

Schreiber Gábor (1974) egyiptológus, régész, az ELTE Egyiptológiai Tanszékének oktatója, a thébai 32, -64-, 179 és -400-as számú sírokban folyó feltárások vezetője. Kutatási területe a késő egyiptomi társadalom, vallás és művészet.

Legutóbbi írásai az *Ókorban*:
Az isteni sír (2008/1–2)
Krétai Hadra hydria (2009/1)

Az Élő Pávián barátai

Schreiber Gábor

Jól ismert tény, hogy a késő egyiptomi vallás egyik sajátos jelensége a szent állatok kultuszának tömeges elterjedése volt. Talán ez az az eleme az egyiptomi vallás-gyakorlatnak, amely a Nílus-völgy ókori látogatóinak érdeklődését is leginkább felkeltette, hiszen Hérodotosztól Macrobiusig számos szerző foglalkozik hosszabb-rövidebb terjedelemben a kultuszok sajátosságosan egyiptomi formáival. A jelenség recepciója igen változó, de a beszámolók alaptónusa távolságtartó: az állatkultuszok bizarr, sokszor elbeszélésre alapuló elemeinek részletezését nem egy szerző az egyiptomi ember jellemének megrajzolására vagy annak a bemutatására használja, hogy az egyiptomi vallás-gyakorlat mennyire idegen a görög és római felfogástól.¹ Hosszú ideig az egyiptológiában sem alakult ki egységes értelmezési keret, hiszen a késő egyiptomi állatkultuszokat többen – részben az antik értékítélet alapján is – a népi vallásosság termékének tekintették.² Bár ez a felfogás sohasem vált kizárólagossá, a jelenség mélyebb megértése Dieter Kessler *Die heiligen Tiere und der König* című, 1989-es monográfiájának a megjelenéséig váratott magára, amelyben Kessler nemcsak azt bizonyítja meggyőzően, hogy a szent állatok kultuszának minden esetben szilárd teológiai fundamentumai voltak, de példák sokaságán keresztül szemlélteti, hogy ezek a kultuszok milyen integráns módon kapcsolódtak egy-egy templom, egy-egy lokális vagy regionális szent táj életéhez.

A tanulmány egy ilyen lokális jelenséggel, Honszemwaszet-noferhotep szent majmainak a kultuszával, illetve a kultusz személyzetével foglalkozik. A kultuszra vonatkozó forrásokat elsőként Kessler gyűjtötte össze és értékelte ki,³ azonban – jórészt az adathiány okán – sem a teológiai háttér megajzolásában, sem a kultusz történetének felvázolásában nem jutott messzire. Bár a Kessler-monográfia megjelenése után a thébai démotikus jogi dokumentumokból is releváns adatok váltak ismertté,⁴ az az új adatsor, ami a téma újragondolását lehetővé teszi, nem a papirológiai anyagból, nem templomi kontextusból, de még csak nem is egy állattemetőből, hanem egy thébai magánsírból származik. Egy Ptolemaios-kori családi csoporttemetkezéstről van szó, amelyből itt számunkra a család férfi tagjai számára készült sírfelszerelés lesz fontos, ezek felirataiból ugyanis kiténik, hogy a két férfi, apa és fia számos, a kultuszhoz kapcsolódó, igen ritka, illetve két, eddig még nem ismert címet viselt. A szóban forgó csoporttemetkezést az ELTE egyiptomi expedíciója tárta fel a thébai -400-as sz. sziklasírban, amely az el-Khokha domb déli lejtőjén, a legalsó sírutcában, Dzsehutimesz monumentális templomsírja mellett helyezkedik el (1. kép).

A sír II. Ramszesz korában épült egy Hamin nevű Maat-próféta és kincstári írnok számára, az építmény azonban már ekkor is magában foglalt más, korábbi struktúrákat is – így például Paszernek, egy 18. dinasztiai *hem-ka* papnak a sírkamráját (*Structure 6*), amit Hamin kibővített és átalakított a saját temetkezése számára.⁵ Teljesen tipikus módon a sírnak hosszú és összetett története van. Az Újbirodalom idején még két csoporttemetkezést helyeztek el benne: az elsőt II. Ramszesz és Merneptah korában, még Hamin sírkamrájában, a másodikat pedig a 20. dinasztia idején egy újonnan épült aknasírban, a *Structure 5*-ban. Ez utóbbi több szempontból is rendkívül érdekes, de itt elég most annyit megjegyezni, hogy az Észak-Karnakban lévő kincstárhoz kapcsol-

lódó embereket temettek ide a IV. és IX. Ramszesz uralkodása közötti időszakban, akik közül többen más dokumentumokból, így egy karnaki kommemoratív szoborról, a Keleti Sivatagba vezetett arany- és galenitexpedíciók jegyzőkönyveiből, illetve a híres sírrabló aktákból is ismeretesek.⁶

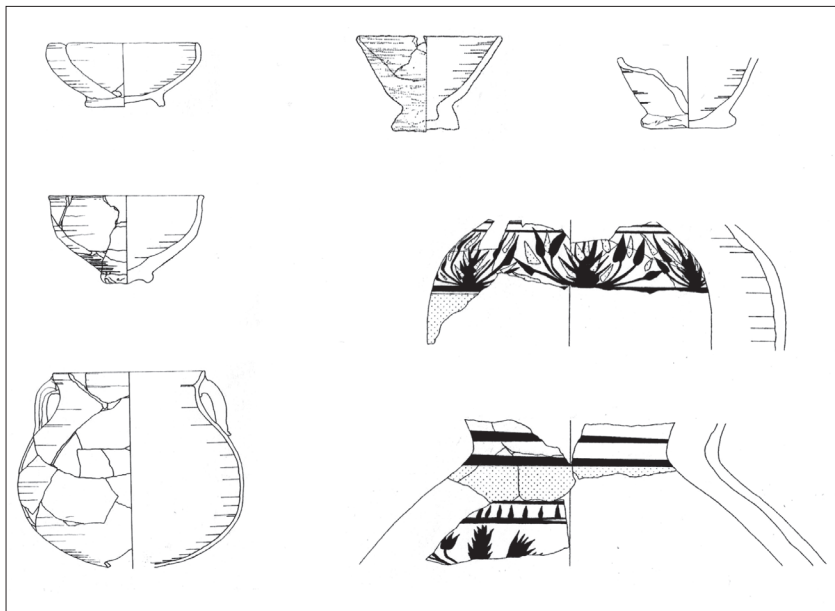
A sír következő fázisa a kusita idősokra tehető, amikor – szokatlan módon – egyszerre két másodlagos aknasír is használatban volt. Ezek közül az egyiket, a *Structure 3* jelűt a szájszi és a perzsa korban is tovább használták, legalább az 5. század első harmadáig.⁷ A Ptolemaios-korban a sír négy különböző részén is temetkeztek;⁸ ezek közül a legfontosabb a *Structure 4* jelű, újonnan épült aknasír. Végezetül a római korban, a Kr. u. 1. század végén egy folyosós, *hypogeum* típusú másodlagos sírt (*Structure 2*) véstek az újbirodalmi sír keresztterméből nyílóan, amely Antoninus Pius uralkodásáig használatban maradt.⁹

A számunkra most fontos leletcsoport a *Structure 4* jelű aknasírből került elő. Az aknasírnak egyetlen, a szokásosnál nagyobb méretű kamrája van, az itt azonosított antropológiai esetszám (29 felnőtt, 5 juvenis, 11 gyerek, összesen 45 emberi maradvány)¹⁰ még akkor is rendkívül magas, ha feltételezzük, hogy ezek egy része a sír más részeiből került ide a sírfosztogatások idején. Ennek amúgy is ellentmondani látszik az a tény, hogy az innen előkerült kerámiák egy tipológiai szem-

pontból egységes, a Ptolemaios-korra keltezhető csoportot alkotnak (2. kép),¹¹ amiben egyaránt megtalálhatók hellenisztikus formák – *chytrák* (főzőedények), *skyphosok* és reflex-tálak –, illetve a natív kerámiatradícióhoz köthető edények, köztük azok a talpas csészék, amiket a libációhoz használtak. Az aknanyílás közelében, a sír kultuszkapornájában talált hellenisztikus stílusú, helyi készítésű festett tárolóedények nagy valószínűséggel szintén ezekhez a temetkezésekhez tartoztak. Fontos megjegyezni azonban, hogy a sírmellékleteknek ez az egyetlen olyan szegmense, amelyben a hellenisztikus hatás érződik, az összes többi tárgy típus teljesen helyi, egyiptomi jellegű. Mivel a leletanyag ebben az esetben is rendkívül töredékes volt, csak a tárgyrekonstrukció fázisában vált világossá, hogy itt valójában két csoporttal van dolgunk, amelyek az alkalmazott múmiadíszítés és a koporsóegyüttesek alapján különböztethetők csak meg. Az egyik csoport esetében a gondosan elkészített bandázsolás fölé többrészes *cartonnage* díszítményeket (egy maszkot, egy gallért, egy kötényt és egy lábrészt) helyeztek, az így feldíszített múmiákat pedig vagy egy feketealapos koporsóban, vagy koporsó nélkül temették el. Stíluskritikai alapon ez a csoport a későbbi, a 2. századi.¹² A korábbi csoport ezzel szemben egyáltalán nem használ többrészes *cartonnage*-t, helyette kisméretű plakettek díszítik a mellrészt, a múmiák viszont több esetben bizonyíthatóan egy koporsószettbe, tehát egy külső és

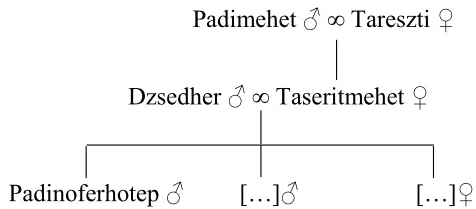


1. kép. A thébai -400- sz. sír (TT -400-) alaprajza (felmérés és rajz: Vasáros Zsolt)



2. kép. Hellenisztikus kerámiaedények a Structure 4 sírkamrájából és az aknanyílás környékéről (Rajz: Schreiber Gábor és Tihanyi Balázs)

egy belső koporsóba kerültek. Azok, akiket ilyen módon temettek el a Structure 4-ban, mind rokonok voltak, egy család, a Teós-család tagjai, amit a rendelkezésünkre álló genealógiai adatok alapján részlegesen rekonstruálni is tudunk:



Bár a család női tagjainak koporsófelszerelése ikonográfiai szempontból rendkívül érdekes, itt most csak a témánk szempontjából fontos férfiak sírfelszerelésére térek ki röviden. A család nagy embere, a *pater familias* Dzsedher (görög for-



3. kép. Teós kanópuszládájának fedéltöredéke (fotó: Mátyus László)



4. kép. Teós kanópuszládájának egyik oldaltöredéke (fotó: Mátyus László)

mában Teós) volt, akinek a neve ismert a külső *kereszu*, tehát láda formájú koporsójának egyetlen megmaradt *corner post*járól, a belső koporsó fedéltöredékéről, egy textilfeliratról, valamint archaizáló stílusú kanópuszládájának felirataiból (3–4. kép). Teós neve és címei olvashatók továbbá fiának, Padinoferhotepnek (görög formában Petenephótésnek) a koporsófelirataiban is. Petenephótésnek ez a belső, 74 töredékből rekonstruált koporsófedél a legfontosabb emléke (5. kép), neve emellett fennmaradt az eredetileg a múmia mellrészére fektetett, ragyogó kivitelű *cartonnage*-plakettjén is (6. kép). A fiú 'a Pávián szolgálója' (*sdm-š p3j'n*) volt, apja viszont hat, különböző gyakorisággal előforduló címet is visel a feliratokban: 'a Pávián szolgálója' (*sdm-š n p3j'n*), 'a Pávián szolgálóinak főnöke' (*hry sdm-š n p3j'n*), 'az élő páviának főgondozója' (*hry mn'y n j'nw 'nhw*), 'wabet-felügyelő' (*hry w'bt*), 'Hathor papja' (*w'c b n Hwt-hr*) és 'Honszemwaszet-noferhotep őrzője' (*s3wty n Hnsw-m-w3st-nfr-htp*).



5. kép. Petenephótés koporsófedele (fotó: Mátyus László)

Mint látni fogjuk, ezen címek mindegyike Teósnak a karnaki Honszu-templomban, a Benenetben végzett tevékenységéhez kötődik. A címek értelmezésére később térek vissza, két előzetes megjegyzés azonban még idekívánkozik. Elsőként az, hogy talán első pillantásra is világos: a titulátúra elemeiből csak az egyik ('Hathor papja') takar papi hivatalt, így Teós helyét a templomi személyzetben belül kell keresnünk. A másik, talán kevésbé nyilvánvaló tény pedig az, hogy a titulátúra első négy eleme specifikusan a Benenet szent állatának, az Élő Páviának a szolgálatához kötődik.

Látogassuk meg most Teós és Petenephótés munkahelyét! Jól ismert, hogy a thébai Honszu-kultusz központja Karnakban volt. Ahogy az illik, a fiú, Honszu háza az apa, Amun birtokán belül, annak délnyugati oldalán helyezkedik el: ez a Benenet (7. kép),¹³ amelynek a főistene Honszu királyi *hypostasis*a, Honszemwaszet-noferhotep. A ma is álló és jó állapotban fennmaradt templom ramesszida építésű, azonban az utóbbi évek helyszíni kutatásainak köszönhetően bizonyítottá vált, hogy a kultusz ezen a helyen már legalább a korai 18. dinasztia óta létezik.¹⁴ Honszunak emellett még legalább két helyen volt kultusza a thébai keleti parton: Dél-Karnakban, a Mut-körzeten belül, ahol Honszu-paheredzs, a Gyermekek-Honszu, a thébai triász ifjú istene állt a középpontban,¹⁵ illetve a Redford által feltárt kelet-karnaki C-templomban, ahol Honszu gyógyító és orákulumadó avatárja, Honszu-pairszeheru, a *semai*-démonok leverője székelt.¹⁶ Ez az az isten, akit a *Bentres-sztélé* néven ismert, Ptolemaios-kori pszeudoepigrafikus narratívában a király kérésére Honszemwaszet-noferhotep elküld Baktriába, hogy gyógyítsa meg a baktriai királylányt.¹⁷ A három helyszín közül az Élő Pávián kultusza a Benenethez, Honszemwaszet-noferhotep birtokához kötődik.

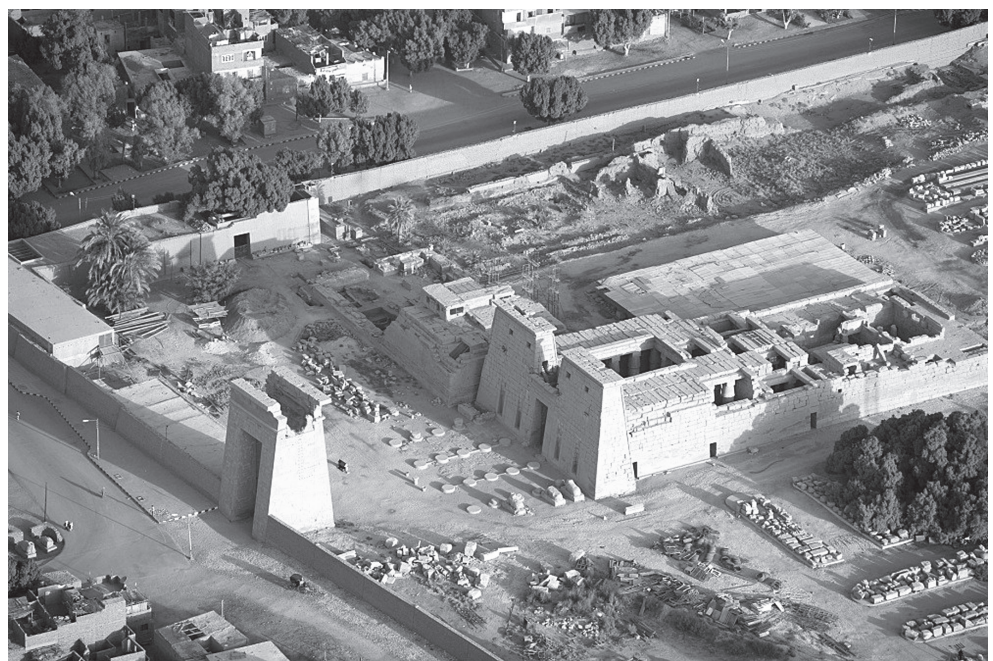
Bár annak a teológiai és ikonográfiai hagyománynak, hogy Honszut vagy Honszu avatárjait pávián alakban jelenítik meg, hosszú és jól adatolt (az Újbirodalomra visszamenő) előzményei vannak,¹⁸ az Élő Pávián kultusza – legalábbis abban a formájában, ahogy azt a Ptolemaios-korban látjuk – nem ennyire régi: valószínűleg csak az utolsó natív uralkodók, a 30. dinasztia idején alapították. Tudomásom szerint thébai templomi reliefen a szent állatot egyetlen panelen ábrázolták, mégpedig a Benenet III. Ptolemaios Euergetés alatt épített díszkapuján, a Bab el-Amarán (8–9. kép).¹⁹ Hogy itt valóban a szent állatról van szó, egyrészt nyilvánvalóvá teszi a címkeszöveg ('az Élő Pávián' – *p3 j'n nḥ*), másrészt az ábrázolásnak egy közeli párhuzama is felfedezhető az észak-karnaki Montu-körzet kora Ptolemaios-kori díszkapuján, a Bab el-Abdon.²⁰ Itt – ugyanazon a helyen, mint a Bab el-Amarán a majmot és Honszemwaszet-noferhotepet – Amun-Ré-Montut és szent állatát, a Buchist ábrázolták. Visszatérve most a Bab el-Amara 59. paneljéhez, a képen egy egyszerűnek tűnő áldozati jelenetet látunk, amihez viszonyítva nem kevesebb mint 9 – a középső képező nyilvánvalóan egy egységet képező címkeszövegeit is hozzávéve 10 – szöveg kapcsolódik. Az egyiptológia sokáig alig érdeklődött a jelenet iránt: Gutbub és Otto egy-egy istennévvel²¹ és epithetonnal²² foglalkozott, fordítást pedig csak F. Labrique adott, de ő is csak két szövegről.²³ Újabban J.-Cl. Goyon elemezte a Bab el-Amara 59. jelenetét,²⁴ amely a karnaki Honszu-teológia egy képpanelbe és kapcsolódó szövegeibe kompresszált összefoglalásának tekinthető. Ahogy az a jelenetből kiderül, egy ünnepi áldozatot látunk, amelyet a holdhónap közepén, Hon-



6. kép. Petenephótés *cartonnage*-plakettjei
(fotó: Mátyus László)

szu győzelmi ünnepén mutat be a király, amikor az istenség teljes pompájában megmutatkozik. Emlékeztet, hogy a thébai abnormalis hieratikus és démotikus jogi szövegekben is nagyjából ekkor mondják el a Honszemwaszet-noferhotep előtti esküformulát – akkor, amikor a Hold befolyása a legerősebb.²⁵ A szokásos reciprok viszony jegyében a király *menatot* és *szehem*-szisztrumot ajánl Honszemwaszet-noferhotepnek, az isten pedig három különböző mondásban viszonzozza ezt. Az elsőben győzelmet és ellátást ad a Harmincak, a thébai ősiseni kollégium oldalán,²⁶ a másodikban az istenből emanáló életet és az öklében lévő tartósságot és hatalmat kapja meg,²⁷ a harmadikban pedig a szintén tőle származó magas életidőt és egészséget.²⁸ A király alakjához társuló egyik címkeszöveg azt is nyilvánvalóvá teszi,²⁹ hogy a király és az isten nyilvános találkozására, illetve maga az ajándékozás végső soron az istentől származó királyi hatalom megerősítését szolgálja.³⁰ Az istent sólyomfejjel és holdkoronával ábrázolták, tehát egyszerre szoláris és lunáris karakterű. Az álló alak előtt az ünnepen előhozott embléma látható: egy *dzsed*-oszloppal és holdkoronával kombinált hatalmas írnokepaletta, aminek a neve a kapcsolódó címkeszöveg szerint Thot-a-Paletta.³¹ Honszemwaszet-noferhotep alakjához a következő címkeszöveg társul:³²

*Honszemwaszet-noferhotep, a Maat ura, aki
a nagy trónuson van,
a védelmező (gs-dp), aki Rétől született (prj m R'),
aki megújította az ő (ti. Ré) nyelvét,³³ az ő (ti. Ré) isteni szíve,
ami megteremtette a létezőket.
A Maat nagyjává tette magát, hogy megvédjen az ő (ti. Ré)
számára mindent, ami elrejtett.³⁴
Az égi írnok, aki elrendeli a beszédet a horizonton.
A föld irányítója, aki megvédi az ő (ti. Ré) terveit.
A Nyugat nagyjá, aki kormányozza az otlévőket.
Az istenek képmása, aki uralja őket.
Eme föld megalkotója, aki kinyilatkoztatta a létezőt: az ő szíve
teremtett mindent.*



7. kép. A karnaki Honszu-templom

A szövegben Honszemwaszet-noferhotep olyan univerzális istenségként jelenik meg, aki Ré fiaként egyszerre teremtő isten és a differenciált kozmoszt (az eget, a földet és az alvilágot) kormányzó istenség, ami az egyiptomi kozmogóniákban alapvetően két különböző isteni aspektus. A címkeszöveg utolsó sorai egy-egy szójáték formájában (*jr t3 pn, km3.n jb=f*) utalnak arra a két ősisztenre, Irtára és Kematefre, akik a thébai Amun-kozmogóniában a *kosmokratőr* első létformái voltak.³⁵ A teremtő isten valódi nevét nem ez a szöveg, hanem a király

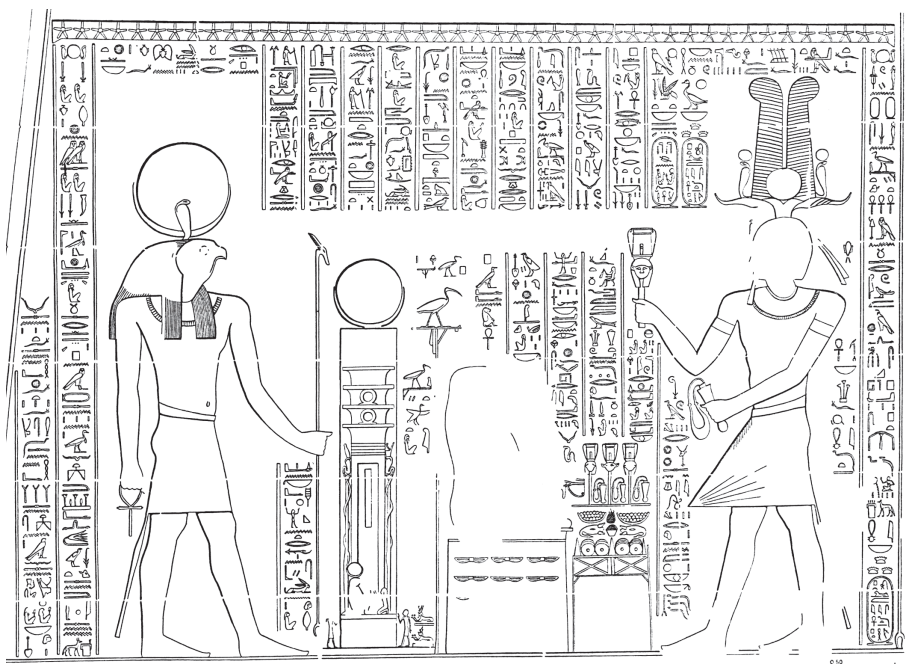
egyik beszéde mondja ki, ahol azt olvassuk, hogy az ünnepen ott van Su-reh-redit-tjau, (szó szerint: 'Su, aki tudja, hogyan adjon szelet').³⁶ Azt is megtudjuk, hogy ennek az „élet leheletét” adó, láthatatlan, de érzékelhető istennek a kíséretét a teremtő képességeit megszemélyesítő Harmincak,³⁷ az ősisteni kollégium, valamint a teremtő eszközeit megszemélyesítő Szedzsem és Iri alkotják. A két szöveg így Honszu összes létformáját megidézi: a két megismerhetetlen ősförmára – Kematefre és Irtára – csak egy-egy szójátékkal utal, az absztrakt teremtő istent és az isten

látható királyi *hypostasis*át viszont megnevezi Su-reh-redit-tjauként, illetve Honszemwaszet-noferhotepként.

Ezen a ponton elkerülhetetlen, hogy párhuzamot vonjunk az itt megjelenő teológiai tanok és az Amun-kozmogónia között, ami a világ létrejöttét az isten létesülésének különböző fázisaival szemlélteti. A Benenet kozmogóniája kétségkívül sokban épít az Amunhoz kötődő létesülési tanra, ilyen értelemben tehát *reworking*. Mégsem kópia, hanem sokkal inkább kiegészítés, hiszen a fiú, Honszu itt apja, Amun-Ré fiatal létformájaként jelenik meg. A Benenet főistene ráadásul az újrateheremtés, a Maat, a Rendezettség helyreállításának az istene: akkor lép a színre, amikor apja, Ré (értsd: Amun-Ré) eltávozik és az égre emelkedik. Az aranykort lezáró lázadás időszaka ez, amikor Su (értsd: Honszu-Su) megvédi apja örökségét és helyreállítja a rendezett világot, ami ugyanakkor már differenciált: a fény mellett már létezik az éjszaka, az élet mellett a halál – és így tovább. Ennek, a memphisi és héliupolisi elemeket is felhasználó elképzelésnek a kidolgozása a Benenet igazi hozzájárulása a thébai teológiai iskola teljesítményéhez – ami, tegyük hozzá rögtön, a mi panelünkön is megjelenik. A király ugyanis, bár egy isten előtt áll, mégis két beszédet mond el. Az első, „Milyen szép az arcod...” kezdetű beszédben a panel közepén látható „nemes majmot” és kíséretét, köztük Sut,³⁸ a második, „Én a te követőd vagyok...” kezdetűben Honszu-Thotot szólítja meg.³⁹ Ez a kettősség jelenik meg a király alakja mögött olvasható szövegben, amely Euergetést „Su kép-másának” és „Thot alakjának” nevezi,⁴⁰ és ez a kettősség köszön vissza az isten mögött olvasható, Labrique által már fordított szövegben is, ami szerint Honszemwaszet-noferhotep „a két könnyörületes testvér, a két édes barát, akik egy isteni *ba*-ként, a Két Ország védelmezőjeként egyesültek”.⁴¹ Az isten természetete tehát kettős: egyrészt Su, az



8. kép. A Honszu-templom díszkapuja, a Bab el-Amara (fotó: Schreiber Gábor)



9. kép. A Bab el-Amara 59. panelje (Clère 1961, 59. tábla)

ifjú szoláris isten, másrészt Thot, a Hold.⁴² Ennek az *Egyesült Ba*-nak (*b3 dmd*) az égi manifesztációja a Nap és a Hold, a földi manifesztációja pedig a panel közepén látható két szent állat, az íbisz ('az Íbisz-a-standardon') és a pávián ('az Élő Pávián').⁴³

A szent állat és az általa megtestesített isten viszonya az állatkultuszok értelmezésének kulcskérdése. Az egyiptomi templommal kapcsolatban Alexandriai Kelemen a *Paidagógosban* (III. 2, 4) az írja, hogy az egyiptomiak istene a templomban tartott állat, s ez a gondolat a pogány szerzők műveiben is megjelenik.⁴⁴ Az egyiptomi szövegek a szent állatot természetesen isteninek (*ntj/ntrt*), sőt istennek (*ntr*) nevezik – ugyanúgy, ahogy az egyiptomi pantheon összes, kisebb és nagyobb rangú szereplőjét, a kultuszban részesülő királyt, vagy éppen az átlényegült halottat. Egy egyiptomi szöveg viszont soha nem mondja azt például a szent Buchis bikáról, Amun-Ré-Montu megtestesüléséről, hogy az Amun vagy Montu. Ehelyett a bikák túlvilági létét elősegítő halotti sztléken az olvasható, hogy a Buchis 'Amun, aki a két lábán jár' (*Jmn šm hr jfdw=f*) és 'Ré inkarnációja' (*wḥm ḥn n Rḥ*), a Bab el-Abd szövegei szerint pedig 'Montu portréja' (*šsp ḥn n Mntw*) és 'Ré élő lelke' (*b3 ḥn n Rḥ*).⁴⁵ Ugyanígy a Mendési Kos sem közvetlenül azonosítja a héliupolisi kozmogónia istengenerációinak férfi tagjaival, hiszen a Mendési Kos hivatalos címe az volt, hogy 'Ré élő *ba*-ja, Su élő *ba*-ja, Geb élő *ba*-ja, Osiris élő *ba*-ja'.⁴⁶ Az isteni *ba* persze önmagában is többes természetű; Honszu is ezért képes egyszerre megjelenni Honszu-paheredzsként, Honszu-pairszeheruként, Honszu-wennehuként, Honszu-paadzserként, vagy éppen az Élő Páviánként – jóllehet világos, hogy ezek az alakok végső soron mind egy istennek, a thébai Honszunak a különböző létformái.⁴⁷ Teológiai értelemben tehát a szent állat az isteni *ba* egyik aspektusának a megtestesülése, azé az aspektusé, amely a földön állatalakban manifesztálódhat.

Az egyiptomi templomban az isten számos alakban jelen van: megjelenik az őt ábrázoló templomi reliefekben, a szent fétisekben és a kultuszszoborban. Az egyiptomi szövegek a kultuszszobrokat *bs*-nek, *šhm*-nek vagy *k3*-nak, *k3 ntrj*-nek hívják. Ez utóbbi megnevezés különösen tanulságos, hiszen a *ka* egyfajta szellemi kópia, amely a személyiség alapvető, külső és belső jegyeit hordozza, tehát formához kötött. Azokból a Ptolemaios-kori teológiai szövegekből, amelyek az istenség és a kultuszszobor kapcsolatát magyarázzák, világosan kiderül, hogy az isteni *ba* nem mindig tartózkodik a kultuszszoborban, hiszen az szabadon utazhat a létezés lehetséges helyszínei – az ég, a föld és a túlvilág – között.⁴⁸ Az isten akkor száll rá a szobrára, amikor rituális cselekmény zajlik, vagyis a napi és az ünnepi rítus során – ezt leszámítva azonban az isteni *ba* holléte a papság előtt is rejtve marad. A szent állatok kultusza tehát ebben a kontextusban is értelmezendő, hiszen – ellentétben a kultuszszoborral – a szent állat képében az isteni *ba* egy része *mindig* jelen van a templomban, s ez az élő manifesztáció ráadásul az ünnepi processziók alkalmával a hívők számára is látható.

A késő egyiptomi állatkultuszok persze sem tartalmi, sem formai szempontból nem mutatnak egységes képet.⁴⁹ Egyiptom nagy szent állatai, az egyedi inkarnációs állatok esetében – mint amilyen az Ápis, a Mnevis, a Buchis vagy a Banebdzset, a Mendési Kos – csak az adott faj egyetlen egyedét – és a bikák esetében az őket ellő teheneiket – tekintették szentnek.

Ezeket az állatokat a felkészítő rítusok után ünnepélyes keretek között iktatták be a hivatalukba, saját rezidenciát (értsd: körletet) kaptak a templomon belül, uralkodási éveiket számlolták, halálukkor pedig gyakran a királyi udvar által finanszírozott díszes temetést kaptak a specializált állattemetőben.⁵⁰ Más fajok – így az íbiszek vagy a sólymok – esetében az isten szentsége a faj összes egyedére kiterjedt: ezeket az állatokat tömegesen tartották a templomi nevelőtelepeken, de a szabadon élő példányok is védettséget élveztek.⁵¹ A szent majmok önálló, sajátos kategóriát képeznek az előbbi két csoport között. Thébát és Tanist leszámítva a majmok jellemzően Thot szent állatai voltak. Így volt ez Szakkarában is, ahol az állatok a Moringa-fája-alatt-lévő Ptah templomában éltek, halálukkor pedig az észak-szakkarai platón lévő specializált katakombákba kerültek.⁵² A régészeti és archeozoológiai anyag vizsgálatából itt világosan kiderült, hogy Szakkarában egyszerre mindig több majmot tartottak, de közel sem tömeges számban.⁵³ Bár Thébából hasonló adatokkal nem rendelkezünk, feltételezhető, hogy a Benenetben is egy ilyen kisebb, talán 4-10 fős kolónia élhetett.

Jól ismert, hogy az egyedi inkarnációs állatok kiválasztását szigorú formai előírások (*hbt*, *drf*) szabályozták,⁵⁴ az állat felismerését pedig egy papi kollégium hitelesítette.⁵⁵ Ilyen előírásokat a majmokkal kapcsolatban nem ismerünk és valószínűleg nem is léteztek, hiszen a templomok szükségleteit importból fedezték. A Ptolemaios-korban két területről érkeztek majmok Egyiptomba.⁵⁶ Az egyik, kevésbé ismert forrás Északnyugat-Afrika, az Atlasz-hegység vidéke volt, ahonnan karthágói közvetítéssel szállítottak a 3. század eleje és a 2. század közepe között berber makákókat Alexandriába, és onnan Szakkarába. A templomi majmok nagy része azonban nem innen, hanem a kelet-szudáni és eritreai területekről került Egyiptomba. Az archeozoológiai vizsgálatokból az derül ki, hogy a begyűjtés fő területe a Vörös-tenger parti sávja, elsősorban a Szuákintól délre húzódó szudáni területek és az eritreai Dahlak-szigetcsoporttal szemben fekvő zóna volt, ahol galléros és Anubis-páviánt, illetve különböző cerkóffajokat fogtak be. Az egyiptomi templomok elsősorban páviánokra tartottak igényt, de az állattemetői anyagból világos, hogy makákók és cerkófok – például a szórakoztatás megjelenésű vervet-majom – ugyanúgy lehetett templomi szent állat, mint a galléros pávián.

Honszemwaszet-noferhotep szent majmainak a kultusza kapcsán az első forrásunk egy Hór nevű karnaki pap votív szitulája.⁵⁷ A feliratokból kiderül, hogy Hór egy előkelő thébai család, a Padiamun-nebneszetaui család tagja volt,⁵⁸ s az utolsó natív dinasztia idején tevékenykedett Karnakban a klérus egyik meghatározó alakjaként. Bár az Amun-papságon belül is magas címet viselt – hiszen nemcsak istenatya, hanem próféta is volt –, tevékenysége mégis elsősorban a Benenetre koncentráldott, ahol többek között Honszu, az Ellátmány Urának prófétájaként, Honszu más avatárjainak papjaként és a templom *tja*-írnokeként működött. A titulatúrában közvetlenül ehhez a szekvenciához kapcsolódik két másik címe, amik elárulják, hogy Hór az 'élő páviánok prófétája' (*hm ntr n n3 jnw ḥnw*) és a 'Pávián kincstárának írnoke' (*sš pr-ḥd n p3 Jn*) címet is viselte. Ez utóbbi különösen érdekes, hiszen világossá teszi, hogy a szent állat kultusza önálló gazdasági egységként működött a Benenet gazdálkodásán belül, ami viszont a karnaki gazdasági főhivatal, az ún. „Isteni Áldozat” egyik részlege volt. Végezetül a címek utolsó

sorozatából megtudhatjuk, hogy Hór – szintén a Beneneten belül – a 'Fáraó szobrainak prófétája' és 'Nektanebos-a-sólyom prófétája' is volt. A szent állatok kultusza és a királykultusz – jelen esetben a II. Nektanebost a középpontba állító Nektanebos-a-sólyom kultusz – tehát már ekkor, a 30. dinasztia idején szorosan kapcsolódott egymáshoz,⁵⁹ s ez a mintázat a hellenisztikus időszakban is jól nyomon követhető.

A kultusz története a Ptolemaios-kor alatt viszonylag szerényen adatolt, de elégséges ahhoz, hogy kijelenthessük: Honszemwaszet-noferhotep szent majmainak önálló papsága, templomi személyzete és halotti ritualistái voltak. Az adatokat most csak röviden áttekintve, két további prófétát ismerünk a 3. századból,⁶⁰ ismerjük továbbá a szent állat két halotti rituáléját több, 315 és 274 közé keltezhető démotikus jogi dokumentumból,⁶¹ valamint a templomi személyzet két tagját egy 264-es,⁶² illetve egy 141-es dokumentumból.⁶³ Ezekkel részletesen most nem fogok foglalkozni. Ehelyett térjünk vissza Teóshoz és Petenephótéshez!

Egy-egy élet- vagy karriertörténet természetesen akkor rajzolható meg biztonsággal, ha forrásaink sokrétűek, és ezek között ideális esetben akad egy narratív elemeket is tartalmazó szöveg. Ilyen szöveg lehet mondjuk egy biográfia, ami a késő- és Ptolemaios-korban is rendszerint a templomi kommemoratív szobrokhoz vagy sztélékhez kapcsolódik. Ezeknek a szövegeknek a fő célja persze nem az élettörténet kronologikusan hiteles bemutatása, hanem az, hogy bizonyítsa: a sztélé vagy a szobor állíttatója a Maat, a Rendezettség fenntartásán munkálkodott, „szíve az isten vizén volt”, és így méltó arra, hogy a liturgikus

egyesülés révén maga is a kultusz részese legyen, részesüljön az istennek kijáró áldozatokból. Ezek a szövegek tehát szűkséggépp generalizáltak, mégis rendszerint elég informatívak ahhoz, hogy az adott illető életének főbb fordulópontjai megrajzolhatók legyenek. Teósról és Petenephótésről semmilyen ilyen jellegű forrás nem áll a rendelkezésünkre, sőt más sem – leszámítva a -400-as sírból származó feliratokat. Ilyen esetben magukat a címeket, illetve azok gyakoriságát és hierarchizálását vizsgálhatjuk – amiből szintén sok megtudható.

Ahogy azt láttuk, Teós hat címe ismert, melyek egyike sem jelez magas társadalmi státuszt. Ő és fia is a kora hellenisztikus Théba teljesen átlagos polgárai lehettek, akik – hasonlóan a karnaki templomi személyzet többi tagjához – valószínűleg Észak-Karnakban, a démotikus forrásokban a 'Tehén Házának' (*ḥwt jht*), a görög szövegekben Chrysopolisnak nevezett városrészben élhettek.⁶⁴ A feliratokban leggyakrabban a 'Pávián szolgálója' és a 'Pávián szolgálóinak főnöke' cím szerepel, itt most mégsem ezeket, hanem a 'wabet-felügyelő' címet elemzem elsőként, ami egy helyen olvasható Teós belső kopersófedelén. A *wabet* (szó szerint: 'tisztá hely' vagy 'tisztá helyiség') több, különböző funkciójú épületet jelölhet. A templom kontextusában a *wabet* rendszerint azt a purifikációs kápolnát jelenti, amely az ünnepek – különösen az újévi ünnep – során kap fontos szerepet.⁶⁵ A templomban lakó istenképmások az ünnep alkalmával itt gyűlnek ugyanis össze és innen indulnak a körmenetre. A *wabet* lehet ugyanakkor a balzsamozóház megnevezése,⁶⁶ az *jbt w^cbt* ('a tisztá domb') kifejezés pedig az isteni sírt, az Abatont jelölheti.⁶⁷ Jelen esetben



10. kép. Petenephótés pektorálisza (fotó: Mátyus László)

a szó egy további, negyedik értelmezése tűnik a jó megoldásnak, hiszen Hermupolisban *wabet*nek hívják a szent állat szentélyét,⁶⁸ a híres Dzsedher gyógyítószobor szövegeiből pedig tudjuk, hogy az athribisi szent sólyom templomát is ugyanígy nevezték.⁶⁹ Itt állt az istenség állat alakú kultuszszobra, és a *wabet*hez kapcsolódott a szent állat lakrésze is. Ennek a Karnakban régészetiileg egyelőre azonosíthatatlan szentélynek lett a felügyelője, tehát nem papi vezetője Teós – minden bizonnyal pályájának egy későbbi szakaszában. A templomi személyzet tagjait az egyiptomi szövegek ’szolgálók’-nak (*sḏm-ḥ*) nevezik, de az állatkultuszokkal összefüggésben így hívják azokat a templomi alkalmazottakat is, akik az állatok élmezéséért és gondozásáért feleltek.⁷⁰ Teós is így kezdte karrierjét: a Pávián szentélyében ellátta egy templomszolga teendőit, és gondoskodott a szent állatok etetéséről is, idővel pedig a teljes templomi személyzet főnöke lett. Érdekes, hogy kifejezetten az állatok gondozásával kapcsolatos egy további címe is. Az ’élő páviánok főgondozója’ (*ḥry mnꜥy n jꜥnw ꜥnhw*) titulus – a *wabet*-felügyelőhöz hasonlóan – eddig ismeretlen volt,⁷¹ Teós titulárájában pedig talán arra utal, hogy megbecsülését a Beneneten belül elsősorban a szent állatokkal kapcsolatos tevékenységének és ismereteinek köszönhetette. A szent majmok jóltartása a templom eminens érdeke volt, hiszen az állományt csak importból lehetett beszerezni. Ugyanezen okból valószínű, hogy a majmok gondozása speciális ismereteket igényelt, ugyanakkor – feltehetőleg – szórakoztatóbb is lehetett, mint egy sereg kanalasgém vagy íbisz ellátása. Teós és Petenephótés esetében látszik, hogy ez a speciális szaktudás a családon belül öröklődött, talán maga Teós is az apjától tanulta meg a szakmai fortélyokat. Ilyen fortélyokra pedig biztos szükség volt, hiszen az állatokat nemcsak etetni, mosdatni és idomítani kellett, de a beteg példányok gyógyításának a feladata feltehetőleg szintén a gondozókra hárult.⁷² Különleges foglalkozás volt ez, hiszen egészen biztos, hogy még a papok között sem akadt senki, aki elmondhatta volna magáról, hogy egész életét, minden munkanapját egy élő isten társaságában töltötte – márpedig Teósszal és Petenephótésszal pontosan ez a helyzet.

Adós vagyok még két cím magyarázatával. Talán nem tévedünk nagyot, ha úgy véljük, hogy a ’Hathor papja’ (*wꜥb n Ḥwt-ḥr*) címet Teós a pályája végén kapta meg. Hathor a Beneneten Honszu társa, felesége volt,⁷³ az alacsony rangú, nem papi családból származó Teósnak pedig valószínűleg megtiszteltetést jelentett, hogy az istennő kultuszát papi minőségben szolgálhatja, amely szolgálattól persze jövedelemre is igényt tart-

hatott. Szintén a pályáiv második feléhez kötődő, honorifikus címnek tartom a ’Honszemwaszet-noferhotep őrzője’ titulust. Az őrzők a *temenoson* belüli templomkörzet védelmét látták el,⁷⁴ s ilyen módon az isten személyes testőrségének számítottak. Teós a pályafutását tehát az Élő Pávián személyzeti főnökeként és a páviánszentély nem papi vezetőjeként fejezte be, szolgálatai elismeréseként pedig a Benenet két másik egységében is hivatalt kapott.

A tanulmány végén még egy kérdést fel kell tennünk: vajon a rendelkezésünkre álló kevés adat alapján megtudhatunk-e valamit arról, hogy milyen volt Teós és Petenephótés személyes viszonya azzal az istennel, akit szolgáltak? Válasz gyanánt két apróságra hívom fel a figyelmet. Az egyik a fiú neve, hiszen a Petenephótés/Padinoferhotep egy teofór személynév⁷⁵ (szó szerint: ’Akit Noferhotep adott’), nyilvánvaló utalásként arra, hogy Teós a fia születéséért az istennek mondott köszönetet. A másik válaszáért Petenephótés koporsófedeléhez kell fordulnunk. A koporsódekorációt sok tényező: az adott kor és régió ikonográfiai és szövegrepertoárja, a műhelytradíciók, a megrendelő társadalmi rangja és anyagi lehetőségei és néha talán a személyes választás határozza meg – bár ez utóbbit gyakran csak sejtjük, semmint tudjuk. A Ptolemaios-kori thébai koporsókon azonban van egy nagyon is személyes elem, a mellen viselt pektorális, amelynek a dekorációja – az, hogy milyen isten kerüljön rá – biztosan személyes választás kérdése volt. Kortól, nemtől, státuszától és műhelytradíciótól függetlenül két mintázat ismétlődik nagy számban, hiszen a pektorálisokon legtöbbször vagy az osirisi triász, vagy a Nap valamelyik formáját, jellemzően a naphajóban utazó, horizonton lévő korongot látjuk. Ezek tehát azok az istenek, a khthónikus és szoláris túlvilághit kulcszereplői, akiktől túlvilági sorsuk patronálását a legtöbben remélik. Vannak persze kivételek. Az elefantinói kos, Hnum-Ré megtestesülése például legjobban saját magában bíz, hiszen az elefantinói kosmúmiák közül több esetben is Hnum, Szatet és Anuket képe látható a pektorálisokon.⁷⁶ Petenephótés pektorálisán két ülő isten, a „megpihent”, tehát halott és átlényegült Pávián és Noferhotep vehető ki, akik előtt Petenephótés térdel (10. kép). Érdekes, hogy a Bab el-Amara egyik Honszhoz szóló himnusza (54. panel) egy nagyon hasonló pektorálisról tesz említést, ami a szöveg szerint Neith nyakában függött.⁷⁷ Petenephótés pektorálisza így tulajdonképpen egyszerre tekinthető a személyes vallásosság megnyilvánulásának és a karnaki Honszu-templomhoz, a Benenethez kötődő exkluzív tudás bizonyítékának.

Jegyzetek

1 Vö. Smelik–Hemelrijk 1984.

2 Vandier 1949, 224–225.

3 Kessler 1989, 178–179.

4 P. BM 10026 (rt. 7) és P. BM 10611 (rt. 3): Andrews 1990, 17–22, 75–78.

5 Schreiber 2015; Vö. Schreiber–Tihanyi–Vasáros 2013.

6 A 20. dinasztiai temetkezésekhez lásd Schreiber 2015, 48–52 és Schreiber 2018b.

7 A sír kusita, száizsi és perzsa kori fázisaihoz összefoglalóan lásd Schreiber 2018a.

8 A kultuszkapolnában lévő Ptolemaios-kori temetkezésekhez lásd Schreiber–Vasáros–Almásy 2013, 190–198.

9 A sír császárkori temetkezéseire lásd Schreiber–Vasáros–Almásy 2013, 199–219 és Schreiber 2017, 126–129.

10 Az adatért a sír antropológiai leletanyagát feldolgozó Fóthi Erzsébetnek és Komáromy Zsófiának mondok köszönetet. Az el-Khokha temetőből származó összehasonlító antropológiai adatokhoz lásd Fóthi–Bernert–Körösi 2010.

11 Az el-Khokha temetőben megjelenő hellenisztikus kerámiákhoz összefoglalóan lásd Schreiber 2016.

12 A Ptolemaios-kori thébai *cartonnage*-tipológiához lásd Schreiber 2006. A többrészes példányokon kívül két egyrésztes *cartonnage* is előkerült. Ezek szintén Ptolemaios-koriak, s a párhuzamok alapján a kései 3., illetve 2. századra keltezhetők.

- 13 A Benenet helynévhez lásd Otto 1952, 32–33.
- 14 Vö. Kimpton–McClain–Vértes–Johnson 2010; McClain–Kimpton–Alberts–Vértes–Johnson 2011; Kimpton–McClain–Alberts–Vértes–Johnson 2012.
- 15 Klotz 2012, 90–95. Vö. Klotz 2009.
- 16 Klotz 2012, 96.
- 17 *KRI* II, 284–287; Broze 1989.
- 18 A karnaki Honszu-templom újbírodalmi páviánszobraihoz lásd Bosticco-Rosati 2005 és Budge 1909, 203–204 (Nos. 740–741). A tanisi, I. Psusennés nevével feliratozott szoborhoz lásd Montet 1952. A harmadik átmeneti kori amulettpapiruszok közül hat példányon tesznek említést Honszu két avatárjáról, Honszu-pairszeheruról és Honszu-wennehuról, akik az isten (Honszemwaszet-noferhotep) jobbján és balján ülő páviánokként jelennek meg: P. BM 10083, rt. 1-2n, P. BM 10587, rt. 65-66, P. Turin 1983, rt. 53-54, P. Turin 1984, vs. 86-87, P. Berlin 10462, rt. 54-55 és P. Louvre E 25354, rt. 88-90n. A szövegek kritikai kiadásához lásd Edwards 1960.
- 19 Clère 1961, 59. tábla = *Urk.* VIII, 94. panel. A jelenet egyes szövegeire a továbbiakban a Sethe/Firchow-féle szövegkiadás alapján (*Urk.* VIII) hivatkozom.
- 20 19a jelenet: Aufrère 2000, 305–313, 51. kép.
- 21 Gutbub 1973, 292–293, m jegyzet.
- 22 Otto 1964, 131, 34.
- 23 *Urk.* VIII, 94/e és k sz. szövegek; Labrique 2003, 211–212 és 2005, 314. Lásd még az *Urk.* VIII, 94/b sz. szöveg három epithetonjának nem tökéletesen kielégítő fordítását: Klotz 2012, 83, 300. jegyzet.
- 24 Goyon 2013, 80–87.
- 25 Donker van Heel 2012, 41.
- 26 *Urk.* VIII, 94/f sz. szöveg.
- 27 *Urk.* VIII, 94/g sz. szöveg.
- 28 *Urk.* VIII, 94/h sz. szöveg.
- 29 *Urk.* VIII, 94/a sz. szöveg.
- 30 A témához lásd Goyon 1972.
- 31 *Urk.* VIII, 94/c, γ sz. szöveg.
- 32 *Urk.* VIII, 94/b sz. szöveg.
- 33 Értsd: beszédét.
- 34 Értsd: mindent, aminek rejtve kell maradnia.
- 35 A thébai Amun-kozmozgóniához és a létesülési tanhoz lásd Klotz 2006; Schreiber 2008, 32–34; Schreiber 2011; és Klotz 2012, 52–66, 121–126, 133–142.
- 36 Az istennévhez lásd Gutbub 1973, 292–293, m jegyzet.
- 37 Vö. Konrad 2003, 81–87.
- 38 *Urk.* VIII, 94/c sz. szöveg.
- 39 *Urk.* VIII, 94/d sz. szöveg.
- 40 *Urk.* VIII, 94/i sz. szöveg.
- 41 *Urk.* VIII, 94/k sz. szöveg.
- 42 A templomház és a templomudvar jelenetei alapján biztosra vehető, hogy a Honszu-teológiának ez az eleme legalább a ramesszida korra visszavezethető. Vö. Degardin 1992, 102–104.
- 43 *Urk.* VIII, 94/c, α–β sz. szöveg.
- 44 Vö. Smelik–Hemelrijk 1984.
- 45 A Buchis-sztélék szövegeihez lásd Fairman 1934, 2–52. A Bab el-Abd vonatkozó szövegéhez: Aufrère 2000, 306–307, 51. kép. A *šsp* (*r*) *nh* ('portré', szó szerint: 'élethű képmás') fogalmához: Spanel 1988, 22–23.
- 46 *Urk.* II, 48–49.
- 47 Vö. Klotz 2012, 80–109.
- 48 A gondolatmenet illusztrálására idézhetjük az edfui templom szentélyének antitetikusán elhelyezett két *bandeau*-szövegét (Rochemonteix–Chassinat 1984², 22, 11–14. tábla), amelyek az istenség (a behdeti Horus) és a kultuszképmás viszonyát magyarázzák: „A nemes Api [az isten egyik létformája] felragyog az Ősvízből, berepüli az eget hajnalban, megmutatkozik naponta Isis és Nephthys karjain. Repül az égen Hepri-ként: átkel a felső-égen, és átlépi az alsó-éget, miközben tekintete a képmásán függ. Elhozatik az ő égen lévő *ba*-ja, hogy leszálljon arra (ti. a szoborra) minden nap. (...) Szentélye – ami elrejtja a képmását a testét őrző városában – az ég a *ba*-ja számára a földön. Rárepül a kultuszsobrára, egyesül a képmásával, megöleli a szobrát az ünnepén, amikor figyelni a rítusokat, melyeket a szentélyében végeznek. (...)” „A nagy Api felragyog Edfuban, az ő földi trónusán. Ráereszkedik arra az égből éjszakánként. Alszik ott, amíg eljön a felkelése. Kilép onnan hajnalhasadáskor: átkel a Manu-hegyen, és megmutatkozik a Bahu-hegyen. Felszáll az égre nemes gyermekként, miután megszülte őt az anyja keleten (...) Lebeg az égen, (de) szemei a földön függenek, és nézik a képmását a nagy trónusán. Odarepül városába, átveszi a templomát és megpihen a trónusán. Egyesül a képmásával a processziós bárkájában. (...) Látja Őfelsége a városában lévő áldozatokat és a rítusokat, melyeket a szentélyében végeznek. (...)”
- 49 Vö. Nicholson 2005, 49–50; Ikram 2015.
- 50 Kessler 1989; Kákosy 1970.
- 51 Vö. Hérodotos: *A görög-perzsa háború* II. 65 és Diodóros: *Bibliothéké* I. 83.
- 52 Smith 1974, 41–43; Davies 2006; Ray 2011, 6–11; Nicholson 2015, 69.
- 53 Goudsmit–Brandon-Jones 2000, 115–116; Nicholson 2005, 49.
- 54 Vö. *Urk.* II, 48, 15.
- 55 Vos 1998.
- 56 Goudsmit–Brandon-Jones 1999; 2000.
- 57 BM EA 38212: de Meulenaere 1960, 101–103 (no. 13).
- 58 A thébai 414 sz. sirban eltemetett Padiamun-nebneszettaui család genealógiájához lásd Bietak–Reiser-Haslauer 1982, 252.
- 59 Vö. Kessler 1989, 230–235.
- 60 A két tanisi próféta – Teós Wennofer fia és unokája, Teós Apriés fia – két, Tanisban talált szoborról ismert. A szobrokat elsőként a tanisi királysírok felfedezője publikálta: Montet 1938. A szoborfeliratok új, alapos publikációjához lásd Zivie-Coche 1997 és Zivie-Coche 2004, 79–181.
- 61 A két thébai ritualista – Pelaias és Harsiése – az ún. Teianteus-archívum irataiból ismert. Az atesztációk pontos listájához lásd Depauw 2000, 34, 43–44. A legfontosabb iratokhoz: Griffith 1909, 113–129 (P. Ryl. 11–14) és Glanville 1939 (P. BM 10523–10528).
- 62 Andrews 1990, 17–22 (P. BM 10026).
- 63 Andrews 1990, 75–78 (P. BM 10611).
- 64 Depauw 2000, 18–55. A helynév korábbi (kusita, szaiszi) említéseihöz lásd Donker van Heel 2012, 7–8, 55, 173.
- 65 Coppens 2007.
- 66 Coppens 2007, 57–58.
- 67 Junker 1913, 32–68.
- 68 Kessler 1998, 115; Kessler–Nur el-Din 2005, 133–134.
- 69 Jelinková–Reymond 1956, 96–108. Vö. Sherman 1981.
- 70 Ray 1976, 142; Kessler 1998, 112; Smith–Andrews–Davies 2011, 244–245. A szolgálókról/gondozókról Hérodotos (II. 65) és Diodóros (*Bibliothéké* I. 83) is említést tesz.
- 71 Az állatok etetéséért felelős beosztott a démotikus szövegekben jellemző módon a 'takarmányozó/élelmező' (*brḥ*): Mond–Myers 1934, 14; Kessler 1998, 111. A szent sólymok ellátása kapcsán az 'etető' (*wš*) cím is ismert: Andrews 1990, 102.
- 72 Vö. Ikram 2015, 216.
- 73 Degardin 1992, 104–112; Klotz 2012, 118–119.
- 74 Leblanc 2011, 115–116.
- 75 *PNI*, 124, 12. Noferhotep egy későkori, feltehetőleg hívi (Diospolis Mikra) eredetű istenség, akinek Karnakban is volt önálló kultusza: Traunecker–Vandersleyen 1980; Goyon–Traunecker 1982. A thébai Padiuferhotep személynévben az istennév mégis első sorban a helyi istenségre, Honszemwaszet-noferhotepre utalhat.
- 76 Delange–Jaritz 2013, 160 (123. kép), 163 (125. kép), 167 (127. kép), 170 (130. kép).
- 77 Clère 1961, 54. tábla = *Urk.* VIII, 116. szöveg. Vö. Derchain 1994.

Bibliográfia

- Andrews, C. A. R. 1990. *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum. Volume IV. Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*. London.
- Aufrère, S. H. 2000. *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*. MIFAO 117. Le Caire.
- Bietak, M. – Reiser-Haslauer, E. 1982. *Das Grab des Anch-Hor Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris*. II. Wien.
- Bosticco, S. – Rosati, G. 2005. „La coppia di babuini nel tempio di Khonsu a Karnak”: *EVO* 28, 209–225.
- Broze, M. 1989. *La princesse de Bakhtan. Essai d'analyse stylistique*. Monographies Reine Élisabeth 6. Bruxelles.
- Budge, E. A. W. 1909. *British Museum. A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*. London.
- Clère, P. 1961. *La porte d'Évergète à Karnak*. Le Caire.
- Coppens, F. 2007. *The Wabet. Tradition and Innovation in Temples of the Ptolemaic and Roman Period*. Prague.
- Davies, S. 2006. *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. Mother of Apis and Baboon Catacombs. The Archaeological Report*. EES Excavation Memoir 76. London.
- Degardin, J.-C. 1992. „Khonsou et ses compagnes dans son temple de Karnak”: U. Luft (szerk.): *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákósy by Friends and Colleagues on the Occasion of His 60th Birthday*. Studia Aegyptiaca 14. Budapest, 101–112.
- Delange, E. – Jaritz, H. 2013. *Elephantine XXV. Der Widderfriedhof des Chnumtempels*. Archäologische Veröffentlichungen 105. Wiesbaden.
- de Meulenaere, H. 1960. „Les monuments du culte des rois Nectanébo”: *CdÉ* 35, 92–107.
- Depauw, M. 2000. *The Archive of Teos and Thabis from Early Ptolemaic Thebes. P. Brux. Dem. Inv. E. 8252–8256*. Monographies Reine Élisabeth 8. Turnhout.
- Derchain, P. 1994. „Allusion, citation, intertextualité”: M. Minas – J. Zeidler (szerk.): *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*. Aegyptiaca Treverensia 7. Mainz am Rhein, 69–76.
- Donker van Heel, K. 2012. *Djekhy & Son. Doing Business in Ancient Egypt*. Cairo.
- Edwards, I. E. S. 1960. *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series. Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom I–II*. London.
- Fairman, H. W. 1934. „The Hieroglyphic Inscriptions”: Sir R. Mond – O. H. Myers: *The Bucheum*. II. *The Inscriptions*. London, 2–52.
- Fóthi, E. – Bernert, Zs. – Körösi, A. 2010. *Human and Faunal Remains from Theban Tomb 32*. With an Essay by Gábor Schreiber. Studia Aegyptiaca 19. Budapest.
- Glanville, S. R. K. 1939. *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum. Volume I: A Theban Archive of the Reign of Ptolemy I, Soter*. London.
- Goudsmit, J. – Brandon-Jones, D. 1999. „Mummies of Olive Baboons and Barbary Macaques in the Baboon Catacomb of the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara”: *JEA* 85, 45–53.
- Goudsmit, J. – Brandon-Jones, D. 2000. „Evidence from the Baboon Catacomb in North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria”: *JEA* 86, 111–119.
- Goyon, J.-C. 1972. *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50]*. BdÉ 52. Le Caire.
- Goyon, J.-C. 2013. „Thèbes: Khonsou, Thot et la monarchie pharaonique après la Troisième Période de Transition. La fête de Thot 19 du premier mois de l'année et les rites de confirmation du pouvoir royal à Karnak, Edfou et Philae (I): C. Thiers (szerk.): *Documents de théologies thébaines tardives (D3T2)*. CENiM 8. Montpellier, 33–93.
- Goyon, J.-C. – Traunecker, C. 1982. „Une stèle tardive dédiée au dieu Neferhotep (CS X 1004)”: *Cahiers de Karnak* VII, 299–302.
- Griffith, F. Ll. 1909. *Catalogue of Demotic Papyri in the John Rylands Library, Manchester*. I–III. Manchester.
- Gutbub, A. 1973. *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*. BdÉ 47/1–2. Le Caire.
- Ikram, S. 2015. „Speculations on the Role of Animal Cults in the Economy of Ancient Egypt”: M. Massiera – B. Mathieu – F. Rouffet (szerk.): *Apprivoiser le sauvage/ Taming the Wild*. CENiM 11. Montpellier, 211–228.
- Jelínková-Reymond, E. 1956. *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-Le-Sauveur*. BdÉ 23. Le Caire.
- Junker, H. 1913. *Das Götterdekret über das Abaton*. Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse LVI. Wien.
- Kákósy, L. 1970. „Beiträge zum Totenkult der heiligen Tiere”: *ZÄS* 96, 109–115.
- Kessler, D. 1989. *Die heiligen Tiere und der König. Teil I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*. ÄAT 16. Wiesbaden.
- Kessler, D. 1998. *Tuna el-Gebel. II. Die Paviankultkammer G-C-C-2*. HÄB 43. Hildesheim.
- Kessler, D. – Nur el-Din, A. 2005. „Millions of Ibises and Other Animals”: S. Ikram (szerk.): *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo, 120–163.
- Kimpton, J. L. – McClain, J. B. – Vértes, K. – Johnson, W. R. 2010. „Preliminary Report on the Work of the Epigraphic Survey in the Temple of Khonsu at Karnak, 2008–2009”: *JARCE* 46, 109–120.
- Kimpton, J. L. – McClain, J. B. – Alberts, K. – Vértes, K. – Johnson, W. R. 2012. „Preliminary Report on the Work of the Epigraphic Survey in the Temple of Khonsu at Karnak, 2010–2012”: *JARCE* 48, 237–260.
- Klotz, D. 2006. *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*. YES 6. Yale University.
- Klotz, D. 2009. „The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period”: C. Thiers (szerk.): *Documents de théologies thébaines tardives (D3T1)*. CENiM 3. Montpellier, 95–134.
- Klotz, D. 2012. *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*. Monographies Reine Élisabeth 15. Turnhout.
- Konrad, K. 2003. „Zur kosmischen Konnotation des Zahlenwertes Dreißig”: *ZÄS* 130, 81–87.
- KRI = Kitchen, K. A. 1968–1990. *Ramesseid Inscriptions. Historical and Biographical*. I–VIII. Oxford.
- Labrique, F. 2003. „Khonsou et la néoménie, à Karnak”: D. Budde – S. Sandri – U. Verhoeven (szerk.): *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*. OLA 128. Leuven–Paris–Dudley, 195–224.
- Labrique, F. 2005. „Le Ba-uni de Khonsu–Thot, juge et partie”: N. Belayche – P. Brulé – G. Freyburger – Y. Lehmann – L. Pernot – F. Prost (szerk.): *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*. Recherches sur les rhétoriques religieuses 5. Turnhout, 309–319.
- Leblanc, C. 2011. „Les grèves de l'an 29 du règne de Ramsès III et la porte sud du Ramesseum”: *Memnonia* 22, 105–117.
- McClain, J. B. – Kimpton, J. L. – Alberts, K. – Vértes, K. – Johnson, W. R. 2011. „Preliminary Report on the Work of the Epigraphic Survey in the Temple of Khonsu at Karnak, 2009–2010”: *JARCE* 47, 159–179.
- Mond, Sir R. – Myers, O. H. 1934. *The Bucheum*. I–III. London.

- Montet, P. 1938. „Trois gouverneurs de Tanis d'après les inscriptions des statues 687, 689 et 700 du Caire”: *Kémi* 7, 123–159.
- Montet, P. 1952. „Chonsou et son serviteur”: *Kémi* 12, 59–76.
- Nicholson, P. T. 2005. „The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Cults and Their Catacombs”: S. Ikram (szerk.): *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*. Cairo, 44–71.
- Otto, E. 1952. *Topographie des thebanischen Gauces*. UGAA 16. Berlin–Leipzig.
- Otto, E. 1964. *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*. Heidelberg.
- PNI = Ranke, H. 1935. *Die ägyptischen Personennamen*. I. Verzeichnis der Namen. Glückstadt.
- Ray, J. D. 1976. *The Archive of Hor*. EES Texts from Excavations Memoir 2. London.
- Ray, J. D. 2011. *Texts from the Baboon and Falcon Galleries. Demotic, Hieroglyphic and Greek Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*. Edited and updated by C. J. Martin. EES Texts from Excavations Memoir 15. London.
- Rochemonteix, Le Marquis de – Chassinat, É. 1984². *Le Temple d'Edfou I.1*. Deuxième édition revue et corrigée par Sylvie Cauville et Didier Devauchelle. Le Caire.
- Schreiber G. 2006. „Ptolemaic Cartonnages from Thebes”: H. Györy (szerk.): *Aegyptus et Pannonia*. III. *Acta Symposii Anno 2004*. Budapest. 227–246.
- Schreiber G. 2008. „Az isteni sír”: *Ókor* 8/1–2, 29–39.
- Schreiber G. 2011. „Théba, Amun és az Ősvíz”: Bács T. – Dezső T. – Niederreiter Z. (szerk.): *100 év után. Emlékkonferencia a Keleti Népek Ókori Története Tanszék alapításának 100. évfordulóján*. Antiqua et Orientalia 1. Budapest, 105–120.
- Schreiber G. 2015. „From Tuthmosis III to Antoninus Pius. Glimpses into the History of Theban Tomb -400-”: T. A. Bács – G. Schreiber (szerk.): *Current Research of the Hungarian Archaeological Mission in Thebes*. Publications of the Office of the Hungarian Cultural Counsellor in Cairo 2014–2015. Cairo, 43–55.
- Schreiber G. 2016. „Ptolemaic Pottery from the el-Khokha Cemetery”: R. David (szerk.): *Céramiques ptolémaïques de la région thébaine. Actes de la table ronde de Karnak les 28 et 29 septembre 2014*. CCÉ 10. Le Caire, 267–282.
- Schreiber G. 2017. „Once Again on the Soter Tomb and the Soter Group”: K. A. Kóthay (szerk.): *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt. Proceedings of the International Conference Held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17–19 July 2014*. Budapest, 123–130.
- Schreiber G. 2018a. „The Reuse of New Kingdom Tombs during the Kushite/Saite Period. The Case of Theban Tomb -400-”: E. Pischikova – J. Budka – K. Griffin (szerk.): *Thebes in the First Millennium BC. Art and Archaeology of the Kushite Period and Beyond*. GHP Egyptology 27. London, 231–244.
- Schreiber G. 2018b. „Mummy-boards from a Theban Group Burial Dating to Dynasty 20”: J. H. Taylor – M. Vandenbeusch (szerk.): *Ancient Egyptian Coffins. Craft Traditions and Functionality*. British Museum Publications on Egypt and Sudan 4. Leuven–Paris–Bristol, 185–200.
- Schreiber G. – Tihanyi B. – Vasáros Zs. 2013. „Hungarian Excavations in Theban Tomb -400-. A Note on the New Kingdom Occupants”: *Hungarian Archaeology*, Summer 2013 (www.hungarianarchaeology.hu).
- Schreiber G. – Vasáros Zs. – Almásy A. 2013. „Ptolemaic and Roman Burials from Theban Tomb -400-”: *MDAIK* 69, 187–225.
- Sherman, E. J. 1981. „Djedhor the Saviour Statue Base OI 10589”: *JEA* 67, 82–102.
- Smelik, K. A. D. – Hemelrijk, E. A. 1984. „Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships? Opinions on Egyptian Animal Worship in Antiquity as Part of the Ancient Conception of Egypt”: W. Haase (szerk.): *ANRW* 17/4, 1853–2000.
- Smith, H. S. 1974. *A Visit to Ancient Egypt. Life at Memphis & Saqqara (c. 500–30 BC)*. Warminster.
- Smith, H. S. – Andrews, C. A. R. – Davies, S. 2011. *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis Inscriptions I–II*. EES Texts from Excavations Memoir 14. London.
- Spanel, D. 1988. *Through Ancient Eyes. Egyptian Portraiture. An Exhibition Organized for the Birmingham Museum of Art, Birmingham, Alabama, April 21 – July 31, 1988*. Birmingham, Alabama.
- Traunecker, C. – Vandersleyen, C. 1980. „Neferhotep”: *LÁ* IV, 372–374.
- Urk. II = Sethe, K. 1904. *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*. I–III. Leipzig.
- Urk. VIII = Sethe, K. – Firchow, O. 1957. *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*. I. Urkunden des Ägyptischen Altertums VIII. Berlin.
- Vandier, J. 1949. *La religion égyptienne*. Paris.
- Vos, R. L. 1998. „Varius Coloribus Apis. Some Remarks on the Colours of Apis and Other Sacred Animals”: W. Clarysse – A. Schoors – H. Willems (szerk.): *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*. I–II. OLA 84–85. Leuven, 709–718.
- Zivie-Coche, C. 1997. „Teos et Teos. Autobiographies”: *BSFPT* 11, 63–91.
- Zivie-Coche, C. 2004. *Tanis. Travaux récents sur le tell Sâ el-Haggar*. 3. *Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque*. Paris.