrifice, its Nature and Functions*, Chicago (fransk orig. 1898)
- Huntington, R. & Metcalf, P.  
 1979 *Celebrations of Death, the Anthropology of Mortuary Rituals*, Cambridge
- Ikram, S.  
 1995 *Choise Cuts, Meat production in Ancient Egypt*, OLA 69  
 2002 "The Animal Mummy Project", i *KMT* vol. 12, nr. 4, s. 18-25
- Janssen, J. J.  
 1979 "The Role of the Temple in Egyptian Economy During the New Kingdom", i Lipiski, E. (red.) *State and Teple Economy in the Ancient Near East II*, OLA 6, s. 505-515
- Jensen, H.J. L.  
 1991 *Rene Girard*, Aarhus
- Junker, H.  
 1941 "Das Brandopfer im Totenkult", i *Miscellanea Gregoriana*, Vatikanstaten, s. 109-117
- Kákosy, L.  
 1994 "Tempel und Mysterien", i *HÄB.* 37, s. 165-173
- Kamrin, J.  
 1999 *The Cosmos of Khnumhotep II at Beni Hasan*, London
- Kees, H.  
 1942 "Bemerkungen zum Tieropfer der Ägypter und seiner Symbolik", i *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* nr. 2, s. 71-88, Göttingen
- Kemp, B. J.  
 1983 "Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period, c. 2686-1552 BC", i B. G. Trigger, et al., *Ancient Egypt: A Social History*, Cambridge, s. 71-182  
 1991 *Ancient Egypt, Anatomy of a Civilization*, London
- Kessler, D.  
 2000 "Die kultische Bindung der Ba-Konzeption; 1. Teil: Die Tempelbindung der Ba-Formen", *SAK.* 28, s. 161-206
- Klebs, L.  
 1915 *Die Reliefs des alten Reiches*, Heidelberg  
 1922 *Die Reliefs des mittleren Reiches*, Heidelberg
- Lambert, W. G.  
 1993 "Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia", i J. Quaegebeur (red.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, s. 191-201
- Leichty, E.  
 1993 "Ritual, 'Sacrifice', and Divination in Mesopotamia", i J. Quaegebeur (red.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, s. 237-243



- Leprohon, R. J.  
 1985 "The Reign of Akhenaten seen through the later royal decrees", i *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar vol. II* Kairo/Paris, s. 93-103  
 2001 "Offering Formulas and Lists", *OEAÉ*. vol. 1, s. 569- 572
- Lesko, L. H.  
 1991 "Ancient Egyptian Cosmonogies and Cosmology", i B. E. Shaefer (red.) *Religion in Ancient Egypt*, s. 88-122, London
- Luft, U.  
 1999 "En anden verden, religiøse forestillinger", i R. Schulz & M. Seidel (red.), *Ægypten, Faraoernes Verden*, København, s. 516-431, (tysk orig. 1998)
- Lurker,  
 1980 *The gods and Symbols of Ancient Egypt*, London, (tysk orig. 1974)
- Marinette, A.  
 1869 *Abydos: description des fouilles executés sur l'elacement de cette ville*, Vol.4, Paris
- Meeks, D. & Meeks, C.  
 1997 *Daily Life of the Egyptian Gods*, New York
- Morenz, L. D.  
 1999 "Brandopfer (*sfr.t/srf.t htp.t*). Eine Parallellüberlieferung in den Pyramidentexten und in der Sonnenlitanei sowie eine hypothetische dritte Quelle", i *LingAeg.* 6, s. 105-109
- Mowinkel, S.  
 1950 *Religion og Kultus*, Oslo
- Müller, V.  
 1995 "Offering deposits at Tell el-Dab'a", i *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, OLA 82, s. 793-803
- Murnane, W. J.  
 1975 "The earlier reign of Ramses II and his Coregency with Sety I", i *JNES.* 34, s. 153-190  
 1977 "Sety I and Ramses II", i *Ancient Egyptian Coregencies*, SOAK. 40, 57-87  
 1980 *United With Eternity, a Concise Guide to the Monuments of Medinet Habu*, Chicago  
 1995 "The Kingship of the Nineteenth Dynasty: A Study in the Resilience of an Institution", *AEK.* s. 185-21
- Nelson, H. H.  
 1934 "The Calender of Feasts and Offerings at Medinet Habu", i H. H. Nelson & U. Hölscher, *Work in Western Thebes 1931-33*, Oriental Institute Communications no 18, s. 1-63, Chicago  
 1941 *Key Plans Showing Locations of Theban Temple Decoration*, Chicago  
 1942 "The Identity of Amon-Re of United-With-Eternity", i *JNES.* 1, s. 127-155  
 1949 "Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amonophis I", *JNES.* 8, s. 209-232, 310-345.  
 1949 "The Rite of 'Bringing the Foot' as Portraye in Temple Reliefs", *JEA.* 35, s. 82-86.
- O'Connor, D. og Silverman, D. P.  
 1983 "New Kingdom and Third Intermediate Period, 1552-664 BC", B. G. Trigger, et al., *Ancient Egypt: A Social History*, Cambridge, s. 183-278  
 1995 "Introduction", i *AEK*, s. XVII-XXVII
- Olyan, S. M.  
 2000 *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton

- Otto, E.  
 1950 "An Ancient Egyptian Hunting Ritual", JNES. 9, s. 164-177  
 1969 "Legitimation der Herrshens im pharaonischen Ägypten", i *Saeculum* 20, s. 385-411
- Podemann Sørensen, J.  
 1982 "Redundans og Abstraksjon i det Ægyptiske Daglige Tempelritual", i Chaos nr. 1 1982, Dansk tidsskrift for religionshistoriske studier, København, s. 49-60
- Porter, B. & Moss, R. L. B.  
 1939 *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, vol. 6: *Upper Egypt: Chief Temples*, Oxford
- Preston, J. J.  
 1987 "Purification", i ER. vol. 12, s. 91-100
- Quirke, S.  
 2001 *The Cult of Ra, Sun-worship in Ancient Egypt*, London
- Radwan A.  
 1982 "Einige Aspekte der Vergöttlichung des ägyptischen Königs", i *Ägypten, Dauer und Wandel, Symposium anlässlich des 75 jährigen Bestehens des deutschen arkäologischen Instituts Kairo*, Mainz, s. 53-69  
 1985 "The *ḥnḥ*-vessel and its Ritual Function", i *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar vol II*, Kairo/Paris, s. 212-217
- Rappaport, R. A.  
 1984 *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. 2utg., New Haven  
 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge
- Redford, D. B.  
 1995 "The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasy", i AEK. s. 157-184
- Reeder, G.  
 1998 "Musings on the Sexual Nature of the Human-Headed Ba Bird", i KMT 1998:3, s. 72-78
- Robins, G.  
 1993 *Women in Ancient Egypt*, Cambridge
- Sauneron, S.  
 2000 *The Priests of Ancient Egypt*, London, (fransk orig. 1957)
- Schweitzer, U.  
 1956 *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, Ägyptologische Forschungen 19, Hamburg
- Scott, S.  
 1934 "The Feasts of Thebes", i H. H. Nelson & U. Hölscher, *Work i Western Thebes 1931-33*, Oriental Institute Communications, no 18, s. 63- 90, Chicago
- Schulman, A. R.  
 1988 *Ceremonial Execution and Public Rewards: Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae*, OBO 75

- Sethe, K.  
1961 *Urkunden der 18. Dynastie, Nachdr. der 2. Aufl.*, Berlin
- Shafer, B. E.  
1997 "Temples Priests, and Rituals", i B. E. Shafer (red.), *Temples of Ancient Egypt*, s. 1-30, London
- Silverman, D. P.  
1991 "Divinities and Deities in Ancient Egypt", i B. E. Shafer (red.) *Religion in Ancient Egypt*, s. 7-87, London  
1995 "The Nature of Egyptian Kingship", i AEK. s. 49-92
- Sproul, B. S.  
1987 "Sacred Time", i ER. vol. 12, s. 535-544
- Teeter, E.  
1995 *The Presentation of maat, ritual and legitimacy in ancient Egypt*, Studies in Oriental Civilization 57, Chicago
- Troy, L.  
1986 *Pattens of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala
- Turner, V.  
1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithacha  
1969 *The Ritual Process: Structure and anti-structure*, Chicago
- Van Baal, J.  
1976 "Offering, Sacrifice and Gift", i Numen vol. XXIII, s. 161-178
- Van der Plas, D.  
1994 "Tämpel in Ägypten", i HÄB. 37, s. 239-254
- Van Gennep, A.  
1960 *The Rites of Passage*, Chicago, (fransk orig. 1909)
- Velde, H. Te.  
1967 *Seth, God of Confusion*, Leiden
- Valeri, V.  
1985 *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, Chicago
- Vernant, J.-P.  
1989 "At Man's Table: Hesiod's Foundation Myth of Sacrifice", i M. Detienne, & J.-P. Vernant (red.), *The cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago, s. 21-86, (fransk orig. 1979)  
1991 "Greek religion, Ancient Religions", i F. Zeitlin (red.), *Motals and Immortals*, s. 269-289, Princeton, (fransk orig. 1975)  
1991 "A General Theory of Sacrifice and the Slaying of the Victims in the Greek *Thusia*", i F. Zeitlin (red.), *Motals and Immortals*, s. 209-302, Princeton, (fransk orig. 1981)  
1992 *Myte og Religion i det Antikke Grækenland*, Søllested, (fransk orig. 1990)
- Vervenne, M.  
1993 "'The Blood is Life and the Life is Blood' Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition", i J. Quaegebeur (red.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, s. 451-470

- Wellejus, L.  
1999 "Det ægyptiske tids- og evighetsbegrep", i *Papyrus* årg. 19, nr 1, s. 16-24
- Wente, E. F.  
1963 "Two Ramesside Stelas Pertaining to the Cult of Amenhopis I", i *JENES* 22, s. 30-36
- Wilkinson, R. H.  
1992 *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London  
1994 *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London  
2000 *The Complete Temples of Ancient Egypt*, London
- Wilson, H.  
1988 *Egyptian Food and Drink*, Buckinghamshire
- Zabkar, L. V.  
1968 *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, SAOC 34  
1992 "A Hymn to Incense in the Temple of Arensnouhis at Philae", i A. B. Lloyd, *Studies in honor of J. Gwyn Griffiths*, London, s. 236-245
- Zaidman, L. B. & Pantel, S. P.  
1992 *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge, (fransk orig. 1989)
- Zuesse, E. M.  
1986 "Ritual", i *ER*. vol. 12, s. 405-422

### Tekster i oversettelse

- Faulkner, R. O.  
1969 *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford  
1972 *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, London  
1973 *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. I, Warminster  
1977 *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. II, Warminster  
1978 *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, vol. III, Warminster
- Lichtheim, M.  
1973 *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, vol 1: *The Old and Middle Kingdom*. Berkley  
1976 *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, vol 2: *The New Kingdom*. Berkley  
1980 *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, vol 3: *The Late Period*. Berkley
- Podemann Sørensen, J.  
1999 *Det Gamle Ægypten, religiøse tekster*, København
- Wender, D.  
1973 *Hesiod, Theogony*, London
- Østbye, P.  
1996 *Homer, Odysseen*, (6. utgave) Oslo