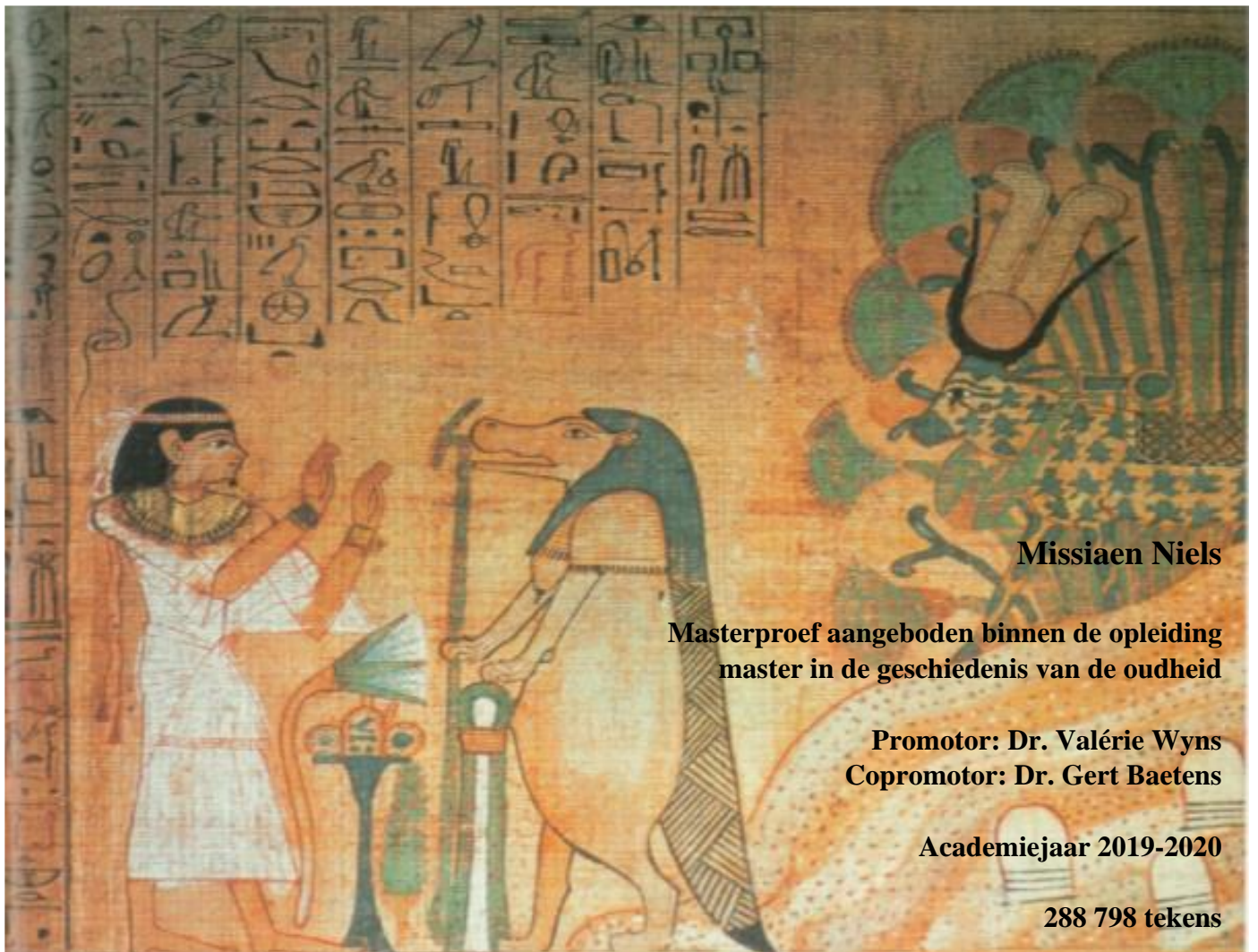


# De “populaire” dierenculten?

Religieuze volksbetrokkenheid in Grieks-Romeins Egypte



**Missiaen Niels**

**Masterproef aangeboden binnen de opleiding  
master in de geschiedenis van de oudheid**

**Promotor: Dr. Valérie Wyns  
Copromotor: Dr. Gert Baetens**

**Academiejaar 2019-2020**

**288 798 tekens**



Ik verklaar me akkoord met de code of conduct van de faculteit Letteren voor geloofwaardig auteurschap.

# Inhoudstafel

Lijst met afbeeldingen .....	3
Lijst met grafieken .....	3
Voorwoord .....	4
Inleiding .....	5
DEEL I: DIERENVERERING BINNEN DE TEMPELOMGEVING.....	14
1. De context: festivals in en bezoeken aan dierenheiligheden .....	14
1.1 Festivals en feesten ter ere van (lokale) diehengoden.....	14
1.2 Bezoeken aan dierenheiligheden.....	18
2. De Egyptische orakelpraktijk.....	20
2.1 Een orakel en zijn functies.....	20
2.2 De historische ontwikkeling van het orakelwezen in het oude Egypte .....	22
2.3 De Egyptische orakelpraktijken in Grieks-Romeins Egypte.....	25
2.3.1 Het processieorakel .....	25
2.3.2 Het spreekorakel.....	27
2.3.3 Het lotorakel.....	28
2.3.4 Het dierorakel.....	30
2.4 Specifieke orakels van dieren(goden).....	31
2.4.1 Het Apisorakel (in Sakkara).....	31
2.4.2 Het Bavianorakel (in Sakkara) .....	34
2.4.3 Het Ibisorakel (in Sakkara en Tuna el-Gebel).....	35
2.4.4 Het Valkorakel (in Edfu en Sakkara) .....	36
2.4.5 Het Krokodilorakel (in de Fajoem) .....	37
2.5 Conclusie .....	41
3. Incubatie en dromen.....	42
3.1 Introductie.....	42
3.2 Incubatie en dromen in Sakkara .....	45
3.3 Incubatie en genezing in andere dierenheiligheden .....	50
3.4 Conclusie .....	52
4. Dedicaties en votieoffers .....	53
4.1 Introductie.....	53
4.2 Dedicaties .....	55

4.3	Votieoffers.....	59
4.4	Dierenmummies.....	63
4.5	Conclusie .....	70
DEEL II: DIERENVERERING BUITEN DE TEMPELOMGEVING.....		71
5.	‘Volksfanatisme’ .....	71
5.1	Bescherming van heilige dieren .....	71
5.2	Theofore namen.....	75
5.3	Conclusie .....	76
6.	Dierenculten in huiselijke sfeer .....	77
6.1	Introductie.....	77
6.2	Religieuze praktijken.....	80
6.3	Domestieke religieuze vondsten.....	84
6.3.1	Huisaltaren, objecten en decoraties .....	84
6.3.2	Goden- en dierenbeeldjes: vindplaats, productie en vorm .....	87
6.3.3	Goden- en dierenbeeldjes: functie.....	91
6.4	Conclusie .....	93
Algemene conclusie .....		94
Bibliografie.....		96
Bronnen .....		96
<i>Literaire bronnen .....</i>		96
<i>Inscripties en graffiti.....</i>		97
<i>Papyri en ostraka .....</i>		98
<i>Objecten .....</i>		101
Literatuur .....		102
Bijlagen .....		116

## Lijst met afbeeldingen

Afbeelding 1: Selectie van scènes afgebeeld op binnenkant tempelmuur in Edfu .....	17
Afbeelding 2: 'Bewegend' bavianen-standbeeld.....	34
Afbeelding 3: Hiëroglifische inscriptie - Thoth .....	35
Afbeelding 4: Stenen valk met interne kanalen .....	36
Afbeelding 5: Muurschildering met processieorakel .....	40
Afbeelding 6: Stèle met reclame voor de diensten van een droomverklaarder.....	48
Afbeelding 7: Picturale graffiti met een scène van schepen en boten.....	58
Afbeelding 8: Kattenmummies .....	63
Afbeelding 9: Krokodillenhoofd gemummificeerd met stucwerk .....	69
Afbeelding 10: Terractotalamp in de vorm van een baviaan .....	81
Afbeelding 11: Terracotta Apisbeeldje .....	90

## Lijst met grafieken

Grafiek 1: Inhoud orakellotjes.....	38
Grafiek 2: Vergelijking inhoud Demotische en Griekse lotjes .....	40
Grafiek 3: Chronologische evolutie dierennamen.....	76

## **Voorwoord**

Dit onderzoek is tot stand gekomen dankzij de hulp en steun van een aantal mensen aan wie ik een dankwoord verschuldigd ben. Zij hebben mij met hun vragen, bemerkingen en feedback geholpen om dit onderzoek te voltooien. In de eerste plaats ben ik mijn promotor en copromotor Valérie Wyns en Gert Baetens enorm dankbaar voor de excellente begeleiding. Zij hebben mij ertoe in staat gesteld deze studie naar een hoger niveau te tillen. Zij waren altijd bereid om te helpen en om het uitgeschreven onderzoek na te lezen en bij te sturen. Daarnaast stond ook professor Vandorpe steeds paraat als ik vragen had. Tot slot wil ik ook mijn familie en vrienden bedanken om mij gedurende een volledig jaar te ondersteunen en in mij te geloven.

## Inleiding

De antieke Egyptenaren hadden een bijzondere relatie met dieren. In overeenstemming met vele andere antieke culturen waren dieren een belangrijke bron van voedsel en werden ze bijvoorbeeld gebruikt in transport en als trekdieren. In het oude Egypte had de relatie tussen dieren en mensen verder ook een religieus aspect. Sommige dieren en diersoorten werden namelijk aanzien als heilig en geassocieerd met bepaalde godheden.<sup>1</sup> Dat is de kern van wat men de Egyptische dierenculten noemt.<sup>2</sup> De heilige dieren zijn onder te verdelen in twee groepen.<sup>3</sup> Enerzijds waren er een aantal diersoorten die in het bijzonder verering genoten voor hun associatie met de god, in het bijzonder katten (als heilige dieren van Bastet), honden (~ Anubis), ibissen en bavianen (~ Thoth), valken (~ Horus) en krokodillen (~ Sobek). Een groot deel van hen werd in tempelcontext gekweekt en waren hoogstwaarschijnlijk bestemd als votieoffers voor de goden.<sup>4</sup> Anderzijds waren er een aantal belangrijke incarnatie-dieren, zoals de Apis-, Buchis- en Mnevisstier, die gezien werden als enige aardse incarnatie van de god, respectievelijk Ptah, Montu en Ra. Die incarnatie-dieren werden geselecteerd op basis van uiterlijke markeringen of kleur en werden tijdens hun leven vereerd als god en na hun dood gemummificeerd en begraven zoals het een godheid betaamt.<sup>5</sup>

Die goddelijke behandeling leidde ertoe de heilige dieren, zeker de incarnatie-dieren, als goden te beschouwen. De Egyptenaren zouden ervan uitgegaan zijn dat de goddelijke essentie in het dier binnengedrongen was met als gevolg dat het getransformeerd werd tot een godheid.<sup>6</sup> Niet iedereen is het echter eens met die visie. Sommige auteurs, zoals Kessler, stellen dat de heilige dieren geen goden waren en dat er geen directe dierenverering of cultus voor het dier zelf was.<sup>7</sup> Het is wel duidelijk dat de heilige dieren – indien geen goden – op zijn minst

---

<sup>1</sup> IKRAM, 'Speculations on the Role of Animal Cults', 211; zie ook: TE VELDE, 'A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt', 76-82; Voor de relatie tussen dier en mens in Egypte: DUNAND e.a., *Des animaux et des hommes: une symbiose égyptienne*.

<sup>2</sup> Introducties in de cultus van de heilige dieren: RAY, 'Animal Cults', 86-91; KESSLER, 'Tierkult', 571-587; DILS, 'Les cultes des animaux', 199-122; Voor een mooie schets van de historische ontwikkeling, functionering en financiering van de dierenculten: WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 239-247.

<sup>3</sup> DODSEN, 'Rituals related to Animal Cults', 1.

<sup>4</sup> Vermoedelijk hadden ook de dieren die niet in tempelcontext gekweekt werden, zoals de 'vrije' of 'wilde' ibissen, eenzelfde heilige status, al verschilde dat voor bepaalde diersoorten wel van regio tot regio (cf. 5.1); TEETER, 'Animals in Egyptian Religion', 355, 357; KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 155; RICHARDIN, 'Cats, Crocodiles, Cattle, and More', 595;

<sup>5</sup> RICHARDIN, 'Cats, Crocodiles, Cattle, and More', 595; IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 5; REDFORD en REDFORD, 'The Cult and Necropolis of the Sacred Ram', 169; Voor de Apisstier en andere heilige dieren, zie: VOS, 'Varius Coloribus Apis: Some Remarks on the Colours of Apis and other Sacred Animals', 709-718.

<sup>6</sup> IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 5.

<sup>7</sup> KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König*, 13, 296.

een soort hypostase van de god waren, een bemiddelaar tussen de godheid en zijn gelovigen.<sup>8</sup> Dieren werden beschouwd als speciale wezens behorend tot deze wereld alsook tot andere rijken. Als zodanig hadden ze mogelijk toegang tot de goden die ook bewoners van een andere sfeer waren.<sup>9</sup> De heilige dieren of hun representatie in beelden waren voor gelovigen dan een concretere vorm om als de god te gaan vereren.<sup>10</sup> Het is echter interessant ons af te vragen in hoeverre het Egyptische volk betrokken was bij de verering van de heilige dieren.

### *Status quaestionis*

De connectie tussen dieren(culten) en volk(sdevotie) is onderbelicht zowel in het onderzoek rond volksreligie en pelgrimage als in het onderzoek rond dierculten. Uit de literatuur omtrent volksreligie blijkt vooreerst een focus op de faraonische periode, met name het Nieuwe Rijk.<sup>11</sup> Daarbij is de connectie – als die al gemaakt wordt – met de cultus van de heilige dieren beperkt.<sup>12</sup> De dierculten worden er beschreven als (mogelijke) uiting van volksreligie.<sup>13</sup> De pelgrimageliteratuur over Grieks-Romeins Egypte focust daarentegen niet op dierenheiligheden, maar op een aantal gekende pelgrimagesites zoals Abydos of Philae.<sup>14</sup> In de studies omtrent dierculten daarentegen werd hoofdzakelijk gesteund op de informatie die de klassieke auteurs verschaften.<sup>15</sup> Een aanzet tot gebruik van diverser bronnenmateriaal en tot bovengenoemde connectie – zonder die in detail uit te werken – werd gegeven door Davies en Smith. Zij identificeerden namelijk de trend van een meer persoonlijke en private devotie

---

<sup>8</sup> ZIVIE en LICHTENBERG, 'The Cats of the Goddess Bastet', 106.

<sup>9</sup> IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 6.

<sup>10</sup> THOMPSON, 'Animal Cults', 70; HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, 141; DUQUESNE, *Anubis, Upwawet and Other Deities: Personal Worship and Official Religion in Ancient Egypt*, 12.

<sup>11</sup> Daarbij zijn vooral de gebieden Deir el-Medina en Amarna populair: WARAKSA en BAINES, 'Popular Religion (Volksreligion)'; ZIVIE-COCHE, 'Introduction'; SADEK, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*; MORENZ, 'Die Sobeks - Spuren von Volksreligion im ägyptischen Mittleren Reich'; SABEK, 'Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit'; WEISS, *Religious Practice at Deir el-Medina*; LESKO red., *Pharaohs Workers: The Villagers of Deir el-Medina*; STEVENS, *Private Religion at Amarna. The Material Evidence*.

<sup>12</sup> Over faraonisch Egypte zonder vermelding dierculten: TEETER, 'Popular Worship in Ancient Egypt'.

<sup>13</sup> WARAKSA en BAINES, 'Popular Religion (Volksreligion)', 18; Voor Grieks-Romeins Egypte, zie ook: CLARYSSE, 'Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman', 278.

<sup>14</sup> Zie bijvoorbeeld: RUTHERFORD, 'Travel and Pilgrimage', 702; Abydos: RUTHERFORD, 'Pilgrimage in Greco-Roman Egypt', 171-189; Philae: RUTHERFORD, 'Island of the Extremity', 229-256; TAKÁCS, 'Divine and Human Feet', 353-369; KRISTENSEN, 'Pilgrimage, Devotional Practices and the Consumption of Sacred Places', 354-368; Een goede introductie in thema van pilgrimage is: ELSNER en RUTHERFORD red., *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*; Specifiek voor Egypte: BERNAND, 'Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine', 49-63; MALAISE, 'Pèlerinages et pèlerins dans l'Égypte ancienne'; YOYOTTE, 'Les Pèlerinages dans l'Égypte ancienne'; Tot slot is bij Smith een mooie beschrijving weergegeven van een imaginair bezoek aan Memphis door twee Atheense handelaars op het moment van de begrafenis van de Moeder van Apis. Hoewel de setting imaginair is, heeft Smith het verhaal geschetst met bewijsmateriaal uit de Moeder van Apisstelae: SMITH, *A Visit to Ancient Egypt: Life at Memphis and Saqqara*, 64-82, 92.

<sup>15</sup> FEDER, 'Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren', 164.



ontstaan tijdens het Nieuwe Rijk als verklaring voor de toename van de populariteit van de dierculten onder de Ptolemaeën.<sup>16</sup> Daarnaast zijn er slechts korte verwijzingen en veronderstellingen over de rol van het volk verspreid over de literatuur.<sup>17</sup> Het enige debat dat loopt in alle drie bovengenoemde onderzoekssferen – en praktisch overal wordt aangehaald en geciteerd – is de vraag of pelgrims al dan niet dierenmummies als offers schonken (cf. 4.4).<sup>18</sup>

In die optiek is Kessler een van de eersten (en enigen) die de betrokkenheid van het Egyptische volk in relatie tot de dierculten tegenspreekt.<sup>19</sup> Gelovigen kwamen volgens hem niet in contact met de mummies (cf. 4.4) noch met de levende heilige dieren. Dat voorrecht was voorbehouden voor priesters, dienaars en ander cultuspersoneel.<sup>20</sup> Kessler gelooft verder ook niet in een dierenverering door de gewone gelovige. Het is volgens hem een voortlevend misverstand van de klassieke auteurs buiten Egypte die de sacrale rol van de heilige dieren bij de feestprocessies niet begrepen hebben.<sup>21</sup> Wanneer er dan samenkomsten waren rond en nabij de tempel in context van festivals, spreekt Kessler over het ervaren – geen verering of volksdevotie – van de heilige dieren door de gelovigen.<sup>22</sup> In plaats daarvan verbindt hij dierenverering met de koningscultus, de ‘verjonging’ die gezocht werd, en beperkt hij ze tot de tempelomgeving met priesters en andere cultusdienaars.<sup>23</sup> Niet alleen zijn de dierenmummies

---

<sup>16</sup> DAVIES en SMITH, ‘Sacred Animal Temples at Saqqara’, 122–124; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 7; WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 240; Naast Kesslers visie die persoonlijke devotie tegenspreekt, was de traditionele verklaring dat het ging om een definiëring van de eigen identiteit van de Egyptische bevolking tegenover vreemde heersers (= Late Periode met Perzische overheersing): WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 239-240; HOULIHAN, *The Animal World of the Pharaohs*, 7; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 7-8; NICHOLSON, ‘The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 49; THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 178; LEGRAS, ‘La répression des violences envers les animaux sacrés dans l’Égypte’, 47; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1864.

<sup>17</sup> Bijvoorbeeld bij SAHRHAGE, *Fischfang und Fischkult im alten Ägypten*, 136: “Besonders die Menschen des einfachen Volkes beteten zu Göttern in Tiergestalt, und dieser Brauch blieb über Jahrtausende erhalten.”; IKRAM, ‘Animals in Ancient Egyptian Religion’, 457: “As temples and the rulers were allied, it was in their interest to maintain and encourage popular cults that ultimately benefited the state, forming part of the economic (and social) web between state, temple, and the people.”

<sup>18</sup> Voor dat debat in de pelgrimagerliteratuur, zie bijvoorbeeld: ELSNER en RUTHERFORD, ‘Introduction’, 18; Voor volksreligie: WARAKSA en BAINES, ‘Popular Religion (Volksreligion)’, 30; Voor dierculten: zie 4.4.

<sup>19</sup> Zie bijvoorbeeld ook Quack die meent dat diercultus geen dwaling of afwijking van de massa is, maar een fenomeen van de elite (vermoedelijk priester gerelateerd): QUACK, ‘Die Rolle des heiligen Tiers im Buch vom Tempel’, 123; Weiss die eveneens de visie van een officiële cultus volgt en een wijdverspreide volksdevotie afwijst: WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 471; De stroming die Kessler volgt inzake de dierenmummies wordt in het desbetreffende onderdeel besproken: cf. 5.4.

<sup>20</sup> KESSLER, ‘Tierische Missverständnisse’, 51-52.

<sup>21</sup> De belangrijkste klassieke auteurs met betrekking tot de Egyptische dierculten waren Herodotus, Diodorus, Strabo, Plutarchus en Aelianus: zie verder bij bronnenbespreking

<sup>22</sup> KESSLER, *Die Heiligen Tiere und der König*, 295, 296.

<sup>23</sup> KESSLER, *Die Heiligen Tiere und der König*, 253-290, 296; Voor priesters als leden van religieuze associaties in connectie met heilige dieren, zie o.a.: MONSON, ‘Political and Sacred Animals: Religious Associations in Greco-Roman Egypt’, 37-57; DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte d’après les documents démotiques*, 139 e.v.; FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 543-545.

volgens Kessler niet door gelovigen geschonken, maar zijn er verder weinig persoonlijke uitingen van devotie van individuen tegenover de dieren(goden).<sup>24</sup> Wat dan met de hulp die gezocht werd via orakelvragen, de talrijke votieoffers en de terracottadierenbeeldjes in huizen?

### *Dit onderzoek*

Deze masterproef bestudeert de connectie met het volk om na te gaan in welke mate ze bij de cultus van de heilige dieren betrokken waren. De centrale onderzoeksvraag is of er sprake was van volksdevotie in relatie tot de dierculten in Grieks-Romeins Egypte en hoe zich dat uitte. Onder volksdevotie reken ik zowel de publieke als private religieuze uitingen binnen en buiten de tempelomgeving van de brede bevolking, met uitzondering van de priesters en cultusdienaars.<sup>25</sup> Geografisch beperkt dit onderzoek zich tot het oude Egypte met een focus op de dierenheiligdommen, in het bijzonder het goed gedocumenteerde Sakkara, de necropool van de stad Memphis.<sup>26</sup> De chronologische afbakening (323 v.C. - 395 n.C.) loopt van het begin van de Ptolemaeënperiode tot het einde van de regering van Theodosius I, keizer van het oostelijk deel van het Romeinse Rijk. De reden voor die brede periode is enerzijds omdat ze in het onderzoek onderbelicht is en anderzijds om voldoende bronnenmateriaal te hebben.<sup>27</sup> Het chronologisch eindpunt is eerder symbolisch aangezien het moment waarop de Egyptische dierculten verdwenen niet gekend is.<sup>28</sup> Na Theodosius' regering is er echter geen materiaal meer dat wijst op een aanwezigheid van de Egyptische dierculten in de samenleving.<sup>29</sup> Zo dateren de laatste orakelotjes al uit de derde eeuw na Christus, de laatste gekende dedicatiestèle aan een diergod (Buchis-Montu) en de dierenmummies uit de vierde eeuw na Christus.<sup>30</sup> Verder zorgden Theodosius' repressieve religieuze edicten ook in Egypte voor de sluiting en vernietiging van heiligdommen en orakeltempels, zoals die van Sarapis in Alexandrië.<sup>31</sup> Daarbij

---

<sup>24</sup> KESSLER, *Die Heiligen Tiere und der König*, 291.

<sup>25</sup> Waar mogelijk wordt een onderscheid gemaakt tussen de meer gegoede klasse en de armere bevolking, maar dat is zelden eenvoudig.

<sup>26</sup> Cf. kaart 1 en 2 in bijlage

<sup>27</sup> Het spreekt voor zich dat er in de hoofdstukken – waar mogelijk – ook aandacht uitgaat naar eventuele verschuivingen of fenomenen die zich niet over de gehele periode doorzetten. Voor een overkoepelend overzicht van de (dis)continuïteit van de behandelde praktijken en hun bijhorende vondsten, zie de algemene conclusie.

<sup>28</sup> Vermoedelijk in de loop van de vierde eeuw na Christus zoals blijkt uit de hieronder weergegeven voorbeelden: DILS, 'Les cultes des animaux', 121.

<sup>29</sup> MacMULLEN, *Christianizing the Roman Empire*, 97-101; CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, 56-57; IKRAM, 'Speculations on the Role of Animal Cults', 212.

<sup>30</sup> Zie bespreking orakelotjes Soknopaiou Nesos; IKRAM, 'Speculations on the Role of Animal Cults', 213; RICHARDIN, 'Cats, Crocodiles, Cattle, and More', 595.

<sup>31</sup> FRANKFURTER, *Christianizing Egypt*, 21; MacMULLEN, *Christianizing the Roman Empire*, 97-101.

bevestigen diverse christelijke teksten de oproep om afgodsbeelden, zoals beeldjes van dieren(goden), ook in huiselijke sfeer, op te zoeken en te vernietigen.<sup>32</sup>

### *Methoden en bronnen*

De volksbetrokkenheid in relatie tot de dierculten wordt onderzocht aan de hand van een multidisciplinaire methodologie. Naast de huidige literatuur, die aangewend wordt als achtergrondinformatie over diverse religieuze praktijken, maak ik in dit onderzoek gebruik van de klassieke auteurs, papyrologisch, epigrafisch en archeologisch materiaal. Die verschillende brontypes – en de heuristiek met betrekking tot deze bronnen – behoeven nog wat bijkomende uitleg.

De visies en houdingen van de klassieke auteurs tegenover de Egyptische dierculten zijn in verscheidene studies onderzocht.<sup>33</sup> Ik heb vanzelfsprekend ook zelf de passages over dierculten bij de voornaamste klassieke auteurs erop nagelezen aangezien de focus van die studies niet op het aspect van volksdevotie lag. Het is echter nuttig om kort op die visies en houdingen in te gaan. Voor buitenlanders die Egypte bezochten, was de verering van heilige dieren een van de meest frappante aspecten van de inheemse religie. Sommigen geloofden dat die cultus een diepe symboliek inhield, maar de meesten hadden de neiging om ermee te spotten.<sup>34</sup> Hoewel ook Lucianus de spot drijft met de dierculten, geeft onderstaand fragment mooi die twee contrasterende houdingen weer met betrekking tot de dierenverering.<sup>35</sup>

Momus (stereotiep personage, verpersoonlijking van satire en spot) vraagt de goden:  
“How can you endure it, gods, to see them worshipped as much as you, or even more?  
And you, Zeus, how can you put up with it when they grow ram’s horns on you.”<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Voor de teksten, zie: FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 134-136; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 102.

<sup>33</sup> PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 363-383; FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 159-165; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1853-2000.

<sup>34</sup> Voor specifieke klassieke auteurs: zie verder

<sup>35</sup> SMELIK, ‘The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period’, 225; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1968.

<sup>36</sup> Lucianus, *Deorum Concilium*, 10 (met vertaling uit Loeb door Matthew Donald Macleod).

Zeus antwoordt: “All these points that you mention about the Egyptians are in truth unseemly. Nevertheless, Momus, most of them are matters of symbolism and one who is not adept in the mysterious really must not laugh at them.”<sup>37</sup>

De belangrijkste bronnen voor de Egyptische dierculten zijn Herodotus (5<sup>e</sup> eeuw v.C.), Diodorus (1<sup>e</sup> eeuw v.C.), Strabo (tijd van Augustus), Plutarchus (ca. 46-120) en Aelianus (rond 200).<sup>38</sup> Bij de Romeinse auteurs daarentegen werd het fenomeen van de dierculten nog weinig onder de aandacht gebracht en was er hoofdzakelijk sprake van spot (zie verder).

Hoewel Herodotus, na zijn bezoek aan Egypte, de dierenverering als een van de curiositeiten van Egypte omschreef, was zijn houding eerder goedgunstig.<sup>39</sup> Hij probeerde te bewerkstelligen wat Pfeiffer een ‘Grieks rationaliseringsverzoek’ noemt, door onder andere te stellen dat ook de Griekse goden met dieren verbonden waren.<sup>40</sup> De enige die volgens Pfeiffer in navolging van Herodotus een overwegend correct én genuanceerd verslag gaf van de Egyptische dierenverering was Strabo, die zelf een reis door Egypte maakte en verscheidene gebieden en tempels bezocht.<sup>41</sup> Diodorus was eveneens een directe getuige omdat ook hij Egypte persoonlijk bezocht had.<sup>42</sup> Hoewel hij stelt zonder vooringenomenheid te willen schrijven, onthield hij zich niet altijd van een oordeel. Uit zijn relaas blijkt een duidelijke fascinatie voor de dierculten, maar tegelijk ook een sceptische en soms zelfs negatieve houding.<sup>43</sup> Voor Plutarchus waren de dierculten eveneens onacceptabel, maar hij stond meer open voor een symbolische interpretatie en was dus minder onverdeeld negatief dan vele andere auteurs.<sup>44</sup> Aelianus, tot slot, was een bewonderaar van Egypte en wilde begrip voor de

---

<sup>37</sup> Lucianus, *Deorum Concilium*, 10 (met vertaling uit Loeb door Matthew Donald Macleod).

<sup>38</sup> FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 159.

<sup>39</sup> SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1881.

<sup>40</sup> PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 365-366.

<sup>41</sup> Zie bijvoorbeeld: Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 38; PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 363, 373-374, 377.

<sup>42</sup> Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 44, 1; I. 83, 8-9; CHARRON, ‘Massacres d’animaux à la Basse Epoque’, 209.

<sup>43</sup> FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 159; PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 370; Hierbij wil ik wel opmerken dat eerder onderzoek spreekt van een positieve houding tegenover Egypte, maar dat hij er niet in slaagt (zoals zo vele anderen) de dierculten te verantwoorden: SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1903.

<sup>44</sup> SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1964; Terwijl ook Feder stelt dat Plutarchus de Egyptische dierculten in een eerder positief licht zag, benadrukt Pfeiffer dat in de ogen van Plutarchus dierenverering een kenmerk van domheid was: FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 159-160; PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 371.

Egyptische dierencultus bij zijn lezerspubliek bewerkstelligen. Zijn houding is niet negatief, hij doet een poging om het te begrijpen.<sup>45</sup>

Voor het grootste deel focussen bovengenoemde klassieke auteurs op de mogelijke ontstaansmythes van de cultus, op symbolische verklaringen en op de bespreking van afzonderlijke goden, dieren en mythes daarrond.<sup>46</sup> De passages die de volksverering van de dierengoden illustreren, zijn eerder beperkt.<sup>47</sup> Toch is er bij geen enkele auteur iets is dat erop wijst dat de dieren(goden) enkel en alleen door cultuspersoneel vereerd werden. Integendeel, de passages lijken erop te wijzen dat de praktijk diepgeworteld was en wijdverspreid was in de Egyptische samenleving.<sup>48</sup> De klassieke auteurs hebben het bijvoorbeeld steeds over ‘het volk’, ‘de inwoners van’, ‘de Egyptenaren’...<sup>49</sup> Hierbij is het nodig de kanttekening te plaatsen dat, hoewel een aantal auteurs Egypte persoonlijk bezochten, het ‘buitenstaanders’ blijven, die misschien niet het vereiste inzicht hadden om het dierencultusgebeuren, meer bepaald de complexe relaties tussen de Egyptische goden en de met hen geassocieerde dieren, te begrijpen.<sup>50</sup> Een dergelijke onwetendheid of onbegrip was vermoedelijk de reden voor het idee van afkeer en afwijzing dat overheerste in de klassieke traditie.<sup>51</sup>

Een dergelijke visie is het duidelijkst zichtbaar bij de Romeinse auteurs, wiens houding in het algemeen negatiever was dan de bovengenoemde Griekse tradities waar er soms sprake is van een zekere – weliswaar beperkte – acceptatie.<sup>52</sup> Typisch bij de Romeinse auteurs is een spottende houding die vooral tot uiting komt bij de antieke komedie die een verwrongen, karikaturaal beeld schept.<sup>53</sup> Daarnaast doen Cicero en Plinius de Oudere de dierenculten af als een decadente verering waarbij ze, voor Cicero, gelden als een negatief *exemplum* waarvan men

---

<sup>45</sup> PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 374-375; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1972.

<sup>46</sup> PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 369; FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 160-162; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1901-1903.

<sup>47</sup> Zie hoofdstuk 5 waar de meeste passages worden uitgelicht, met uitzondering van een aantal die thuishoren onder andere hoofdstukken, bijvoorbeeld het Apisorakel (2.4.1).

<sup>48</sup> Idem.

<sup>49</sup> Zie bijvoorbeeld: Aelianus, *De Natura Animalium*, X. 21; X. 31; Herodotus en Diodorus: PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 365-366; 368-370.

<sup>50</sup> Maar Diodorus geeft bijvoorbeeld correct weer dat er speciaal personeel was: Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 84, 5; PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 364.

<sup>51</sup> SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1905.

<sup>52</sup> FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 163; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1905, 1955.

<sup>53</sup> PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 367; Voor diverse spotcitataten, zie: FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 164.

zich moet distantiëren.<sup>54</sup> In navolging drijven bijvoorbeeld ook Ovidius en Apuleius de spot met de dierculten en voeren het aan als afschrikwekkend voorbeeld zonder nog echt het fenomeen zelf te behandelen.<sup>55</sup>

Naast de klassieke auteurs, zijn in deze masterproef ook papyri betrokken. Dat is een bronsoort die in het onderzoek naar dierculten weinig onder de aandacht is gebracht. De studie van Smelik over de ibiscultus is naar mijn weten de enige waarbij het papyrologisch materiaal centraal staat.<sup>56</sup> Hij maakt een onderscheid tussen de drie hoofdaspecten of -functies inzake centra voor ibisverering: verering van de heilige ibis in de vorm van een standbeeld of levend dier; kweken en voeden van ibissen; mummificatie en begraving van ibissen.<sup>57</sup> De auteur behandelt echter slechts de laatste twee functies en zegt niets over soorten verering of contact met de goden in de vorm van heilige dieren. Kort komt de invloed van pelgrims in connectie met geldzaken aan bod (cf. bovengenoemd debat over pelgrims en dierenmummies, en pelgrimage-industrie in 4.4), maar verder wordt niet op devotie door gelovigen ingegaan.<sup>58</sup> Een grote zoektocht naar relevante papyri, die iets zouden kunnen bijdragen aan de studie van volksdevotie, leverde slechts een klein, maar belangrijk resultaat op. Naast diverse papyri (waarnaar verspreid doorheen dit onderzoek wordt gerefereerd) zijn de orakelotjes het talrijkst (cf. in het bijzonder 2.4.5). De meeste papyrologische vondsten, die aanvankelijk veelbelovend leken, bleken echter niet relevant voor dit onderzoek. Sommige verwijzen naar het verloop van de dierculten achter de schermen, terwijl anderen slechts een bepaalde term bevatten, zoals 'ibis' of een naam van een cultusdienaar of heiligdom, maar steeds in de context van een betaling, kwitantie, contract, censuslijst of verzoek die vaak losstaat van de tempel en daarbij niets met volksdevotie van doen heeft.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> FEDER, 'Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren', 160; PFEIFFER, 'Der ägyptische "Tierkult" im Spiegel der griechisch-römischen Literatur', 372; In navolging drijven ook Ovidius, Apuleius en Apollodorus de spot met de dierculten en voeren het aan als afschrikwekkend voorbeeld zonder nog echt het fenomeen zelf te behandelen: PFEIFFER, 'Der ägyptische "Tierkult" im Spiegel der griechisch-römischen Literatur', 377.

<sup>55</sup> PFEIFFER, 'Der ägyptische "Tierkult" im Spiegel der griechisch-römischen Literatur', 377.

<sup>56</sup> SMELIK, 'The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period'.

<sup>57</sup> SMELIK, 'The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period', 230.

<sup>58</sup> SMELIK, 'The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period', 236-237.

<sup>59</sup> Dierculten achter de schermen, bijvoorbeeld over het voeden van de dieren: TM 3718, 3700, 3776, 3865, 4033, 4836, 47221, 69830; Inspectie: TM 5093, 48545, 44507; Overname heiligdommen: TM 3556; Daarnaast zijn er ook nog petitie's of klachten van cultusdienaars: TM 46771, 46772, 48994, 3397, 3398, 2539, 4136, 704850, 4136; Of de zogenaamde 'bijzetoorkonden' geplaatst door cultuspersoneel bij heilige dieren(mummies): PREISIGKE en SPIEGELBERG, *Die Prinz-Joachim Ostraka*, 34-35, 63-64; COLIN, 'Noms doubles et prosopographie ombite'; Een voorbeeld van een loutere vermelding van een naam van een cultusdienaar: TM 115545 ('begravers heilige ram') en TM 20604 ('medebegravers heilige stieren'); Andere ingekeken bronverzamelingen waren niet relevant voor dit onderzoek: Fragmenten van literaire teksten: SMITH en TAIT, *Saqâra Demotic Papyri*; Demotische brieven uit de Heilige Dierenecropool uit de faraonische periode:

Verder gebruikt dit onderzoek epigrafisch (zoals graffiti op tempelingangen en -muren, en inscripties op stelae, ostraka en votieoffers) en archeologisch materiaal (zoals votieoffers, materiële constructies en dieren(stand)beeldjes). De meeste van die bronnen zijn afkomstig uit bronverzamelingen en archeologische rapporten van de vondsten bij bepaalde dierenheiligdommen, in het bijzonder Sakkara.

### *Structuur*

De thesis is opgesplitst in twee delen: dierenverering binnen (hoofdstuk 1-4) en buiten (hoofdstuk 5-6) de tempelomgeving. Het eerste hoofdstuk schetst de context tijdens dewelke diverse religieuze praktijken plaatsvonden, namelijk de bezoeken aan dierenheiligdommen die vermoedelijk vaak samenvielen met festivals ter ere van de dieren(goden). Festivals waren bijzondere aangelegenheden die volk de kans gaven op nauwer contact met hun goden. Dat nauwer contact kon op verscheidene manieren gebeuren, zoals via orakels (hoofdstuk 2), incubatie en dromen (hoofdstuk 3), en het wijden van dedicaties en votieoffers (hoofdstuk 4). Hoofdstuk vijf spitst zich toe op dierenverering buiten de strikte omgeving van de tempel, met name de bescherming van heilige dieren door het volk en de theofore namen gerelateerd aan heilige dieren. De aanwezigheid van de dierenculten in de huiselijke sfeer komt aan bod in hoofdstuk zes.

---

SMITH, 'The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters', 371-373; Uit de Late Periode: SCALF, 'Demotic Letter to the "the Ibis, Thoth"', 192-193.

# DEEL I: DIERENVERERING BINNEN DE TEMPELOMGEVING

## 1. De context: festivals in en bezoeken aan dierenheiligdommen

### 1.1 Festivals en feesten ter ere van (lokale) dierengoden

De Egyptische tempelgebieden van de Ptolemaeïsche en Romeinse periode vormden het centrale decor voor de uitvoering van verscheidene cultische ceremonies, processies en rituelen doorheen het jaar. De cultische activiteiten die in en rond de tempels uitgevoerd werden, zijn onder te verdelen in twee types, afhankelijk van hoe frequent ze plaatsvonden: dagelijkse rituelen en jaarlijkse festivals. De essentie van zowel het dagelijkse tempelritueel als het jaarlijkse festival bestond in ‘het zien van de god’ en in ‘het buitenkomen’ van het godsbeeld. In tegenstelling tot het dagelijkse ritueel, was ‘het naar buiten komen’ van het godsbeeld tijdens een festival niet begrensd tot het centrale heiligdom. Het cultusbeeld, of dier(enmummie), werd in een processie buiten de tempeldeuren en doorheen het dorp geleid om aan de mensen te laten zien.<sup>60</sup> Het belang van festivals en bijhorende processies is niet te onderschatten, zoals Frankfurter weergeeft: “Viewing the image and its priests, celebrating the god’s radiation of generative powers to people and plants, and hearing sacred words altogether made the procession and festival the chief occasion in public religion.”<sup>61</sup> Festivals waren dus belangrijke publieke aangelegenheden voor een meer algemene participatie in de cultus van een bepaalde god.<sup>62</sup> Bijgevolg kan de aanwezigheid op zo’n festival, en de komst er naartoe, beschouwd worden als een uiting van volksdevotie. Herodotus heeft een beschrijving van de tocht naar het festival voor Bastet in Bubastis weergegeven, terwijl een festivalkalender en een decreet het bestaan van het festival tot op zijn minst in de Ptolemaeëntijd bevestigen.<sup>63</sup> Volgens Herodotus was het Bastetfestival het grootste festival en waren er een groot aantal mannen en vrouwen aanwezig.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> COPPENS, ‘Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods’, 1-2; FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 533.

<sup>61</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 533.

<sup>62</sup> COPPENS, ‘Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods’, 4; THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 193-194.

<sup>63</sup> P. Hibeh I 27 (= TM 65691); SEG LXI 1535 (= TM 55659); QUAEGEBEUR, ‘Le culte de Boubastis-Bastet en Égypte gréco-romaine’, 126.

<sup>64</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 59-60.



“When the people are on their way to Bubastis they go by river, men and women together, a great number of each in every boat. Some of the women make a noise with rattles, others play flutes all the way, while the rest of the women, and the men, sing and clap their hands. As they journey by river to Bubastis, whenever they come near any other town they bring their boat near the bank; then some of the women do as I have said, while some shout mockery [= ποιεῦσι τά περ εἴρηκα] of the women of the town; others dance, and others stand up and expose their persons. This they do whenever they come beside any riverside town. But when they have reached Bubastis, they make a festival [= ὀπτάζουσι] with great sacrifices, and more wine is drunk at this feast than in the whole year beside. Men and women (but not children) are wont to assemble there to the number of seven hundred thousand, as the people of the place say.”<sup>65</sup>

Het ‘verschijnen’ van de Apis was een andere religieuze gebeurtenis die, naast het jaarlijks festival voor de stier, aanleiding gaf tot een grote festiviteit. De vondst van een nieuwe Apisstier als incarnatie van de god zorgde voor vreugde en een uitgelaten sfeer in elk dorp en elke stad van heel Egypte en ging gepaard met processies en andere feestelijkheden.<sup>66</sup> Aelianus toont aan dat niet alleen de stier met hoge achting bekeken werd: “the man in whose herd this divine animal was born is counted fortunate and is so, and the Egyptians regard him with admiration.”<sup>67</sup> Hetzelfde feestelijke tafereel met processies en rituelen herhaalde zich bij het overlijden van de stier waardoor Memphis en regio’s ver daarbuiten in rouw gingen.<sup>68</sup> In een gedicht ter ere van Messala beschrijft Tibullus het Egyptische volk (of de jongvolwassenen ervan) in context van hun gebruik te rouwen bij de dood van de Apisstier: *pubes barbara Memphitem plangere docta bovem* (“the barbarous folk<sup>69</sup> brought up to wail the ox of

---

<sup>65</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 60-61 (met vertaling uit Loeb door Alfred Dennis Godley); Voor een verdere bespreking van de gebeurtenissen (stoppen onderweg en drinken van wijn), zie: RUTHERFORD, ‘Down-Stream to the Cat-Goddess’, 143.

<sup>66</sup> Herodotus, *Historiae*, III. 27-29; Aelianus, *De Natura Animalium*, XI. 10; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1864; Hetzelfde was misschien het geval voor de Mnevis en Bouchisstier.

<sup>67</sup> Aelianus, *De Natura Animalium*, XI. 10 (met vertaling uit Loeb door Alwyn Faber Scholfield).

<sup>68</sup> Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 84-85; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 6; DILS, ‘Les cultes des animaux’, 120; Zie ook de Serapeum-papyri over de rol van een tweeling bij deze rituelen: RAY, *Reflections of Osiris. Lives from Ancient Egypt*, 130-152; RAY, ‘The Dreams of the Twins in St Petersburg’, 189-203.

<sup>69</sup> In deze vertaling wordt wel de specifieke implicatie van leeftijd over het hoofd gezien. Het is dus misschien beter om *barbarous folk* te vervangen door *foreign youth* zoals Gardner voorstelt: GARDNER, *Gendering Time in Augustan Love Elegy*, 106.

Memphis”).<sup>70</sup> In de literatuur wordt vaak van een ‘nationale cultus’ gesproken – waarbij de hele bevolking de stier vereert en rouwt bij zijn dood (*national mourning*) – mede doordat alle regio’s van Egypte vertegenwoordigd waren wat betreft de herkomst van de stier.<sup>71</sup> Het is echter wel oppassen om moderne concepten als ‘nationalisme’ toe te passen en te projecteren op antieke beschavingen aangezien de antieke Egyptenaren zich niet noodzakelijk met hun ‘natie’ associeerden dan wel met hun stad of familie en verwanten.<sup>72</sup> Niettemin wordt volksparticipatie in de Apiscultus ook buiten de Memphische gemeenschap bevestigd door een papyrus waaruit duidelijk wordt dat een boer uit Herakleopolis elk jaar naar de Memphisnecropool, en meer bepaald het grote Serapeum, kwam om te offeren. Vermoedelijk gebeurde dat tijdens het jaarlijkse festival voor de Apisstier.<sup>73</sup>

Daarnaast zijn er nog twee festivals bekend die vermoedelijk eerder lokaal waren en waarbij eveneens een zekere volksbetrokkenheid blijkt: dat van heilige valk in Edfu en de heilige krokodil in Soknopaiou Nesos.<sup>74</sup> Het eerste is niet gekend bij de klassieke auteurs, maar is gedetailleerd afgebeeld op de binnenkant van de tempelmuur in Edfu (cf. Afb.1).<sup>75</sup> De belangrijkste fasen van het feest omvatten een processie van Horus’ valkenstandbeeld van het heiligdom naar de ‘tempel van de heilige valken’<sup>76</sup>; de verkiezing van een heilige valk, gekweekt in het tempelgebied, als de erfgenaam van de god; de vertoning van de valk aan het volk die voor de tempel verzameld was; de kroning van de valk; een feestmaaltijd in de ‘tempel van de heilige valken’.<sup>77</sup>

---

<sup>70</sup> Tibullus, *Elegiae*, I. 7, 27-28 (met vertaling uit Loeb door Francis Warre Warre-Cornish, John Percival Postgate en John William Mackail); SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1958.

<sup>71</sup> THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 182; NICHOLSON, ‘The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 46; CHARRON, ‘Massacres d’animaux à la Basse Epoque’, 210.

<sup>72</sup> Voor een ‘tussenoptie’ genaamd “‘etno-symbolic’-nationalism” zie: DAWISHA, ‘Nation and Nationalism: Historical Antecedents to Contemporary Debates’, 20-21; Toch heeft Lamont Dehaven King aangetoond dat de vier criteria waaraan moderne natie moeten voldoen, opgesteld door Anthony D. Smith, ook op het oude Egypte toegepast kunnen worden: KING, ‘Nationalism, Modernity, and Ancient Egypt’, 28.

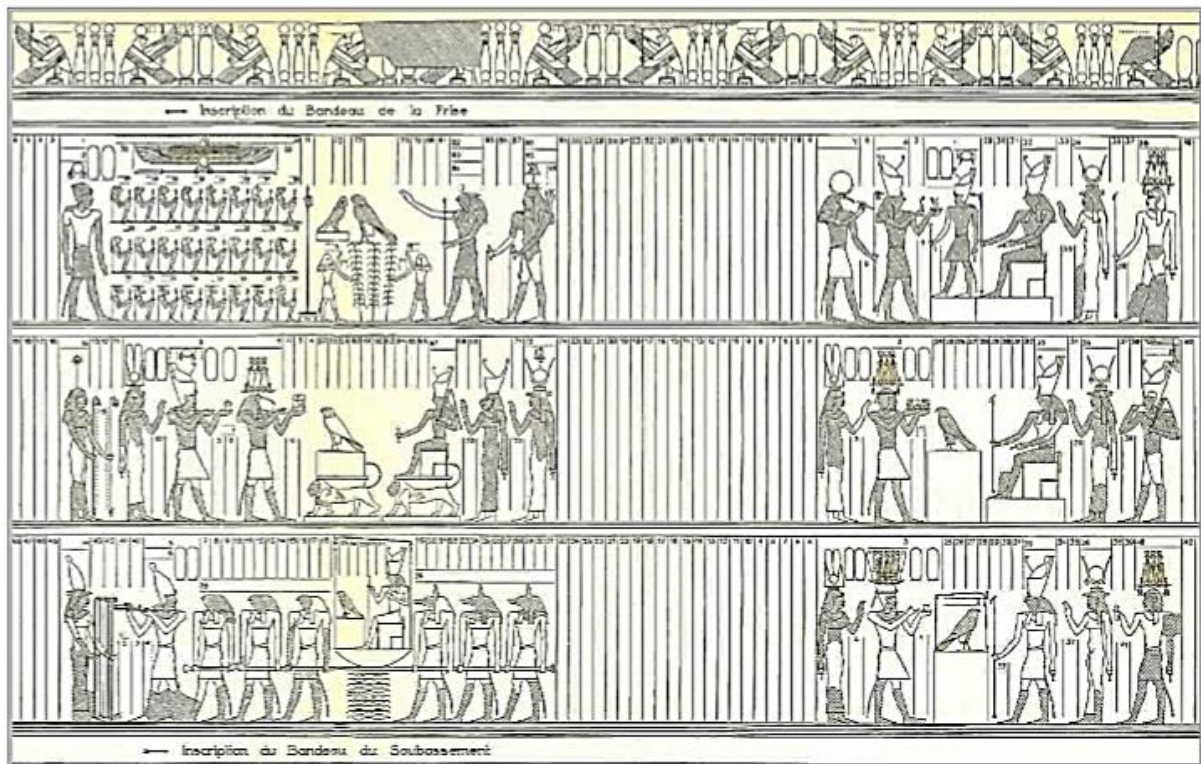
<sup>73</sup> UPZ I 122 (= TM 3514: r.4-6); THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 193.

<sup>74</sup> Voor de Egyptische feestkalender, zie: GRIMM, *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche*.

<sup>75</sup> De afbeelding is een selectie van scènes: COPPENS, ‘Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods’, 5, 7.

<sup>76</sup> Voor de ‘tempel van de heilige valken’ is er weinig archeologisch bewijs. Mogelijk behoorden de schaarse architecturale resten ten oosten van de zogenaamde *mammisi* (geboortehuis) tot die tempel van de heilige valken: KURTH, ‘Edfu’, 269-270.

<sup>77</sup> COPPENS, ‘Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods’, 7; VANDORPE en CLARYSSE, ‘Cults, Creeds and Clergy in a Multicultural Context’, 423-424.



Afbeelding 1: Selectie van scènes afgebeeld op binnenkant tempelmuur in Edfu

Ook voor de lokale incarnatie van de heilige krokodillengod Sobek was er in Soknopaiou Nesos een jaarlijks festival, de Soucheia. Dat was een grote sociale bijeenkomst met onder andere een banket met wijn, gezouten vis, varken<sup>78</sup> en gebak.<sup>79</sup> Tijdens dat festival werd er een heilige krokodil verkozen.<sup>80</sup> Vermoedelijk werd die, net zoals in Edfu, aan het volk vertoont.

<sup>78</sup> Of eieren volgens de aanpassing op Trismegistos: TM 27253.

<sup>79</sup> Voor informatie over het festival zijn we afhankelijk van zes vermeldingen in papyri, zie: ABDELWAHED, 'The Soucheia of the Arsinoite Nome in Graeco-Roman Egypt', 216 ev., 224; GALUZINA, *The God Sobek in Ptolemaic and Roman Times*, 20.

<sup>80</sup> DODSEN, 'Rituals related to Animal Cults', 1; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 514.

## 1.2 Bezoeken aan dierenheiligdommen

Bij een bezoek aan de tempel en zijn onmiddellijke omgeving bleek het mogelijk de heilige dieren te aanschouwen.<sup>81</sup> De Apisstier bijvoorbeeld was zichtbaar zowel door een soort raam in het Apisheiligdom als in het hof voor het heiligdom waarin de stier voor korte tijd vrij rond mocht lopen, hoofdzakelijk om zich aan de bezoekers te tonen:

“Into this court they set Apis loose at a certain hour, particularly that he may be shown to foreigners; for although people can see him through the window in the sanctuary, they wish to see him outside also; but when he has finished a short bout of skipping in the court they take him back again to his familiar stall.”<sup>82</sup>

Eenzelfde constructie was er voor de heilige ibis in Sakkara die in het voorhof van het zuidelijke ibiscomplex, verrijkt met planten en struiken, kon rondlopen.<sup>83</sup>

Dat de dieren ook daadwerkelijk bezocht werden, wordt enerzijds aangetoond door een papyrus waarin gevraagd wordt al het nodige te voorzien, waaronder het voedsel voor Petesouchos en de krokodillen, voor de komst van de Romeinse senator Lucius Memmius en anderzijds door Strabo's beschrijving van zijn bezoek aan de heilige krokodil.<sup>84</sup> Hoewel de eerstgenoemde natuurlijk een bevoorrecht bezoeker was, bleek uit Strabo's beschrijving dat het mogelijk was om de dieren te aanschouwen, vermoedelijk van buiten de omheining, en voedsel aan te brengen als geschenk.<sup>85</sup> Het moet gezegd dat zijn bezoek echter wel eerder doet denken

---

<sup>81</sup> IKRAM, 'Animals in Ancient Egyptian Religion', 457: "Access to the living animal deities was more possible than access to the images of gods that were kept in close seclusion within a temple." (En enkel in processies tijdens festivals naar buiten gedragen werden: cf. hoger).

<sup>82</sup> Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 31 (met vertaling uit Loeb door Horace Leonard Jones).

<sup>83</sup> MARTIN, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra: The Southern Dependencies of the Main Temple Complex*, 12; IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 6; Voor Tuna el-Gebel spreken Kessler en Nur el-Din spreken over een groep ibissen "which were kept in a local animal colony near a body of water, and made more or less residential by additional feeding and care": KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 127-128.

<sup>84</sup> P. Tebt. I 33 (= TM 47594); SMELIK en HEMELRIJK, 'Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?', 1940-1941; Verdere getuigenissen zijn er helaas niet.

<sup>85</sup> Diodorus geeft aan dat eten geven gebeurde door de dienaars van de dieren: Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 83, 2-3; Echter zijn er getuigenissen waar het dier uit de hand eet, maar dat steeds in context met de orakelpraktijk: zie verder onder Apiskorakel.

aan een soort toeristische attractie, een curiositeit, dan aan een belangrijk onderdeel van de Egyptische religie.<sup>86</sup>

“There is a sacred one there [Arsinoë] which is kept and fed by itself in a lake, and is tame to the priests. It is called Suchus; and it is fed on grain and pieces of meat and on wine, which are always being fed to it by the foreigners who go to see it. At any rate, our host, one of the officials, who was introducing us into the mysteries there [= αὐτόθι μυσταγωγῶν ἡμᾶς], went with us to the lake, carrying from the dinner a kind of cookie and some roasted meat and a pitcher of wine mixed with honey. We found the animal lying on the edge of the lake; and when the priests went up to it, some of them opened its mouth and another put in the cake, and again the meat, and then poured down the honey mixture. The animal then leaped into the lake and rushed across to the far side; but when another foreigner arrived, likewise carrying an offering of first-fruits, the priests took it, went around the lake in a run, took hold of the animal, and in the same manner fed it what had been brought.”<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Of dat ook representatief is voor de Ptolemaeïsche praktijk is onzeker aangezien er geen verdere getuigenissen zijn: SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1942: “His visit to the shrine of Petesouchos resembles more a visit to a zoo than a pilgrimage.”

<sup>87</sup> Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 38 (met vertaling uit Loeb door Horace Leonard Jones); Wat ‘Mysteries’ precies inhoudt, wordt niet gespecificeerd, ook niet in commentaren, zie: ROLLER, *A Historical and Topographical Guide to the Geography of the Geography of Strabo*, 966; Het kunnen bepaalde rituelen zijn – maar wellicht vreemd voor niet-cultuspersoneel? – of misschien bedoelde Strabo gewoon een uitleg van het gehele gebeuren dat daar plaatsvond.

## 2. De Egyptische orakelpraktijk

In dit hoofdstuk wordt eerst kort ingegaan op de functies en de historische ontwikkeling van het orakel. Daarna komen de diverse orakelpraktijken, en hun werking, die gelovigen konden raadplegen aan bod. Tot slot worden de specifieke orakels van heilige dieren, waarbij een of meerdere types geattesteerd zijn, besproken.<sup>88</sup>

### 2.1 Een orakel en zijn functies

Er bestaat geen standaarddefinitie van een orakel. Magisch gezien was het soort openbaring die gelovigen aanwendden bij toekomst- of beslissingsvragen.<sup>89</sup> In zijn verzameling van de orakels in de antieke wereld kiest Curnow als werkdefinitie de volgende: een plaats, meer bepaald een institutie, waar mensen naartoe gaan om een bijzondere vorm van contact met het bovennatuurlijke te maken. Het is dus te onderscheiden van (christelijke) profeten, individuen die gewoonlijk van plaats naar plaats trokken. Voor Curnow omvat de bredere term ‘het bovennatuurlijke’ niet alleen goden, maar ook de doden en helden.<sup>90</sup> Deze masterproef beperkt zich tot de dierengoden, goden die zich representeerden in levende heilige dieren en in hun standbeelden in de vorm van dieren. Of zoals Kruchten het stelt: “requesting a deity to answer some practical question through the agency of its public image.”<sup>91</sup>

Waar er wel eensgezindheid over bestaat, is dat een orakel een bijzondere vorm van contact met het goddelijke was en dat het de mogelijkheid verschafte om een actieve en individuele relatie met de aangeropen god op te bouwen.<sup>92</sup> In tegenstelling tot offers – het meest centrale aspect van de antieke religie – ging het om een wederkerig religieus fenomeen waarbij de gelovige meteen een antwoord (mondeling, schriftelijk of door middel van tekens) verwachtte van de god.<sup>93</sup> De impuls voor een orakel kwam dus van de kant van de mensen, niet van de goden. Het waren sterfelijken die zich tot de goden wendden in de hoop op een beslissing en hulp in (vermeende) persoonlijke noodsituaties.<sup>94</sup> In tegenstelling tot de Griekse orakels die

---

<sup>88</sup> Voor een deel van de informatie vermeld in dit hoofdstuk val ik terug op mijn Tweedejaarssoefening. Het dient echter gezegd dat er een uitbreiding en grondige aanpassing heeft plaatsgevonden en natuurlijk ook een focusverschuiving naar de dieren(goden).

<sup>89</sup> KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 37.

<sup>90</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 1-2.

<sup>91</sup> KRUCHTEN, ‘Oracles’, 298.

<sup>92</sup> ZDIARSKY, ‘Zum Orakelwesen im alten Ägypten’, 29.

<sup>93</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 2; KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 37.

<sup>94</sup> ZDIARSKY, ‘Zum Orakelwesen im alten Ägypten’, 29.

in bijna uitsluitend dubbelzinnige antwoorden voorzagen en steeds een interpretatie behoefden, gaven Egyptische orakels meer eenduidige antwoorden.<sup>95</sup> Orakeluitspraken schetsten echter niet noodzakelijkerwijs een definitieve en onveranderlijke afloop. Men kon zich meermaals tot eenzelfde god wenden om een orakeluitspraak te verkrijgen of men kon een ander, tweede orakel raadplegen met hetzelfde verzoek.<sup>96</sup>

Orakels hadden diverse functies, waaronder de adviserende-genezende functie. Daarbinnen onderscheidde Curnow drie types van hulp waarvoor een orakel geraadpleegd werd: hulp bij een beslissing over religieuze of politieke staatszaken (bijvoorbeeld bij een verkiezing van een hoog ambt), ordinair advies of informatie over alledaagse zorgen van individuen (huwelijk, kinderen, diefstal enz.) en hulp bij gezondheidszaken (genezing van ziekten: cf. incubatieorakel in hoofdstuk 3).<sup>97</sup> Daarnaast hadden orakels een bredere, maatschappelijke functie. Ze dienden om de sociale orde tot een eenheid te maken en te handhaven door geschillen te beslechten en mensen door crises te begeleiden.<sup>98</sup> Tot slot hadden orakels een psychologische functie. Ze gaven mensen namelijk het gevoel dat ze alles gedaan hadden wat in hun mogelijkheden lag om een ramp of een verlies af te wenden. In eerste instantie consulteerden gelovigen orakels om een tegenslag te vermijden. Nadat ze te weten gekomen waren wat de uitkomst van een bepaalde keuze of actie zou zijn, konden ze actie ondernemen of hun handelwijze aanpassen. Daarbij droegen gelovigen het antwoord van de god vaak in een amulet ter bescherming. Indien toekomstvoorspelling en bescherming gefaald hadden, konden de gelovigen nog terecht bij de zogenaamde ‘helende heiligdommen’ en incubatieorakels om genezen te worden of advies te verkrijgen over genezing (cf. hoofdstuk 3).<sup>99</sup>

---

<sup>95</sup> KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 37.

<sup>96</sup> ZDIARSKY, ‘Zum Orakelwesen im alten Ägypten’, 32.

<sup>97</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 4.

<sup>98</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 146; TEETER, ‘Popular Worship in Ancient Egypt’, 33.

<sup>99</sup> Natuurlijk kon men ook meteen gebruik maken van de genezende heiligdommen, indien men ziek was, maar vaak gingen orakelconsultaties en het dragen van het antwoord in een amulet daaraan vooraf als preventieve maatregel; DIELEMAN, ‘Coping with a Difficult Life: Magic, Healing and Sacred Knowledge’, 338.

## 2.2 De historische ontwikkeling van het orakelwezen in het oude Egypte

Het beginpunt van de orakelpraktijk is niet gekend, maar vermoedelijk bestond het in zijn ruwste vorm ruim meer dan een millennium vóór de Ptolemaeënperiode.<sup>100</sup> Oorspronkelijk was de orakelbevraging een volksgebruik waarbij gewone mensen eerder onbeduidende goden of de dwerggod Bes, maar ook vergoddelijkte mensen een vraag stelden. De orakels groeiden in het Middenrijk snel uit tot een politiek middel waarvan koningen gebruik maakten. In het Nieuwe Rijk nam het belang van het politieke orakel sterk toe.<sup>101</sup> Koningen raadpleegden orakels bijvoorbeeld bij belangrijke politieke beslissingen, het vertrekken op oorlogspad of het uitsturen van een expeditie.<sup>102</sup> Eveneens voor het oprichten van bijzondere bouwwerken of voor het plaatsen van standbeelden in de tempel, zoals bijvoorbeeld het beeld van Nemrat, de vader van een militaire leider Shoshenk, in de tempel van Osiris, werd het oordeel van een orakelgod verzocht.<sup>103</sup> Naast de hoogste staatspolitieke aangelegenheden was een orakelbezoek een vaak gebruikt middel op het gebied van de tempeladministratie om na te gaan welke kandidaten geschikt waren voor bepaalde functies.<sup>104</sup>

De opkomst van het politieke orakel belette het voortbestaan van het volkse orakelgebruik niet. Uit dezelfde periode (18<sup>e</sup> – 20<sup>e</sup> dynastie) zijn er in Deir el-Medina orakelostraka gevonden die beknopte vragen en uitspraken bevatten. Die tonen de veelvuldige dagelijkse problemen aan waarmee de mensen in het dorp kampten. Veelvoorkomende thema's waren vragen rond runderen, leugens, diefstal, promoties qua beroep en reizen. Vooral voor rechtsgeschillen deden mensen dikwijls beroep op Egyptische orakelgoden, vermoedelijk gerepresenteerd door hun cultusbeeld, als rechters.<sup>105</sup> Zo is er een inscriptie (Derde Tussenperiode) gekend uit Karnak waaruit blijkt dat de orakelgod Amon een zekere Thutmosis vrijspak voor onregelmatigheden bij zijn ambtsuitoefening. Het orakelproces was verlopen door twee ostraka, die de feiten eenmaal positief en eenmaal negatief weergaven, aan de godheid in processie voor te leggen.<sup>106</sup>

---

<sup>100</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 6.

<sup>101</sup> SCHENKE, 'Orakelwesen im alten Aegypten', 69.

<sup>102</sup> ZDIARSKY, 'Zum Orakelwesen im alten Ägypten', 32; SZPAKOWSKA, 'Religion in Society: Pharaonic', 523.

<sup>103</sup> CERNY, 'Egyptian Oracles', 39; SCHENKE, 'Orakelwesen im alten Aegypten', 69.

<sup>104</sup> ZDIARSKY, 'Zum Orakelwesen im alten Ägypten', 31.

<sup>105</sup> SCHENKE, 'Orakelwesen im alten Aegypten', 68; voor het lotorakel als rechtsmiddel, zie: NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 390-394.

<sup>106</sup> ZDIARSKY, 'Zum Orakelwesen im alten Ägypten', 33.



Processies waren in faraonisch Egypte een veelgebruikt medium voor gelovigen om de goden orakelvragen voor te leggen.<sup>107</sup> Ook in Grieks-Romeins Egypte bleven processieorakels belangrijk, maar er lijken eveneens andere praktijken in opmars te komen, met name het spreken en lotorakel.<sup>108</sup> Het is echter mogelijk dat die orakelpraktijken, zoals ik verder aangeef, al eerder aanwezig waren, maar dat dat uit het bronnenmateriaal niet meer af te leiden is. Zo lijkt het gesproken of spreekorakel een latere ontwikkeling van het traditionele Egyptische orakel te zijn. Hoewel alle materiële constructies en objecten zoals de ‘spreekende standbeelden’, die men ontdekt heeft, dateren uit de Grieks-Romeinse periode, zijn er aanduidingen dat de praktijk al vroeger bestond. Documenten uit het Nieuwe Rijk, die de goden beschrijven als ‘sprekend’ tot de mensen (gewoonlijk farao’s), suggereren dat er daadwerkelijk iets werd gehoord.<sup>109</sup> In elk geval lijken spreekorakels in faraonisch Egypte veel minder gebruikelijk geweest te zijn dan de processieorakels.<sup>110</sup> Ook het karakteristieke lotorakel (Duits: *Losorakel*, Engels: *ticket oracle*), dat zich kort voor de Ptolemaeïsche periode ontwikkelde, had een voorloper die terugging tot in de Derde Tussenperiode en verliep zoals in het eerdergenoemde voorbeeld van Thutmosis.<sup>111</sup> Een eerste verschil is dat het lotorakel uit de Grieks-Romeinse periode zich niet meer in processies afspeelde, maar in de omgeving van de tempel. Een ander verschil is dat het in de orakelotraka nog niet wijdverbreid was om zich direct naar een godheid te richten, wat wel een typisch kenmerk is van de orakelotjes uit de Grieks-Romeinse periode.<sup>112</sup> Ook de typerende driedelige opbouw (aanroeping – aanvraag – afsluiting) is kenmerkend voor de Grieks-Romeinse lotjes.<sup>113</sup>

Een mogelijke verklaring voor de toename van het aantal spreek- en lotorakels in Grieks-Romeins Egypte is dat mensen niet meer wachtten tot een geplande processie zou plaatsvinden, maar de goden hun vragen voorlegden op het moment dat ze een antwoord nodig hadden. De samenleving, die een grotere mobiliteit en economische mogelijkheden kende, had dus nood aan een meer continue toegankelijkheid van orakels.<sup>114</sup> Verder weerspiegelde het

---

<sup>107</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 5.

<sup>108</sup> Het concept van een opmars is echter deels het gevolg van het bronnenmateriaal dat bewaard gebleven is en mogelijk een vertekend beeld schetst. Dat geef ik ook aan bij de verder bespreking hieronder; FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 175-176.

<sup>109</sup> NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 52-54; TALLET, ‘Oracles’, 405; FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 151.

<sup>110</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 151; SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 74.

<sup>111</sup> CLARYSSE, ‘Egyptian Religion and Magic in the Papyri’, 571; KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 38; NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 40.

<sup>112</sup> ZDIARSKY, ‘Zum Orakelwesen im alten Ägypten’, 30.

<sup>113</sup> CLARYSSE, ‘Egyptian Religion and Magic in the Papyri’, 571.

<sup>114</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 153, 157.

grote aantal lotorakels in Grieks-Romeins Egypte, waarvan de bekendste die voor de Sobekcultus zijn, mogelijk een algemene popularisering van het geschreven medium in de religieuze sfeer. Mensen wensten de woorden van de goden namelijk in concrete vorm te bezitten.<sup>115</sup> Vanuit de kant van de priesters kan het ook zijn dat er talrijke dergelijke orakels verschenen door het gemak van het lotorakel, zijn capaciteit om te voorzien in de traditionele diensten van een orakelcultus zonder de nood aan processies en bijhorend materiaal.<sup>116</sup> Daarmee samenhangend is een uitbreiding van de orakelmedia in de Grieks-Romeinse periode volgens Frankfurter dus te begrijpen als “cults’ endeavors to persevere in a period when traditional media (like processional oracles) could not sustain the cultic infrastructure – attract extravagant patronage – as in earlier times.”<sup>117</sup>

De levensduur van het instituut van de antieke orakels is onzeker. Terwijl sommige orakels over de eeuwen heen zonder aanwijsbare redenen simpelweg lijken te zijn weggedeemsterd, overleefden andere orakels tot in de vierde eeuw na Christus. De komst van het christendom leidde voor de overlevende orakels vaak tot sluiting en zelfs tot vernietiging van de orakeltempels zoals die van Sarapis in Alexandrië. Ondanks het edict van Theodosius de Grote in 391 na Christus om alle nog bestaande orakels te sluiten, lijken de orakels van Isis in Menouthis en Philae tot op zijn minst het einde van de vijfde eeuw na Christus te hebben overleefd.<sup>118</sup> Wat de afzonderlijke orakelpraktijken betreft waren het processie- en lotorakel zeker nog populair tot op zijn minst het einde van de tweede eeuw na Christus. Daarvan getuigt een edict uit 198/99 uitgaande van Quintus Aemilius Saturninus, de prefect van Egypte. De bedoeling van dat edict, in het bijzonder gericht op de twee bovengenoemde vormen van voorspelling, was om degenen die beweerden de toekomst te kennen ‘uit te roeien’. De instructies lijken er echter niet op te wijzen dat hij zich tegen de officiële publieke culten verzette. Zijn doelwit lijkt eerder de individuele ondernemers te zijn geweest.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> BEARD, ‘Writing and Religion’, 35-58.

<sup>116</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 161-162.

<sup>117</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 196; FRANKFURTER, ‘Voices, Books and Dreams’, 250.

<sup>118</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 6-7.

<sup>119</sup> DICKIE, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, 151-152.

## 2.3 De Egyptische orakelpraktijken in Grieks-Romeins Egypte

In Grieks-Romeins Egypte was er een grote variëteit aan praktijken waarop een orakelconsultatie kon verlopen. Er zijn zeven orakelsoorten, verbonden aan de tempel, geattesteerd: het barken- of processieorakel, het spreekorakel, het lotorakel, het dierorakel, het incubatieorakel, het brieforakel en het dobbelsteenorakel.<sup>120</sup> Naast processies (cf. 2.3.1) kon een orakelconsultatie plaatsvinden in de zogenaamde tussengebieden, meer bepaald in perifere gebieden van de omsloten tempelruimte waar het gelovigen toegestaan was afbeeldingen van de goden te aanschouwen. Dergelijke gebieden waren kapellen aan de achterkant van de tempel en poorten of voorhoven waar reliëfs, sfinxen en standbeelden dienstdeden als bemiddelaars.<sup>121</sup> Het antwoord kon dan gesproken zijn (cf. 2.3.2) of geschreven en verkregen door loting (cf. 2.3.3) of verkregen door middel van tekens (cf. 2.3.4).<sup>122</sup>

### 2.3.1 Het processieorakel

Ondanks de toename van het belang van spreek- en lotorakels, bleef de traditionele orakelconsultatie tijdens een processie bij festivals een veelvoorkomende praktijk in Grieks-Romeins Egypte. Dat een processie een populair moment was om een vraag aan de godheid voor te leggen, is niet verwonderlijk aangezien in Egypte, in tegenstelling tot de Griekse wereld, het rituele systeem eerder gesegregeerd was. Gelovigen mochten de omheinde ruimte van de tempel, met uitzondering van bovengenoemde plaatsen, niet betreden. Ook het godsbeeld zelf bevond zich in het binnenste heiligdom, dat enkel toegankelijk was voor priesters.<sup>123</sup> Op feestdagen echter droegen priesters tijdens plechtige processies het godsbeeld, dat omhuld was door een schijn, op een bark of draagboot naar buiten.<sup>124</sup> De goden verplaatsten zich dus net

---

<sup>120</sup> 'Lot' slaat zowel op de beide lotjes (een met een positieve en een met een negatieve formulering van de vraag) als op het uitloten van het 'correcte' antwoord door de priester.

<sup>121</sup> Voorbeeld: BGU II 387 (= TM 9144): een tempelinventory met vermelding van een ibisstandbeeld; Ook Strabo getuigt van de aanwezigheid van een dierenstandbeeld (Mnevisstier?) in het tempelcomplex van Heliopolis: Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 28; TALLET, 'Oracles', 399; PINCH en WARAKSA, 'Votive Practices', 4; SCALF, 'Resurrecting an Ibis Cult: A Collection of Demotic Votive Texts', 367; KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 124.

<sup>122</sup> TALLET, 'Oracles', 402.

<sup>123</sup> TALLET, 'Oracles', 398; Hoewel de meeste onderzoekers daarvan uitgaan, ziet Teeter het anders. Volgens haar waren er in tempels bepaalde ruimtes speciaal bedoeld voor gewone gelovigen. De ruimtes waar ze niet binnen mochten waren duidelijk door bepaalde architecturale kenmerken of inscripties op deurposten die hen de toegang (bijvoorbeeld tot het heilige der heiligen) ontzegden: TEETER, 'Popular Worship in Ancient Egypt', 28, 33.

<sup>124</sup> COPPENS, 'Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods', 2; ZDIARSKY, 'Zum Orakelwesen im alten Ägypten', 30; NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 40; SCHENKE, 'Orakelwesen im alten Aegypten', 66.

zoals de mensen in een soort boot. In Egypte was, op de hoofdverkeersweg de Nijl, de boot namelijk het belangrijkste verplaatsingsmiddel.<sup>125</sup> Om succesvol te zijn, moest het orakelproces voltrokken worden zonder enige invloed langs de route. Dat betekende dat het pad met zorg moest worden voorbereid en beschermd om zuiver te zijn.<sup>126</sup> Tijdens dergelijke processies hadden de gelovigen de mogelijkheid om hun verzoeken mondeling of schriftelijk voor te leggen.<sup>127</sup> Het cultusbeeld (in feite de priesters) voorzag in een positief antwoord of toestemming door een voorwaartse beweging van de draagboot of van het beeld zelf, terwijl een achteruitdeinzende beweging een negatief antwoord of weigering betekende. Schriftelijk gebeurde dat, zoals gezegd, door zowel een ostrakon met een positieve bewoording als een ostrakon met een negatieve bewoording voor de schrijn in processie neer te leggen.<sup>128</sup> Bij dergelijke orakelvragen was er dus een specifiekere beweging van de draagboot richting het ‘correcte’ antwoord nodig en bijgevolg een interpretatie door de priesters.<sup>129</sup>

Voor processies van heilige dieren(goden) hadden de priesters meerdere opties. Eerst en vooral zijn er de zogenaamde ‘bewegende’ standbeelden, die een duidelijke orakelfunctie hebben en onder andere in processies werden meege dragen – ze konden eveneens in de tempel zelf gebruikt worden voor het verschaffen van orakels.<sup>130</sup> De beelden zijn in staat om, bijvoorbeeld door gebruik van dunne draden, voor- en achterwaarts te schommelen dankzij het afgeronde voetstuk om op die manier de gestelde vragen te beantwoorden. Zoals hoger gezien betekende een knikje voorwaarts een affirmatief antwoord en een knikje achterwaarts een negatief.<sup>131</sup> Verder was het gebruikelijk om, zoals hierboven beschreven, het traditioneel cultusbeeld van de god mee te dragen.<sup>132</sup> Tot slot konden priesters ook een levend of dood heilig dier meevoeren in de processie.<sup>133</sup>

---

<sup>125</sup> SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 71.

<sup>126</sup> KRUCHTEN, ‘Oracles’, 301.

<sup>127</sup> COPPENS, ‘Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods’, 4; ZDIARSKY, ‘Zum Orakelwesen im alten Ägypten’, 30.

<sup>128</sup> ZDIARSKY, ‘Zum Orakelwesen im alten Ägypten’, 30; NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 40; SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 66.

<sup>129</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 147-148.

<sup>130</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 538.

<sup>131</sup> HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, 47-48.

<sup>132</sup> WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 475; KESSLER en NUR EL-DIN, ‘Millions of Ibises and Other Animals’, 124.

<sup>133</sup> THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 183; KESSLER en NUR EL-DIN, ‘Millions of Ibises and Other Animals’, 128; FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 537; CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 36.

### 2.3.2 Het spreekorakel

Het spreekorakel was, omdat het gesproken werd, duidelijker en expressiever, en leende zich dus voor meer complexere orakelvragen dan mogelijk waren tijdens het processieorakel. De god gaf direct en met ‘eigen’ stem antwoord. Omdat een godsbeeld niet echt kon praten, simuleerde een priester de stem van de god. Dat kon bijvoorbeeld door middel van een hol standbeeld, dat met zijn rug tegen de tempelwand bevestigd was, waardoor de priester zich via een geheime doorgang in het godsbeeld kon verbergen. Daarnaast is er archeologisch bewijs voor beelden die, samen met de tempelwanden waartegen ze staan, doorboord waren met spreekbuisachtige kanalen.<sup>134</sup> Vanuit een geheime cel verkondigde de priester dan het antwoord van de god.<sup>135</sup>

De praktijk van het gesproken orakel wordt echter door één onderzoeker in het bijzonder betwist. Renberg heeft een sceptische – maar niet overtuigend gestaafde – opvatting van de orakelpraktijk. Hij stelt dat de architecturale kenmerken, standbeelden en andere cultusgerelateerde objecten, die aangehaald worden als bewijs voor de praktijk van gesproken orakels, – niet enkel diegene in relatie tot de dieren culten, maar bijvoorbeeld ook in de tempel van Amon in de Siwa Oase – problematisch zijn en geen uitsluitsel geven. Hoewel er volgens Renberg geen ondubbelzinnig bewijs is voor een dergelijke orakelpraktijk, slaagt hij er niet in het bestaan van de praktijk te ontkennen.<sup>136</sup> Bovendien zijn sommige van Renbergs argumenten tegen het gesproken orakel eerder vaag en sceptisch.<sup>137</sup> De verscheidene archeologische vondsten kunnen in mijn ogen en die van andere onderzoekers – volgens Frankfurter waren de ‘spreekende’ standbeelden een wijdverspreid mechanisme – dus evenwel dienen om het bestaan van de praktijk te beargumenteren.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> Zie Apis-, bavian- en valkorakel.

<sup>135</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 151; SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 73-74.

<sup>136</sup> Zie: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 596, 598-602.

<sup>137</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 588, 597: Zo maakt Renberg voor de stier uit Kôm el-Wist, die met spreekbuisachtige kanalen doorboord is, duidelijk dat “even if the statue did indeed produce sounds, these need not have been spoken oracles.”; Voor de architecturale kenmerken overgeleverd uit Sakkara geeft Renberg simpelweg aan dat het bewijs “not compelling” is; Voor de voorbeelden van het spreekorakel, zie verder in 2.4

<sup>138</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 150; NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 52-54; TALLET, ‘Oracles’, 405; SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 73-74; SMITH, ‘The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters’, 369;

### 2.3.3 Het lotorakel

Het lotorakel had, zoals gezegd, een typerende driedelige opbouw. Die zag er als volgt uit:

- 1) Aanroeping van de god: ofwel een bekende orakelgod ofwel een god die de gelovige in het bijzonder vertrouwde. De naam van de god ging frequent gepaard met lovende epitheta. De naam van de ‘vragende persoon’ is vaak afwezig.
- 2) Aanvraag aan de god: twee papyri met eenmaal een positieve en eenmaal een negatieve formulering van de vraag. Men gebruikte daarvoor een voorwaardelijke bijzin.
- 3) Afsluiting orakelvraag: verzoek om het ‘correcte’ antwoord terug te krijgen.<sup>139</sup>

Priesterlijke scribae schreven de vraag in dubbele formulering na elkaar neer op een vel papyrus die dan doormidden werd gesneden. Een andere mogelijkheid was het gebruik van twee aparte papyrusvelletjes van bij het begin. Beide lotjes werden dan telkens gevouwen of gerold en samengebonden, en door de gelovige aan een priester of een ander bevoegd persoon afgegeven.<sup>140</sup> Aly Hassan Morsey schoof de lesonispriester naar voren als verantwoordelijke voor het lotorakel.<sup>141</sup> De priester zonderde zich vervolgens in de tempel af van de gelovige en lootte door aanroeping van de orakelgod, bepaalde cultische riten of gebeden, het juiste antwoord eruit.<sup>142</sup> Dat gaf de priester dan terug aan de gelovige die nu het schriftelijke antwoord van de god in handen had. Vermoedelijk kreeg de gelovige zijn antwoord nog op de dag zelf, al zijn er gevallen bekend waarbij het orakel pas na enkele dagen antwoord gaf.<sup>143</sup> Volgens Kessler en Nur el-Din gebeurde de overhandiging van de antwoorden aan de gelovigen op de ochtend van de feestdagen.<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 38; CLARYSSE, ‘Duizend jaar orakelen in Egypte’, 57.

<sup>140</sup> Kaiser specificeert niet wie die andere bevoegde personen zouden kunnen zijn: KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 38; FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 147.

<sup>141</sup> Helaas is de doctoraatsverhandeling van Morsey niet uitgegeven en heb ik de argumentatie ervan niet kunnen achterhalen. Wat ik hier weergegeven heb, is het enige dat Naether erover vermeld heeft: NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 388; MORSEY en SHAABAN, *Studies on Priests and Oracles in Graeco-Roman Egypt*, 286-289.

<sup>142</sup> Tallet spreekt ook over het gebruik van dobbelstenen: TALLET, ‘Oracles’, 402; Voor Grieks-Romeins Egypte zijn zowel zeszijdige als twintigzijdige dobbelstenen bekend: KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 40; NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 381-382; KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 38.

<sup>143</sup> NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 381-382; KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 38.

<sup>144</sup> KESSLER en NUR EL-DIN, ‘Millions of Ibises and Other Animals’, 136.

In de Grieks-Romeinse periode droegen gelovigen dergelijke antwoorden vaak als amulet. Dat functioneerde als een bezwerend middel en als een veiligheidsband tussen ‘cliënt’ en god.<sup>145</sup> Het overige lotje bewaarden priesters een tijd in de tempel, maar uiteindelijk gooiden ze dergelijke orakelotjes samen weg. Bij recente opgravingen, zoals in Tebtynis, zijn dus vaak naast de tempel hopen orakelotjes teruggevonden.<sup>146</sup> In de meeste gevallen is dus slechts één van beide versies bewaard gebleven, meer bepaald het lotje dat niet het antwoord van de god was. Toch is het mogelijk om op basis van enkele bewaarde vragenparen aan te tonen dat beide orakelotjes terzelfdertijd werden neergeschreven.<sup>147</sup> Een mooi voorbeeld van zo’n vragenpaar is het volgende:

TM 46936

*hrw-b3k Tš-nfr (s3) M3'-r3 p3 nty dd  
m-b3h p3y=f hry Sbk-nb-P3y p3 ntr '3  
Is.t-n3-nfr-s.t iw=f hpr p3y  
'š-shn nfr sk3  
kl šy t3 rnp.t  
h3.t-sp 33  
r bn-iw=y sty my in=w n=y  
p3y b3k r bnr*

Stem van de dienaar **Tesenufi** (zoon van) Marre zegt voor zijn **heer Soknopaios, de grote god, en Isis Nepherses**. **Als** het voor mij **goed** is om de oever van de rivier te ploegen, dit jaar, jaar 33, en niet te zaaien, **moge voor mij deze brief eruit gehaald worden**.

TM 46937

*hrw-b3k Tš-nfr (s3) M3'-r3 p3 nty dd  
m-b3h p3y=f hry Sbk-nb-P3y  
p3 ntr '3 Is.t-n3-nfr-s.t  
iw=f hpr p3y r bn-iw p3y  
'š-shn nfr in sk3  
kl šy t3 rnp.t  
h3.t-sp 33  
my in=w n=y p3y b3k r bnr*

Stem van de dienaar **Tesenufi** (zoon van) Marre zegt voor zijn **heer Soknopaios, de grote god, en Isis Nepherses**. **Als** het voor mij **niet goed** is om de oever van de rivier te ploegen, dit jaar, jaar 33, **moge voor mij deze brief eruit gehaald worden**.

<sup>145</sup> TALLET, ‘Oracles’, 405.

<sup>146</sup> CLARYSSE, ‘Egyptian Religion and Magic in the Papyri’, 571.

<sup>147</sup> KAISAR, ‘Orakel im griechisch-römischen Ägypten’, 38; Voor ander vragenparen, zie: NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 360.

De tekst van dit vragenpaar is zo goed als identiek.<sup>148</sup> De eigenlijke vraag start met een voorwaardelijke bijzin gevolgd door de vraag of het (niet) goed is om de oever van de rivier te ploegen. Voorafgaand maakt de ‘vragende persoon’ Tesenufi zich kenbaar en roept de Egyptische goden Soknopaios (met epitheton) en Isis Nepherses aan. Het verzoek wordt afgesloten met de standaard afsluitingsformule van orakelotjes.<sup>149</sup>

### 2.3.4 Het dierorakel

Het Egyptische dierorakel is de minst gekende van bovengenoemde orakelpraktijken. Bij dit type orakel stond het levende heilige dier, in zijn tempel, stallen of voorhof, centraal.<sup>150</sup> Via de (opvallende) bewegingen van het heilige dier sprak de god tot de gelovigen en gaf hij hun orakeltekens. Eenvoudige tekens als het aannemen of afwijzen van voedsel – vermoedelijk aangeboden door een cultusdienaar – werd geïnterpreteerd als respectievelijk geluk of ongeluk.<sup>151</sup> Voor de meer opvallende bewegingen werd een profeet ingeschakeld om de tekens te duiden.<sup>152</sup> Zo verhaalt een papyrus uit Sakkara de gedragingen van een heilige scarabee, gevolgd door theologische verklaringen en tot slot de voorspellingen.<sup>153</sup> Frankfurter stelt dat priesters het heilige dier ook raadpleegden om het juiste orakelotje te kiezen. Hoe dat precies verliep, geeft hij niet weer.<sup>154</sup>

---

<sup>148</sup> P. Oxf. Griffith 1 1 (= TM 46936) en 1 2 (= TM 46937); eigen vertaling.

<sup>149</sup> Hoewel Hans-Martin Schenke een iets ander verloop geeft van de orakelconsultatie, lijken de orakelvragen, die hij als voorbeeld geeft voor het zogenaamde brieforakel, nauw verwant met die van het lotorakel. Dat suggereert dat het om dezelfde praktijk gaat die door Schenke anders benoemd werd: SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 75-76. Frankfurter maakte echter een onderscheid – zonder daar dieper op in te gaan – tussen beide praktijken door het volgende te schrijven: “an oracle by ‘ticket’, echambered ‘voice’, incubation, or letter”: FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 178. Wat het verschil tussen beide praktijken dan zou zijn, is onduidelijk, aangezien geen andere studies spreken over brieforakels spreken. Het beantwoorden van de briefjes is alvast niet het verschil aangezien er ook orakelotjes teruggevonden zijn met een antwoord.

<sup>150</sup> Volgens Schenke en Naether waren de bekendste levende orakeldieren de heilige Apisstier, de heilige Buchisstier en de heilige krokodil: NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 56; SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 73.

<sup>151</sup> Zie verder met de veldheer Germanicus: 2.4.1

<sup>152</sup> SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 72-73; voor het ambt van profeet van Sobek, zie bijvoorbeeld: C. Pap. Gr. Clergé II 65 (= TM 20113).

<sup>153</sup> P. Corpus II 6 (= TM 48745); QUACK, ‘A Black Cat from the Right, and a Scarab on Your Head’, 178; JASNOW, ‘A Demotic Omen Text?’, 208.

<sup>154</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 538.



## 2.4 Specifieke orakels van dieren(goden)

### 2.4.1 Het Apisorakel (in Sakkara)

In Memphis, waar de levende stieren in de tempel van Ptah gehuisvest waren, had Apis al lange tijd de functie van een orakelgod. Het meest bekende type van het Apisorakel is het dierorakel waar het medium van communicatie de Apisstier zelf was.<sup>155</sup> Bij de klassieke auteurs zijn drie procedés overgeleverd van hoe een dergelijk orakel kon verlopen.<sup>156</sup> Bij de eerste twee hangt het ervan af of de Apisstier in de ene of de andere stal binnengaat en of hij het hooi aanneemt of weigert. Het ene is een gunstig voorteken, het ander rampspoedig.<sup>157</sup> Apis voorspelde bijvoorbeeld de nakende dood van de Romeinse veldheer Germanicus door te weigeren uit zijn hand te eten.<sup>158</sup> Of ook gewone gelovigen de stier voedsel konden aanbieden, is onzeker. Zoals het voorbeeld van de heilige krokodil in Arsinoë heeft aangetoond (cf. 1.1), kon men voedsel aanbrengen, maar was het de cultusdienaar die het toediende. Gelovigen konden, zoals gezegd, de stier alleszins zien door een soort van raam in het heiligdom alsook wanneer de stier in het voorhof vrij mocht rondlopen.<sup>159</sup> Dus mogelijk konden ook private individuen een orakelconsultatie verkrijgen, maar gebeurde dat via een cultusdienaar als tussenpersoon die de Apis het voedsel aanbood. Een derde procedé is nogal bijzonder, maar kort gezegd komt het neer op het volgende: de kinderen van de tempel van Apis<sup>160</sup>, die aan het spelen waren, verschaften in naam van de god een orakel in een tempel of in de nabijheid van de tempel, als direct antwoord op de smeekbede van de gelovige.<sup>161</sup> Het zou gaan om jonge bedienaars, jongvolwassenen of nog niet, die in een soort trance raakten terwijl zij een ritmische dans uitvoerden op het geluid van de fluit:

---

<sup>155</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 416; KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König*, 81-82; THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 183; Het idee dat de Apisstier een orakel kon verschaffen was wijdverspreid, zie bijvoorbeeld bij Lucianus die de spot drijft met de dierenculten: “And with what idea does this spotted bull of Memphis receive homage and give oracles and have prophets?": Lucianus, *Deorum Concilium*, 10; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1967.

<sup>156</sup> Voor de referenties van het orakel van Apis, zie volgende voetnoten alsook NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 56 (noot 234); KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König*, 81.

<sup>157</sup> COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 216.

<sup>158</sup> Plinius, *Naturalis Historia*, VIII. 71; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1943.

<sup>159</sup> Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 31.

<sup>160</sup> Οἱ παῖδες bij Xenophon of Ephesus, *Ephesiaca*, V. 4, 8; pueri an puellae bij Augustinus, *Confessiones*, VIII. 12, 28-29; COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 224.

<sup>161</sup> COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 230; CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 30.

“Apis, it seems, is in effect a good prophet: he to be sure never sets girls or elderly women on tripods, never fills them with some sanctified draught, but a man prays to this god, and children without, who are playing and dancing to the music of pipes, become inspired and proclaim in time with the music the actual response of the god”<sup>162</sup>

Of dit procedé nu historisch correct is of niet, er zijn nog talrijke onzekerheden bij een dergelijke orakelraadpleging en de manier waarop het antwoord verschaft werd. Het is vooreerst onduidelijk of de kinderen binnen of buiten speelden.<sup>163</sup> Volgens Plutarchus spelen en antwoorden de kinderen in het heiligdom, terwijl Xenophon stelt dat de stem hoorbaar wordt bij het verlaten van het heiligdom en afkomstig is van de plaats waar de kinderen speelden.<sup>164</sup> Daarnaast zijn er meerdere mogelijkheden voor hoe en door wie de antwoorden gegeven werden. Ofwel ging het voorteken uit van meerdere kinderen die één zin riepen ofwel van één kind die dezelfde zin meerdere keren herhaalde.<sup>165</sup> Tot slot is het onzeker of de kinderen echt speelden of als het slechts een uiterlijk vertoon was en geen realiteit.<sup>166</sup> Het antwoord zou niettemin een waarachtig voorteken geweest zijn en troost brengen voor de smekeling die zijn dank betuigt aan de god.<sup>167</sup>

Naast het dierorakel zijn voor de Apisstier ook drie andere orakelpraktijken geattesteerd. Het lotorakel is bevestigd door de vondst van een aantal orakelotjes in Memphis en Sakkara.<sup>168</sup> Allen zijn gericht aan Osorapis (de vergoddelijkte Apisstier na zijn overlijden) en Isis, de Moeder van Apis.<sup>169</sup> Ondanks de weinig overgeleverde orakelvragen uit die site, zijn dergelijke vondsten een herinnering aan wat een van de voornaamste functies van de site geweest moet zijn.<sup>170</sup> Voor het gesproken orakel van de Apisstier is er een verborgen doorgang opgegraven in een heiligdom, hoogstwaarschijnlijk gewijd aan Osiris-Apis en Isis, binnen de centrale

---

<sup>162</sup> Aelianus, *De Natura Animalium*, XI. 10 (met vertaling uit Loeb door Alwyn Faber Scholfield); zie ook: Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 14; Dio Chrysostomus, *Oratio ad Alexandrinos*, XXXII. 13; COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 218.

<sup>163</sup> COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 219.

<sup>164</sup> Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 14; Xenophon of Ephesus, *Ephesiaka*, V. 4, 8; COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 224.

<sup>165</sup> Xenophon of Ephesus, *Ephesiaka*, V. 4, 8; Augustinus, *Confessiones*, VIII. 12, 28-29; COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 224.

<sup>166</sup> Xenophon of Ephesus, *Ephesiaka*, V. 4, 8; Augustinus, *Confessiones*, VIII. 12, 28-29; COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 224.

<sup>167</sup> Xenophon of Ephesus, *Ephesiaka*, V. 4, 8; COURCELLE, ‘L’oracle d’Apis et l’oracle au jardin de Milan’, 222.

<sup>168</sup> Dem. Conf. X (2008), 284-285-287 (= TM 69687, TM 69686 en TM 69692).

<sup>169</sup> SMITH, ‘The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters’, 367-368; Verzoek aan Isis, Moeder van Apis (maar uit de 5<sup>e</sup>-4<sup>e</sup> eeuw v.C.): RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 1.

<sup>170</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 29.

tempelomheining in Noord-Sakkara.<sup>171</sup> Die verborgen doorgang stelde de priester vermoedelijk in staat om de achterkant van de naos te bereiken en van daaruit een orakelantwoord voort te brengen. Vanuit het open voorhof kon de gelovige dan de stem van de god horen en/of het beeld zien bewegen.<sup>172</sup> Dat er ook in Sakkara mogelijk een stierenbeeld dienstdeed in het spreekorakel is aangetoond door een vondst uit Kôm el-Wist in de Delta. Daar is een Ptolemaeïsch standbeeld van een stier ontdekt waarbij een bronzen buis, verborgen in het voetstuk, verbonden was met een kleine kamer waar de priester zich kon verbergen.<sup>173</sup>

Het processieorakel van Apis is het minst goed gedocumenteerd, maar naar analogie met vondsten voor processieorakels van andere dieren (zie verder), lijkt het eerder onwaarschijnlijk dat de (levende of dode) Apis, die voorzeker een orakelfunctie had, of zijn standbeeld, geen orakels verschaftte tijdens processies. Thompson geeft aan dat processies een van de momenten waren, naast bijvoorbeeld reizen of koninklijke kroningen, waarop de Apisstier, helemaal opgesmukt, zijn stallen verliet om mee op te draven in de optocht.<sup>174</sup> Vermoedelijk werd de Apis echter niet voor iedere gelegenheid uit zijn verblijfplaats gehaald, maar werd hij soms vervangen door een processiestandbeeld. Op de site van Sakkara is een dergelijk beeld van een liggende Apisstier ontdekt dat mogelijk dienstdeed en werd megedragen in processies.<sup>175</sup> Eenzelfde representatie van de Apisstier zoals hij in een processie zou worden megedragen (liggend op een bark), is terug te vinden in een aantal terracottadierenbeeldjes.<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> FRANKFURTER, 'Mutations on the Egyptian Oracle', in *Religion in Roman Egypt*, 150-151; Het heiligdom met de verborgen doorgang is 'shrine A' op het grondplan bij HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, xxv plan 2.

<sup>172</sup> SMITH, 'The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters', 369.

<sup>173</sup> CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, 85925. Uit: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 597; zie ook: BRUNTON, 'The Oracle of Kôm el-Wist', 293-295.

<sup>174</sup> Hoogstwaarschijnlijk onderging de Buchisstier in Hermonthis hetzelfde ritueel: THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 183; Reizen zijn ook gekend voor de Buchisstier, die – vermoedelijk in een processie – reisde tussen de steden waar zijn cultuscentra gelegen waren, dus van Hermonthis naar Thebe en omgekeerd: DODSON, 'Bull Cults', 96.

<sup>175</sup> CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, J.d'E. 91318. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 186.

<sup>176</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 264.

## 2.4.2 Het Baviaanorakel (in Sakkara)

De aanwezigheid van het Baviaanorakel of het orakel van de god Thoth in baviaangedaante is eerst en vooral aangetoond door de opmerkelijke naam van een baviaan en zijn dienaar. Op een kalkstenen blok, afkomstig uit de baviaangalerij van de Heilige Dierenecropool van Noord-Sakkara, is er een overlijdensbericht gegraveerd voor een baviaan, Harnufi genaamd.<sup>177</sup> De bijkomstige naam die hem gegeven werd, Djehepen of Djeho de baviaan, lijkt volgens Quaegebeur de orakelfunctie van de baviaan te bevestigen. Die naam werd volgens hem gegeven aan de gemummificeerde bavianen die uitgekozen werden om dienst te doen als orakel van de goden.<sup>178</sup> Daarbij vergezelt het epitheton “the ear that listens” in verscheidene inscripties de titel van een cultusdienaar van de baviaangalerijen en werd er naar enkele vergoddelijkte bavianen vermoedelijk op dezelfde manier gerefereerd.<sup>179</sup>

Het bestaan van een orakelpraktijk vindt daarnaast ook bevestiging in meerdere soorten bavianenstandbeelden met orakelfunctie.<sup>180</sup> Een eerste, teruggevonden in de baviaangalerij van de Heilige Dierenecropool van Noord-Sakkara, is een bavianenstandbeeld met prominente menselijke oren, de zogenaamde *hearing ears*.<sup>181</sup> Zowel de menselijke oren bij het standbeeld als het hoger genoemde epitheton (“the ear that listens”) wijzen op het aanhoren van petitie, gebeden en het geven van antwoorden door de bavianengod.<sup>182</sup> Een tweede soort orakelstandbeeld zijn de bavianenstandbeelden die konden ‘bewegen’ door middel van een afgerond voetstuk (cf. Afb.2).<sup>183</sup> Dergelijke ‘bewegende’ beelden werden in processies megedragen om orakelvragen te beantwoorden, maar werden misschien ook in de tempel aangewend.<sup>184</sup> In de muur van de kleine baviaankapel, binnen de centrale tempelomheining in Noord-Sakkara, was er namelijk een kamer uitgehold met vermoedelijk hetzelfde doel als bij het spreekorakel van



Afbeelding 2:  
'Bewegend' bavianen-  
standbeeld

<sup>177</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 20, 39.

<sup>178</sup> QUAEGBEUR, ‘Tithoes, dieu oraculaire?’, 103-108; RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 20; RENBERG, *Where Dreams May Come*, 435 (noot 107).

<sup>179</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, C6, C18, C25; RENBERG, *Where Dreams May Come*, 435 (noot 107); Verscheidene godennamen, waaronder Amon-Ra, Hathor, Thoth en Ptah konden vergezeld gaan van dergelijke epitheta: PINCH en WARAKSA, ‘Votive Practices’, 3.

<sup>180</sup> SMITH, ‘The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters’, 369.

<sup>181</sup> NEW YORK, Metropolitan Museum of Art, Met.1971.51. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 174.

<sup>182</sup> DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis and Baboon Catacombs*, 94; LUISELLI, ‘Images of Personal Religion in Egypt: An Outline’, 24-25.

<sup>183</sup> CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, J.d’E. 91307 en 91112. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 171, 172.

<sup>184</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 538.

Apis.<sup>185</sup> Een priester kon zich er namelijk in verbergen om vandaaruit een orakelantwoord te geven aan de gelovige in het open voorhof. Het enige verschil met het spreekorakel van Apis is dat het antwoord vermoedelijk niet gesproken was – er is namelijk geen ‘sprekend’ bavianenstandbeeld ontdekt –, maar gegeven werd door middel van een voor- achterwaartse beweging van het beeld, bediend door de priester.<sup>186</sup>

### 2.4.3 Het Ibisorakel (in Sakkara en Tuna el-Gebel)

De orakelfunctie van de god Thoth als ibis is bijvoorbeeld weergegeven in een hiëroglifische inscriptie uit Sakkara die de naam van Thoth voorstelt. Achter de figuur van de ibis, die hurkt voor een veer, is een menselijk oor zichtbaar (*hearing ears* cf. Afb.3).<sup>187</sup> Het Ibisorakel is overgeleverd in drie vormen: het dier-, processie- en lotorakel. In Tuna el-Gebel en Noord-Sakkara zou men naast het orakelstandbeeld van de god, respectievelijk Teephibus (“The Face of the Ibis Speaks”) en Thoth, in de vorm van Thutmosis-de-ibis, een levende orakelibis gehouden hebben als mogelijk medium van communicatie.<sup>188</sup> Verder konden levende heilige ibissen (en valken) ook in processies gebruikt worden waar ze fungeerden als waarneembare macht van de god Thoth.<sup>189</sup> Daarnaast is ook een traditioneel processiestandbeeld in de vorm van een ibis bevestigd in een petitie in verband met de gestolen linnengewaden van de godsbeelden (ibis en valk). Er wordt duidelijk gemaakt dat de gewaden nodig waren voor de processie van de beelden (κωμασία) en dat ze er bijna van moesten afzien.<sup>190</sup> Daarbij is er in Tuna el-Gebel een fragment van een ‘bewegend’ ibisstandbeeld (*schreitenden Ibis*) gevonden dat, net zoals bij het Bavianorakel het geval was, dienstdeed in processies om orakelvragen te beantwoorden.<sup>191</sup> Tot slot zijn er voor het ibiotapheion van Tuna



Afbeelding 3:  
Hiëroglifische  
inscriptie - Thoth

<sup>185</sup> FRANKFURTER, ‘Mutations on the Egyptian Oracle’, in *Religion in Roman Egypt*, 150-151; SMITH, ‘The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters’, 369; De kleine baviaankapel is ‘baboon chapel’ op het grondplan bij HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, xxv plan 2; De ruimte stond verder in connectie met een ondergrondse orakelruimte, C-C-2 genaamd. Daar kwamen priesters misschien samen om orakelvragen schriftelijk te beantwoorden: KESSLER en NUR EL-DIN, ‘Millions of Ibises and Other Animals’, 133, 144.

<sup>186</sup> SMITH, ‘The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters’, 369; KESSLER en NUR EL-DIN, ‘Millions of Ibises and Other Animals’, 135.

<sup>187</sup> Afbeelding uit: BRUGSCH, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiarum*, 969-970; RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 40.

<sup>188</sup> KESSLER, ‘Ibis-vogel mit Eigennamen: Tiere des Festes und des Orakels’, 267-268, 271; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 8.

<sup>189</sup> KESSLER en NUR EL-DIN, ‘Millions of Ibises and Other Animals’, 128.

<sup>190</sup> P. Strasb. Gr. II 91 (= TM 3918).

<sup>191</sup> TG 5. Uit: KESSLER, *Tuna el-Gebel II: die Paviankultkammer G-C-C-2*, 118-119.

el-Gebel orakelantwoorden en -lotjes gevonden.<sup>192</sup> Vier orakelvragen zijn gericht aan de god Thoth, de ibis en drie aan een onbekende god, maar vermoedelijk eveneens Thoth.<sup>193</sup>

#### 2.4.4 Het Valkorakel (in Edfu en Sakkara)

Net zoals bij het Ibisorakel werden er in processies levende heilige valken alsook valkenstandbeelden, als representaties van de god Horus, gebruikt om orakelvragen te beantwoorden.<sup>194</sup> Die laatste werden bijvoorbeeld aangewend tijdens het festival van de heilige valk in Edfu.<sup>195</sup> Daarnaast is er een kop van een valk met menselijke oren (*hearing ears*) teruggevonden op de site van Noord-Sakkara. Vermoedelijk was het deel van een standbeeld van de god Horus.<sup>196</sup> Verder zijn er twee beelden van ongekende herkomst die mogelijk aan de praktijk van het spreekorakel te linken zijn. Een eerste is een stenen valk van een grote halve meter hoog met interne kanalen van de kop naar de staart en van de kop naar de bek (cf. Afb.4).<sup>197</sup> Een tweede is een kalkstenen buste van Horus met een nauw kanaal dat van een gat in de achterkant van het hoofd tot onder het rechteroor liep. Via een buis kon een verborgen priester in een aansluitende ruimte dan het antwoord van de god verkondigen.<sup>198</sup> Tot slot is er, weliswaar uit de pre-dynastieke periode, een beeld van een *nodding or rocking* valk overgeleverd. Het valkenbeeld gaf dus net zoals bovengenoemde beelden van baviaan en ibis een orakelantwoord door middel van beweging.<sup>199</sup>



Afbeelding 4: Stenen valk met interne kanalen

<sup>192</sup> NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 56; NUR EL-DIN en KESSLER 'Das Priesterhaus am Ibiotapheion von Tuna el-Gebel', 290-293.

<sup>193</sup> Thoth: FuB 14 (1972), 86-88 n° A-B-C-D (= TM 69678, 69679, 69680, 69681); Onbekend: FuB 14 (1972), 85 (= TM 69682, 69683, 69684); Zie ook: KAPLONY-HECKEL, 'Neue demotische Orakelfragen', 79-90+T9.

<sup>194</sup> Idem zoals bij het hogervermelde ibisorakel: KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 128; P. Strasb. Gr. II 91 (= TM 3918).

<sup>195</sup> COPPENS, 'Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods', 7; VANDORPE en CLARYSSE, 'Cults, Creeds and Clergy in a Multicultural Context', 423-424.

<sup>196</sup> BOLTON, Bolton Museum and Art Gallery, A.34.1972. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 164.

<sup>197</sup> CHICAGO, Oriental Institute of the University of Chicago, 10504. Uit: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 599.

<sup>198</sup> CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, 66143. Uit: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 598-599.

<sup>199</sup> BROOKLYN, The Brooklyn Museum, L65.2. Uit: S.n., 'The Nodding Falcon', 69-87.

## 2.4.5 Het Krokodilorakel (in de Fajoem)

De orakelfunctie van de krokodillengod Sobek is vooral bekend in de Fajoemregio, maar ook daarbuiten zijn er aanwijzingen. Zo zijn de zogenaamde *hearing ears* aanwezig op een cultusreliëf vlak buiten het heiligdom van de god Sobek in Kom Ombo. De kenmerkende oren maken duidelijk dat de orakelfunctie – het aanhoren van verzoeken – bedoeld was voor gelovigen.<sup>200</sup> Het orakel van Sobek is geattesteerd in zijn vorm van lot-, spreek- en processieorakel. Het lotorakel is vooral gekend voor de cultus van de krokodillengod in de Fajoemsteden Soknopaiou Nesos en Tebtynis.<sup>201</sup> Mogelijke verklaringen daarvoor zijn enerzijds dat de verspreiding van (alle soorten) orakels in geen enkele oase zo groot was als in de Fajoem en anderzijds dat er met betrekking tot beide steden op zich al veel papyri bewaard zijn.<sup>202</sup> De vele lotjes die in Soknopaiou Nesos overgeleverd zijn, maken het mogelijk een blik te werpen op de praktijk van het lotorakel op die site, meer bepaald op de chronologische verspreiding, de aangeropen krokodillengoden en de inhoud van de lotjes.<sup>203</sup>

De orakelvragen dateren uit de periode van de tweede eeuw voor tot en met de derde eeuw na Christus en wezen dus op een zekere continuïteit van de orakelcultus. Enkel de eerste eeuw voor Christus is niet vertegenwoordigd in het bronnencorpus. De reden daarvan is onbekend, al bleek dat er van alle overgeleverde orakelvragen maar weinig met zekerheid uit die eeuw dateerden.<sup>204</sup> Uit Soknopaiou Nesos zijn 17 orakelloten uit de Ptolemaeënperiode (199 v.C. – 100 v.C.) en 27 uit de Romeinse periode (1 n.C. – 299 n.C.) overgeleverd.<sup>205</sup> Verder was het opmerkelijk dat in deze religieuze praktijk die sterk ingeworteld was in de Egyptische traditie, het Grieks de overhand nam op het Demotisch. Daar waar de Demotische vragen in de tijd van de Ptolemaeën nog talrijk waren, verdwenen ze onder de Romeinen. Alle 17 orakelloten uit de Ptolemaeëntijd waren in het Demotisch opgesteld, terwijl alle 27 uit de Romeinse periode in het Grieks geschreven waren.<sup>206</sup> Willy Clarysse zag daar zowel een teken in van het belang

---

<sup>200</sup> FRANKFURTER, 'Religion in Society: Graeco-Roman', 532.

<sup>201</sup> Hoewel het merendeel van de vandaag bewaarde lotjes afkomstig is uit de genoemde Fajoemsteden, zijn dergelijke orakellotjes teruggevonden over heel Egypte, zoals hoger al aangetoond voor het Apis- en Ibisorakel. Via Trismegistos (type: "oracle question") zijn volgende aantallen verkregen voor de Grieks-Romeinse periode: Soknopaiou Nesos (44), Tebtynis (30), Oxyrhynchus (15), Hermopolis (9), Elephantine (8), Egypte (8), Memphis (6), Arsinoites (4), Bakchias (3), Pathyris (2), Thebe (2), Primis (2), Deir el-Bahari (1), Euhemeria (1), Karanis (1).

<sup>202</sup> Waarom dat er net voor die steden zoveel bewaard zijn, blijft een mysterie: CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 10.

<sup>203</sup> De typische formulering kwam hoger al aan bod bij de bespreking van het vragenpaar; Voor de informatie die in deze paragraaf besproken wordt, zie tabel 1 in bijlage.

<sup>204</sup> TM 23910, TM 44487 en TM 44488.

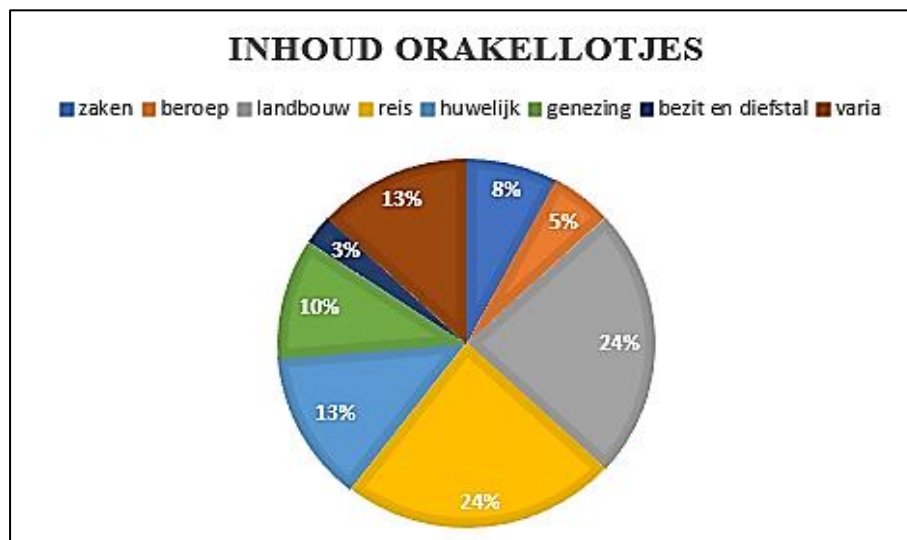
<sup>205</sup> Cf. bijlage: tabel 1

<sup>206</sup> Cf. bijlage: tabel 1

die de Grieken aan de Egyptische religie hechtten, alsook de opening van de tempels en de geestelijkheid voor Grieks personeel.<sup>207</sup>

De Egyptische god Sobek werd in de Fajoem en elders lang de Nijl waar Sobek populair was, vereerd. Elk dorp kon een of meerdere culten hebben waarbij de god Sobek een verschillende naam aannam waaronder Soknebtunis, Petesouchos, Pnepheros, Soknobrais, Sokonnokonni en Souxei (met een ξ). In het dorp Soknopaiou Nesos was dat Soknopaios.<sup>208</sup> Het was dus geen verrassing dat gelovigen de god Soknopaios (eenmaal als Seknpaios en eenmaal als Helios Soknopaios) het meeste aanriepen. Hij is vermeld in 36 van 43 orakelvragen.<sup>209</sup> Daarnaast kwamen er een aantal varianten van de god Sobek voor: Sokonpieios, Sökkopia, Sokonpiaais, en Sokonupis.<sup>210</sup>

Voor de bepaling van de inhoud van de orakelvragen is de onderverdeling door Clarysse gebruikt.<sup>211</sup> De vragen weerspiegelen alledaagse zorgen van individuen tot in het banale. Een voorbeeld daarvan is de volgende vraag: “Als het goed voor me is dat ik mijn ezels geen water heb kunnen geven en er geen gevolgen zijn, moge voor mij deze brief eruit gehaald worden.”<sup>212</sup>



Grafiek 1: Inhoud orakelotjes

<sup>207</sup> Daarbij was vanaf de komst van de Romeinen het Demotisch geen bestuurstaal meer; VALBELLE en HUSSON, ‘Les question oraculaires d’Égypte’, 1069; zie ook: JÖRDENS, ‘Soknopaiou Nesos Disneyland’, 55-74.

<sup>208</sup> FRANKFURTER, ‘The Places of Isis and the Names of Sobek’, in *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, 99; BRESCIANI, ‘Sobek, Lord of the Land of the Lake’, 202.

<sup>209</sup> Een van de 43 is een orakelantwoord en bevat bijgevolg geen godennamen; Orakelvragen zonder Soknopaios: TM 26752, 26976, 27694, 30642, 30643, 43201 en 63944.

<sup>210</sup> Sokonpieios: TM 25654 en 26542; Sökkopia: TM 27688; Sokonpiaais: TM 45411; Sokonupis: TM 88399.

<sup>211</sup> Die categorieën zijn wel breed te interpreteren en kunnen niet alle vragen omvatten; CLARYSSE, ‘Duizend jaar orakelen in Egypte’, 56.

<sup>212</sup> TM 46943.



De grootste categorie blijkt die van ‘zaken, beroep en landbouw’ te zijn (cf. Grafiek 1). Dat is een erg diverse categorie waaronder eveneens de vragen die gaan over de mishandeling van vee, de komst van de nomarch en het aanwenden van een (speech)schrijver vallen.<sup>213</sup> Een tweede veel voorkomende bekommernis zijn vragen over het al of niet maken van een reis of verplaatsing.<sup>214</sup> Vragen of men zou trouwen, of in een geval over een weggelopen echtgenote, en vragen over gezondheid en ziekte (genezing) zijn eveneens courant.<sup>215</sup> Een andere categorie van vragen die in orakels vaak voorkwam, maar niet in die van Soknopaiou Nesos, is die van ‘bezit en diefstal’.<sup>216</sup> Er is slechts een vraag die handelt over het al dan niet afnemen van geld van een decurio.<sup>217</sup> Het is echter niet altijd eenvoudig om vragen in een bepaalde categorie onder te brengen, vandaar dus ook de varia-categorie.<sup>218</sup> Die categorie bevat vragen over een proces, een vrijlating, een hulpverlening en een schenking.<sup>219</sup> Vragen die ontbreken in de orakelvragen van Soknopaiou Nesos en grotendeels ook in orakelvragen van andere plaatsen, maar wel in de *Sortes* (orakelhandboeken) staan, zijn zaken betreffende geld, handel, schulden, erfenissen, transacties en sociale mobiliteit. Omgekeerd komen in de *Sortes* geen vragen rond landbouw en irrigatie voor, wat wel het geval is bij de orakelvragen.<sup>220</sup>

Inhoudelijk is er een verschil zichtbaar tussen de Demotische en Griekse lotjes. Daar moet wel met een zekere voorzichtigheid mee omgesprongen worden aangezien het om een overlevering van een beperkt aantal vragen gaat. De Griekse lotjes lijken alvast gevarieerder en meerdere thema's te omvatten, zoals grafiek 2 weergeeft. In het algemeen, dus niet enkel in de lotjes van Soknopaiou Nesos, is landbouw een thema dat opmerkelijk vaker voorkomt in Demotische lotjes.<sup>221</sup> Het bewaarde bronnenmateriaal van Soknopaiou Nesos lijkt die stelling alvast te ondersteunen.<sup>222</sup> Hetzelfde is het geval voor vragen over het maken van een reis, terwijl vragen over genezing in Soknopaiou Nesos enkel in Griekse lotjes voorkomen.<sup>223</sup>

<sup>213</sup> Zaken: TM 27693, 30642 en 88400; Beroep: TM 26806 en 88401; Landbouw: TM 26976, 27691, 45411, 46936, 46937, 46938, 46939, 46943 en 46946.

<sup>214</sup> TM 27689, 27694, 44457, 46941, 46942, 46944, 46945, 48591 en 48592.

<sup>215</sup> Huwelijk: TM 15150, 26542, 27687, 48590 en 88399; Genezing: TM 25653, 25654, 27721 en 88584.

<sup>216</sup> NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 405.

<sup>217</sup> TM 43201.

<sup>218</sup> Vijf orakelvragen waren te fragmentarisch om de inhoud te kunnen achterhalen en zoals eerder aangehaald was een orakelot enkel een antwoord: TM 26752, 27690, 27692, 48594 en 88402.

<sup>219</sup> Deze categorie bevat ook het orakelotje met de wat vage vraag of iemand een situatie kan volhouden en als hem onrecht aangedaan wordt: TM 27688, 28723, 46940, 48593 en 30643; TM 63944.

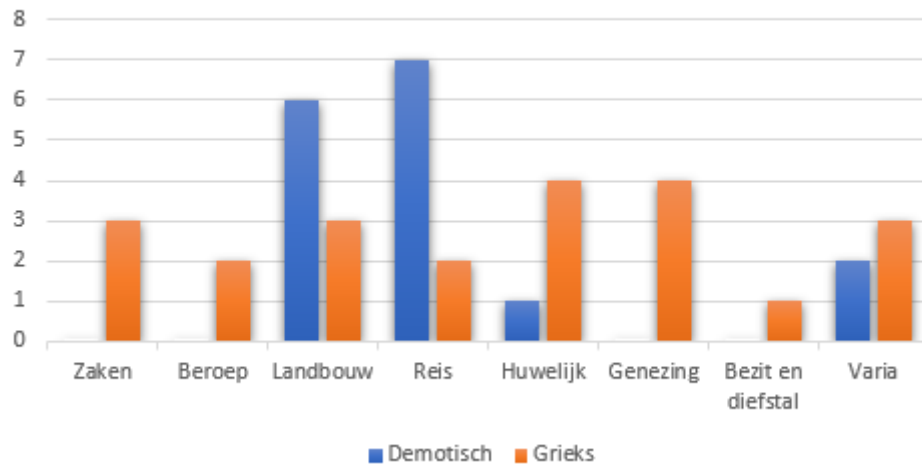
<sup>220</sup> Bij de *Sortes* werd gewerkt met op voorhand vastgelegde vragen. Waarom het thema landbouw en irrigatie ontbrak is onduidelijk: VALBELLE en HUSSON, ‘Les question oraculaires d’Égypte’, 1066; Voor de *Sortes* boeken, zie: NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*.

<sup>221</sup> VALBELLE en HUSSON, ‘Les question oraculaires d’Égypte’, 1066.

<sup>222</sup> Demotisch: TM 46936, 46937, 46938, 46939, 46943 en 46946; Grieks: TM 26976, 27691 en 45411.

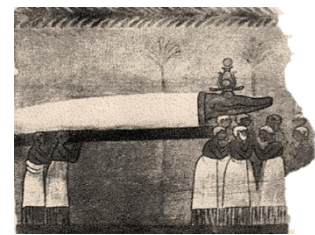
<sup>223</sup> TM 25653, 25654, 27721 en 88584.

## Inhoud: Demotisch vs. Grieks



Grafiek 2: Vergelijking inhoud Demotische en Griekse lotjes

Naast het lotorakel zijn voor de krokodillengod ook het processie- en spreekorakel geattesteerd. In de orakeltempels van Sobek (Petesouchos) in Karanis zijn verborgen ruimtes teruggevonden van waaruit een priester het orakelantwoord van de god kon verkondigen.<sup>224</sup> Een tweede-eeuwse (n.C.) muurschildering (cf. Afb.5) in de tempel van de krokodillengod Pnepheros in Theadelphia lijkt dan weer de praktijk van het processieorakel van Sobek te bevestigen.<sup>225</sup> Er staat een processie van priesters op afgebeeld die op een draagbaar een gemummificeerde krokodil dragen. Ze lijken halt te houden voor een andere groep priesters, mogelijk voor de interpretatie van de bewegingen van de god.<sup>226</sup> Eenzelfde representatie van een gemummificeerde krokodil zoals hij in een processie zou worden megedragen, is terug te vinden in een aantal terracottadierenbeeldjes.<sup>227</sup>



Afbeelding 5:  
Muurschildering met  
processieorakel

<sup>224</sup> FRANKFURTER, 'Mutations on the Egyptian Oracle', in *Religion in Roman Egypt*, 150-151.

<sup>225</sup> Afbeelding uit: FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, plate 19.

<sup>226</sup> FRANKFURTER, 'Religion in Society: Graeco-Roman', 537; CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 36.

<sup>227</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 519.

## 2.5 Conclusie

De besproken orakels van heilige dieren, waarbij een of meerdere types geattesteerd zijn, tonen vooreerst aan dat verscheidene van hen, zoals de Apisstier, Thoth-baviaan, Thoth-ibis, Horus- Valk en Sobek-krokodil een orakelfunctie hadden. Daarnaast zijn er nog talrijke orakels geattesteerd over heel Egypte, maar daarvan is in de meeste gevallen slechts geweten dat er een orakel was en niet welke praktijk de tempel precies gebruikte.<sup>228</sup> De gekendste dieren(goden) daarbij waren de Buchisstier in Thebe en de Ram van Mendes.<sup>229</sup> Vooral de kenmerkende oren, de zogenaamde *hearing ears*, bij dierenbeelden, maar ook op cultusreliëfs zoals degene die vlak buiten het heiligdom van de god Sobek in Kom Ombo geplaatst is, zijn een element ontworpen voor een niet-priesterlijke, populaire devotie. Ze maken duidelijk dat de orakelfunctie – het aanhoren van verzoeken – bedoeld was voor gelovigen. Zij hadden verscheidene mogelijkheden om een orakel van de goden te verkrijgen, bijvoorbeeld via de bewegingen van een heilig dier en interpretatie door priesters. Daarnaast bleef de traditionele orakelconsultatie tijdens een processie, ondanks de toename van het belang van spreek- en lotorakels, een veelvoorkomende praktijk in Grieks-Romeins Egypte. Processies waren belangrijke publieke aangelegenheden tijdens dewelke gelovigen hun vragen (mondeling of schriftelijk) konden voorleggen aan de god (beeld, mummie of levend dier) die megedragen werd. Verder wijzen de constructies als de zogenaamde ‘bewegende’ en ‘spreekende’ dierenstandbeelden op populaire devotie als doel. Beide soorten werden door priesters gebruikt voor onwetende gelovigen – waarom anders zoveel moeite doen met de soms gecompliceerde constructies met interne kanalen en de verborgen ruimtes? Het lotorakel ten slotte wijst het meest expliciet op de volksparticipatie. Er zijn namelijk een heleboel orakelotjes gericht aan dierengoden overgeleverd waarbij de vragen alledaagse zorgen van individuen weerspiegelen. De orakelvragen, waarbij gelovigen hulp en begeleiding van de dierengoden zochten, zijn dus bij uitstek getuige van volksdevotie.

---

<sup>228</sup> Sobekorakel in Dionysias (hoogstwaarschijnlijk lotorakel ivm. Bakchias, Karanis, Tebtynis en Soknopaiou Nesos), (Sar)Apisorakel in Alexandrië en Oxyrhynchus, Isisorakel in Menouthis (incubatie en lotorakel) en Philae, Thothorakel in Pselchis: CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 24, 26, 30-32, 36-38.

<sup>229</sup> KAKOSY, ‘Prophecies of Ram Gods’, 141; REDFORD en REDFORD, ‘The Cult and Necropolis of the Sacred Ram’, 166; MOND en MYERS, *The Bucheum*, 47; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 8.

### 3. Incubatie en dromen

#### 3.1 Introductie

Incubatie of tempelslaap is geen eenduidig begrip, al wordt het in de literatuur vaak omschreven als een rituele methode om genezen te worden.<sup>230</sup> Daarbij wordt echter een vitaal onderscheid over het hoofd gezien, namelijk dat tussen *therapeutic incubation* (therapeutische/genezende incubatie) waardoor de zieke of gewonde medische aandacht kon ontvangen en *divinatory incubation* (voorspellende/profetische incubatie) waarbij gelovigen dromen verzochten over andere zaken dan gezondheidszorgen, het zogenaamde incubatieorakel. In tegentelling tot de voorspellende incubatie waar gelovigen zich ook tot de overledenen konden richten, was therapeutische incubatie beperkt tot een kleine groep van ‘genezende’ goden, waarbij Asklepios hoogstwaarschijnlijk de populairste was. Degene die therapeutische incubatie ondergingen hoopten ofwel meteen genezen te worden terwijl ze sliepen ofwel in een droom van de god een remedie te vernemen waardoor ze opnieuw gezond zouden worden.<sup>231</sup> Genezende incubatie was vermoedelijk een laatste redmiddel voor zieken nadat geneesheren hadden gefaald.<sup>232</sup> Een ander onderscheid dat in de literatuur zelden gemaakt wordt, betreft de dromen, het medium van de incubatiepraktijk. Dromen zijn op te splitsen in verzochte/gevraagde en niet-verzochte/niet-gevraagde dromen. Bij incubatie gaat het enkel om de dromen die door individuen zelf verzocht werden, nadat ze doelbewust naar een heiligdom gekomen waren om er te slapen.<sup>233</sup> Dat laatste is een verschil met andere praktijken waar de gelovigen de wil van god, de toekomst en soortgelijke zaken in wakkere toestand te weten kwamen.<sup>234</sup> Een ander verschil is dat het om een direct contact met de godheid ging en dat bijgevolg de boodschap volledig te vertrouwen was.<sup>235</sup>

Het fenomeen dat ‘incubatie’ genoemd wordt, was veelzijdig met verschillen tussen bepaalde sites in termen van wie de goden contacteerde, op welke manier, via welk type van structuur, met welk doel en welke assistentie ze kregen van het personeel. Ook de duur van het

---

<sup>230</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 268.

<sup>231</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 21-22.

<sup>232</sup> DUNAND, ‘La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)’, 7; NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 55-56.

<sup>233</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 4-5; De meeste bronnen omtrent door de goden gezonden dromen behoren echter tot degenen die niet-verzocht waren. Er is echter genoeg onproblematisch bewijs voor dromen die gevraagd werden via incubatie, althans in de Griekse wereld, maar niet zozeer voor de Egyptische dierengoden (zie verder): RENBERG, *Where Dreams May Come*, 4, 96.

<sup>234</sup> SCHENKE, ‘Orakelwesen im alten Aegypten’, 77.

<sup>235</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 28.

verblijf kon verschillen. Voornamelijk de gelovigen die medische hulp zochten, bleven soms weken of zelfs langer tot hun behandeling, ingegeven door de god, voltooid was.<sup>236</sup> Er waren natuurlijk ook overeenkomstige elementen. Er was nood aan voorbereidende rituelen en offers en de betaling van toegangsgeld.<sup>237</sup> Na het ontwaken kon men dienaars consulteren over de interpretatie van hun droom. Het was eveneens gebruikelijk achteraf dankoffers te brengen aan de god in kwestie. Vele heiligdommen voorzagen in dedicatie-objecten die gelovigen konden kopen.<sup>238</sup>

De Egyptische incubatiepraktijk bestond mogelijk al in het Nieuwe Rijk, maar kende pas een wijde verspreiding in de Ptolemaeën- en Romeinse tijd.<sup>239</sup> Het eerste bewijs voor gewone individuen die de praktijk van incubatie aanwendden, stamt uit de Ptolemeïsche periode. Mogelijk was incubatie aanvankelijk beperkt tot koningen en priesters alvorens ze onder de Ptolemaeën gepopulariseerd werd.<sup>240</sup> Die popularisatie kwam tot een hoogtepunt in de Romeinse periode toen priesters zelfs mobiele Bes-incubatierituelen ontwikkelden om overall dromen te kunnen verstrekken.<sup>241</sup> Voor de Egyptische praktijk van incubatie is het bronnenmateriaal echter beperkt, in tegenstelling tot het vele materiaal van bijvoorbeeld Asklepios heiligdommen in de Griekse wereld dat van gelovigen zelf afkomstig was, zoals dedicaties, inscripties of (literaire) getuigenissen van miraculeuze genezingen.<sup>242</sup> De meerderheid van de gepubliceerde documenten die dromen hebben vastgelegd, zijn afkomstig van twee Sakkara archieven uit het midden van de tweede eeuw voor Christus.<sup>243</sup> Een eerste is die van de *pastophoros* Hor van Sebennytos, een tweede die van de semipermanente tempelbewoner of *katochos* Ptolemaios.<sup>244</sup>

---

<sup>236</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 7, 16-17.

<sup>237</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 13; DUNAND, 'La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)', 23.

<sup>238</sup> DUNAND, 'La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)', 23; RENBERG, *Where Dreams May Come*, 16.

<sup>239</sup> Over de mogelijke inheemse origine van de incubatiepraktijk en de mogelijke hellenistische invloeden op zijn evolutie, zie: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 80-81; SCHENKE, 'Orakelwesen im alten Aegypten', 76; FRANKFURTER, 'Mutations on the Egyptian Oracle', in *Religion in Roman Egypt*, 179; Een mogelijke origine van het incubatieorakel was de cultus van Sarapis in Canopus: DUNAND, 'La Consultation oraculaire en Egypte tardive: L'oracle de Bès à Abydos', 72.

<sup>240</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 80.

<sup>241</sup> FRANKFURTER, 'Religious Practice and Piety', 326; RENBERG, *Where Dreams May Come*, 99.

<sup>242</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 120-122; Voor Egypte zijn veel documenten nog steeds ongepubliceerd: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 398 (noot 17).

<sup>243</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 95.

<sup>244</sup> TM Arch 105 (Hor) en 119 (Ptolemaios); Voor uitleg over beide archieven (in connectie met dromen), zie: RAY, *Reflections of Osiris. Lives from Ancient Egypt*, 130-152; RAY, 'The Dreams of the Twins in St Petersburg', 189-203; RAY, *The Archive of Hor*; RAY, 'Observations on the Archive of Hor', 113-120.

Renberg – de auteur van een recent en uitgebreid werk over dromen en incubatie in de Griekse en Egyptische wereld – heeft aangetoond dat we kritisch moeten zijn voor veel van die bronnen, aangezien er weinig zijn die eenduidig wijzen op incubatie.<sup>245</sup> Uit een omschrijving (geen eenduidige definitie) van het fenomeen incubatie blijkt dat de praktijk voor hem aan twee essentiële criteria moest voldoen, namelijk dat incubatie moest plaatsvinden in het tempelgebied en dat de dromen zelf verzocht moesten worden: “But dreams also frequently came to individuals who sought them *within a sanctuary precinct* by means of rituals, prayers, and even submission of written inquiries – a multifaceted form of divination referred to as ‘incubation.’”<sup>246</sup> Uit Renbergs behandeling van het bronnenmateriaal blijkt dat veel bronnen zelden volledig voldoen aan zijn criteria voor incubatie: ofwel is de bron slechts indirect bewijs ofwel vindt incubatie plaats op de verkeerde plek, ofwel is het niet zeker of de dromen wel zelf verzocht waren (doordat – met uitzondering van enkele teksten in het Hor-archief – de contexten van de dromen niet bewaard zijn) ofwel is het onduidelijk of de dromen al dan niet via incubatie verkregen werden.<sup>247</sup> Hoewel veel bronnen problematisch zijn, is het bij het opmaken van het totaalbeeld onmogelijk te ontkennen – wat Renberg dan ook niet doet – dat er in Sakkara incubatie verricht werd. Alleen zijn er nog tal van onzekerheden en problemen rond het fenomeen, in het bijzonder door het beperkte materiaal: wie kon zich inlaten met incubatie? Waar gebeurde dat precies? Welke goden werden aanroepen?<sup>248</sup>

Voor dit onderzoek naar volksdevotie is echter niet alleen de incubatiepraktijk van belang, maar ook de dromen die, mogelijk los van de praktijk van incubatie, verstuurd werden. Ze tonen namelijk aan dat de dierengoden via dromen konden communiceren. Om te kunnen spreken van volksdevotie, moeten de dromen wel zelf verzocht zijn. Bij dromen die de mensen onverzocht bereikten, gaat het initiatief namelijk niet van de gelovige zelf uit. In wat volgt zal ik de belangrijkste bronnen aanhalen die wijzen op het bestaan van de incubatiepraktijk en het versturen van dromen door dierengoden in Sakkara, de site die het meeste bronnenmateriaal heeft opgeleverd. Daarna presenteer ik nog enkele verwijzingen naar incubatie en genezing op andere sites.

---

<sup>245</sup> Renbergs werk kan gezien worden als een pionierswerk. Zoals hij zelf aangeeft, is er sinds meer dan een eeuw geleden geen *comprehensive study* over incubatie gepubliceerd. Hij is ook de eerste die dat thema voor de dierennecropool Sakkara uitgebreid onderzocht heeft, alsook gewezen heeft op het belang van de bovengenoemde vitale onderscheiden die in het verleden over het hoofd gezien werden.

<sup>246</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 5.

<sup>247</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 95, 401.

<sup>248</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 446-447.

## 3.2 Incubatie en dromen in Sakkara

Het meest eenduidige bewijs voor de aanwezigheid van een incubatiepraktijk in Sakkara en de rol die dieren(goden) speelden in het versturen van dromen, is afkomstig uit het Hor-archief.<sup>249</sup> In een ostrakon vermeldt Hor dat hij twee dagen in de ibisgalerijen verbleef om de vergoddelijkte ibissen, Osorapis en Osormnevis te verzoeken, met als gevolg dat hij een profetische droom ontving.<sup>250</sup> Hor kon dus in het complex van een andere god (Thoth) slapen en ook proberen een droom te ontvangen van Osorapis en Osormnevis.<sup>251</sup> Hoewel Renberg er terecht lijkt op te wijzen dat het niet in het Serapieion plaatsvond en het bijgevolg weinig onthult over incubatie in dat heiligdom, blijkt uit dat ostrakon wel duidelijk dat Hor in de ibisgalerijen, op eigen verzoek, een voorspellende droom ontving van de heilige dieren(goden).

Ook Thoth speelde een rol in dromen. Meerdere teksten uit het Hor-archief refereren duidelijk naar droomorakels door Thoth gezonden, maar specificeren niet dat ze ontvangen waren via incubatie of maken niet duidelijk waar de incubatie gebeurde.<sup>252</sup> De dromen die Hor van Thoth ontving, vonden hoogstwaarschijnlijk plaats in de tempel waar de vergoddelijkte heilige ibissen begraven werden, vermoedelijk in de kleine kapel bij de ingang van de zuidelijke ibisgalerijen waarin en waarrond het grootste deel van het archief gevonden werd.<sup>253</sup> Mogelijk kon incubatie ook plaatsvinden in een kapel of tempel in de buurt van de baviaangalerijen. Dat is althans gesuggereerd door een Griekse tekst – niet uit het Horarchief – met een relaas van dromen of visioenen afkomstig uit de baviaangalerijen.<sup>254</sup> Hoewel in de Hor-ostraka niet altijd exact weergegeven is waar incubatie plaatsvond, is het wel zeker dat Hor via incubatie droomorakels van de god Thoth kon ontvangen.

De link tussen Thoth en therapeutische incubatie daarentegen is indirect. De ontdekking van een aantal gipsafgietsels van menselijke hoofden en gezichten tussen het puin van de Opper-baviaan galerijen zou bewijs kunnen zijn voor de genezende functie waarin Thoth's

---

<sup>249</sup> De rol van Osormnevis in het versturen van dromen blijkt ook uit O. Hor 1 (= TM 48969) waaruit duidelijk wordt dat Hor een droom had ontvangen in het heiligdom van Osormnevis in Heliopolis. Eenduidig bewijs voor incubatie is het niet aangezien het niet duidelijk is of Hor de droom verzocht had, wat een voorwaarde is om te kunnen spreken van incubatie: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 416-417.

<sup>250</sup> O. Hor 13 (= TM 48980).

<sup>251</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 418, 435-436.

<sup>252</sup> O. Hor 1-3, 8, 12, 16, 17, 22-23, 25, Texts A-E (= TM 48969, 48970, 47824, 48975, 48979, 48983, 48984, 48989, 48990, 48992, 44760, 44759, 44758, 44761, 44762).

<sup>253</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 435.

<sup>254</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 206; Hetzelfde was misschien het geval voor de valkengalerijen waar twee picturale teksten (L15 en L30) gevonden zijn die naar incubatie lijken te verwijzen: RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 339.

cultus voorzag.<sup>255</sup> Dat kan echter enkel het geval zijn als de objecten correct geïdentificeerd zijn als anatomische donaria en als ze verband hielden met zijn verering en niet met die van een andere god.<sup>256</sup> Zelfs als dat het geval is, dan zijn de vondsten hoogstens bewijs voor genezing (cf. 4.3: votieffoffers) en niet voor een bepaalde rituele methode om genezen te worden (incubatie).<sup>257</sup> Als er in de buurt van die galerijen echter incubatie beoefend werd, kan het ook zijn dat priesters of andere cultusdienaars namens de gelovigen zich met incubatie inlieten in plaats van de zieken zelf. Dat is gesuggereerd door een ostrakon uit het Hor-archief, de enige geschreven bron van Sakkara die Thoth mogelijk linkt met genezing, al dan niet via incubatie.<sup>258</sup> Het fragmentarisch ostrakon lijkt te verwijzen naar Hor die via een droom een remedie zoekt voor iemand anders. Het is dus mogelijk dat het heiligdom, nabij de plaats waar de mogelijke anatomische votieff geschenken gevonden zijn, bezocht werd door mensen die medische hulp nodig hadden. Daar waren dan cultusdienaars zoals Hor aanwezig om de god namens hen te consulteren en diens voorschriften mee te delen.<sup>259</sup>

Naast het Hor-archief bevat ook het archief van Ptolemaios, een *katochos* in het Serapieion, verslagen van orakeldromen afkomstig van Osorapis/Sarapis.<sup>260</sup> Ondanks de prominentie van dromen in de geschriften van Ptolemaios, voorziet het archief niet in bewijs van incubatie in het Serapieion van Memphis. De documenten tonen namelijk niet aan op welke wijze de dromen verkregen werden.<sup>261</sup> Niettemin maken de bronnen duidelijk dat Osorapis/Sarapis, los van incubatie, dromen naar mensen kon versturen. Uit geen van beide archieven (Hor en Ptolemaios) blijkt echter dat gelovigen zichzelf inlieten met incubatie en via dromen in direct contact met de diengoden stonden zonder een tussenpersoon. Aanduidingen die mogelijk wijzen op de incubatie en dromen in Sakkara van gewone gelovigen zijn een graffiti en een stèle.

De beste aanwijzing dat gewone individuen zich inlieten met incubatie in Sakkara is volgende graffiti (275-225 v.C.): [ἐ]ν ἐνκομητηρί[ωι] μυσίοι σινάμ[ωροι]” (“There are

<sup>255</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 443-444; DAVIES en SMITH, ‘Sacred Animal Temples at Saqqara’, 123; Een goed overzicht: DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis and Baboon Catacombs*, 91, 107-109.

<sup>256</sup> Zie ook 4.3; RENBERG, *Where Dreams May Come*, 443-444; Voor een bespreking van het concept en problematisch onderscheid met andere bronnen: SCHÖRNER, ‘Anatomical ex votos’, 397-399.

<sup>257</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 268.

<sup>258</sup> O. Hor 32 (= TM 48998); RENBERG, *Where Dreams May Come*, 444.

<sup>259</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 444-445.

<sup>260</sup> Vooral: UPZ I 77 (= TM 3468), UPZ I 78 (= TM 3469), UPZ I 79 (= TM 3470), P. DemBologna 3171 (= TM 44688) en P. DemBologna 3173 (= TM 44687); Voor andere mogelijke bronnen, zie: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 399-400 (noot 20).

<sup>261</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 414, 422-423.



countless mischievous ones in the incubation chamber”).<sup>262</sup> “Countless mischievous ones” verwijst waarschijnlijk naar de gelovigen en de term ἐγκομητήριοις is nergens gebruikt voor een constructie waarin enkel geslapen kon worden door priesters of cultusdienaars zoals Hor, waardoor het bijna met zekerheid een publieke constructie geweest moet zijn. Door de plaats waarop de graffiti geschreven is (een stenen sfinx van de dromos van het Serapieion), kan het bewijs zijn voor een – verder nog niet gedocumenteerde – constructie geassocieerd met Osorapis/Sarapis. Volgens Renberg is er echter geen reden waarom het niet zou kunnen verwijzen naar de incubatiekamer van een tempel van een andere god, meest waarschijnlijk die van de nabije tempel van Imhotep, de vergoddelijkte koninklijke architect.<sup>263</sup> Renberg verkiest die optie aangezien er in Sakkara wat bewijsmateriaal is voor gewone gelovigen die Imhotep via incubatie consulteerden in het Asklepieion, terwijl er geen bewijs is dat Osorapis/Sarapis door iemand anders dan Hor werd geconsulteerd. Een mogelijke verklaring volgens hem is dat het misschien Imhotep’s onovertroffen capaciteiten als een genezer waren die het gebrek van bewijs voor therapeutische incubatie in het nabije Serapieion verklaren.<sup>264</sup>

Er zijn echter een aantal problemen met Renbergs betoog voor Imhotep. Een eerste is dat zijn argument van het verschil in bewijsmateriaal een gevaarlijk *argumentum ex silentium* is. Het is namelijk niet omdat er geen bewijs is dat gewone gelovigen Osorapis/Sarapis consulteerden via incubatie, dat de graffiti automatisch betrekking heeft op de cultus van Imhotep waarvoor er wel enig bewijs is. Vervolgens blijkt bij Renbergs behandeling van Imhotep het bewijs niet direct te zijn, maar dat haalt hij bij zijn bespreking van de bovenstaande graffiti niet aan. De ene bron (“Imouthes Aretalogy”) vermeldt niet dat de incubatie in het Asklepieion van Sakkara plaatsvond.<sup>265</sup> De andere bron (een brief die stelt dat iemand aan het herstellen is in het Asklepieion), die volgens Renberg het beste bewijs is voor de genezende functie van Imhotep, duidt niet noodzakelijk op incubatie.<sup>266</sup> Renberg is dus voorbarig wanneer hij besluit dat “since it appears that therapeutic incubation was practiced at the Asklepieion...”<sup>267</sup> Tot slot blijkt – uit een voetnoot – dat de graffiti, nabij de hierboven geciteerde, aangebracht waren door gelovigen van Sarapis en Isis, en dus niet Imhotep.<sup>268</sup> Dat is een argument dat in het voordeel van een incubatiekamer in het Serapieion lijkt te spreken.

---

<sup>262</sup> SEG LIX 2292 (= TM 106912); RENBERG, *Where Dreams May Come*, 411.

<sup>263</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 411-413.

<sup>264</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 431-432.

<sup>265</sup> P. Oxy. XI 1381 (= TM 63689); RENBERG, *Where Dreams May Come*, 427-430.

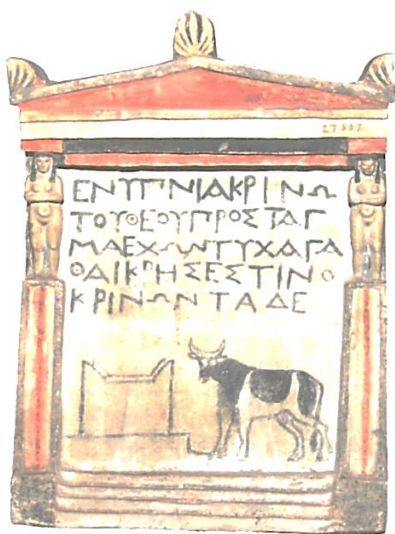
<sup>266</sup> P. Petr. I 30 (1) (= TM 7670); RENBERG, *Where Dreams May Come*, 430.

<sup>267</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 434.

<sup>268</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 412-413 (noot 47).

Het bestaan van een dergelijke ruimte, althans voor Canopus, is bevestigd door Strabo. In zijn *Geographica* schrijft hij dat zieken in het Serapieion van Canopus konden slapen voor hun eigen genezing of dat ze anderen in hun plaats konden laten slapen.<sup>269</sup>

Een andere aanduiding die mogelijk op incubatie en dromen van gewone gelovigen wijst, is de aanwezigheid van een droomverklaarder die hun dromen kon interpreteren.<sup>270</sup> Een inscriptie (3<sup>e</sup>-2<sup>e</sup> eeuw v.C.) op een kalstenen stèle (cf. Afb.6) van Sakkara lijkt de aanwezigheid van een professionele droomverklaarder in of nabij het Serapieion te onthullen.<sup>271</sup> De stèle deed vermoedelijk dienst als een soort reclamebord waarop de droomverklaarder zijn diensten aanbood, die volgens hem goddelijk gesanctioneerd waren:



ένύπνια κρίνω, | τοῦ θεοῦ πρόσταγμα ἔχων·

τύχ' ἀγαθᾶι· Κρής ἐστίν ὁ | κρίνων τάδε

“I judge dreams, having the mandate of the god.

To good fortune! The one judging these is a Cretan.”<sup>272</sup>

Afbeelding 6: Stèle met reclame voor de diensten van een droomverklaarder

Het lijkt erop dat de droomverklaarder zijn kraam had langs de *Serapieion way* (van het Serapieion naar het Anoubieion) – op te maken uit de scène die op de stèle geschilderd is: de Apisstier of een offerstier die een altaar nadert – of langs de dromos van het Anoubieion, in het gebied waar de stèle gevonden werd.<sup>273</sup> Waarschijnlijk bood hij op een van beide plaatsen aan pelgrims en lokale bewoners, die advies zochten bij hun dromen, zijn diensten aan. Hoewel de stèle het belang aantoont van dromen voor de gelovigen van Osorapis/Sarapis en de andere

<sup>269</sup> Strabo, *Geographica*, XVII. 17; DUNAND, ‘La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)’, 10; CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 25.

<sup>270</sup> Dat zou dan vooral voor de droomorakels (profetische incubatie) zijn. Bij therapeutische incubatie hoopte men, zoals gezegd, ofwel meteen genezen te worden terwijl ze sliepen ofwel van de god een remedie te vernemen waardoor ze opnieuw gezond zouden worden: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 22.

<sup>271</sup> I. Métriques 112 (= TM 6574); Afbeelding uit: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 728.

<sup>272</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 728-729.

<sup>273</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 728-729.

goden in Sakkara, is het niet zeker of de dromen via incubatie verkregen werden en of ze op de site zelf verzocht werden.<sup>274</sup> Verder is het niet geweten of die droomverklaarder verbonden was met het heiligdom of niet, aangezien zijn status onbekend is. Er is alleszins geen expliciet bewijs voor droomverklaarders die, verbonden met een heiligdom van Egyptische goden, bij de poorten of ingangen ervan geraadpleegd werden over dromen verkregen via incubatie.<sup>275</sup> Over wie de rol mogelijk vervuld heeft, is eveneens onzekerheid. De potentiële functie van *katochoi*, zoals Ptolemaios, als droomverklaarders stelt Renberg alvast in vraag. Hoewel de droomverslagen en verwijzingen naar dromen in het Ptolemaiosarchief een duidelijke interesse in door god gezonden dromen aantonen en hoewel Ptolemaios of zijn broer Apollonios soms droomverklaarders lijken te hebben geraadpleegd, is dat geen bewijs dat Ptolemaios of andere *katochoi* dienstdeden als droomverklaarders. Hun lage status, de ondergeschikte aard van hun taken en het povere levensonderhoud dat ze ontvingen, zijn bovendien elementen die hun officiële functie als geautoriseerde droomverklaarders tegenspreken.<sup>276</sup> Een mogelijke optie was dat *pastophoroi*, zoals Hor, de taak als droomverklaarders op zich namen. Het is echter niet uit te sluiten dat de voorleespriesters, als verderzetting van de faraonische traditie, die rol vervulden, aangezien er misschien net zoals bij de interpretatie van orakels nood was aan een profeet met een priesterfunctie.<sup>277</sup>

Tot slot zijn er nog een laatste paar aanwijzingen dat gelovigen dromen konden ontvangen (in Sakkara of elders?). In beide gevallen is de link met incubatie echter onzeker en is het de vraag of gelovigen de dromen zelf verzochten. Een eerste aanwijzing komt uit de *Oneirocritica* van Artemidorus, een droomverklaarder uit de tweede eeuw na Christus, die heeft neergeschreven dat Sarapis dromen naar slapende mensen zendt.<sup>278</sup> Een tweede aanwijzing is een brief uit het Zenonarchief gericht aan Appollonios, de dioiketes of minister van financiën van Ptolemaeus II.<sup>279</sup> Uit die brief blijkt dat Zoilos (een verder onbekend individu) meerdere

---

<sup>274</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 728-731.

<sup>275</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 722, 726; Vermoedelijk vonden raadplegingen op die plekken (poorten of ingangen heiligdom) plaats wegens de toegangsbeperking tot de heiligdommen zelf. Aan die plaatsen waren namelijk meerdere functies gewijd, waaronder rechtspraak, zweren van eden en orakelbevragingen. Rechtspraak en afsluiten van huwelijkscontracten in/voor het Anoubieion: TM 46344; TM 45997, 3529 en 3530; zweren van eden: KAPLONY-HECKEL, 'Die demotischen Tempeleide der Berliner Papyrussammlung'.

<sup>276</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 732; Voor de mogelijke raadpleging van droomverklaarders door Ptolemaios of Apollonios, zie: *ibid.*, 732 (noot 40)

<sup>277</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 722, 733.

<sup>278</sup> Artemidorus, *Oneirocritica*, II. 44; DUNAND, 'La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)', 10.

<sup>279</sup> P. Cair. Zen. I 59034 (= TM 694).

malen dromen van Sarapis had ontvangen.<sup>280</sup> Hoewel er geen sprake is van incubatie, maken beide bronnen duidelijk dat Sarapis dromen naar mensen kon versturen.

### 3.3 Incubatie en genezing in andere dierenheiligdommen

In wat volgt, wil ik ter vervollediging nog enkele verwijzingen naar incubatie (en genezing) op andere sites in Egypte meegeven zodat niet de indruk gegeven wordt dat die praktijk enkel in Sakkara beoefend werd.<sup>281</sup> Er zijn aanduidingen voor een incubatieorakel van Isis, Moeder van Apis, in Menouthis en mogelijk een voor Horus in Ombos.<sup>282</sup> Verder maakt een papyrus duidelijk dat de landbouwer Haryotes in behandeling is voor een ziekte in de tempel van Isis in Kerkeosiris.<sup>283</sup> Daarnaast is het mogelijk dat Thoth via incubatie geconsulteerd kon worden in zijn hoofdtempel in Hermopolis Magna.<sup>284</sup> Ook de vele kleine kamertjes in de galerijen van Tuna el-Gebel lijken te suggereren dat daar droomorakels plaatsvonden.<sup>285</sup> De Buchisstier zou oogziekten genezen wanneer men in zijn buurt sliep, maar daarvan is slechts attestatie van één bepaalde stier uit de faraonische periode. Het is echter niet uit te sluiten dat die praktijk in latere perioden werd verdergezet.<sup>286</sup> Bovendien zijn ook de vergoddelijkte leeuwen in Leontopolis met incubatie te associëren en zijn er een aantal hymnes uit de Fajoem waarin de goden Soknopaios en Soknopieios over genezing worden aangesproken.<sup>287</sup>

Tot slot was er in Dendera een genezend heiligdom van Hathor, de koe-godin.<sup>288</sup> Het is mogelijk dat heling er in de Ptolemeïsche periode gebeurde via incubatie. Er is namelijk een gebouw blootgelegd dat veel weg heeft van een sanatorium waar de zieken een of meerdere nachten konden verblijven om genezing te verkrijgen.<sup>289</sup> Los van incubatie kon heling er plaatsvinden met behulp van een zogenaamd ‘genezend standbeeld’. In Dendera is er immers een deel, meer bepaald de basis, van een dergelijk beeld teruggevonden.<sup>290</sup> Op drie zijden van

---

<sup>280</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 421-423.

<sup>281</sup> De verwijzingen op andere sites zijn nog minder talrijk dan die voor Sakkara en op dit moment is er – bij gebrek aan meer materiaal – vaak niet meer te zeggen dan dat de praktijk van incubatie er mogelijk bestond.

<sup>282</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 30.

<sup>283</sup> P. Tebt. I 44 (= TM 3680); DUNAND, ‘La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)’, 6.

<sup>284</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 502.

<sup>285</sup> NAETHER, *Die Sortes Astrampsychi*, 56; NUR EL-DIN en KESSLER ‘Das Priesterhaus am Ibiotapheion von Tuna el-Gebel’, 290.

<sup>286</sup> MOND en MYERS, *The Bucheum*, II, 48.

<sup>287</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 33; DUNAND, ‘La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)’, 18-19.

<sup>288</sup> CURNOW, *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, 36.

<sup>289</sup> DUNAND, ‘La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)’, 14.

<sup>290</sup> CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, JE 46918. Uit: WARDA, ‘Statue of Strategos Tryphon from Dendera’, 381.

de basis was een magische tekst gegraveerd waarin ook de lichaamsdelen zijn opgesomd. Elk deel wordt onder de bescherming van een andere godheid geplaatst, je neus is bijvoorbeeld die van Horus en je lippen die van Ptah.<sup>291</sup> Heling werd verleend door genezend water over de steen te gieten vooraleer het de patiënt bereikte die in een soort nis of badkuip zat.<sup>292</sup> Er waren echter ook andere manieren, duidelijk geconnecteerd met een heilig dier, waarop de ‘genezende beelden’ heling konden verlenen. Zoals blijkt uit een instructie, gegraveerd op de borst van een standbeeld (Turin Suppl. 9 + Florence 8708), moest men die tekst opzeggen voor de ibis die getekend was op het hart van de zieke: “Recite over an ibis drawn in black paint over the heart of anybody who is suffering. He will recover immediately.”<sup>293</sup>

---

<sup>291</sup> DUNAND, ‘La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)’, 14.

<sup>292</sup> KAKOSY, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy*, 16.

<sup>293</sup> KAKOSY, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy*, 16.

### 3.4 Conclusie

Dat de dierengoden (zoals Osorapis/Sarapis, Osormnevis en Thoth) dromen konden versturen, al dan niet via incubatie, is duidelijk gebleken uit bovenstaande uiteenzetting. Het is echter onzeker of – maar niet onmogelijk dat – gelovigen incubatie autonoom konden uitvoeren om dromen te verzoeken. De verwijzing in de graffiti naar een incubatiekamer (eerder die van het Serapieion dan het Asklepieion) en de stèle, die mogelijk wijst op de aanwezigheid van een professionele droomverklaarder in of nabij het Serapieion, doet althans de aanwezigheid van een incubatiepraktijk voor gelovigen vermoeden. Dat het bewijsmateriaal dus niet toelaat te ontkennen dat gelovigen zelf een rol in incubatie gespeeld hebben, wordt versterkt doordat er ook maar heel beperkt bewijs is voor de consultatie van dierengoden door cultuspersoneel. Misschien was het voor gelovigen wel mogelijk om zelf via incubatie goddelijke dromen te verkrijgen, maar is het bronnenmateriaal daarvoor nooit opgetekend of niet bewaard gebleven. Religieuze festivals lijken alvast de ideale aangelegenheid geweest te zijn. Als op dergelijke feestdagen het cultusbeeld buiten de tempel werd gedragen, wat uitzonderlijk was, en gelovigen de goden vragen en verzoeken konden voorleggen, is zelf dromen verzoeken via incubatie misschien eveneens aannemelijk.<sup>294</sup> Het enige dat op dit ogenblik echter zeker lijkt, is dat gelovigen gebruik konden maken van de incubatiepraktijk, maar dat die via een dienaar van de cultus als tussenpersoon, zoals Hor, moest gebeuren.

Hoewel het mogelijk aan het overgeleverde bronnenmateriaal ligt, lijkt incubatie in dierenheiligheden een minder verspreide en minder populaire praktijk te zijn geweest onder de gelovigen dan bijvoorbeeld het lotorakel. Het ‘genezend standbeeld’ uit Dendera heeft echter aangetoond dat genezing in dierenheiligheden, naast incubatie (de therapeutische variant), ook op andere manieren kon gebeuren. Belangrijk is dus dat, of het nu via incubatie (mogelijk met een cultusdienaar als tussenpersoon) of via een andere methode gebeurde, heling in dierenheiligheden gezocht werd door gelovigen, net zoals in de Asklepios heiligheden in de Griekse wereld. Op die manier zijn ook de anatomische donaria, niet noodzakelijk verbonden met incubatie, wel een uiting van dankbaarheid voor genezing. Zowel de incubatie- als de helingspraktijken kunnen dus beschouwd worden als een uiting van volksdevotie.

---

<sup>294</sup> RENBERG, *Where Dreams May Come*, 737, 446 (noot 141).

## 4. Dedicaties en votieoffers

### 4.1 Introductie

Een andere manier om de connectie tussen de volksgelovigen en de dierenculten in Grieks-Romeins Egypte na te gaan, is aan de hand van wat ze in de vorm van tekst en voorwerpen achterlieten in of op de site van de dierenheiligdommen. Het gaat om een heel arsenaal van bronnen die niet altijd even gemakkelijk van elkaar te onderscheiden zijn of op te delen in verscheidene categorieën. Ondanks de onvermijdelijke overlap heb ik, om toch enigszins wat structuur aan te brengen, een onderscheid gemaakt tussen de dedicaties enerzijds en de votieoffers anderzijds. Het eerste duidt meer op de tekst, terwijl het tweede meer om het fysieke voorwerp (of de inhoud) zelf gaat. Teksten en inscripties zijn op allerlei soorten materiaal en plaatsen teruggevonden, vaak als aandenken van een bezoek: de dedicatie-geschriften op ostraka, de proskynemata, stelae en (picturale) graffiti op monumenten, tempelmuren en ingangen. Votieoffers konden schenkingen van allerlei soorten zijn, maar een aantal categorieën springen eruit: de anatomische donaria of medische votieoffers uit gips, de bronzen (al dan niet met inscriptie), de terracottabeeldjes en de dierenmummies. De geschenken zijn persoonlijke votieven als uitdrukking van een verzoek of als dankbetuiging.<sup>295</sup> Vaak zal hier een cultusdienaar als tussenpersoon gefungeerd hebben om de offers in ontvangst te nemen en ze naar hun eindbestemming, votiefdepots in een heiligdom of in de dierencatacomben, te brengen, aangezien de sacrale ruimtes niet voor gewone gelovigen toegankelijk waren.<sup>296</sup>

De meeste voorbeelden komen van het dierenheiligdom Sakkara, dat vooralsnog als enige site goed gedocumenteerd is op het gebied van dedicaties en votieoffers.<sup>297</sup> De concentratie van vondsten in Sakkara maakt het mogelijk om beter te bepalen of de vondsten toegewijd en geschonken waren door volksgelovigen – al dan niet met cultusdienaars als tussenpersoon – of door het personeel ter plaatse.<sup>298</sup> Volledige zekerheid is er echter niet,

---

<sup>295</sup> WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 464.

<sup>296</sup> Toegangsbeperking tot de catacomben: KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 150; NICHOLSON, 'The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara', 58; WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 474-475, 480.

<sup>297</sup> Zie bijvoorbeeld ook Tuna el-Gebel: EBEID, 'Seven Demotic Votive Inscriptions on Various Objects from the Tuna al-Gebel Necropolis', 41-55; THISSEN, 'Demotische Inschriften aus den Ibisgalerien in Tuna el-Gebel', 107-113; Of Mendes, waar de noordelijke begraafplaats misschien die van de heilige rammen in de Ptolemaeïsche periode was, maar waar het onderzoek naar objecten, votieoffers enz. nog loopt: REDFORD en REDFORD, 'The Cult and Necropolis of the Sacred Ram', 192-193.

<sup>298</sup> De dedicaties uit Sakkara zijn allen in het Demotisch opgesteld, met uitzondering van twee: een Griekse tekst met een relaas van dromen of visioenen afkomstig uit de baviaangalerijen (E1: zie 3.2) en een korte Griekse tekst of graffiti (E2): RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 197-209; zie ook: RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*.

aangezien de identiteit of sociale status van de dedicant in een groot deel van de dedicaties of in de inscripties op votieoffers niet openlijk vermeld wordt. Desondanks zijn er voor de Grieks-Romeinse periode aanwijzingen dat althans een deel van de vondsten van private gelovigen afkomstig kan zijn.<sup>299</sup> Een belangrijke factor daarbij zijn de dedicaties en opschriften op votieoffers zonder vermelding van een cultustitel of -functie, zeker als er gelijkaardige vondsten zijn die er wel een bevatten. Hoewel niet iedereen een bepaalde titel had of die misschien niet vermeldde, is het toch vreemd in vergelijking met wat bekend is van de Egyptische gebruiken elders.<sup>300</sup> Dat de vluchtige graffiti op muren en dergelijke geen titels zouden weergeven is nog te begrijpen, maar bij dedicaties speciaal tot de goden gericht, is het toch eerder gebruikelijk om te tonen van wie het afkomstig is (vermelding titels, ‘dienaars van...’). Hetzelfde is het geval voor inscripties op votieoffers (cf. 4.3), zoals ook Vleeming, die de formules van votiefinscripties op verscheidene materialen nauw bestudeerd heeft, opmerkte: “I find it curious that only relatively few of the texts discussed here add a title to the name”.<sup>301</sup> Een bepaalde titel of functie, hoe laag ook, was een prestige-element, iets dat ze met trots uitspeelden als dienaars van de cultus. Aangezien er voorbeelden genoeg zijn van dergelijke dedicaties of votiefinscripties met vermelding van een titel, ook van de lagere functies, is de kans dus reëel dat de vondsten zonder titel afkomstig waren van private individuen.<sup>302</sup>

Daarnaast suggereert de vermelding van een bemiddelende cultusdienaar, in opschriften op votieoffers, dat de schenker in kwestie dat niet was.<sup>303</sup> Verder zijn er nog een aantal andere onregelmatigheden, in het bijzonder in vergelijking met het gros van de gevonden graffiti, die op private individuen zouden kunnen wijzen. Dat zijn bijvoorbeeld de plaats van een bepaalde graffiti, de vermelding van de scribe (die het voor de persoon in kwestie geschreven heeft) en de picturale graffiti. Tot slot is het soms ook mogelijk een onderscheid te maken tussen de

---

<sup>299</sup> Vondsten uit het Nieuwe Rijk, in relatie tot de dieren culten, tonen aan dat het meer dan plausibel is. Er zijn bijvoorbeeld votiefgeschenken van het gewone volk geïdentificeerd, net als stelae van lagere klassen (matrozen, wasmannen, soldaten...): SADEK, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, 165; DUQUESNE, *Anubis, Upwawet and Other Deities: Personal Worship and Official Religion in Ancient Egypt*, 29 (stelae S17, S32, S38, S44).

<sup>300</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 259.

<sup>301</sup> VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts* (Short Texts I), 257. Hoewel het diverse materiaal en de verschillende herkomst van de bronnen, die hij verzamelt heeft, niet toelaat uit te maken of het om private geschenken gaat, is de afwezigheid van titels toch opmerkelijk. Voorbeelden zijn: n° 26, 33, 36?, 42, 52, 115, 116, 117, 143, 214, 225.

<sup>302</sup> Voorbeeld pastophoros, dienaar en lid van een priesterlijk huishouden: RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 51, 72 en 324, 32; Voorbeeld votiefinscripties profeet, priester, scribe, strategos, zegeldrager, lesonis: VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts* (Short Texts I), n° 39, 40, 43, 44, 45, 49, 53, 54, 55, 60, 91, 92, 93, 94.

<sup>303</sup> WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 477.



dedicaties en votieoffers van het gewone volk en die van de meer gegoede klasse op basis van het gebruikte materiaal voor de dedicatie of het materiaal waaruit het votieoffer bestaat. In wat volgt zal ik de relevantste bronnen en enkele voorbeelden weergeven die er (zouden kunnen) op wijzen dat ze door gelovigen achtergelaten waren.

## 4.2 Dedicaties

Dat de dieren culten – en de dedicaties aan hun adres – niet beperkt waren tot priesters en cultuspersoneel wordt alvast enerzijds aangetoond door de dedicatie aan Anubis, die een van zijn cultusdienaars voor Appolonios en Zenon opgericht heeft, en anderzijds door twee inscripties van Griekse efeben die hulde brachten aan Sobek.<sup>304</sup> In Sakkara zijn verder talrijke ostraka overgeleverd met dedicaties aan de plaatselijke goden, in het bijzonder Osiris-Apis en de Moeder van Apis.<sup>305</sup> Twee argumenten onderbouwen de visie dat tenminste een deel van die dedicatie-ostraka afkomstig kan zijn van private individuen. Een eerste is het gebruik van goedkoper materiaal in vergelijking met ander, kostbaarder materiaal, zoals de prachtig gegraveerde stelae.<sup>306</sup> Een tweede is de afwezigheid van een titel of functie in een klein derde van het materiaal.<sup>307</sup> Ter illustratie geef ik hier enkele voorbeelden weer van inscripties op de dedicatie-ostraka.

Een dedicatie aan de Moeder van Apis.<sup>308</sup> De verwijzing naar ‘booths’ is onzeker, maar zijn mogelijk te identificeren met festivaltenten opgezet door religieuze organisaties of private huishoudens en een kenmerk van de grote festivals van de necropool.<sup>309</sup>

<p><i>m-b3ḥ Ḳs.t t3 mw.t n Ḥ[p</i>  <i>n-dr.t (?) Ḥr s3 Dd-ḥr n p3 im Ḥr-p3(?)-bik</i></p> <p style="text-align: center;"><i>HR (?)</i></p>	<p>Before Isis, the mother of A[pi]s . . . . ,          from (?) Hor son of Djeho, of the booth of          Harpbek.</p> <p style="text-align: center;">HOR (?)</p>
---	---

<sup>304</sup> I. Fayoum I 98 (= TM 2495); I. Fayoum III 200 (= TM 6405); I. Fayoum III 201 (= TM 6407); BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 222 (noot 23); SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1889.

<sup>305</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, 109; Niet uit het Anoubieion, daarvan zijn slechts vier scherven uit de Ptolemaeïsche-vroeg Romeinse periode opgegraven en nog niet gecatalogiseerd op moment van compilatie van het werk: FENCH, *The Anubieion at Saqqâra*. 3, 16.

<sup>306</sup> SCHULMAN, ‘Ex-votos of the Poor’, 154.

<sup>307</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 31, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 41, 46, 47, 52, 55, 56, 57, 58, 65, 70, 71, 74, 76, 87, 90, 97, 100.

<sup>308</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 52.

<sup>309</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, 362.

Een dedicatie aan de ibis en de valk.<sup>310</sup>

*NFR ... p3 ntr '3 (?) Wsir p3 hb Hr p3 bik [* GOOD ... the great (?) god Osiris (?) the Ibis  
(and) Horus the Falcon.  
*'nh-Mr-wr s3 Ns-Hr* 'Ankhamnewi son of Eshor.'

Een dedicatie aan de Moeder van Apis door een individu dat zich omschrijft als deel van een bepaald huishouden.<sup>311</sup> Het doel is om welwillendheid van de godin te verzekeren voor het hele huishouden.<sup>312</sup>

*m-b3h Is.t t3] mw.t Hp n-dr.t [* 'Before Isis, the] Mother (of) Apis, from [NN  
*n p3 'Jwy Ir.t-Hr-r=w s3 Dd-h[r* of the hou]se of Inharou son of Djeh[o. '

Bij andere opschriften of toewijdingen aan de dierengoden is de link met gewone gelovigen eveneens niet eenduidig en in sommige gevallen is het duidelijker dat het om cultusdienaars, voornamelijk priesters, gaat. Dat is het geval voor een groot deel van de stelae toegewijd aan Apis en de Moeder van Apis alsook vermoedelijk talrijke graffiti.<sup>313</sup> Naast priesters zijn een deel van de stelae en de graffiti, in de vorm van proskynemata, afkomstig van de steenhouders.<sup>314</sup> Het probleem is of die ambachtsmannen tot de dienaars van de cultus gerekend mogen worden of niet. Ray is daar niet zeker van en ook Kessler laat ze achterwege wanneer hij het cultuspersoneel in dienst van de levende en dode heilige dieren opsomt.<sup>315</sup> Hoewel de steenhouders fysieke opdrachten uitvoeren in dienst van, gaat het toch om een andere groep dan religieus cultuspersoneel. Daarbij is het waardevol ons af te vragen of er zoveel dedicaties van steenhouders zijn omdat ze, net zoals priesters en in tegenstelling tot vele anderen, toegang hadden tot de dierencatacomben. In elk geval getuigen hun dedicaties (gezamenlijke stelae of individuele graffiti) van een persoonlijke devotie tot de dierengoden.

---

<sup>310</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 87.

<sup>311</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 56.

<sup>312</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, 135.

<sup>313</sup> Voor wat de stelae betreft gaat het hier om de onofficiële private dedicaties, niet de officiële stelae voor de individuele stieren: THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 180; DODSON, 'Bull Cults', 88; MALININE, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*; SMITH, ANDREWS en DAVIES, *The Mother of Apis Inscriptions*, 20.

<sup>314</sup> THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 180; SMITH, 'The Death and Life of the Mother of Apis', 217; SMITH, ANDREWS en DAVIES, *The Mother of Apis Inscriptions*, 20; RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 159-160.

<sup>315</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 160; KESSLER, 'Tierische Missverständnisse', 51-52.

Een andere manier van toewijding tot de goden en eveneens een manier om je bezoek te vereeuwigen, was zoals gezegd de graffiti. Hoewel bezoekers aandenkens aan hun bezoek, vaak in de vorm van graffiti, achterlieten op Egyptische monumenten doorheen heel Egypte (bijvoorbeeld in Thebe, Deir el-Bahri en Philae), is dat voor het dierenheilighdom van Sakkara niet makkelijk uit te maken.<sup>316</sup> Naast de proskynemata van de steenhouwers lijken volgens Ray de meeste graffiti en inscripties op het ingangsportaal van de baviaangalerijen verbonden met de cultus van de bavianen of met andere tempels op de site. Hij stelt dat het corpus van die teksten grotendeels het product van een gesloten personeelsbestand is, een gemeenschap waarin jobs en loyaliteit overgingen van de ene generatie op de andere. Dat lijkt hij af te leiden uit de namen in de teksten die eerder beperkt en herhalend zijn. Het dient wel gezegd dat de meeste graffiti van simpele vorm zijn: namen van individuen met vadersnaam en soms matroniem. Hoewel Rays visie zeker mogelijk is, blijft het een hypothese op basis van een gering bronnenmateriaal.<sup>317</sup>

Hetzelfde lijkt te gelden voor de graffiti op de vier toegangspoorten van het hoofdcomplex van de valkengalerijen. Volgens Ray zijn ook hier de dedicanten vermoedelijk verbonden met de cultus aangezien de teksten door een beperkte reeks handen geschreven zijn.<sup>318</sup> De namen in een van die teksten (H9) wijst er volgens Ray op dat het om leden van een uitgebreide familie gaat. Aangezien vele van die namen ook in andere graffiti (H4-5-6) terugkomen, stelt Ray dat alle teksten misschien verwant zijn en afkomstig van een ‘family workforce’ die de ibis- en valkengalerijen diende, meer bepaald van de mensen die elders gekend zijn als ‘de dienaars van de ibis en valk’.<sup>319</sup> Opnieuw mogen we echter niet te voortvarend zijn omdat geen enkel van die namen begeleid is door een titel of functie en omdat sommige namen in de andere graffiti aangevuld zijn. Zoals het vaak onzeker is of iets toegeschreven mag worden aan bezoekers en gewone gelovigen, zo is het eveneens niet eenduidig of deze teksten afkomstig zijn van cultusdienaars. Tekst H9 (zie hieronder) kan bijvoorbeeld evengoed aangebracht zijn door (een van) de leden van een religieuze en toegewijde familie. De toegang tot de galerijen mocht dan wel voorbehouden zijn voor cultuspersoneel, maar dat hoefde niet noodzakelijk het geval te zijn voor de nabije omgeving van de galerijen en dus ook niet voor de toegangspoort zelf die gelovigen misschien konden

---

<sup>316</sup> SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1939; PINCH en WARAKSA, ‘Votive Practices’, 4; DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 81.

<sup>317</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 160, 162.

<sup>318</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 244-245.

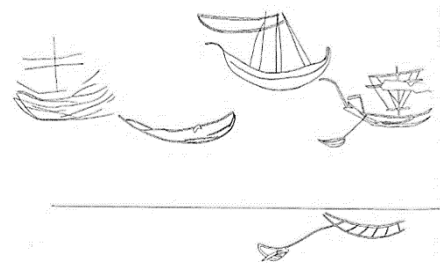
<sup>319</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 257-259.

beschrijven.<sup>320</sup> De namen in onderstaande graffiti zijn ook steeds verbonden met de dierengoden, een praktijk die wijdverspreid was over Egypte (cf. 5.2).

*n3 ntr.w nty htp dy di.t 'nh İw=f-  
Dḥwty ms Ta-İmn  
n3 ntr.w nty htp dy di.t 'nh Dḥwty-ms (s3)  
Pa-Pth  
irm Pa-hb (s3) Hr-dy (?) irm Hr-wd3  
p3y=f šr irm Hr-mhy (s3) Hri-Dḥwty*

‘The gods who rest here pre-  
serve Efenthoth, born to Taamun  
The gods who rest here preserve Thot-  
mose (son of) Paptah  
and Pahib (son of) Hartai (?) together with  
Harwodj (?) his son, and Harmakhi (son  
of) Heriethot.’

Tot slot een aantal graffiti die, door een aantal onregelmatigheden in vergelijking met het gros van de hierboven behandelde graffiti, het meest kans maken om door pelgrims of bezoekers te zijn aangebracht. Een daarvan (C54) is weggestopt aan de binnenkant van de binnendeur en bevat geen titel.<sup>321</sup> Een ander (H1) vermeldt eveneens geen titel bij de naam en identificeert ook de naam van de scribent, een hoogst ongebruikelijke praktijk.<sup>322</sup> Een laatste (F2: cf. Afb.7) is een picturale graffiti die een scène met schepen en boten weergeeft.<sup>323</sup> Een mogelijke verklaring volgens Ray is dat het Serapeum met zijn geassocieerde culten bekend was als een bestemming voor pelgrims vanuit Egypte of van verder. In de Ptolemeïsche periode had de site bovendien weinig rivalen als plaats van orakels en gelijkaardige ‘attracties’. Vele bezoeken daar naartoe moeten gebeurd zijn via vervoer op water en het is begrijpelijk om te veronderstellen dat pelgrims een aandenken van hun bezoek wensten achter te laten, in de vorm van een tekst of op een andere manier dat de kern van hun reis overbrengt.<sup>324</sup>



Afbeelding 7: Picturale graffiti met een scène van schepen en boten

<sup>320</sup> NICHOLSON, ‘The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 58: “It must be borne in mind that the catacombs themselves are but a part of a much wider complex, and that in the immediate vicinity of each stood a temple or shrine where pilgrims could go to make their devotions, to present offerings and to receive oracles.”

<sup>321</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 160.

<sup>322</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 245.

<sup>323</sup> Afbeelding uit RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 212.

<sup>324</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 215.

### 4.3 Votieoffers

De praktijk om geschenken, in diverse vormen, te wijden aan de goden is alombekend in Egypte en dateert terug tot in de vroegste perioden. Het doel was om een blijvende, persoonlijke relatie tussen god en schenker tot stand te brengen en/of om de god te bedanken.<sup>325</sup> Een eerste belangrijke categorie zijn de anatomische donaria of medische votieoffers, gipsafgietsels die verscheidene delen van het menselijk lichaam voorstellen: hoofd, gezicht, torso, onder- en bovenarm, dij, onder- en bovenbeen, knie, enkel en voet.<sup>326</sup> Eerder werd ook al gewezen op dergelijke lichaamsvotieven, die mogelijk verband hielden met de cultus van Thoth.<sup>327</sup> Over de identificatie van de vondsten op de site van Sakkara is er echter discussie. Bij hun opgraving identificeerde Emery ze als anatomische votiefgeschenken.<sup>328</sup> Daartegen opperde Hastings dat de kans bestaat dat het probeersels of modellen uit een werkplaats van een beeldhouwer waren.<sup>329</sup> Hoewel het moeilijk is met zekerheid het tegendeel te bewijzen, zijn er een aantal elementen die eerder in de richting van votieoffers wijzen. Sommige van die objecten, zoals de menselijke hoofden, verschillen van de zogenaamde *sculptors' models* door bewuste deformatie, bijvoorbeeld doordat het oog met gips gevuld was of door een litteken over de schedel. Andere stellen aparte ledematen voor zonder veel detail en zouden nauwelijks nuttig geweest zijn als modellen voor beeldhouwers.<sup>330</sup> Het lijkt dus zeker niet onmogelijk dat zieke pelgrims en bezoekers – zoals in de Asklepieia in de Griekse wereld – dergelijke votieoffers schonken als teken van dankbaarheid voor genezing of om de god te bewegen tot het verlenen van genezing.<sup>331</sup>

Daarnaast zijn er de bronzen votieoffers, hoofdzakelijk bestaande uit twee groepen: *temple furniture* en beeldjes. De meeste bronzen zijn afkomstig van het gebied rond de cultus van de Moeder van Apis, de bavianen en valken, en vermoedelijk hoofdzakelijk uit de Ptolemaëenperiode. In totaal zijn tijdens de opgravingen van 1964-1967 meer dan 1800 bronzen

---

<sup>325</sup> PINCH en WAKSALA, 'Votive Practices', 1-2; VAN STRATEN, 'Gifts for the Gods', 72; VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts* (Short Texts I), 249.

<sup>326</sup> DAVIES en SMITH, 'Sacred Animal Temples at Saqqara', 123; Een goed overzicht: DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis and Baboon Catacombs*, 91, 107-109; Voor een bespreking van het concept en problematisch onderscheid met andere bronnen: SCHÖRNER, 'Anatomical ex votos', 397-399.

<sup>327</sup> Zie: 3.2; RENBERG, *Where Dreams May Come*, 443-444.

<sup>328</sup> EMERY, 'Preliminary Report on the Excavations at North Saqqara, 1968-1969', 8-9, 11; EMERY, 'Preliminary Report on the Excavations at North Saqqara, 1969-1970', 3-4.

<sup>329</sup> HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, 60.

<sup>330</sup> DAVIES en SMITH, 'Sacred Animal Temples at Saqqara', 129 (noot 67).

<sup>331</sup> VAN STRATEN, 'Gifts for the Gods', 100, 103; HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, 60; DAVIES en SMITH, 'Sacred Animal Temples at Saqqara', 123; SCHÖRNER, 'Anatomical ex votos', 407.

gevonden waarvan het grootste deel beeldjes van (dieren)goden en heilige dieren waren.<sup>332</sup> Dat vele van die bronzen geschenken van gelovigen waren, is vrij waarschijnlijk. De meeste waren namelijk duidelijk in massa geproduceerd – daarvan getuigen zowel de vorm als de inscripties waarin tot op zekere hoogte een standaardisatie op te merken is – en konden vermoedelijk gekocht worden in werkplaatsen verbonden aan de tempel.<sup>333</sup> Een massaproductie ondersteunt de interpretatie dat het gaat om ‘gestandaardiseerde’ votieoffers gemaakt en bestemd om tijdens bijzondere aangelegenheden zoals festivals, die grote mensenmenigtes aantrokken, te worden geschonken.<sup>334</sup> Dergelijke offers deden vermoedelijk dienst als een begeleidend votiefgeschenk, een noodzakelijk onderdeel alvorens gelovigen hun gebeden en verzoeken aan de godheid konden voorleggen, bijvoorbeeld tijdens een orakelbezoek.<sup>335</sup> Daarbij voorzien de opschriften in bewijs met betrekking tot de sociale status van de schenkers.<sup>336</sup> Hoewel een deel door cultuspersoneel geschonken was, is in de meeste gevallen geen titel gegeven.<sup>337</sup> Dus het idee bij Kessler dat dergelijke offers hoofdzakelijk geschonken werden door hooggeplaatste personen om hun loyaliteit aan de cultus te demonstreren, lijkt alvast niet overeen te stemmen met het beschikbare materiaal.<sup>338</sup> Enkele inscripties op bronzen noemen naast de schenker ook de bemiddelende cultusdienaar, wat suggereert dat de schenker er zelf geen was.<sup>339</sup> Vermoedelijk waren de begunstigers, anders dan bij kleinere en minder waardevolle votieoffers zoals de terracottabeeldjes, afkomstig van een meer gegoede middenklasse tot de meer vermogende delen van de Egyptische bevolking.<sup>340</sup>

Naast de bronzen beeldjes is er nog een andere groep van bronzen die goed genoeg gedocumenteerd is om er iets uit te kunnen afleiden: Ray noemt het *temple furniture*. Hoewel het gebruiksvoorwerpen zijn, maken de inscripties duidelijk dat het gaat om donaties, waarvan velen aan de god Thotmose (personificatie van de heilige ibissen?) gericht zijn.<sup>341</sup> Een aantal

---

<sup>332</sup> DAVIES, ‘Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 174, 177-179; Voor de volledige lijst zie: Ibid., 178.

<sup>333</sup> DAVIES, ‘Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 181, 185; WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 174, 468; QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 122.

<sup>334</sup> WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 474, 478-479; PINCH en WARAKSA, ‘Votive Practices’, 6.

<sup>335</sup> DAVIES, ‘Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 185; WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 468.

<sup>336</sup> DAVIES, ‘Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 184.

<sup>337</sup> WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 474; Vermelding titel van cultusdienaars: KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König*, 144; Idem in Tuna el-Gebel en Kom Ombo: SCALF, ‘Resurrecting an Ibis Cult: A Collection of Demotic Votive Texts’, 370.

<sup>338</sup> DAVIES, ‘Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 184; DAVIES en SMITH, ‘Sacred Animal Temples at Saqqara’, 122; KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König*, 143-149.

<sup>339</sup> WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 477.

<sup>340</sup> WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 439, 486.

<sup>341</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 275, 279.

van die voorwerpen werden vermoedelijk door de bezoekers – met een cultusdienaar als tussenpersoon – gebruikt voor hun offer aan de goden, waarna men ze achterliet om de continue participatie van de bezoekers in het dagelijkse ritueel van de tempel te verzekeren. Sommige objecten gebruikten cultuspersoneel namelijk tijdelijk alvorens ze gedeponeerd werden in votiefdepots.<sup>342</sup> Uit de opschriften komt naar voren dat het vermoedelijk ook hier de meer gegoede klasse betreft.<sup>343</sup> Zo heeft één man drie votiefoffers geschonken (K11-12-13) en wordt een vrouw (K2) en in een andere inscriptie een man (K7) beschreven als vergezeld van een heel gevolg, wat van beiden een belangrijke figuur maakt, zelfs al is het slechts lokaal.<sup>344</sup> Een aantal van die geschonken gebruiksvoorwerpen wijzen misschien op het tegendeel. Twee ervan zijn namelijk anoniem en een ander is door een vrouw ten tijde van een festival geschonken (K8), zoals hoger gezien een gelegenheid voor gelovigen om nauwer in contact met de goden te treden.<sup>345</sup> Hoe dan ook zijn het allen private donaties van gelovigen, volgens Ray eerder van plaatselijke bewoners dan van pelgrims van buitenaf, in de meeste gevallen zonder titel of functie van cultusdienaar en zonder duidelijke connectie met de culten.<sup>346</sup>

Een derde categorie zijn de terracottabeeldjes, die naast thuisgebruik (cf. 6.3.2 en 6.3.3), ook als geschenk aan de goden gewijd konden worden. Hoewel een minderheid daarvan in tempels teruggevonden zijn, zijn er archeologische bewijzen voor de functie van votiefoffer. Zo is er een uitzonderlijk grote vondst van terracottakattenbeeldjes opgegraven bij het Boubasteion in Alexandrië, waar het om votiefdepots gaat.<sup>347</sup> Mogelijk hadden de minder talrijke terracottabeeldjes (onder andere van Apis en katten) ontdekt in Sakkara (en andere plaatsen) dan ook de functie van een votiefoffer.<sup>348</sup> Hoewel het niet te bewijzen is, suggereert het goedkoper materiaal – klei in plaats van brons – dat het geschenken van de lagere, minder gegoede, bevolking waren.<sup>349</sup>

Tot slot zijn er nog een aantal andere schenkingen in combinatie met een dedicatie. De ostraka waarop het opschrift staat, zijn vaak deel van een kruik die samen met de inhoud aan

---

<sup>342</sup> PINCH en WAKSALA, 'Votive Practices', 5-6.

<sup>343</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 275.

<sup>344</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 288-289, 302.

<sup>345</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 289-290, 302.

<sup>346</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 277-298: K1-K14; Met uitzondering van K15: een votiefoffer door de vrouwen van de dienaars van de ibissen, maar uit naam van een andere vrouw: RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 301-302; DAVIES en SMITH, 'Sacred Animal Temples at Saqqara', 122.

<sup>347</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 125, 128, 134, 143.

<sup>348</sup> BOUTANTIN, 'Production de terres cuites et cultes domestiques', 314, 321.

<sup>349</sup> BARRET, 'Terracotta Figurines and the Archaeology of Ritual', 402; MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences', 51; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 133; TEETER, 'Piety at Medinet Habu', 1-6; TEETER, *Baked Clay Figurines and Votive Beds from Medinet Habu*, 2010.

de god geschonken werd.<sup>350</sup> De inhoud van de kruiken is in het opschrift echter niet altijd gespecificeerd, maar er zijn voorbeelden van kruiken die gevuld waren met bier en gerst.<sup>351</sup> In sommige ostraka zijn er aanwijzingen, zoals het ontbreken van een cultustitel, die richting gewone gelovigen wijzen. Het gebrek daaraan in het ostrakon L27 – terwijl andere ostraka zoals L14 een identieke formulering hebben, maar dan met de vermelding van de titel ‘dienaar’ – suggereert dat de schenking afkomstig is van een bezoeker of pelgrim eerder dan van cultuspersoneel.<sup>352</sup> Een laatste voorbeeld komt ditmaal niet uit Sakkara, maar uit Assiut. Daar zijn recent uit het ‘hondengraf’, naast duizenden gemummificeerde honden, heel wat Demotische ostraka opgegraven, maar het is nog wachten op een volledige publicatie.<sup>353</sup> In een voorlopig rapport zijn enkele beknopte voorbeelden in vertaling gegeven, waaronder onderstaande schenking gedateerd op 124 voor Christus. Het betreft een donatie aan de god Thoth door een aantal mannen zonder vermelding van enige titel. Daarop volgt een tweede lijst van namen – waarvan de interpretatie bemoeilijkt wordt door een onduidelijke lezing die iets meer lijkt te zeggen over de groep namen – waarin een ervan de titel ‘dienaar’ krijgt. Hoogstwaarschijnlijk slaat dat op de functie van dienaar van de heilige dieren.<sup>354</sup> De afwezigheid van een dergelijke titel in de eerste lijst doet vermoeden dat de schenking gebeurde door individuen losstaand van de cultus.

[S09/12], Tekst A:

Jahr 46 (Ptolemaios’ VIII.), 21. Tybi, vor Thot.

Die Männer, die gegeben haben ...:

Ophieus, Sohn des Horos, Krüge Bier, macht 1.

Peteharpocrates, Sohn des Pmenches, macht ½.

Onnophris, Sohn des Peteharpocrates, macht ½.

Die Männer, die <zu diesem(?)> Ort gekommen sind:

Peteharpocrates, Sohn des Pmenches. (*Spatium*) Petosiris, Sohn des Kolluthes.

Ophieus, Sohn des Horos.

Petimuthes, Sohn des Thotoes.

Thotoes, der Diener.

Petimuthes, Sohn des Beredj.

Tefhape.

<sup>350</sup> Enkele voorbeelden: RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 152-157.

<sup>351</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, DO Saqqara 43, 79; niet gespecificeerd: 60, 71.

<sup>352</sup> RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 332.

<sup>353</sup> VITTMANN, ‘Demotische Ostraka aus dem “Hundegrab” in Assiut: ein Vorbericht’, 149; Voor de hondencultus, zie: ROUVIÈRE, ‘Le culte des canidés dans la région de Hardai/Cynopolis’, 109-128.

<sup>354</sup> VITTMANN, ‘Demotische Ostraka aus dem “Hundegrab” in Assiut: ein Vorbericht’, 153-154.



## 4.4 Dierenmummies

De mummificatie van dieren was een nieuw gebruik, ontstaan in de Late Tijd, maar vooral populair onder de Ptolemaeën tot en met de 4<sup>e</sup> eeuw na Christus.<sup>355</sup> Die gemummificeerde dieren waren wezens die geassocieerd waren met een god (bijvoorbeeld de ibis en baviaan voor Thoth, de hond voor Anubis en de kat voor Bastet: cf. Afb.8)<sup>356</sup>, maar anders dan het dier als enige levende incarnatie van de god waren ze niet uniek en misten ze diens speciale markeringsen.<sup>357</sup> Vaak wordt aangenomen dat ze dienstdeden als de afgezanten van de pelgrims richting de goden, als de bemiddelaars tussen beide partijen.<sup>358</sup> Ze vergezelden als een soort begeleitend geschenk – of waren op zich – een petitie van een individu aan de god.<sup>359</sup> Naast die traditionele stroming is er een kleinere stroming, onder impuls van Kessler, die beweert dat de mummificatiepraktijk de begrafenis representeert van dieren die overleden binnen tempelgebieden, vaak heilige dieren die in de tempel hadden geleefd en gebruikt werden in tempelrituelen en ceremonies.<sup>360</sup> Onder andere op basis van de studie van Tuna el-Gebel spreken Kessler, Nur el-Din en von den Driesch het pelgrimmodel tegen:



Afbeelding 8:  
Kattenmummies

“We are convinced that these gods were not handed over to the common people, except to those Egyptians belonging to the group of cult servants, who collected the animals, treated their corpses and transferred them to a building near the burial place, to be

<sup>355</sup> RICHARDIN, ‘Cats, Crocodiles, Cattle, and More’, 595; IKRAM, ‘Animals in Ancient Egyptian Religion’, 453; Een goede introductie in de praktijk van dierenmummies is: IKRAM, ‘Animal Mummies’, in *Death and Burial in Ancient Egypt*, 77-93.

<sup>356</sup> Afbeelding uit: DODSEN, ‘Rituals related to Animal Cults’, 4.

<sup>357</sup> IKRAM, ‘Speculations on the Role of Animal Cults’, 213.

<sup>358</sup> Enkele referenties van de traditionele stroming: WARAKSA en BAINES, ‘Popular Religion (Volksreligion)’, 30; LEGRAS, ‘La répressions des violences envers les animaux sacrés dans l’Égypte’, 47; IKRAM, ‘Speculations on the Role of Animal Cults’, 213; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 59, 68; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 405, 481; THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 177; FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 533; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 9; BRESCIANI, ‘Sobek, Lord of the Land of the Lake’, 203, 205; RUTHERFORD, ‘Down-Stream to the Cat-Goddess: Herodotus on Egyptian Pilgrimage’, 144-146; HOULIHAN, *The Animal World of the Pharaohs*, 9; CHARRON, ‘Massacres d’animaux à la Basse Epoque’, 212; MARTIN, *The sacred animal necropolis at North Saqqâra*, 9; SMELIK, ‘The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period’, 236-237.

<sup>359</sup> IKRAM, ‘Speculations on the Role of Animal Cults’, 213; Zie ook: BLEIBERG, ‘Animal Mummies: The Souls of the Gods’, 63-106; MIGAHD, *Demotische Briefe an Götter von der Spät- bis zur Römerzeit*.

<sup>360</sup> KESSLER, ‘Tierische Missverständnisse’, 47; KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König*, 81, 299 e.v.; Voor de korte debattegenstelling zoals hier, zie: STEVENS, ‘Egypt’, 731; WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*, 469; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 10.

brought down into the galleries at a later stage by another group of servants, the 'bearers of gods'. To assume that millions of pilgrims bought and/or brought their personal animal mummies as a form of a personal medium god – a model proposed until now to explain the presence of millions of mummies in the animal necropolis of Egypt – can hardly be valid for sites such as Tuna el-Gebel, not in the least because we have difficulties to imagine that this remote place was frequented yearly by ten thousands of believers coming from all over Egypt.”<sup>361</sup>

Voor Kessler (en volgers) kwamen gewone gelovigen dus niet in aanraking met de mummies en was er geen sprake van een praktijk waarbij gelovigen de mummies als votiefgeschenk offerden.<sup>362</sup> De bovenstaande reden die ze opgeven waarom dat pelgrimmodel niet passend is voor Tuna, lijkt mij alsook andere onderzoekers echter niet geldig te zijn voor bijvoorbeeld Sakkara, waar de aanwezigheid van een levendige gemeenschap en het komen en gaan van gelovigen, bijvoorbeeld voor de Apis, betuigd is:

“North Saqqara became a community of the living as well of the dead, with facilities to cater for pilgrims – interpreters of dreams and oracles, makers of statuettes, embalmers of animals, astrologers, hostellers, and the like.”<sup>363</sup>

“The Sacred Animal Necropolis was a centre where worshippers could come and have their fears allayed, either by direct intervention of the gods, or by less direct means, such as omens and dreams.”<sup>364</sup>

---

<sup>361</sup> VON DEN DRIESCH, KESSLER e.a., 'Mummified, Deified and Buried at Hermopolis Magna', 239; zie ook KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 150-152.

<sup>362</sup> KESSLER, *Die Heiligen Tiere und der König*, 296; KESSLER, 'Tierische Missverständnisse', 51-52: "Mit der Tiermumie sind nur diejenigen in Berührung gekommen, die als Mitglied der Ibisgemeinschaft institutionell mit der Herstellung, Behandlung und den Mundöffnungsvorgängen der Mumien beschäftigt waren wie: 1. Lokale Taricheuten 2. Festpriester (Vorlesepriester bei der 1. Mundöffnung). 3. Weber von Leinwand. 4. Kultdiener (sedjem-asch) für das Einsammeln und den Transport zum Ibiotapeion 5. Schreiber der Ibisgemeinschaft (von Tuna). 6. Die „Träger“, welche die Mumien abgelegt haben. 7. Festpriester (Vorlesepriester) für die 2. Mundöffnung bei Ablage im Tierfriedhof."

<sup>363</sup> NICHOLSON, 'The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara', 46, 49; zie ook: THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 197 ev; FRANKFURTER, 'Religion in Society: Graeco-Roman', 535.

<sup>364</sup> RAY, *Demotic Ostraca and Other Inscriptions*, 359; Daarnaast werd er bijvoorbeeld ook recht gesproken en huwelijkscontracten afgesloten in of nabij het Anoubieion: TM 46344; TM 45997, 3529 en 3530; Zoals in andere gebieden, bijvoorbeeld het Bucheum in Hermonthis (TM 50491) werden er misschien ook eden gezworen in context van wettelijke procedures, zie de zogenaamde tempeleden: KAPLONY-HECKEL, 'Die demotischen Tempeleide der Berliner Papyrussammlung'; RENBERG, *Where Dreams May Come*, 722.

De sacrale omgeving van Sakkara was bovendien geen geïsoleerd gebied, maar deel van de stad: “Bubastieion, Anubieion, Sarapieion [...] these temple towns were not isolated cult centres, but important and integral parts of the city of Memphis.”<sup>365</sup>

Een bijhorende motivatie die Kessler geeft, is dat er geen enkel contract voor een dierenmummie tussen een balsemer en een private persoon bestaat. Dat argument is echter niet bijzonder sterk aangezien er ook weinig contracten bestaan voor een menselijke mummie.<sup>366</sup> Er is echter een papyrus die wijst op de overdracht van twee goden – dat zijn mummies – die een goudsmid in zijn bezit heeft.<sup>367</sup> Het is onzeker of het om dieren- of mensenmummies gaat, maar dat eerste is het meest voor de hand liggend en zo wordt er ook op TM naar verwezen (*animal mummy burials*). De argumentatie is dat het enerzijds een document is afkomstig van de Heilige Dierenecropool in Sakkara en dat er anderzijds een aantal andere documenten van die plaats met grote zekerheid op dezelfde manier naar dierenmummies verwijzen.<sup>368</sup> In een daarvan gaat het om ‘72 goden’. Het grote aantal doet vermoeden dat het om vogelmummies gaat.<sup>369</sup> Een ander verwijst eveneens naar ‘3 goden’ en specificiert nog dat het valken betreft.<sup>370</sup> Verder was er de fragmentarische klacht van een ibis-balsemer over iets van problemen bij de verzameling van offers.<sup>371</sup> Vooral het feit dat de klacht van een balsemer kwam, doet vermoeden dat de offers misschien verband hielden met dierenmummies. Het is echter niet uitgesloten dat het bijvoorbeeld om offers aan een bepaalde ibis ging.

Een andere verklaring voor de mummies, die de bovenstaande visies niet hoeft uit te sluiten, is dat gelovigen misschien niet fysiek in contact kwamen met de mummies, maar dat ze bij hun bezoek aan een heiligdom de mummificatie van een dier konden financieren als religieuze daad tegenover de goden.<sup>372</sup> Het wordt namelijk aangenomen dat een keer per jaar, tijdens een speciaal festival, de gemummificeerde dieren in processie werden megedragen en in massa begraven werden in de catacomben, hun rustplaatsen. Tot die tijd werden ze bewaard,

---

<sup>365</sup> DAVIES en SMITH, ‘Sacred Animal Temples at Saqqara’, 120.

<sup>366</sup> WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 251; Er is echter een verkoopcontract (in kader van een huwelijk of testament?) waarin mogelijk ook apenmummies opgenomen werden. Vermoedelijk gaat het hier, zoals bij de mensenmummies, om het recht op funeraire diensten te brengen aan die mummies en niet om een voorraad dierenmummies die de eigenaar, een balsemer (van mensen of dieren?) in Thebe, bezat: P. Ryl. Dem. 11 (= TM 43777).

<sup>367</sup> Dem. Conf. X (2008), 294 (= TM 46836).

<sup>368</sup> *ntr.w* (“goden”) verwijst doorgaans naar dierenmummies: SMITH en DAVIES, ‘Demotic Papyri from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 288-300.

<sup>369</sup> Dem. Conf. X (2008), 297 (= TM 113565).

<sup>370</sup> Dem. Conf. X (2008), 289 (= TM 46907).

<sup>371</sup> P. Tebt. III 963 (= TM 7990).

<sup>372</sup> NICHOLSON, ‘The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 50; RAY, *The Archive of Hor*, 143; RUTHERFORD, ‘Down-Stream to the Cat-Goddess’, 145.

vermoedelijk in de galerijen bij de catacomben.<sup>373</sup> Van een fysieke aanraking van de mummie bij een persoonlijke verkoop hoeft dus geen sprake te zijn. Er is een papyrus (vroege tweede eeuw v.C.) die mogelijk bewijs bevat dat pelgrims een bijdrage leverden aan een ibiscultus om die te helpen financieren.<sup>374</sup> De papyrus wordt beschouwd als een rekening van reiskosten en bericht dat er vier koperdrachmen gependend werden namens de ibis.<sup>375</sup> Of het de financiering van een mummificatie, de aankoop van een dierenmummie, een ander votiefgeschenk of nog iets anders betrof, is helaas niet op te maken.<sup>376</sup> Niettemin getuigt de papyrus van een persoonlijke devotie in relatie tot de ibiscultus. Ook de klassieke auteurs, waaronder Herodotus, maken melding van een financiële bijdrage van gelovigen:

“Townsmen in each place, when they pay their vows, make prayer to the god to whom the animal is dedicated, shaving the whole or the half or the third part of their children’s heads, and weighing the hair in a balance against a sum of silver; then whatever be the weight in silver of the hair is given to the female guardian of the creatures, who buys fish with it, cuts them up and feeds them therewith. Thus is food provided for them.”<sup>377</sup>

Tot op heden is er geen eenduidig bewijs die uitsluitsel geeft voor een van de theorieën. Hoewel Kessler het oneens is met de volgers van het pelgrimmodel – “ohne dass es entsprechende Texte gibt” volgens hem –, zijn er toch een aantal argumenten (zeker als die bij elkaar opgeteld worden) die in het voordeel pleitten van een pelgrimage-industrie.<sup>378</sup> Het voornaamste tegenargument dat de visie van Kessler weerlegt, is dat er overduidelijke sporen zijn dat vele dieren geen natuurlijke dood stierven, maar met opzet gedood werden om te worden gemummificeerd.<sup>379</sup> Het gaat om alle soorten dieren, zoals krokodillen, ibissen, honden, katten

---

<sup>373</sup> IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 10; NICHOLSON, ‘The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara’, 64; SMITH en DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Falcon Complex and Catacomb: The Archaeological Report*, 67.

<sup>374</sup> P. Tebt. III 1086 (= TM 8054).

<sup>375</sup> SMELIK, ‘The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period’, 237.

<sup>376</sup> SCALF, ‘Resurrecting an Ibis Cult: A Collection of Demotic Votive Texts’, 369; Andere indicaties, volgens Smelik, dat private personen voorzagen in geld voor de cultus verwijzen naar dienaars in functie van de cultus: Het eerste gaat mogelijk om een dierenwachter, het tweede om een scribent: PREISIGKE en SPIEGELBERG, *Die Prinz-Joachim Ostraka*, 1-2; SPIEGELBERG, ‘Neue Urkunden zum ägyptischen Tierkultus’, 14-17; SMELIK, ‘The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period’, 237.

<sup>377</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 65; zie ook: Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 83, 2.

<sup>378</sup> KESSLER, ‘Tierische Missverständnisse’, 47.

<sup>379</sup> LEGRAS, ‘La répressions des violences envers les animaux sacrés dans l’Égypte’, 46; IKRAM, ‘Speculations on the Role of Animal Cults’, 213; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 10, 13.

en valken, die op diverse manieren aan hun einde konden worden gebracht.<sup>380</sup> Dat tonen bijvoorbeeld tekens van wurging, gebroken nekken en ingeslagen schedels.<sup>381</sup> Daarbij gebeurde dat voor de dieren vaak op jonge leeftijd.<sup>382</sup> Bestudering en onderzoek van kattenmummies hebben bijvoorbeeld aangetoond dat ze vaak hun eerste levensjaar niet haalden. De bevinding dat velen gedood werden ofwel tussen een en vier maanden ofwel tussen negen en twaalf maanden suggereert dat de dieren dus op specifieke momenten gedood werden. Mogelijke gebeurtenissen zijn de opening van de catacomben (zie hoger: jaarlijkse processie) of festivals ter ere van de godheid.<sup>383</sup> Dat waren momenten waarop gelovigen vaak een heiligdom bezochten en offerden ter ere van de god. Het offeren van een dierenmummie of de financiering van de mummificatie ervan is dus helemaal niet uit te sluiten.

Die visie wordt nog versterkt door het grote aantal mummies die er naar schatting jaarlijks begraven werden.<sup>384</sup> Voor het Anubieion en Ibiotapheion van Sakkara is er sprake dat er respectievelijk acht miljoen puppy's en oude honden, en vier miljoen ibissen ceremonieel begraven waren, wat bij die laatste naar schatting neerkomt op meer dan 10000 mummies per jaar.<sup>385</sup> Ook katten werden er tot in de miljoenen begraven.<sup>386</sup> Die grote aantallen lijken verband te houden met het kweken van dieren. Het is alleszins opmerkelijk dat er, bijvoorbeeld in Hermopolis alleen al, bijna een dozijn ibiskwekerijen gekend zijn.<sup>387</sup> Ook op andere sites, zoals Sakkara, zijn kwekerijen blootgelegd.<sup>388</sup> De reden voor de aanwezigheid van meerdere dergelijke faciliteiten op een site, was misschien om aan de vraag van gelovigen te kunnen voldoen. Dat zou eveneens ook kunnen verklaren waarom de dieren zo snel weer gedood werden en waarom een groot deel van de kruiken of bundels linnen geen (volledige) dierenmummie bevatten. Dergelijke 'mummies' – in feite de kruiken of bundels linnen –, die

---

<sup>380</sup> CHARRON, 'Massacres d'animaux à la Basse Epoque', 210-211; LEGRAS, 'La répressions des violences envers les animaux sacrés dans l'Égypte', 46.

<sup>381</sup> IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 13; LEGRAS, 'La répressions des violences envers les animaux sacrés dans l'Égypte', 46.

<sup>382</sup> KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 160; BRESCIANI, 'Sobek, Lord of the Land of the Lake', 203-205.

<sup>383</sup> IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 10, 13-14; CHARRON, 'Massacres d'animaux à la Basse Epoque', 211; IKRAM, 'Speculations on the Role of Animal Cults', 213.

<sup>384</sup> Er zijn dergelijke constructies opgegraven met in sommige (bijvoorbeeld voor de krokodillen) ook eitjes: IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 12; BRESCIANI, 'Sobek, Lord of the Land of the Lake', 204-205.

<sup>385</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 68; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 480-481; IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 11.

<sup>386</sup> QUAEGBEUR, "Le culte de Boubastis-Bastet en Égypte gréco-romaine", 117-127; BOUTANTIN, 'Production de terres cuites et cultes domestiques', 332-333.

<sup>387</sup> KESSLER en NUR EL-DIN, 'Millions of Ibises and Other Animals', 142.

<sup>388</sup> BRESCIANI, 'Sobek, Lord of the Land of the Lake', 204-205; IKRAM, 'Divine Creatures: Animal Mummies', 12.

hoofdzakelijk gevuld waren met losse botten, veren of ander materiaal, zijn in het onderzoek vaak als *fakes* bestempeld en gebruikt als argument dat mogelijk wijst op een commercie rond de mummies. Dat die door priesters gefabriceerd zouden zijn om de pelgrims te duperen of dat mummies met slechts enkele botten van armere gelovigen kwamen, weerlegt Kessler.<sup>389</sup> Hij stelt dat elk deel van het dier heilig was en dus de ‘essentie’ van het heilige wezen bezat.<sup>390</sup> De vraag is dan echter hoe mummies slechts gevuld met plantaardig materiaal, modder, linnen, kleine stenen, zand of zelfs volkomen leeg, verklaard moeten worden.<sup>391</sup> Van de onderzochte kattenmummies bijvoorbeeld bleek een derde *fakes* te zijn. Het hoge aantal suggereert volgens de onderzoekers een excessieve vraag aan en een onvoldoende aanbod van katten, eerder dan een verlangen voor opzettelijk bedrog aan de kant van de priesters.<sup>392</sup> In die opinie worden de beide visies op *fakes* gecombineerd en omgevormd tot een andere, mogelijke verklaring: door losse elementen van een dier of ander materiaal te verspreiden over meerdere mummies kon er namelijk makkelijker aan de hoge vraag voldaan worden. Hoewel het dus mogelijk een economische of praktische reden had, is ook bedrog niet helemaal uit te sluiten.<sup>393</sup> Teksten uit het Horarchief vermelden namelijk misbruiken door balsempriesters, zoals de lege mummies of mummies die slechts enkele botten bevatten. In reactie werd de regel ingesteld van “one god in one vessel”.<sup>394</sup>

Tot slot werd ook de verschillende kwaliteit van de mummies op dezelfde site gelinkt met de pelgrimage-industrie. De kwaliteitsverschillen representeerden mogelijk verschillende prijsklassen en dus een keuze voor de gelovige volgens zijn vermogen of hoe belangrijk zijn verzoek was.<sup>395</sup> Het is echter ook niet uit te sluiten dat de mindere mummies gewoon een slechte behandeling door balsempriesters voorstellen. Na diverse klachten omtrent de verwaarlozing van de heilige ibissen kwam er staatstoezicht op de kwaliteit van de mummies.<sup>396</sup> Natuurlijk is het niet onmogelijk dat de mindere mummies en de ‘slechte behandeling’ geconnecteerd waren met de pelgrimage-industrie en dat ze dus gemaakt werden om ze ook aan lagere prijzen te

<sup>389</sup> IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 14; MARTIN, *The sacred animal necropolis at North Saqqâra*, 9; THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 194.

<sup>390</sup> KESSLER en NUR EL-DIN, ‘Millions of Ibises and Other Animals’, 156; WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 251.

<sup>391</sup> RICHARDIN, ‘Cats, Crocodiles, Cattle, and More’, 595; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt: Arenas for Ritual Activity*, 69; IKRAM, ‘Protecting Pets and Cleaning Crocodiles’, 220; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 14.

<sup>392</sup> ZIVIE en LICHTENBERG, ‘The Cats of the Goddess Bastet’, 115, 118; Hetzelfde was vermoedelijk het geval voor andere dieren wanneer er een tekort was: IKRAM, ‘Protecting Pets and Cleaning Crocodiles’, 220.

<sup>393</sup> IKRAM, ‘Protecting Pets and Cleaning Crocodiles’, 219.

<sup>394</sup> RAY, *The Archive of Hor*, 142-143; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 14.

<sup>395</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 480-481; IKRAM, ‘Divine Creatures: Animal Mummies’, 10.

<sup>396</sup> O. Hor 21 (= TM 48988); WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 251-252.

kunnen verkopen of ze door minder vermogende gelovigen te laten financieren. Een soort van votiefmummies die gelinkt worden aan devote, maar arme mensen, zijn de mestballen met een scarabee. Die tonen volgens Ikram de uitersten aan die mensen opzochten in hun devoties in relatie tot de dierculten.<sup>397</sup>

Hoewel er nog veel onduidelijkheden zijn en de pelgrimagetheorie hiermee niet noodzakelijk bewezen is, mag het geen twijfel lijden dat dierenmummies konden dienstdoen als votiefgeschenk. Dat lijkt vooreerst te worden bevestigd door een aantal krokodillenhoofden gemummificeerd met stucwerk (cf. Afb.9) waarvan er één een proskynema bevat.<sup>398</sup> Daarbij zijn er inscripties op kruiken en sarcofagen, die ibismummies bevatten, met vermelding van de naam van de dedicant.<sup>399</sup> Niettegenstaande dat de meerderheid daarvan vermoedelijk leden van een priesterlijke familie betreft, is er een inscriptie op een houten sarcofaag die verwijst naar een ambachtsman als schenker.<sup>400</sup> Dat wijst erop dat de dedicanten een diversere achtergrond konden hebben dan de onmiddellijke priestersfeer.<sup>401</sup> Tot slot bevat het linnen van een baviaanmummie uit Tuna el-Gebel mogelijk de naam van een dedicant.<sup>402</sup> Hoewel ik niet zover wil gaan en stellen dat de commercie rond dierenmummies reeds aangetoond is, zoals sommige auteurs beweren – “tout comme cela a été démontré pour le «commerce» des momies animales”<sup>403</sup> – lijkt een zogenaamde pelgrimage-industrie – een economische zaak waarbij dieren gekweekt en gevoed werden om gedood en gemummificeerd te worden en aan pelgrims verkocht (of door hen gefinancierd) als votiefgeschenk<sup>404</sup> – wel een zeer plausibele optie en eveneens een verklaring voor bovengenoemde elementen.



Afbeelding 9: Krokodillenhoofd gemummificeerd met stucwerk

<sup>397</sup> IKRAM, ‘Protecting Pets and Cleaning Crocodiles’, 226.

<sup>398</sup> DILS, ‘Stucco Heads of Crocodiles. A New Aspect of Crocodile Mummification’, 73-85; CRISCUOLO, ‘Un epigrafe augurale su testa di crocodile’, 87-90; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 515.

<sup>399</sup> RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 263-270; VLEEMING, *Demotic and Greek-Demotic Mummy Labels and Other Short Texts*, (Short Texts II), 649-667, 723-735; EBEID, ‘N-tr.t (m-fr.t) in the Demotic Inscriptions on the Ibis Coffins and Sarcophagi’, 135; WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 252.

<sup>400</sup> EBEID, ‘Demotic Inscriptions from the Galleries of Tuna el-Gebel’, 61: TG 3162; Daarbij is er nog een inscriptie waar een persoon zonder titel wordt vermeld en mogelijk dus geen relatie met de priesters of dienaars heeft: VLEEMING, *Demotic Graffiti and Other Short Texts* (Short Texts III), n° 2321.

<sup>401</sup> SCALF, ‘Resurrecting an Ibis Cult: A Collection of Demotic Votive Texts’, 366.

<sup>402</sup> EBEID, ‘Seven Demotic Votive Inscriptions on Various Objects from the Tuna al-Gebel Necropolis’, TG 4328.

<sup>403</sup> BOUTANTIN, ‘Production de terres cuites et cultes domestiques’, 333.

<sup>404</sup> BRESCIANI, ‘Sobek, Lord of the Land of the Lake’, 200; DODSEN, ‘Rituals related to Animal Cults’, 4.

## 4.5 Conclusie

Globaal bekeken is dit een moeilijke categorie om de connectie met het volk aan te tonen aangezien in een groot deel van de opschriften – al dan niet op geschenken – de identiteit of sociale status van de dedicant niet openlijk vermeld wordt. Hoewel veel materiaal niet eenduidig is, zijn er voor de Grieks-Romeinse periode aanwijzingen dat althans een deel van de bronnen van private gelovigen afkomstig kan zijn. Een belangrijke factor daarbij zijn dedicaties en votieoffers zonder vermelding van een cultustitel of -functie, zeker als er gelijkaardige opschriften zijn die er wel een bevatten.<sup>405</sup> Ook opschriften die melding maken van een cultusdienaar als tussenpersoon suggereren dat de schenker in kwestie dat niet was. Zo zijn er enerzijds de in massa-geproduceerde bronzen dierenbeelden met gestandaardiseerde inscriptie die vermoedelijk eerder van de meer gegoede klasse afkomstig waren. Anderzijds zijn de armere regionen van de bevolking misschien eerder tastbaar in de terracottabeeldjes, in de dedicaties op eenvoudiger materiaal (ostraka), in een aantal (picturale) graffiti en mogelijk ook in de gezamenlijke dedicatiestelae door steenhouwers. Een vorm van votieoffers, die specifiek is voor dierenheiligdommen, zijn de dierenmummies. Niettemin is het nog onduidelijk of we mogen spreken van een pelgrimage-industrie waarbij de mummies aan gelovigen verkocht werden of waarbij ze de mummificatie financierden. De diverse vondsten in relatie met de dierenheiligdommen, zowel in de vorm van tekst als geschenken, lijken te pleiten voor eenzelfde situatie als bij andere heiligdommen waar het algemeen aanvaard is dat, naast cultuspersoneel, ook private gelovigen aandenkens van hun bezoek, in de vorm van graffiti, en dankbetuigingen, in de vorm van votieoffers, achterlieten.<sup>406</sup> Bijgevolg kan ook deze categorie, van dedicaties en votieoffers, beschouwd worden als een uiting van volksdevotie.

---

<sup>405</sup> Zoals ook Ray en Vleeming opmerkten: RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 259; VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts* (Short Texts I), 257.

<sup>406</sup> Voor de aandenkens en dankbetuigingen van gelovigen in andere heiligdommen, zie bijvoorbeeld: RUTHERFORD, 'Island of the Extremity', 229-256; STEVENS, 'Egypt', 730-731; RUTHERFORD, 'Pilgrimage in Greco-Roman Egypt', 171-189; PERDRIZET en LEFEBVRE, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*; GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 4; DUNAND, 'La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)', 12; DUNAND, 'La Consultation oraculaire en Égypte tardive: L'oracle de Bès à Abydos', 76-78: talrijke inscripties gericht aan Bes door bezoekers, zowel mannen als vrouwen, vergezeld door vrienden, ouders, die hun aandenken achterlaten voor de hele familie. Hoewel beroepen zelden vermeld worden, zijn er getuigen van een koopman, soldaat en timmerman; Voor stelae van pelgrims uit de faraonische periode, zie: LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom*.



## DEEL II: DIERENVERERING BUITEN DE TEMPELOMGEVING

### 5. ‘Volksfanatisme’

#### 5.1 Bescherming van heilige dieren

Ook buiten de onmiddellijke tempelomgeving schijnt er een devotie voor en populariteit van de dierculten te zijn geweest.<sup>407</sup> Herodotus (5<sup>e</sup> eeuw v.C.) en Strabo (tijd van Augustus) berichtten bijvoorbeeld dat de inwoners van Mendes alle rammen, in feite de gehele soort (schapen), vereerden. Leden van die soort werden niet gezien als geschikte slachtoffers voor offerrituelen en men weigerde schapenmelk te drinken.<sup>408</sup> De inwoners van Oxyrhynchus daarentegen vereerden de vis met dezelfde naam, zodanig dat ze de heilige vis niet aten en liever niet wilden vangen, aldus Aelianus (rond 200 n.C.):

“Should the inhabitants catch a fish on a hook they will never eat it for fear lest the aforesaid fish, which they regard as sacred and to be worshipped, may have chanced to impale itself on the hook. And whenever fish are netted, they search the nets in case this famous fish has fallen in without their noticing it. And they would rather catch nothing at all than have the largest catch which included this fish.”<sup>409</sup>

Een beëdigde verklaring uit 46 na Christus lijkt dat te bevestigen. Fajoemvissers verklaren daarin dat ze nooit gevist hebben op “the likenesses of the oxyrhynchos or lepodotus gods”.<sup>410</sup>

Daarbij zijn er diverse conflicten tussen inwoners van verschillende steden overgeleverd omtrent de bescherming van hun heilige dieren. Dat heeft hoofdzakelijk te maken met de regionaliteit van de dierenverering, wat ook de klassieke auteurs opmerkten. Wat bij hen nadrukkelijk naar voren komt, was het fenomeen dat, hoewel de diercultus in heel Egypte te

---

<sup>407</sup> Deze paragraaf is hoofdzakelijk afhankelijk van de klassieke auteurs; Voor de dierenverering in huiselijke context, zie hoofdstuk 6.

<sup>408</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 42; Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 19; REDFORD en REDFORD, ‘The Cult and Necropolis of the Sacred Ram’, 194.

<sup>409</sup> Aelianus, *De Natura Animalium*, X. 46 (met vertaling uit Loeb door Alwyn Faber Scholfield).

<sup>410</sup> PSI VIII 901 (= TM 13801); REDFORD en REDFORD, ‘The Cult and Necropolis of the Sacred Ram’, 196; Voor de cultus rond heilige vissen, zie: SAHRHAGE, *Fischfang und Fischkult im alten Ägypten*; GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im Alten Ägypten*,

vinden was, de vereerde dieren telkens andere waren of beter, niet overal verering vonden.<sup>411</sup> Hoewel in de Fajoem de krokodillen aanzien werden als heilige dieren werden ze in, bijvoorbeeld, Elephantine en Edfu behandeld als vijanden en zelfs gegeten.<sup>412</sup> Dergelijke tegenstrijdigheden konden voor oproer onder de bevolking zorgen, zoals het geval was tussen de regio van Dendera enerzijds en die van Koptos en Ombos anderzijds.<sup>413</sup> Verscheidene auteurs, waaronder Strabo en Aelianus, berichtten namelijk dat de inwoners van Dendera, net zoals in Elephantine, de krokodil niet vereerden, maar hem mishandelden en aten.<sup>414</sup> Als wraak kruisigden de inwoners van Koptos en Ombos valken, die de inwoners van het district Dendera vereerden.<sup>415</sup> Een gelijkaardige vete, die eveneens jarenlang aansleep tot onder de Romeinse overheersing, was die tussen de inwoners van Oxyrhynchus en Kynopolis en is verhaald door Plutarchus (ca. 46-120 n.C.):<sup>416</sup>

“the several peoples were ever defending their own animals, and were much offended if these animals suffered injury, and thus they were drawn on unwittingly by the enmities of the animals until they were brought into open hostility with one another. [...] And in my day the people of Oxyrhynchus caught a dog and sacrificed it and ate it up as if it had been sacrificial meat, because the people of Cynopolis were eating the fish known as the oxyrhynchus or pike. As a result of this they became involved in war and inflicted much harm upon each other; and later they were both brought to order through chastisement by the Romans.”<sup>417</sup>

---

<sup>411</sup> Ibissen zijn daarop vermoedelijk een uitzondering: FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 161-162.

<sup>412</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 69; Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 44; Voor andere voorbeelden, zie: WILSON, ‘Slaughtering the Crocodile at Edfu and Dendera’, 179-203.

<sup>413</sup> VANDORPE en CLARYSSE, ‘Cults, Creeds and Clergy in a Multicultural Context’, 424-426; PFEIFFER, ‘Der ägyptische “Tierkult” im Spiegel der griechisch-römischen Literatur’, 375.

<sup>414</sup> Aelianus, *De Natura Animalium*, X. 21; Plutarchus, *De Iside et Osiride* 50; Strabo, *Geographica*, XVII. 1, 47; Juvenalis, *Satirae*, 15, 33-36; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1973; FEDER, ‘Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren’, 162.

<sup>415</sup> Aelianus, *De Natura Animalium*, X. 24; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1966.

<sup>416</sup> SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1966; WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 246-247.

<sup>417</sup> Plutarchus, *De Iside et Osiride*, 72 (met vertaling uit Loeb door Frank Cole Babbitt).

Tot slot was er nog een – verder onbekende – oorlog tussen de inwoners van Thebe (Egypte) en Rome om een hond.<sup>418</sup> Of die oorlog er daadwerkelijk was, laten we in het midden, maar het wijst er in ieder geval op dat de algemene opinie heerste dat een hond een basis kon zijn voor de start van een oorlog.

Dergelijk ‘volksfanatisme’ vindt ook zijn uiting in de straffen voor het doden van een heilig dier uitgevoerd door het volk.<sup>419</sup> Bij Herodotus (5<sup>e</sup> eeuw v.C.) worden die straffen (doodstraf of geldboete aan de tempel) vermeld in de context van bewondering voor de Egyptische vroomheid.<sup>420</sup> In tegenstelling daarmee legt Diodorus (1<sup>e</sup> eeuw v.C.) de nadruk op de negatieve kant van het Egyptische volk, de massa (ὄχλοι).<sup>421</sup> Zij namen het heft soms in eigen handen en hun ‘fanatisme’ kon zelfs leiden tot lynching:

“And whoever intentionally kills one of these animals is put to death, unless it be a cat or an ibis that he kills; but if he kills one of these, whether intentionally or unintentionally, he is certainly put to death, for the common people gather in crowds and deal with the perpetrator most cruelly, sometimes doing this without waiting for a trial.”<sup>422</sup>

Diodorus geeft daarvan een voorbeeld waarvan hij zelf ooggetuige was. Hij toont aan hoe het voorval dat een Romeins bezoeker per ongeluk een kat doodde ervoor zorgde dat hun (misschien wel overdreven) religieuze reactie de overhand nam op hun houding van angst tegenover hun Romeinse overheerser:

---

<sup>418</sup> Dat is overgeleverd bij Aelianus in een stukje over ‘kleine oorzaken van grote oorlogen’, maar verder is daar niets over gekend: Aelianus, *De Natura Animalium*, XI. 27; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1966.

<sup>419</sup> WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 246; Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 83, 8-9; Herodotus, *Historiae*, II. 65; Cicero, *Tusculanae Disputationes*, V. 27, 78; P. Köln XV 594 (= TM 704850); Dat er straffen waren is bevestigd door het Demotische wethandboek van Achmim (Panopolis): LIPPERT, *Ein demotisches juristisches Lehrbuch*, 45-48 (regels 25-28); De straffen op het doden van de dieren hadden hoogstwaarschijnlijk betrekking op alle dieren van een bepaalde soort en niet enkel op die enkelingen die in de tempel vereerd werden: LEGRAS, ‘La répressions des violences envers les animaux sacrés dans l’Égypte’, 48-49.

<sup>420</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 41 en 65; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1880, 1900; Er zijn onderzoekers die stellen dat de straffen geen uiting zijn van koninklijke vroomheid, maar de bedoeling hadden het cultusinkomen veilig te stellen. Daarbij is er geen bewijs om te stellen dat er van overheidswijze de doodstraf werd opgelegd: LEGRAS, ‘La répressions des violences envers les animaux sacrés dans l’Égypte’, 49-50; WYNS, *Everything Managed in the Best Way*, 247.

<sup>421</sup> SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1900.

<sup>422</sup> Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 83, 6-7 (met vertaling uit Loeb door Charles Henry Oldfather).

“So deeply implanted also in the hearts of the common people is their superstitious regard for these animals and so unalterable are the emotions cherished by every man regarding the honour due to them that once, at the time when Ptolemy their king had not as yet been given by the Romans the appellation of “friend” and the people were exercising all zeal in courting the favour of the embassy from Italy which was then visiting Egypt and, in their fear, were intent upon giving no cause for complaint or war, when one of the Romans killed a cat and the multitude rushed in a crowd to his house, neither the officials sent by the king to beg the man off nor the fear of Rome which all the people felt were enough to save the man from punishment, even though his act had been an accident. And this incident we relate, not from hearsay, but we saw it with our own eyes on the occasion of the visit we made to Egypt.”<sup>423</sup>

De zogenaamde kittenpetitie, een zeldzame papyrologische bevestiging van de verhalen van Herodotus en Diodorus, bevestigt de schrik die men had voor een straf. In die petitie verdedigt een balsempriester, die kittens in zijn huis had opgenomen en gestorven waren door toedoen van een kater, zichzelf tegen mogelijke beschuldigingen. De balsempriester geeft de indruk dat hij al het mogelijke gedaan heeft om het welzijn van de kittens, wanneer ze in zijn huis waren, te verzekeren en hen te redden van de agressie van de kater.<sup>424</sup> Ook uit een brief (eerste eeuw n.C.) blijkt de zorg die men droeg voor katten. In die brief schrijft een zekere Herennius onder andere het volgende: “Concerning the cats, Ourses is taking care of them in accordance with what I also wrote to you on another occasion.”<sup>425</sup>

Tot slot zijn bij Diodorus nog een paar voorbeelden van de ‘excessieve’ Egyptische toewijding voor dierenverering te vinden. Zo zou er tijdens een hongersnood zelfs niet één veroordeling zijn geweest van iemand die een heilig dier had geslacht en werden tijdens militaire campagnes in andere landen heilige dieren vrijgekocht, zelfs als ze krap zaten in reisgeld.<sup>426</sup> In hoeverre die correct zijn en niet (mateloos) overdreven, is de vraag. Desondanks

---

<sup>423</sup> Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 83, 8-9 (met vertaling uit Loeb door Charles Henry Oldfather).

<sup>424</sup> P. Köln XV 594 (= TM 704850).

<sup>425</sup> O. Berenike II 195 (= TM 89221 met vertaling uit DDbDP).

<sup>426</sup> Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 84, 1 en 3-4; SMELIK en HEMELRIJK, ‘Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?’, 1901.

getuigen ze volgens mij, net zoals voorgaande fragmenten, wel van een duidelijke, niet te ontkennen en wijdverspreide devotie van de Egyptenaren voor hun dieren(goden).

## 5.2 Theofore namen

Een ander aspect dat wijst op de wijdere verspreiding en populariteit van de dierculten, zijn de *theophoric names*: “Names that either explicitly, or indisputably, make reference to a deity.”<sup>427</sup> Onder *deity* vallen zowel de goden zelf als bijvoorbeeld de heilige dieren waarmee ze geassocieerd werden, aangezien de dieren een mogelijke vorm van representatie van de goden waren.<sup>428</sup> De motieven waarom aan een kind een bepaalde naam gegeven werd, zijn voor het oude Egypte onduidelijk, hoofdzakelijk door het gebrek aan bronnen met expliciete informatie.<sup>429</sup> Een mogelijk motief is de kinderen vernoemen naar verwanten.<sup>430</sup> Een andere reden, in het geval van een godennaam, is misschien dat de ouders kozen voor de naam van hun lievelingsgod of hun geassocieerde dier, of voor de naam van die god die hen op bepaalde vlakken het best bescherming kon geven.<sup>431</sup> Andere factoren die de naamgeving beïnvloeden, mogelijk ook in het oude Egypte, zijn de ideologische achtergrond inclusief religie (bijvoorbeeld keuze voor een godennaam of net niet), de sociale klasse van de ouders, maar ook de geografische en chronologische variatie. Die laatste kunnen bijvoorbeeld afhankelijk zijn van de waarden die mensen in een bepaald gebied of tijdperiode hadden.<sup>432</sup>

Jennes stelt dat de antieke Egyptenaren de betekenis van hun namen – in veel gevallen – wel zullen hebben begrepen aangezien hun namen vaak uit korte zinnen bestonden, zoals ‘The one whom Isis has given’.<sup>433</sup> Ook namen die verwijzen naar die van goden of hun geassocieerde dieren zijn niet moeilijk te begrijpen. De meeste daarvan identificeren de naamdrager met een god. Populaire diergoden waarnaar persoonsnamen verwijzen, zijn Horus, Sobek, Thoth en Montu.<sup>434</sup> De namen die naar het dier van de god refereren, zijn echter nog interessanter voor

---

<sup>427</sup> JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 19.

<sup>428</sup> JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 19-20.

<sup>429</sup> JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 6.

<sup>430</sup> Al bleken de cijfers toch eerder beperkt. Voor berekeningen en percentages (met beperking tot mannelijke namen wiens vaders- en grootvadersnaam bekend zijn), zie: JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 7-8.

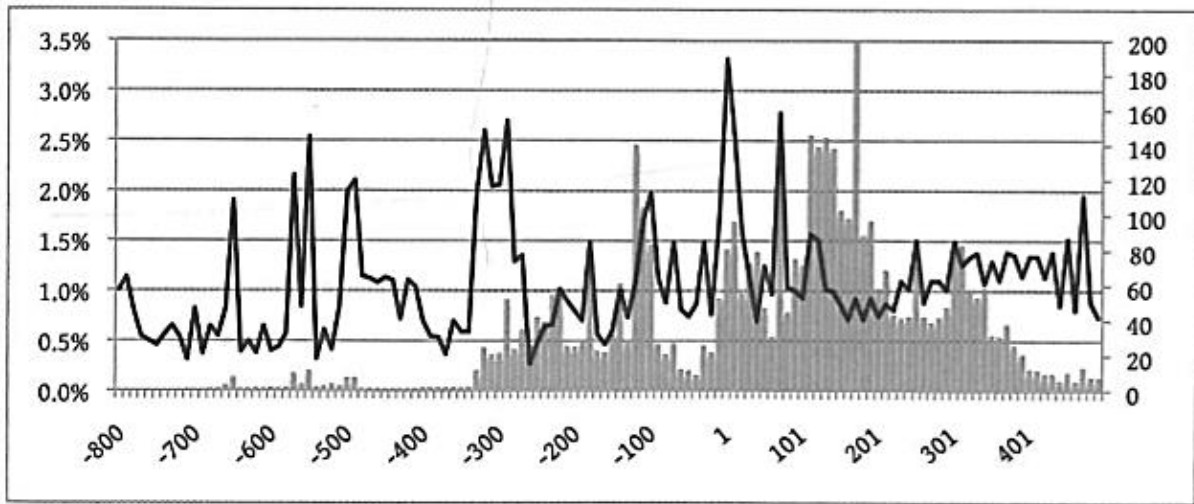
<sup>431</sup> Zoals bij de keuze voor een amulet of beeldje van een bepaalde god (cf. 6.3.1 en 6.3.2); DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 94, 95; STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 8; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 52; QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 122.

<sup>432</sup> JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 10-12.

<sup>433</sup> JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 5.

<sup>434</sup> Papyrologische attestaties van de theofore naam Horus (26168), Sobek (5203), Thoth (3312) en Montu (2860): JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 118.

dit onderzoek aangezien dan specifiek verwezen wordt naar het vereerde dier, dat centraal staat binnen de cultus van de heilige dieren. Velen daarvan zijn vertegenwoordigd in persoonsnamen, maar de populairste is de heilige ibis (Phibis, “degene van de ibis”), gevolgd door de valk, de hond en de krokodil, en van de incarnatiedieren de Apis- en Buchisstier.<sup>435</sup> De praktijk om een dierennaam te geven aan je kind blijft relatief stabiel doorheen de hele Grieks-Romeinse periode (cf. grafiek 3).<sup>436</sup>



Grafiek 3: Chronologische evolutie dierennamen

### 5.3 Conclusie

Het ‘volksfanatisme’ vertolkte zich enerzijds in de bescherming van heilige dieren, vaak van een volledige diersoort in een bepaalde streek, en kon leiden tot jarenlange conflicten tussen inwoners van diverse steden die elkaars heilige dieren mishandelden. Bij de straffen voor het doden van een heilig dier nam het volk soms het heft in eigen handen, zoals uit Diodorus is gebleken. Anderzijds maakt het ‘volksfanatisme’ zich kenbaar in de theofore namen, in het bijzonder de namen die naar de heilige dieren refereren. Beide uitingen wijzen op een bredere verspreiding en populariteit van de dierculten dan de onmiddellijke tempelomgeving en kunnen gezien worden als een expressie van volksdevotie.

<sup>435</sup> Papyrologische attestaties van de theofore naam ibis (829), valk (343), hond (266), krokodil (140) en Apisstier als incarnatiedier (149): JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 20, 42, 50; Het specifieke aantal attestaties voor de Buchisstier is niet opgenomen bij Jennes waardoor het dus onder haar vooropgestelde limiet van 75 attestaties moet vallen. Ook stelt Clarysse dat de spreiding van de namen, die naar de Buchisstier refereren, ruimtelijk en chronologisch beperkt waren: CLARYSSE, 'Theban Personal Names and the Cult of Bouchis', 25-39.

<sup>436</sup> Grafiek uit: JENNES, *Inspired by the Gods: Theophoric Names*, 51.

## 6. Dierenculten in huiselijke sfeer

### 6.1 Introductie

De verering van dierengoden in de Grieks-Romeinse periode spreidde zich zelfs uit tot de in huiselijke sfeer. Dat is op zich niet verwonderlijk aangezien de tempel- en huiselijke sfeer niet als afzonderlijke zones beschouwd mogen worden:

“Religion consist of the *interaction among* a domestic or private sphere of ritual activity; a local culture of traditions that transcends the home; and [...] the “great tradition”: that is, the literate (yet historically mutable) formulation of system and authority, in both ritual and mythology, that centralizing institutions pursued.”<sup>437</sup>

De verbondenheid van beide sferen blijkt onder andere uit hun interactie. Het huis en het altaar of de afzonderlijke sacrale ruimtes dienden enerzijds als de locatie naar waar familieleden beelden, heilig water of zand, veelbelovende orakelotjes of ander materiaal van regionale tempels en festivals terugbrachten. Anderzijds waren ze de locatie van waaruit familieleden boodschappen en hoop, in de vorm van dedicaties of votieoffers, naar het heiligdom brachten.<sup>438</sup>

De religie in huiselijke sfeer is lange tijd genegeerd of ontweken in het historisch onderzoek, zoals het weinige aantal studies aantoont.<sup>439</sup> Boutantin geeft een mogelijke reden: “les données sont nettement moins nombreuses et plus éparses dès que l’on cherche à comprendre comment l’individu ramenait ses dieux à domicile.”<sup>440</sup> Ondanks de problemen met herkomst, functie en interpretatie van de bronnen, is er wel degelijk materiaal voorhanden om het onderzoek vooruit te helpen.<sup>441</sup> Voor de omschrijving van religie buiten de context van de

---

<sup>437</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 541.

<sup>438</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 543; FRANKFURTER, ‘The Spaces of Domestic Religion in Late Antique Egypt’, 8; Sommige votieoffers konden zelfgemaakte kledij zijn: LESKO, ‘Household and Domestic Religion in Ancient Egypt’, 203.

<sup>439</sup> MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints’, 71, 73; RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 171-172; Naast de vier basisstudies van Lesko, Ritner, Stevens, Friedman en Mota, is er nog een onderdeel bij Frankfurter over domestieke religie en het recente artikel van Dunand: LESKO, ‘Household and Domestic Religion in Ancient Egypt’; RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’; STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’; FRIEDMAN, ‘Aspects of domestic life and religion’; FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 131-142; DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 81-101.

<sup>440</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 4.

<sup>441</sup> Voor een overzicht, zie: RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 172.

tempel in private huishoudens, zijn in het onderzoek diverse termen dooreen gebruikt, vaak met een andere connotatie, zoals populaire religie, familiereligie, *household* religie en dagelijkse devotie.<sup>442</sup> De term waarvoor hier gekozen wordt, is *household* of domestieke religie.<sup>443</sup> Sommige onderzoekers (Ritner, Lesko en Frankfurter) interpreteren die term ruimer als “all religious practices to which the believer had access in his daily life.”<sup>444</sup> Ik opteer hier, in navolging van Mota, voor de striktere interpretatie afkomstig van Stevens en Friedman.<sup>445</sup> Voor hen is *household* religie “a group of religious actions that were put into practice within the family home.”<sup>446</sup> Door de reikwijdte van de acties te reduceren en *household* religie te beperken tot die handelingen die plaatsvonden binnen de huiscontext worden reeds diverse problemen vergemakkelijkt en verminderd.<sup>447</sup>

In huishoudens werden zowel goden als overleden voorouders vereerd. Soms wordt er een onderscheid gemaakt tussen de ‘populaire goden’, in het bijzonder de geboortegoden zoals Bes en Taweret, die thuis vereerd werden, en de ‘staatsgoden’, die gepromoot werden in tempels door de staatscultus. Hoewel het klopt dat in huishoudens de goden gespecialiseerd in de bekommernissen van alledag (vruchtbaarheid, genezing en bescherming), zoals Taweret en vooral Bes, alomtegenwoordig waren, is het nodig het onderscheid te nuanceren.<sup>448</sup> Dat wordt enerzijds aangetoond door de inclusie van de ‘populaire geboortegoden’ in tempeldecoratie en anderzijds door de aanwezigheid van huisaltaren voor ‘staatsgoden’, vaak in connectie met de dierenculten.<sup>449</sup> Daarvan getuigen bijvoorbeeld diverse archeologische vondsten, waaronder dierenbeeldjes en muurschilderingen in huiselijke sfeer (cf. 6.3). Een van de beste voorbeelden, naast Bes, voor de connectie tussen tempel en huis is Hathor, vooral in haar rol als vruchtbaarheidsgodin.<sup>450</sup> Ze had tempels in Memphis en Dendera, maar ze vertolkte eveneens een belangrijke rol in huishoudens als godin verbonden met liefde, huwelijk en moederschap. Ze werd voorgesteld als vrouw in haar aspect van seksuele partner en als koe in haar aspect als tedere moeder.<sup>451</sup> Naast goden was het huis natuurlijk ook de plaats voor contact met overleden

---

<sup>442</sup> BODEL en OLYAN, ‘Introduction’, 2; DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 81.

<sup>443</sup> Beide worden als synoniemen gebruikt.

<sup>444</sup> MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints’, 72; RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 186; LESKO, ‘Household and Domestic Religion in Ancient Egypt’, 197, 200; FRANKFURTER, ‘The Spaces of Domestic Religion in Late Antique Egypt’, 7.

<sup>445</sup> STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 1; FRIEDMAN, ‘Aspects of domestic life and religion’, 96.

<sup>446</sup> MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints’, 72, 74.

<sup>447</sup> Voor een overzicht, zie: MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints’.

<sup>448</sup> STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 1; FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 138.

<sup>449</sup> QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 111; RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 185.

<sup>450</sup> QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 126; STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 10; RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 181.

<sup>451</sup> Zie Hathor afgebeeld als koe op funeraire gewaad van een kind: QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 126, 128.



voorouders.<sup>452</sup> Dat konden publieke personen zijn zoals koninklijke of niet-koninklijke figuren (lokale elite) die na hun dood soms verheven werden tot de status van lokale of nationale 'heiligen', maar ook overleden private individuen (familie). Naast een grafcultus voor die personen, werden zij eveneens thuis vereerd om hen te gedenken en hun funeraire cultus in stand te houden.<sup>453</sup> Voorouders waren ook in staat om voor goed of kwaad, te interveniëren in de levens van familieleden.<sup>454</sup>

Dit hoofdstuk wil de aanwezigheid van de dieren(goden) in huiselijke sfeer onder de aandacht brengen. Een eerste paragraaf spitst zich toe op belangrijke domestieke religieuze praktijken. De tweede paragraaf gaat over de materiële vondsten, die de domestieke religie kenmerken.

---

<sup>452</sup> BODEL en OLYAN, 'Introduction', 2; Voor een korte bespreking zie: TEETER, 'Popular Worship in Ancient Egypt', 35-36.

<sup>453</sup> STEVENS, 'Domestic Religious Practices', 1, 10-11; RITNER, 'Household Religion in Ancient Egypt', 181, 183.

<sup>454</sup> FRANKFURTER, 'Religion in Society: Graeco-Roman', 542.

## 6.2 Religieuze praktijken

De domestieke religieuze praktijken en rituelen situeren zich vaak rond de overgangsfasen in het leven: geboorte, puberteit, huwelijk en dood.<sup>455</sup> Naast het algemene welzijn van een huishouden, waren de huiselijke praktijken verder gericht op het aanpakken van alledaagse bekommernissen en gevaren of bedreigingen. Zowel oorzaken als gevolgen van die laatste waren divers: tegenslag, verwonding of schade aan een persoon of eigendom, ziekte, dood door gevaarlijke dieren, ontevreden doden, kwade geesten en menselijke tegenstanders.<sup>456</sup> Een prominente bekommernis was die van vruchtbaarheid, die zich uitstrekt tot alle aspecten van conceptie, geboorte en opvoeding. Zorgen rond vruchtbaarheid, zowel voor de vrouw als voor de man, vindt een duidelijke uitdrukking in de materiële cultuur: beeldjes van naakte vrouwen (vaak gelinkt aan Hathor en Isis), maar ook van een aap of baviaan met prominente fallus.<sup>457</sup> Daarbij kan ook de aanwezigheid van Sobek in huizen gelinkt worden met de associatie van de god met mannelijke potentie.<sup>458</sup>

Diverse domestieke religieuze praktijken houden verband met die in de tempelcultus. Het domestieke altaar en de tempel zijn namelijk in zekere zin complementair en beïnvloeden elkaar wederzijds. Domestieke devotie kan sociale steun en populaire geloofwaardigheid verlenen aan hun centrale tempels, zie bijvoorbeeld het orakel van Bes in Abydos en zijn connectie met populaire Bes verering.<sup>459</sup> De invloed van tempels daarentegen laat zich vooral opmerken in de rituele praktijken en paraferalia, maar ook in de aanwezigheid van huisaltaren voor diverse ‘staatsgoden’.<sup>460</sup> De religieuze dimensie van het huis functioneert dan afwisselend als “satellite, extension, and miniaturization of the local temple.”<sup>461</sup> Zeker in tijden van festivals diende het huis als extensie van de lokale tempel. Zo werden er terracottalampen gekocht en

---

<sup>455</sup> STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 1; Voor een overzicht van de verscheidene overgangsfasen, zie RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 173-196; Een voorbeeld, al is het strikt gezien geen ‘domestieke’ praktijk in de engste zin van het woord, was het begraven van baby’s en foetussen binnen de nederzetting. Dat was misschien met de bedoeling van de familie om hen dichtbij te houden, te beschermen en te steunen in hun reis door de onderwereld. Een andere reden was misschien dat de drempel/grens-status van de baby’s aan de levenden een communicatiekanaal met de goddelijke wereld schonk: FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 137; STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 1, 11-12.

<sup>456</sup> STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 10; Uitvoerige bespreking over de bescherming van het lichaam, bijvoorbeeld tegen onheil op de Nijl: QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 105-139.

<sup>457</sup> STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 2, 10; RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 181; FRANKFURTER, ‘The Spaces of Domestic Religion in Late Antique Egypt’, 11-12; MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 50.

<sup>458</sup> RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 185.

<sup>459</sup> FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 131, 139.

<sup>460</sup> RITNER, ‘Household Religion in Ancient Egypt’, 185.

<sup>461</sup> FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 139.

thuis aangestoken gedurende de periode dat het festival liep.<sup>462</sup> De *Luchnapsia* of ‘het aansteken van (olie)lampen’ was een belangrijk onderdeel van de Egyptische liturgie, maar eveneens van belang in particuliere context over heel Egypte.<sup>463</sup> Er zijn Ptolemaïsche brieven bewaard waarin gevraagd wordt om bij de domestieke altaren een lichtje aan te steken.<sup>464</sup> Sommige van die terracottalampen waren gemaakt in de vorm van een beeld met gaten waardoor het licht naar buiten kon schijnen.<sup>465</sup> Er zijn er ook bewaard in de vorm van dieren, zoals een kat, hond en baviaan (cf. Afb.10).<sup>466</sup> Het aansteken van dergelijke lampen had diverse doeleinden. Het kon een continue devotie op bepaalde tijden van de week, maand of jaar symboliseren, maar kon evengoed dienstdoen ter bescherming van het huis of om een god te eren.<sup>467</sup>



Afbeelding 10:  
Terracottalamp in  
de vorm van een  
baviaan

Andere rituele praktijken ondernomen in huiselijke setting maken gebruik van dezelfde set van rituele acties als die in de tempel en in funeraire context: het aanbieden van offers van voedsel, wierrook, vloeistoffen en kleine voorwerpen; het uitvoeren van zuiveringsrites door middel van fumigatie (beroking) en libatie (plengoffers); het oprichten van beschermende beelden; het manipuleren van metafysische krachten via verbale en fysieke middelen; en misschien zelfs het delen van rituele maaltijden.<sup>468</sup> De diverse soorten paraferalia, zoals lampen, wierrookbranders, altaren en zelfs *cippi* van Horus (cf. verder), die in de verscheidene praktijken gebruikt werden, representeren een proces van domesticering via miniaturisatie van de tempelcultus. Het gaat namelijk vaak om miniaturen of goedkopere (hout, terracotta) versies dan die in de tempel.<sup>469</sup> Hetzelfde gold voor de terracottagodenbeeldjes (cf. 6.3.2 en 6.3.3) die de tempelcultus, diens goden en processies in miniatuur omvatten.<sup>470</sup>

Daarnaast spitsen vele praktijken in huiscontext zich toe op magische en medische rites en spreuken. Net zoals de nood aan een meer continue toegankelijkheid van orakels (cf. 2.2), die leidde tot meer persoonlijk contact met orakelgoden in huiselijke context in de vorm van

<sup>462</sup> FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 137.

<sup>463</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 118-119; Herodotus, *Historiae*, II. 62.

<sup>464</sup> Voorbeeld: P. Athen. 60 (=77953); BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 119-120.

<sup>465</sup> BOUTANTIN, ‘Production de terres cuites et cultes domestiques’, 326.

<sup>466</sup> Afbeelding uit: BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, planchet X fig. 2; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 118.

<sup>467</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 542; FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 137; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 118-119.

<sup>468</sup> STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 9.

<sup>469</sup> FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 134-135.

<sup>470</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 542.

zelfstandige magiërs en professionele waarzeggers gebruikmakend van orakelhandboeken, zijn dergelijke magisch-medische praktijken een uiting van een privatisering en een groeiende nood aan nauw en direct contact met de goden.<sup>471</sup> Domestieke religieuze praktijken opereerden volgens een probleemoplossend kader en vonden bijgevolg vaak plaats in reactie op onmiddellijke noden.<sup>472</sup> Getuige daarvan zijn diverse magische en medische spreuken, geschreven op ostraka en papyri of gegraveerd op rituele voorwerpen zoals stelae en bedoeld ter bescherming van personen, huis en huishouden.<sup>473</sup> Ook hier is er een connectie met de tempelcultus merkbaar. Zo zijn er enerzijds spreuken, gekend als magische papyri, die aantonen dat vogelmummies (valk of havik), maar ook mannelijke katten, in waarzeggerij en magische recepten gebruikt werden.<sup>474</sup> Dus misschien konden dergelijke mummies voor een bepaalde tijd wel in private huizen – en dus niet alleen in tempelcontext – gehouden worden.<sup>475</sup> Anderzijds is er een groep van stelae, de Horus *cippi*, die erg populair waren in de Ptolemaeïsch-Romeinse periode. Zoals hoger aangegeven zijn diverse miniaturen van dergelijke stelae in woningen teruggevonden.<sup>476</sup> Op de stelae stond de god Horus afgebeeld ter bescherming tegen dreigende dieren zoals slangen of schorpioenen. Daarbij waren spreuken gegraveerd om zich daartegen te beschermen of de opgelopen wonden te genezen door het water dat over de *cippi* gegoten werd op te drinken.<sup>477</sup>

Tot slot zijn er nog een aantal rituelen, uitgevoerd in het huis na de dood van dieren geassocieerd met traditionele godheden, die wijzen op de funeraire rol die een huis kon vertolken.<sup>478</sup> Voor klassieke auteurs zoals Herodotus was de gebruikelijke praktijk van Egyptenaren om dieren in hun huizen te houden uniek.<sup>479</sup> Het huis was bij hen dus niet enkel een woonplaats voor mensen, maar ook een thuis voor dieren, in het bijzonder voor honden. De hond is, naast de kat, misschien wel het meest geliefde dier zowel voor de antieke als voor de

---

<sup>471</sup> TALLET, 'Oracles', 407, 409; FRANKFURTER, 'Religious Practice and Piety', 326, 329.

<sup>472</sup> STEVENS, 'Domestic Religious Practices', 9.

<sup>473</sup> Zie BETZ, *Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*; NAETHER, 'New Deities and New Habits', 445; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 103; RITNER, 'Household Religion in Ancient Egypt', 184.

<sup>474</sup> Pap. Graec. Mag. I. 2 (= P. Berlin 5052); Pap. Graec. Mag. I. 34.

<sup>475</sup> KAKOSY, 'Problems of the Thoth-cult in Roman Egypt', 45; RAY en MARTIN, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 263.

<sup>476</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 103.

<sup>477</sup> STEVENS, 'Domestic Religious Practices', 3; RITNER, 'Household Religion in Ancient Egypt', 186; LESKO, 'Household and Domestic Religion in Ancient Egypt', 205.

<sup>478</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 57.

<sup>479</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 36; SMELIK en HEMELRIJK, 'Who Knows Not What Monsters Demented Egypt Worships?', 1874.

moderne bewoners.<sup>480</sup> De reden – naast die van gezelschapsdier – dat honden in talrijke mate als huisdieren gehouden werden, was misschien hun associatie met bevalling en hun functie als beschermers van zuigelingen en kinderen. Daarbij dienden ze als beschermers en gezellen voor de doden – heel vaak in graven met kinderen – in hun reis naar de onderwereld.<sup>481</sup> Een andere bedoeling was misschien om de cultus van de dierengoden in huis te brengen, ditmaal – naast beeldjes of amuletten (cf. 6.3) – in de vorm van een levend dier.<sup>482</sup>

De hond was een van de dieren die over heel Egypte vereerd werden. Een van de centra van verering van de hondengod Anubis was Kynopolis, waar er voor alle honden een vorm van aanbidding en sacrale voeding georganiseerd was. Egyptenaren lijken alle honden te hebben geïdentificeerd met de god Anubis. Zo symboliseerden en vereeuwigden hun mummies de rol van Anubis en de hond in de Osirische legende.<sup>483</sup> Die connectie met Anubis ligt aan de basis van de rouwrituelen voor overleden familieleden in huizen en voor hun mummificatie en begraving in speciale begraafplaatsen: “While temple priests cared for sacred and votive dogs while alive or dead, family members similarly took charge of domestic dogs.”<sup>484</sup> Een rouwritueel voor de bewoners van een huis waar een hond was overleden, was dat ze hun hoofd en hele lichaam schoren, terwijl dat voor een overleden kat enkel de wenkbrauwen waren.<sup>485</sup> Daarbij was het gebruikelijk dat verwanten en buren de bewoners van het huis kwamen troosten.<sup>486</sup> Afhankelijk van hoe welgesteld een huishouden was, konden de huisdieren op een even zorgzame manier gemummificeerd worden als de menselijke leden van de familie. Vermoedelijk werden huisdieren gemummificeerd in de speciaal daarvoor opgerichte balsmenhuizen waar votiefmummies geprepareerd werden.<sup>487</sup> Uiteindelijk werden de gemummificeerde honden naar hun eeuwige rustplaats gebracht. Voor de meesten waren dat vermoedelijk de sacrale begraafplaatsen in dorpen waar ze behoorden, waarschijnlijk de cultcentra van Anubis, zoals het Anubieion in Sakkara. Daarnaast is er bewijs voor de begraving van de huisdieren in private tomben.<sup>488</sup> De honden, gemummificeerd en dus heilig, vergezelden

---

<sup>480</sup> Voor de aanwezigheid van katten (katers en kittens) in huishoudens, zie bijvoorbeeld de kittenpetitie: P. Köln XV 594 (= TM 704850).

<sup>481</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 57, 66, 67.

<sup>482</sup> Idem: slangen gehouden in huishoudens: SABEK, ‘Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten’, 144.

<sup>483</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 57, 69.

<sup>484</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 69.

<sup>485</sup> Herodotus, *Historiae*, II. 66-67; Diodorus Siculus, *Bibliotheca Historica*, I. 84, 2.

<sup>486</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 67.

<sup>487</sup> KESSLER, ‘Tierische Missverständnisse’, 52; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 67.

<sup>488</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 58, 67-69; Niet alleen honden, maar bijvoorbeeld ook apen, bavianen en ibissen: IKRAM, ‘Protecting Pets and Cleaning Crocodiles’, 209-214.

hun eigenaren als “amuletic guardians”.<sup>489</sup> Hierbij is er geen contradictie met de votiefdieren in graven als offer om de goden van de onderwereld te bevredigen en een veilige reis te verzekeren.

## 6.3 Domestieke religieuze vondsten

### 6.3.1 Huisaltaren, objecten en decoraties

Huizen waren naast sociale plaatsen ook belangrijke religieuze ruimtes. De religieuze rol van het huis is enerzijds bevestigd door papyri, die getuigen van rituele devotie bij huisaltaren, en anderzijds door de aanwezigheid van diverse religieuze vondsten, onder te brengen in drie categorieën: cultusfaciliteiten, objecten en decoraties.<sup>490</sup>

Voor het uitvoeren van cultuspraktijken in huis was er een variëteit aan faciliteiten, vaak onder de noemer van huisaltaren: altaren, schrijnen, nissen in muren, draagbare uitrusting zoals offertafels en de zogenaamde *lustration slabs* als offerplaatsen voornamelijk voor vloeistoffen. In meer gegoede milieus kon men ook een private kapel ter beschikking hebben.<sup>491</sup> Huisaltaren zijn in verscheidene ruimtes en in prominente posities binnen de huizen teruggevonden. Ze werden uit diverse materialen gemaakt en konden talrijke vormen aannemen. Veelvoorkomend waren de kleine nissen gehouwen in muren alsook de altaren van zonsteen (leemtichels) in de vorm van tempelpoorten (soort portaal). De vele archeologische vondsten, vooral de meer eenvoudige, tonen aan hoe belangrijk religie was voor het domestieke leven van inwoners in Grieks-Romeins Egypte.<sup>492</sup> De aanwezigheid van gereserveerde ruimtes in huizen voor de goddelijke en religieuze wereld was geen nieuwigheid en bestond al in eerdere perioden.<sup>493</sup> De compositie van dergelijke ruimtes in Grieks-Romeins Egypte leek analoog aan de huisaltaren in de Romeinse wereld, zoals die van Pompeï en Herculaneum. Die bestonden uit een nis,

---

<sup>489</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 69.

<sup>490</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt: Arenas for Ritual Activity*, 46; MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 37; Zie onder andere in papyri: P. Oxy. LIX. 3992 (= TM 27848); P. Athen. 60 (= TM 77953); FRANKFURTER, ‘Religious Practice and Piety’, 322.

<sup>491</sup> MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 37; MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints’, 74; STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 4-5; FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 134-136; DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 91; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 105.

<sup>492</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt: Arenas for Ritual Activity*, 46.

<sup>493</sup> Zie bijvoorbeeld voor het Nieuwe Rijk: WEISS, *Religious Practice at Deir el-Medina*; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 111.

gedecoreerd of omlijst met schilderingen in religieuze motieven, waarin altaren, standbeeldjes of offers geplaatst konden worden.<sup>494</sup>

Huisaltaren waren de meest gedecoreerde ruimtes van het huis door de aanwezigheid van diverse religieuze voorwerpen en versieringen.<sup>495</sup> Dergelijke objecten kunnen stelae, bustes en standbeelden zijn, maar ook diverse typen beeldjes (cf. 6.3.2) in aardewerk, klei of keramiek, figuratieve ostraka en draagbare cultusuitrusting.<sup>496</sup> Een bijzonder element van sommige altaren zijn de eenvoudige vierkante openingen die beide zijden flankeren. Die zijn bedoeld om met klemmen (olie)lampen vast te maken.<sup>497</sup> Zoals hoger gezegd, konden sommige lampen de vorm van dieren aannemen.<sup>498</sup> De religieuze objecten in huizen gevonden, hoeven niet altijd direct een band met de altaren zelf te hebben, maar kunnen ook op zich getuigen van persoonlijke devotie ten opzichte van de god. Dat is bijvoorbeeld het geval bij een kleine loden bel, gevonden in een huis in el-Hiba, met daarop een standaard Demotische dedicatie gericht aan Sobek.<sup>499</sup> Daarnaast zijn er nog de amuletten, medaillons en juwelen die door de gelovigen zelf op dagelijkse basis – zowel in huiselijke sfeer als buitenshuis – gedragen werden alsook op het lichaam van de overledene geplaatst werden.<sup>500</sup> Beide praktijken zijn geattesteerd van de periode van het Oude Rijk tot in de Romeinse tijd.<sup>501</sup> De meeste, hoofdzakelijk de amuletten, waren gemaakt van faience, een goedkoop materiaal en dus beschikbaar voor iedereen. Vaak bevatten ze een dierenmotief, een afbeelding van goden (zoals (Ser)apis, Isis en Horus) of namen ze de dierengedaante van de god aan, bijvoorbeeld de kat Bastet, de stier Apis, de baviaan Thoth en de krokodil Sobek. Net zoals voor de beeldjes (cf. 6.3.2) kozen gelovigen dus vermoedelijk hun eigen lievelingsgoden of die goden die hen op bepaalde vlakken het best bescherming konden geven.<sup>502</sup>

---

<sup>494</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 113.

<sup>495</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt: Arenas for Ritual Activity*, 47.

<sup>496</sup> MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences', 37; MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints', 74; STEVENS, 'Domestic Religious Practices', 7.

<sup>497</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt: Arenas for Ritual Activity*, 47; BOUTANTIN, 'Production de terres cuites et cultes domestiques', 325.

<sup>498</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 118.

<sup>499</sup> VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts* (Short Texts I), n° 74.

<sup>500</sup> Dit is een categorie die zich tussen de bredere en striktere definitie van *household* religie situeert, maar de inclusie hier wordt gerechtvaardigd doordat ze eveneens in talrijke hoeveelheden in huizen en huisaltaren gevonden zijn; MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences', 37; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 115-116; DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 93.

<sup>501</sup> QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 122; LESKO, 'Household and Domestic Religion in Ancient Egypt', 199-200.

<sup>502</sup> DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 94, 95; STEVENS, 'Domestic Religious Practices', 8; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 52; QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 122.

Tot slot zijn er nog de decoraties die huis en huisaltaar versierden. De ornamenten, geschilderd of gegraveerd, konden geïllustreerde devotiescènes zijn of lovende teksten opgedragen aan een bepaalde godheid of godheden.<sup>503</sup> Vooral in private woningen in de Fajoem zijn al fresco's of muurschilderingen van goden teruggevonden.<sup>504</sup> Dat verklaart ook waarom hoofdzakelijk de krokodillengod, in verscheidene gedaanten, bijvoorbeeld Soknebtynis of Soknopaios, afgebeeld werd op houten panelen, muren en in nissen.<sup>505</sup> De geschilderde tafereelen met goden bevestigen een van de vele manieren waarop mensen de bemiddelende aanwezigheid van (regionale) goden in hun huis brachten.<sup>506</sup> Daarbij zijn ze getuige van de domestieke cultus, in dit geval van de krokodillengod. De afgebeelde scène op een muurschildering uit Soknopaiou Nesos stelt vermoedelijk de eigenaar van het huis voor samen met zijn vrouw terwijl ze een offer aan de god Soknopaios brengen, die omringd wordt door symbolische paraferalia van zijn verering.<sup>507</sup> Geschilderde godentaferelen, met Apis en Mnevis, zijn in Karanis ook in een graanschuur teruggevonden. Een dergelijke vondst toont, naast de diverse huiselijke scènes, aan dat de dierencultus weidser verspreid was dan alleen de omsloten tempelomgeving.<sup>508</sup>

---

<sup>503</sup> MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences', 38; MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints', 74; Voor de mogelijke manieren (formuleringen en uitdrukkingen in teksten) waarop gelovigen thuis baden, zie: DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 95-98.

<sup>504</sup> DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 87.

<sup>505</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 48; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 113-114.

<sup>506</sup> FRANKFURTER, 'Religious Practice and Piety', 322.

<sup>507</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 109-110.

<sup>508</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 101; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 48.



### 6.3.2 Goden- en dierenbeeldjes: vindplaats, productie en vorm

Goden- en dierenbeeldjes waren een gebruikelijke component in het religieuze huiselijke leven en vermoedelijk de meest talrijke objecten die in huizen gevonden zijn.<sup>509</sup> Die beeldjes zijn gedocumenteerd voor alle perioden van de Egyptische geschiedenis over heel Egypte en zijn teruggevonden in diverse contexten waaronder huizen, graven en tempels.<sup>510</sup> Vondsten in heiligdommen zijn een grote minderheid, wat suggereert dat ze voornamelijk voor andere doeleinden werden gebruikt dan votieoffers (cf. 6.3.3).<sup>511</sup> De meeste, van degene waarvan de archeologische context gekend is, zijn afkomstig uit huizen, bijvoorbeeld uit de Fajoemregio, Herakleopolis Magna, Memphis en Leontopolis.<sup>512</sup> De aanwezigheid van beeldjes in woningen is bevestigd door meerdere teksten uit de christelijke periode die de zoektocht en vernietiging van afgodsbeelden uit dergelijke gebouwen vermelden.<sup>513</sup>

Vanaf de Ptolemaeïsche periode en gedurende de volledige Romeinse periode was er een toename van godenbeeldjes dankzij de productie van beeldjes in terracotta. Die voorwerpen waren vermoedelijk minder duur door het gebruikte materiaal (klei) en door de techniek die toeliet dat de voorwerpen in massa geproduceerd werden.<sup>514</sup> Over de plaats waar ze geproduceerd en verkocht werden en vooral over de eventuele connectie met tempelpriesters bestaat onenigheid. Het is moeilijk de overheersende visie te staven dat de beeldjes gefabriceerd werden in ateliers, al dan niet verbonden aan de tempel, en verkocht werden in winkels langs de dromos.<sup>515</sup> Voor hetzelfde geld werden ze geproduceerd in niet-gespecialiseerde ateliers door pottenbakkers die ook gewoon vaatwerk fabriceerden.<sup>516</sup> De ontdekking van gietvormen in bijvoorbeeld Memphis bevestigt de fabricatie van beelden in Memphis zelf en de

---

<sup>509</sup> STEVENS, 'Domestic Religious Practices', 7.

<sup>510</sup> MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences', 47; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 120-125; Voor de Faraonische periode, zie: SZPAKOWSKA, 'Religion in Society: Pharaonic', 517-519; STEVENS, 'Domestic Religious Practices', 12-20; MOTA, 'The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences', 47.

<sup>511</sup> DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 83; Zoals hoger vermeldt is er wel een uitzonderlijk grote vondst opgegraven van dergelijke beeldjes bij het Boubasteion in Alexandrië, waar het om votiefdepots gaat: BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 128, 143.

<sup>512</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 98, 102; DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 83; FRANKFURTER, 'Domestic Religion', 134; REDMOUNT en FRIEDMAN, 'The 1993 Field Season of the Berkeley Tell el-Muqdam Project', 6.

<sup>513</sup> Zie bijvoorbeeld: FRANKFURTER, 'Domestic Religion', 134-136; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 102.

<sup>514</sup> BARRET, 'Terracotta Figurines and the Archaeology of Ritual', 402; DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 83; PINCH en WARAKSA, 'Votive Practices', 5.

<sup>515</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 154.

<sup>516</sup> DUNAND, 'Des dieux dans la maison', 83.

aanwezigheid van op zijn minst een atelier, maar kan over niets anders uitsluitend geven.<sup>517</sup> Toch blijven vele onderzoekers die eerste visie, mooi verwoord door Lewis, aanhangen:

“To us as we read about it, the locale and its atmosphere resemble those of a fairground rather than a holy place. The avenue leading to the temple was lined with shops and booths offering food, souvenirs, and other goods as well as services to the visitors [...] Those lucrative commercial locations lining the approach to the sanctuary were, of course, rented out by the temple, providing one of its many sources of steady income.”<sup>518</sup>

Het is goed mogelijk dat de terracottawerkplaatsen en -winkels eveneens langs de dromos gelegen en afhankelijk waren van tempels, maar daar is tot nu toe geen duidelijk (archeologisch) bewijs voor.<sup>519</sup> De priesterlijke invloed is zeker niet uit te sluiten, maar omdat het Egyptisch bewijs daarvoor te fragmentair en sporadisch is, is het noodzakelijk om te vergelijken met domestieke religie op intercultureel niveau. Frankfurter deed dat aan de hand van een studie over de private verwerving van heilige beelden in landelijk India (onder de Meena van Rajasthan – bloeiperiode stam was omstreeks zesde eeuw v.C.) en veronderstelt dat sommige van onderstaande handelingen ook in Egypte plaatsgevonden konden hebben. De centrale vraag was hoe de plaatselijke bewoners hun centrale domestieke figuren kozen en installeerden.<sup>520</sup>

“A local priest often advises a family on the type of image most suitable, especially when the purchase is meant to offset some past or possible calamity; and the priest will recommend a particular form of deity to express the power needed. Consequently the family will often purchase the image at an auspicious time, especially at festival associated with the divinity represented and from craftspeople in the vicinity of the festival temple. [...] The image would then be consecrated at the temple itself, a service that would earn local priests some extra income, and then installed in a niche, a shrine structure, or some sanctified place near the home with an additional ceremony.”<sup>521</sup>

---

<sup>517</sup> BOUTANTIN, ‘Production de terres cuites et cultes domestiques’, 313.

<sup>518</sup> LEWIS, *Greeks in Ptolemaic Egypt*, 71.

<sup>519</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 92-93.

<sup>520</sup> FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 138, 140.

<sup>521</sup> FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 140: samengevat uit de studie van KUMAR, *Folk Icons and Rituals in Tribal Life*, 17-29.

De aankoop van dergelijke beeldjes als souvenir ten tijde van festivals is naar voren geschoven door Boutantin, maar vindt bijval in Frankfurters recente studie.<sup>522</sup> Een dergelijke connectie tussen de terracottabeeldjes enerzijds en de lokale culten en feesten anderzijds is moeilijk vast te stellen, vooral door het gebrek aan relatieve gegevens wat betreft afkomst.<sup>523</sup> Er zijn wel mogelijke aanwijzingen voor een aangepaste productie van beeldjes aan de lokale cultus. De talrijke aanwezigheid van zittende kattenbeeldjes en de *protomes* van Apis in Memphis en hun afwezigheid op andere sites suggereert bijvoorbeeld dat ze enkel in Memphis gemaakt werden.<sup>524</sup> Dat die beeldjes en *protomes* in woningen teruggevonden zijn, bewijst misschien dat ze souvenirs waren die gelovigen naar huis hadden meegebracht van een festival.<sup>525</sup> Boutantin gaat er dus vanuit dat “L’individu participant à une fête ou à une procession espérait, ainsi, en ramenant cette image chez lui, s’assurer les bienfaits des dieux pour lui et les siens.”<sup>526</sup>

De beeldjes in Egypte konden diverse vormen aannemen. Populair waren representaties van goden als Harpokrates, Isis, Bes en Taweret. Daarnaast zijn er ook grote hoeveelheden van beeldjes in de vorm van menselijke wezens aangetroffen. Dat waren hoofdzakelijk zwangere vrouwen, maar konden ook acteurs, priesters en gelovigen zijn, gekleed voor religieuze festivals en rituelen.<sup>527</sup> Een bijzondere, maar veelvoorkomende soort van beeldjes zijn die in de vorm van dieren(goden).<sup>528</sup> De keuze voor de diervormen van goden is dat ze mogelijk als toegankelijker beschouwd werden dan de (semi-) menselijke vormen en dus meer geschikt voor gebruik op private objecten, naast beeldjes bijvoorbeeld ook de hoger genoemde amuletten.<sup>529</sup> Zoals bij amuletten kozen gelovigen waarschijnlijk voor hun eigen lievelingsgoden of die goden die familiehoop, bekommernissen en bescherming daartegen weerspiegelden.<sup>530</sup>

De grootste aantallen van dierenbeeldjes in associatie met dierengoden zijn die van de hond (Anubis), stier (Apis), baviaan (Thoth) en kat (Bastet). In mindere mate zijn beeldjes gevonden van de ibis (Thoth), krokodil (Sobek) en valk (Horus).<sup>531</sup> De associatie met de god is

---

<sup>522</sup> In zijn recente studie gaat Frankfurter er ook vanuit dat de terracottabeeldjes gekocht werden tijdens tempelfestivals: FRANKFURTER, ‘The Spaces of Domestic Religion in Late Antique Egypt’, 8.

<sup>523</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 146.

<sup>524</sup> *Protomes* = beeld van hoofd en boventorso van mens of dier.

<sup>525</sup> BOUTANTIN, ‘Production de terres cuites et cultes domestiques’, 314-315, 331; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 143, 404.

<sup>526</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 154.

<sup>527</sup> STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 7; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 55.

<sup>528</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 75-84.

<sup>529</sup> PINCH en WARAKSA, ‘Votive Practices’, 5.

<sup>530</sup> DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 94; FRANKFURTER, ‘Religious Practice and Piety’, 322.

<sup>531</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 74; De studie van Boutantin omvat eveneens de belangrijkste catalogi met terracottadierenbeeldjes, daarom wordt hier steeds naar haar werk verwezen: DUNAND, *Catalogue*

bij de meeste dieren bevestigd door uiterlijke kenmerken. Goddelijke dieren als de stier, baviaan en krokodil worden gekenmerkt door de aanwezigheid van de zonnescijf (cf. Afb.11).<sup>532</sup> De stierenbeeldjes zijn in de meeste gevallen waarschijnlijk representaties van Apis (soms levend, soms gemummificeerd), maar het is niet uit te sluiten dat ook de Mnevis of Bouchis werd afgebeeld. Een terugkerend thema zijn de beeldjes waarbij Isis een stier, waarschijnlijk Apis, zoogt.<sup>533</sup> Naast de zonnescijf is de goddelijke baviaan te herkennen aan zijn heraldische houding die kenmerkend is voor de heilige baviaan van Thoth.<sup>534</sup> De krokodillengod is verder herkenbaar doordat de beeldjes de beeltenis van de god Sobek, die weergegeven is op andere voorwerpen zoals amuletten, exact overnemen.<sup>535</sup> Met uitzondering van representaties van een vrouw met kattenhoofd (Bastet), een vrouw in de aanwezigheid van katten (Bastet) of een man met hondenhoofd (Anubis), is het bij de beeldjes van alleen een hond of kat moeilijk te bepalen of het nu een evocatie van de godheid is dan wel een huisdier.<sup>536</sup> Van de alleenstaande katten is er een belangrijk aantal van dergelijke beeldjes gevonden in het Boubasteion van Alexandrië en op de site van Memphis, wat de associatie – althans voor die beeldjes – met de god Bastet bevestigt.<sup>537</sup> Wat betreft de hondenbeeldjes is er geen zo'n vondst, maar een gelijkaardige visie – dat op zijn minst een deel de goddelijke Anubis voorstelt – is niet uit te sluiten, zeker aangezien alle andere bovengenoemde dieren met hun respectievelijke goden geassocieerd zijn.<sup>538</sup> Een grote afwezigheid in het corpus zijn beeldjes van ibissen en valken. Het beperkte aantal ibisbeeldjes – en nog minder valkenbeeldjes – doet geen recht aan de grote verspreiding van de ibiscultus over Egypte.<sup>539</sup>



Afbeelding 11:  
Terracotta Apisbeeldje

---

*des terres cuites gréco-romaine*, Parijs, 1990; BAILEY, *Catalogue of Terracottas in the British Museum, IV: Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*.

<sup>532</sup> Afbeelding uit: BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 282 (C.1.c); BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 260, 331, 516.

<sup>533</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 257, 260, 265, 266.

<sup>534</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 331.

<sup>535</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 518.

<sup>536</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 225-226, 398-399.

<sup>537</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 219, 408.

<sup>538</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 230.

<sup>539</sup> Zoals bijvoorbeeld is gebleken uit de theofore namen (5.2). De reden daarvoor is onduidelijk: BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 477, 538.

### 6.3.3 Goden- en dierenbeeldjes: functie

De grote en gevarieerde groep van terracottabeeldjes van Grieks-Romeins Egypte komen zoals gezegd van diverse plaatsen. De context waarin de beeldjes gevonden zijn, is uitermate belangrijk om te begrijpen hoe ze door de inwoners gebruikt werden. Zo zijn de vondsten in heiligdommen en tempels hoogstwaarschijnlijk votieoffers en/of rituele stichtingsdepots. De beeldjes gevonden in begraafplaatsen werden vermoedelijk gebruikt in begrafenisrituelen en/of waren kisttoebehoren gedeponeed in de graven.<sup>540</sup> Over de functie van beeldjes in domestieke context is al redelijk wat debat geweest. Dat heeft deels te maken met het feit dat er geen antieke getuigenissen zijn over het gebruik van dergelijke beelden, deels met de eigenschap van archeologische vondsten dat ze niet altijd eenduidig te identificeren zijn.<sup>541</sup> Dat is namelijk het grootste probleem van archeologische vondsten gebruikt voor de studie van *household* religie: “not knowing for sure the purpose and context of a particular piece, we are in danger of assigning it a function that wasn’t really its.”<sup>542</sup> Bijgevolg waren er in het verleden stemmen die pleitten voor de functie van de beeldjes als decoratieve objecten of speelgoed.<sup>543</sup> Voor Abdelwahed bijvoorbeeld is het echter volledig onhoudbaar dat “such religious physical representations of divinities as figurines” gebruikt werden als decoratieve voorwerpen of als speelgoed voor kinderen. Die laatste zijn namelijk goed gedocumenteerd in diverse huizen en nemen vaak de vorm aan van viervoetig speelgoed (paard, ezel, kameel).<sup>544</sup> Hoewel het idee van speelgoed steeds minder aanvaard is in het onderzoek, is het echter niet uit te sluiten dat sommige (dieren)beeldjes wel die functie hadden.<sup>545</sup> Dat gaat voornamelijk op voor beeldjes uit klei waarvan de sokkel doorboord is om wielletjes aan vast te maken of holle beeldjes (als rammelaar?).<sup>546</sup>

De meeste onderzoekers benadrukken het religieuze aspect van de beeldjes. De associatie tussen de afgebeelde dieren en sommige goden, zoals de krokodil en Sobek, is voor Quirke een aanwijzing dat het om votieoffers gaat.<sup>547</sup> Dat de beeldjes hoofdzakelijk in

---

<sup>540</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 55; De studie van Huysecom-Haxhi en Muller gaat over de functie van (sterfelijke) vrouwenbeeldjes in funeraire en tempelcontext en is voor dit onderzoek niet relevant: HUYSECOM-HAXHI en MULLER, ‘Figurines en contexte, de l’identification à la fonction’, 422-438.

<sup>541</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 542; STEVENS, ‘Domestic Religious Practices’, 3.

<sup>542</sup> MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 34-35.

<sup>543</sup> Voor een overzicht, zie: BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 129-132.

<sup>544</sup> ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 51.

<sup>545</sup> MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 48.

<sup>546</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 129, 131.

<sup>547</sup> QUIRKE, ‘Figures of clay: Toys or ritual objects?’, 149; MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 48.

domestieke context gevonden zijn, hoeft daarvoor niet problematisch te zijn. Hoewel Mota niet Quirke's idee van votieoffers volgt, meent ze te begrijpen waarom hij die visie aanhangt. Quirke legde vermoedelijk een verband met het aspect dat het huis niet altijd de laatste plaats van gebruik is, maar slechts een *crossing point*: het voorwerp is daar gevonden hoewel het bedoeld is om elders gedeponereerd te worden.<sup>548</sup> De bevinding dat andere votieoffers, zoals de bronzen, in talrijke aantallen in tempels en heiligdommen gevonden zijn en net niet in domestieke context, terwijl dat voor de terracottabeeldjes omgekeerd was, ondermijnt echter Quirke's visie.<sup>549</sup> Vermoedelijk hadden de meeste van dergelijke beeldjes inderdaad een religieuze-rituele functie, maar werden ze gebruikt in domestieke rituelen, waaronder de aanbidding van de goddelijke cultusbeelden, magisch-medische rites en festivals gehouden in of rond het huiselijk domein.<sup>550</sup> Dat zou verklaren waarom de beeldjes in huisaltaren gehouden werden, sommige bijvoorbeeld voorzien van een klein olielampje, en in nissen opgehangen werden door middel van haakjes of een ophangingsgaatje.<sup>551</sup>

Tegelijk dienden de dieren(goden)beeldjes echter ook als bescherming.<sup>552</sup> Het geloof in de bescherming die de goden boden, was zeker een reden om hun aanwezigheid in het huis te verzekeren: “Avoir leurs images chez soi, c'était probablement une sorte de garantie de leur présence [...] c'était l'assurance qu'on ne serait pas abandonné par eux.”<sup>553</sup> De beeldjes behoren tot een geheel (cf. 6.3.1) waarmee het individu poogt om het huishouden – huis en bewoners – onder de bescherming van de goden te plaatsen.<sup>554</sup> Dat verklaart waarom dergelijke beeldjes zelfs in huismuren ingebouwd werden.<sup>555</sup> De talrijke aanwezigheid van katten en hondenbeeldjes in huizen (cf. 6.3.2) heeft dan vermoedelijk te maken met, respectievelijk, de rol van Bastet als vruchtbaarheidsgodin, die instaat voor de bescherming van vrouwen tijdens de bevalling en van de kinderen, en de associatie van honden met bevalling en hun functie als

---

<sup>548</sup> MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 51.

<sup>549</sup> DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 83; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 134.

<sup>550</sup> BARRET, ‘Terracotta Figurines and the Archaeology of Ritual’, 402, 414; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 55; SZPAKOWSKA, *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Lahun*, 131; MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 48.

<sup>551</sup> BARRET, ‘Terracotta Figurines and the Archaeology of Ritual’, 407; DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 86; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 333; Mooi voorbeeld van een dergelijk ophanginggat: QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, 117; MOTA, ‘The Household Religion in Ancient Egypt: Archaeological Evidences’, 49.

<sup>552</sup> FRANKFURTER, ‘Religion in Society: Graeco-Roman’, 526; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 153.

<sup>553</sup> DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 100; FRANKFURTER, ‘Domestic Religion’, 142.

<sup>554</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 5, 544.

<sup>555</sup> BARRET, ‘Terracotta Figurines and the Archaeology of Ritual’, 412.

beschermers van zuigelingen en kinderen.<sup>556</sup> Het gevoel van bescherming wordt mooi verwoord in een private brief uit de Romeinse periode: “Avec l’aide des dieux, notre soeur va mieux, et notre frère Harpocraton est en bonne santé, car nos dieux ancestraux nous assistent continuellement, nous donnant santé et sécurité.”<sup>557</sup> Gelovigen hadden dus het volste vertrouwen in hun dierengoden dat ze in elke situatie van hun leven, zelfs de meest banale, konden interveniëren.<sup>558</sup>

## 6.4 Conclusie

De verbondenheid tussen tempelreligie en domestieke religie vindt ook bevestiging in de aanwezigheid van de dierenculten in huiselijke sfeer. Dat blijkt uit een aantal domestieke religieuze praktijken en rituelen, maar komt voornamelijk tot uiting in de decoraties en objecten die in huizen en huisaltaren gevonden zijn. Het gaat om muurschilderingen van de krokodillengod Sobek, amuletten met dierenmotief of in de vorm van dieren(goden) en in het bijzonder de terracottadierenbeeldjes. Hoe en waarvoor die beeldjes gebruikt werden, is niet overgeleverd, maar de talrijke vondsten in huizen en huisaltaren suggereert een gebruik in *household* of domestieke religie. De aanwezigheid in huizen van dierengoden in de vorm van muurschilderingen, amuletten of beeldjes had tegelijk een beschermingsfunctie voor het hele huishouden. Dergelijke vondsten getuigen daarbij van een bredere verspreiding van de dierenculten dan de nabije tempelomgeving en kunnen gezien worden als een uiting van volksdevotie.

---

<sup>556</sup> BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique*, 397; ABDELWAHED, *Houses in Greco-Roman Egypt Arenas for Ritual Activity*, 66.

<sup>557</sup> P. Oxy. VI.935 (= TM 31324); DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 101.

<sup>558</sup> DUNAND, ‘Des dieux dans la maison’, 100.

## Algemene conclusie

Dit onderzoek naar de connectie tussen dierculten en volksdevotie in Griek-Romeins Egypte heeft aangetoond dat Kesslers visie, meer bepaald zijn beperking van de dierculten tot de priesters en ander cultuspersoneel, bijgeschaafd moet worden. Diverse religieuze uitingen van volksdevotie – geattesteerd voor zowel de Ptolemaeïsche als Romeinse periode – tonen namelijk de volksbetrokkenheid bij de cultus van de heilige dieren aan en leiden bijgevolg tot een opwaardering van de rol van het volk.

Een belangrijk deel van die uitingen vond plaats binnen de tempelomgeving, hoogstwaarschijnlijk tijdens festivals ter ere van (lokale) diergoden. Zij werden geraadpleegd via orakels en dromen, al dan niet door middel van incubatie, en verleenden op die manier hulp en begeleiding aan gelovigen. De diverse types orakelpraktijken waren zeker nog populair op het einde van de tweede eeuw na Christus. Daarvan getuigt het edict van Quintus Aemilius Saturninus van 198/99, net als verscheidene archeologische vondsten, zoals materiële constructies en beelden, en papyrologische vondsten, zoals de orakelotjes uit Soknopaiou Nesos. De incubatiepraktijk en de rol van diergoden om dromen te versturen is daarentegen enkel duidelijk betuigd voor de Ptolemaeënperiode. Hoewel ook Artemidorus (tweede eeuw na Christus) berichtte dat Sarapis dromen naar slapende mensen zond, is het bewijsmateriaal hoofdzakelijk afhankelijk van twee archieven uit het midden van de tweede eeuw voor Christus. Het dient wel gezegd dat, in het bijzonder voor die praktijken, de bronnen zeer beperkt waren. Als uitdrukking van een orakelverzoek of als dankbetuiging, bijvoorbeeld voor genezing, of gewoon als aandenken van hun bezoek aan een dierenheilighdom, lieten gelovigen – al dan niet met een cultusdienaar als tussenpersoon – dedicaties en votieoffers achter. Hoewel dergelijke vondsten moeilijk concreet te dateren zijn, lijken de dedicatie-ostraka en de bronzen hoofdzakelijk Ptolemaeïsch te zijn geweest. De terracotta's, die teruggevonden zijn in votiefdepots, zijn daarentegen geattesteerd voor de hele Grieks-Romeinse periode. Ook de praktijk om dieren te mummificeren, vooral populair onder de Ptolemaeën, werd verdergezet onder de Romeinen met vondsten gedateerd tot en met de vierde eeuw na Christus.

Daarnaast vond de verering van diergoden ook plaats buiten de onmiddellijke tempelomgeving. Verscheidene klassieke auteurs berichtten voor de Ptolemaeïsche en Romeinse periode namelijk over conflicten tussen inwoners van verschillende steden over de bescherming van hun heilige dieren, net als over straffen voor het doden van een heilig dier waarbij het volk soms het heft in eigen handen nam. Bovendien wijzen de talrijke



papyrologische attestaties van theofore namen, in het bijzonder die gerelateerd aan heilige dieren, op de bredere verspreiding en populariteit van de dierculten. De praktijk om aan je kind een diernaam te geven, bleef doorheen de hele Grieks-Romeinse periode relatief stabiel. Tot slot bleken de dierculten eveneens aanwezig in de huiselijke sfeer. Daarvan getuigen vooral de terracottadierenbeeldjes die in grote aantallen in huizen en huisaltaren gevonden zijn. De beeldjes, die betuigd zijn voor de Ptolemaeën- en Romeinse periode, werden gebruikt in domestieke rituelen en hadden een beschermingsfunctie voor het hele huishouden.

# Bibliografie

## Bronnen

### *Litteraire bronnen*

AELIANUS, *De Natura Animalium, Volume I: Boek X-XI*, A. F. SCHOLFIELD vert. (Loeb Classical Library, 446), Cambridge, 1958.

ARTEMIDORUS, *Oneirocritica, Boek 2*, R.J. WHITE vert. (Noyes Classical Studies), Park Ridge, 1975.

AUGUSTINUS, *Confessiones, Volume I: Boek 8*, C. J.-B. HAMMOND vert. (Loeb Classical Library, 26), Cambridge, 2014.

CICERO, *Tusculanae Disputationes, Boek 5*, J.E. KING vert. (Loeb Classical Library, 141), Cambridge, 1927.

DIO CHRYSOSTOMUS, *Oratio ad Alexandrinos, Redevoering XXXII*, J.W. COHOON en H. LAMAR CROSBY vert. (Loeb Classical Library, 358), Cambridge, 1940.

DIODORUS SICULUS, *Bibliotheca Historica, Volume I: Boek 1*, C.H. OLDFATHER vert. (Loeb Classical Library, 279), Cambridge, 1933.

HERODOTUS, *Historiae, Volume I: Boek 2*, A.D. GODLEY vert. (Loeb Classical Library, 117), Cambridge, 1920.

JUVENALIS, *Satirae XV*, S.M. BRAUND red. en vert. (Loeb Classical Library, 91), Cambridge, 2004.

LUCIANUS, *Deorum Concilium*, M.D. MacLEOD vert. (Loeb Classical Library, 431), Cambridge, 1961.

PLINIUS, *Naturalis Historia, Volume IV: Boek 8*, H. RACKHAM vert. (Loeb Classical Library, 330), Cambridge, 1938.

PLUTARCHUS, *Moralia, Volume V: De Iside et Osiride*, F. C. BABBITT vert. (Loeb Classical Library, 306), Cambridge, 1936.

STRABO, *Geographica, Volume VIII: Boek XVII*, H.L. JONES vert. (Loeb Classical Library, 49), Cambridge, 1917.

TIBULLUS, *Elegiae I*, F.W. CORNISH e.a. vert. (Loeb Classical Library, 6), Cambridge, 1913.

XENOPHON OF EPHEBUS, *Ephesiaka*, Boek 5, J. HENDERSON red. en vert. (Loeb Classical Library, 69), Cambridge, 2009.

*Inscripties en graffiti*<sup>559</sup>

BIFAO 106 (2006), 61 n° 10 (= TM 109003)

I. Fayoum I 98 (= TM 2495)

I. Fayoum III 200 (= TM 6405)

I. Fayoum III 201 (= TM 6407)

I. Métriques 112 (= TM 6574)

SEG LIX 2292 (= TM 106912)

SEG LXI 1535 (= TM 55659)

Short Texts I 74 (= TM 53354)

Short Texts III 2321 (= TM 109245)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 126 n° C54 (= TM 145129)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 212 n° F2 (/)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 245 n° H1 (= TM 145252)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 257 n° H9 (= TM 145260)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 277 n° K1 (= TM 52793)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 280 n° K2 (= TM 52789)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 282 n° K3 (= TM 56270)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 284 n° K4 (= TM 52790)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 285 n° K5 (= TM 52787)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 286 n° K6 (= TM 52792)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 288 n° K7 (= TM 51404)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 289 n° K8 (= TM 52791)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 291 n° K9 (= TM 52823)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 292 n° K10 (= TM 56268)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 293 n° K11 (= TM 56276)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 295 n° K12 (= TM 56277)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 297 n° K13 (= TM 56303)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 298 n° K14 (= TM 56274)

---

<sup>559</sup> Inscripties op ostraka zijn opgelijst onder ‘papyri en ostraka’.

### *Papyri en ostraka*

BGU II 387 (= TM 9144)

C. Pap. Gr. Clergé II 65 (= TM 20113)

Dem. Conf. X (2008), 284 (= TM 69687)

Dem. Conf. X (2008), 285 (= TM 69686)

Dem. Conf. X (2008), 287 (= TM 69692)

Dem. Conf. X (2008), 289 (= TM 46907)

Dem. Conf. X (2008), 294 (= TM 46836)

Dem. Conf. X (2008), 297 (= TM 113565)

FuB 14 (1972), 86-87 n° A (= TM 69678)

FuB 14 (1972), 87 n° B (= TM 69679)

FuB 14 (1972), 87-88 n° C (= TM 69680)

FuB 14 (1972), 88 n° D (= TM 69681)

FuB 14 (1972), 85 (= TM 69682)

FuB 14 (1972), 85 [2] (= TM 69683)

FuB 14 (1972), 85 [1] (= TM 69684)

KITAGAWA, *The Tomb of the Dogs at Asyut*, 153-154 n° 1 (= TM 818162)

O. Hor 1 (= TM 48969)

O. Hor 2 (= TM 48970)

O. Hor 3 (= TM 47824)

O. Hor 8 (= TM 48975)

O. Hor 12 (= TM 48979)

O. Hor 13 (= TM 48980)

O. Hor 16 (= TM 48983)

O. Hor 17 (= TM 48984)

O. Hor 21 (= TM 48988)

O. Hor 22 (= TM 48989)

O. Hor 23 (= TM 48990)

O. Hor 25 (= TM 48992)

O. Hor 32 (= TM 48998)

O. Hor Texts A-E (= TM 44760, 44759, 44758, 44761, 44762)

O. Saqqara Dem. 31 (= TM 316368)

O. Saqqara Dem. 33 (= TM 316370)

O. Saqqara Dem. 34 (= TM 316371)  
O. Saqqara Dem. 35 (= TM 316372)  
O. Saqqara Dem. 36 (= TM 316373)  
O. Saqqara Dem. 39 (= TM 316376)  
O. Saqqara Dem. 40 (= TM 316377)  
O. Saqqara Dem. 41 (= TM 316378)  
O. Saqqara Dem. 46 (= TM 316383)  
O. Saqqara Dem. 47 (= TM 316384)  
O. Saqqara Dem. 52 (= TM 316389)  
O. Saqqara Dem. 55 (= TM 316392)  
O. Saqqara Dem. 56 (= TM 316393)  
O. Saqqara Dem. 57 (= TM 316394)  
O. Saqqara Dem. 58 (= TM 316395)  
O. Saqqara Dem. 65 (= TM 316402)  
O. Saqqara Dem. 70 (= TM 316407)  
O. Saqqara Dem. 71 (= TM 316408)  
O. Saqqara Dem. 74 (= TM 316411)  
O. Saqqara Dem. 76 (= TM 316413)  
O. Saqqara Dem. 87 (= TM 316424)  
O. Saqqara Dem. 90 (= TM 316427)  
O. Saqqara Dem. 97 (= TM 316434)  
O. Saqqara Dem. 100 (= TM 316437)  
P. Athen. 60 (= TM 77953)  
P. Cair. Zen. I 59034 (= TM 694)  
P. Corpus II 6 (= TM 48745)  
P. DemBologna 3171 (= TM 44688)  
P. DemBologna 3173 (= TM 44687)  
P. Hibeh I 27 (= TM 65691)  
P. Oxy. LIX. 3992 (= TM 27848)  
P. Oxy. VI. 935 (= TM 31324)  
P. Ryl. Dem. 11 (= TM 43777)  
P. Strasb. Gr. II 91 (= TM 3918)  
P. Tebt. I 33 (= TM 47594)

P. Tebt. I 44 (= TM 3680)

P. Tebt. III 963 (= TM 7990)

P. Tebt. III 1086 (= TM 8054)

Pap. Graec. Mag. I. 2 (= P. Berlin 5052)

Pap. Graec. Mag. I. 34 (/)

PSI VIII 901 (= TM 13801)

RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries*, 332 n° L27 (= TM 145303)

UPZ I 77 (= TM 3468)

UPZ I 78 (= TM 3469)

UPZ I 79 (= TM 3470)

UPZ I 122 (= TM 3514)

## *Objecten*<sup>560</sup>

BOLTON, Bolton Museum and Art Gallery, A.34.1972: Hoofd van een valk, Sakkara. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 164.

BROOKLYN, The Brooklyn Museum, L65.2: “nodding or rocking” valk, Pre-dynastieke Periode. Uit: S.n., ‘The Nodding Falcon’, 69-87.

CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, 66143: Buste van Horus. Uit: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 598-599.

CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, 85925: Stierenstandbeeld, Kom el-Wist, Ptolemaeïsch. Uit: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 597.

CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, J.d’E. 91307 en 91112: Bavianenstandbeelden, Sakkara, Late Nieuwe Rijk – Late Periode. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 171, 172; SMITH, ‘The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters’, 369.

CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, J.d’E. 91318: (Processie)standbeeld liggende Apisstier, Sakkara, Late Periode of Ptolemaeïsch. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 186.

CAIRO, Museum of Egyptian Antiquities, JE 46918: Basis ‘genezend’ standbeeld, Dendera. Uit: WARDA, ‘Statue of Strategos Tryphon from Dendera’, 381.

CHICAGO, Oriental Institute of the University of Chicago, 10504: Valkenstandbeeld, Late Periode. Uit: RENBERG, *Where Dreams May Come*, 599.

NEW YORK, Metropolitan Museum of Art, Met.1971.51: Bavianenstandbeeld, Sakkara, Late Periode. Uit: HASTINGS, *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara*, n° 174.

TG 5. Uit: KESSLER, *Tuna el-Gebel II: die Paviankultkamer G-C-C-2*, 118-119.

---

<sup>560</sup> Naar de bronzen en de terracotta zijn niet afzonderlijk verwezen wegens de talrijke aantallen, zie daarvoor: WEISS, *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten*; BOUTANTIN, *Terre cuites et culte domestique: bestiaire de l’Égypte gréco-romaine*; Een mooie oplijsting van de anatomische donaria is gegeven door DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis and Baboon Catacombs*, 91, 107-109.

## Literatuur

ABDELWAHED, Y.E.H., 'The Soucheia of the Arsinoite Nome in Graeco-Roman Egypt', *Minia Journal of Tourism and Hospitality Research*, 1 (2016), 214-234.

ABDELWAHED, Y.E.H., *Houses in Greco-Roman Egypt: Arenas for Ritual Activity*, Oxford, 2017.

BAILEY, D.M., *Catalogue of Terracottas in the British Museum, IV: Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*, Londen, 2008.

BARRET, C.E., 'Terracotta Figurines and the Archaeology of Ritual: Domestic Cult in Greco-Roman Egypt', S. HUYSECOM-HAXHI en A. MULLER red., *Figurines grecques en contexte Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve d'Ascq, 2015, 402-419.

BEARD, M., 'Writing and Religion: Ancient Literacy and the Function of the Written Word in Roman Religion', M. BEARD e.a. red., *Literacy in the Roman World*, Ann Arbor, 1991, 35-58.

BERNARD, E., 'Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine', *Mélanges Pierre Lévêque*, 1 (1988), 49-63.

BETZ, H.D., *Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago-Londen, 1986.

BLEIBERG, E., 'Animal Mummies: The Souls of the Gods', E. BLEIBERG, Y. BARBASH, L. BRUNO red., *Soulful Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Londen en Brooklyn, 2013, 63-106.

BODEL, J.P. en OLYAN, S.M., 'Introduction', J.P. BODEL en S.M. OLYAN red., *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden, 2008, 1-4.

BOUTANTIN, C., 'Production de terres cuites et cultes domestiques de Memphis à l'époque impériale', *Chronique d'Égypte*, 81 (2006), 311-334.

BOUTANTIN, C., *Terre cuites et culte domestique: bestiaire de l'Égypte gréco-romaine*, Leiden, 2014.

BRESCIANI, E., 'Sobek, Lord of the Land of the Lake', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 199-206.

BRUGSCH, H., *Thesaurus Inscriptionum Aegypticarum*, Leipzig, 1883-1891.

BRUNTON, G., 'The Oracle of Kôm el-Wist', *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 47 (1947), 293-295.



- CAMERON, A., *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2010.
- CERNY, J., 'Egyptian Oracles', R.A. PARKER red., *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum*, Providence, 1962, 35-48.
- CHARRON, A., 'Massacres d'animaux à la Basse Epoque', *Revue d'Égyptologie*, 41 (1990), 209-213.
- CLARYSSE, W., 'Theban Personal Names and the Cult of Bouchis', H. THISSEN en K. ZAUZICH red., *Grammata Demotika. Festschrift für Erich Lüddeckens*, Würzburg, 1984, 25-39.
- CLARYSSE, W., 'Als het mij niet gegeven is te huwen, geef me dan dit briefje. Duizend jaar orakelen in Egypte', K. VANDORPE en H. VERRETH red., *Grieken en Romeinen bewegen hemel en aarde. Voorspellen in de Oudheid*, Leuven, 1996, 53-64.
- CLARYSSE, W., 'Egyptian Religion and Magic in the Papyri', R.S. BAGNALL red., *Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford, 2009, 561-589.
- CLARYSSE, W., 'Egyptian Temples and Priests: Graeco-Roman', A.B. LLOYD red., *A Companion to Ancient Egypt*, Oxford, 2010, 274-290.
- COLIN, F., 'Noms doubles et prosopographie ombite', *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 51 (2014), 109-126.
- COPPENS, F., 'Temple festivals of the Ptolemaic and Roman periods', W. WENDRICH e.a. red., *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009.
- COURCELLE, P., 'L'oracle d'Apis et l'oracle au jardin de Milan', *Revue de l'histoire des religions*, 139 (1951), 216-231.
- CRISCUOLO, L., 'Un epigrafe augurale su testa di crocodile', *Aegyptus*, 70 (1990), 87-90.
- CURNOW, T., *The Oracles of the Ancient World: A Complete Guide*, Londen, 2004.
- DAVIES, S., *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis and Baboon Catacombs: The Archaeological Report*, Londen, 2006.
- DAVIES, S., 'Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara', M. HILL en D. SCHORSCH red., *Gifts for the Gods: Images from Egyptian Temples*, New York, 2007, 174-187.
- DAVIES, S. en SMITH, H.S., 'Sacred Animal Temples at Saqqara', S. QUIRKE red., *The Temple in Ancient Egypt: New Discoveries and Recent Research*, London 1997, 112-131.
- DAWISHA, A., 'Nation and Nationalism: Historical Antecedents to Contemporary Debates', *International Studies Review*, 4 (2002), 3-22.

DE CENIVAL, F., *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques* (Bibliothèque d'étude de l'Institut français d'archéologie orientale, 46), Le Caire, 1972.

DICKIE, M., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, Londen en New York, 2003.

DIELEMAN, J., 'Coping with a Difficult Life: Magic, Healing and Sacred Knowledge', C. RIGGS red., *Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 2012, 337-361.

DILS, P., 'Stucco Heads of Crocodiles. A New Aspect of Crocodile Mummification', *Aegyptus*, 70 (1990), 73-85.

DILS, P., 'Les cultes des animaux', H. WILLEMS en W. CLARYSSE red., *Les empereurs du Nil. Catalogue de l'exposition "Keizers aan de Nijl – Les empereurs du Nil"*, Leuven, 2000, 199-122.

DODSON, A., 'Bull Cults', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 72-105.

DODSEN, A., 'Rituals related to Animal Cults', W. WENDRICH en J. DIELEMAN red., *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, 1-8.

DUNAND, F., *Catalogue des terres cuites gréco-romaine*, Parijs, 1990.

DUNAND, F., 'La Consultation oraculaire en Égypte tardive: L'oracle de Bès à Abydos', J. G. HEINTZ red., *Oracles et prophéties dans l'antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Parijs, 1997, 65-84.

DUNAND, F., LICHTENBERG, R. en CHARRON, A., *Des animaux et des hommes: Une symbiose égyptienne*, Parijs, 2005.

DUNAND, F., 'La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive)', *Archiv für Religionsgeschichte*, 8 (2006), 4-24.

DUNAND, F., 'Des dieux dans la maison. Pratiques religieuses dans le cadre domestique en Égypte hellénistique et romaine', C. ZIVIE-COCHE en Y. GOURDON red., *L'individu dans la religion égyptienne*, Montpellier, 2017, 81-101.

DUQUESNE, T., *Anubis, Upwawet and Other Deities: Personal Worship and Official Religion in Ancient Egypt: Previously Unseen Treasures from the Salakhana Trove, Asyut, with Collateral Objects from the Galleries of the Egyptian Museum, Cairo, and Elsewhere*, Cairo, 2007.

EBEID, M., 'Demotic Inscriptions from the Galleries of Tuna el-Gebel', *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, 106 (2006), 57-74.

EBEID, M., 'N-tr.t (m-fr.t) in the Demotic Inscriptions on the Ibis Coffins and Sarcophagi from the Galleries of the Tuna El-Gebel Necropolis', A.Z. HAWASS e.a. red., *Supplément aux Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, 42 (2011), 127-143.

EBEID, M., 'Seven Demotic Votive Inscriptions on Various Objects from the Tuna al-Gebel Necropolis', *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 141 (2014), 41-55.

ELSNER J. en RUTHERFORD, I., 'Introduction', J. ELSNER en I. RUTHERFORD red., *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005, 1-38.

EMERY, W.B., 'Preliminary Report on the Excavations at North Saqqara, 1968-1969', *Journal of Egyptian Archaeology*, 56 (1970), 5-11.

EMERY, W.B., 'Preliminary Report on the Excavations at North Saqqara, 1969-1970', *Journal of Egyptian Archaeology*, 57 (1971), 3-13.

FEDER, F., 'Der ägyptische Tierkult nach den griechischen und römischen Autoren', M. FITZENREITER red., *Tierkulte im pharaonischen Ägypten um im Kulturvergleich*, Berlijn, 2003, 159-165.

FENCH, P., *The Anubieion at Saqqâra. 3: Pottery from the Archaic to the Third Intermediate Period*, Londen, 2013.

FRANKFURTER, D., 'The Places of Isis and the Names of Sobek', in *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, 98-105.

FRANKFURTER, D., 'Domestic Religion', in *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, 131-142.

FRANKFURTER, D., 'Mutations on the Egyptian Oracle', in *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, 145-197.

FRANKFURTER, D., 'Voices, Books and Dreams: The Diversification of Divination Media in Late Antique Egypt', S.I. JOHNSTON en P.T. STRUCK red., *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden, 2005, 233-254.

FRANKFURTER, D., 'Religion in Society: Graeco-Roman', A.B. LLOYD red., *A Companion to Ancient Egypt*, I, Oxford, 2010, 526-546.

FRANKFURTER, D., 'Religious Practice and Piety', C. RIGGS red., *Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 2012, 319-336.

FRANKFURTER, D., 'The Spaces of Domestic Religion in Late Antique Egypt', *Archiv für Religionsgeschichte*, 18-19 (2017), 7-24.

FRANKFURTER, D., *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton, 2018.

FRIEDMAN, F., 'Aspects of domestic life and religion', L.H. LESKO red., *Pharaohs Workers: The Villagers of Deir el-Medina*, New York, 1994, 95-117.

GALUZINA, M., *The God Sobek in Ptolemaic and Roman Times. A Confrontation of the Cult of Sobek in Krokodilopolis and Kom Ombo*, Onuitgegeven bachelorproef, Karelsuniversiteit Praag, Departement Tsjechisch Instituut voor Egyptologie, 2016.

GAMER-WALLERT, I., *Fische und Fischkulte im Alten Ägypten*, Wiesbaden, 1970.

GARDNER, H.H., *Gendering Time in Augustan Love Elegy*, Oxford, 2013.

GRIFFITH, F.L., *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus: I*, Oxford, 1937.

GRIMM, A., *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, Wiesbaden, 1994.

HASTINGS, E.A., *The Sculpture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara 1964-1976*, Londen, 1997.

HORNUNG, E., *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, Darmstadt, 2005.

HOULIHAN, P., *The Animal World of the Pharaohs*, Londen, 1996.

HUYSECOM-HAXHI, S. en MULLER, A., 'Figurines en contexte, de l'identification à la fonction', S. HUYSECOM-HAXHI en A. MULLER red., *Figurines grecques en contexte: Présence muette dans le sanctuaire, la tombe et la maison*, Villeneuve d'Ascq, 2015, 422-438.

IKRAM, S., 'Divine Creatures: Animal Mummies', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 1-15.

IKRAM, S., 'Protecting Pets and Cleaning Crocodiles: The Animal Mummy Project', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 207- 227.

IKRAM, S., 'Speculations on the Role of Animal Cults in the Economy of Ancient Egypt', M. MASSIERA, B. MATHIEU en Fr. ROUFFET red., *Apprivoiser le sauvage/Taming the Wild* (CENiM, 11), Montpellier, 2015, 211-227.

IKRAM, S., 'Animal Mummies', in *Death and Burial in Ancient Egypt*, New York, 2015, 77-93.

IKRAM, S., 'Animals in Ancient Egyptian Religion: Belief, Identity, Power, and Economy', U. ALBARELLA e.a. red., *The Oxford Handbook of Zooarchaeology*, Oxford, 2017, 452-65.

J. ELSNER en I. RUTHERFORD red., *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005.

JASNOW, R., 'A Demotic Omen Text?', J. VAN DIJK red., *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde* (Egyptological Memoirs, 1), Groningen, 1997, 207-218.

JENNES, G., *Inspired by the Gods: Theophoric Names in Late Period and Graeco-Roman Egypt*, Onuitgegeven doctoraat, KU Leuven, Departement Geschiedenis van de Oudheid, 2013.

JÖRDENS, A., 'Soknopaiu Nesos Disneyland', M.P. CHAUFRAY e.a. red., *Le Fayoum. Archéologie - Histoire - Religion. Actes du sixième colloque international, Montpellier, 26-28 octobre 2016*, Wiesbaden, 2018, 55-74.

KAISAR, A., 'Orakel im griechisch-römischen Ägypten', A. ZDIARSKY red., *Orakelsprüche, Magie und Horoskope: wie Ägypten in die Zukunft sah*, Wenen, 2015, 37-42.

KAKOSY, L., 'Problems of the Thoth-cult in Roman Egypt', *Studia Aegyptiaca*, 7 (1981), 41-46.

KAKOSY, L., 'Prophecies of Ram Gods', *Studia Aegyptiaca*, 7 (1981), 139-154.

KAKOSY, L., *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, Turijn, 1999.

KAPLONY-HECKEL, U., 'Die demotischen Tempeleide der Berliner Papyrussammlung', *Forschungen und Berichte*, 10 (1968), 133-184+T26-T27.

KAPLONY-HECKEL, U., 'Neue demotische Orakelfragen', *Forschungen und Berichte*, 14 (1972), 79-90+T9.

KESSLER, D., 'Tierkult', W. HELCK en W. WESTENDORF red., *Lexikon der Ägyptologie*, VI, Wiesbaden, 1986, 571-587.

KESSLER, D., *Die heiligen Tiere und der König. Teil I. Beiträge zur Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*, Wiesbaden, 1989.

KESSLER, D., *Tuna el-Gebel II: die Paviankultkammer G-C-C-2*, Hildesheim, 1998.

KESSLER, D., 'Tierische Missverständnisse: Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes', M. FITZENREITER red., *Tierkulte im pharaonischen Ägypten um im Kulturvergleich*, Berlin, 2003, 33-67.

KESSLER, D. en NUR EL-DIN, A., 'Millions of Ibises and Other Animals', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 120-163.

KESSLER, D., 'Ibis-vögel mit Eigennamen: Tiere des Festes und des Orakels', K. HERMANN e.a. red., *Studien Thissen*, 2010, 261-272.

KING, L.D., 'Nationalism, Modernity, and Ancient Egypt', *American International Journal of Humanities and Social Science*, 2 (2016), 28-36.

KRISTENSEN, T.M., 'Pilgrimage, Devotional Practices and the Consumption of Sacred Places in Ancient Egypt and Contemporary Syria', *International Journal of Heritage Studies*, 21 (2015), 354-368.

KRUCHTEN, J.M., 'Oracles', D.B. REDFORD red., *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford, 2002, 298-302.

KUMAR, P., *Folk Icons and Rituals in Tribal Life*, New Delhi, 1984.

KURTH, D., 'Edfu', *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, Londen en New York, 2005, 269-270.

LEGRAS, B., 'La répressions des violences envers les animaux sacrés dans l'Égypte', *Droit et Cultures. Revue internationale interdisciplinaire*, 71 (2016), 43-50.

LESKO, B. K., 'Household and Domestic Religion in Ancient Egypt', J.P. BODEL en S.M. OLYAN red., *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden, 2008, 197-209.

LEWIS, N., *Greeks in Ptolemaic Egypt. Case Studies in the Social History of the Hellenistic World*, Oxford, 1986.

LICHTHEIM, M., *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*, Göttingen, 1988.

LIPPERT, S.L., *Ein demotisches juristisches Lehrbuch*, Wiesbaden, 2004.

LUISELLI, M.M., 'Images of Personal Religion in Egypt: An Outline', M.M. LUISELLI e.a. red., *Kult und Bild. Die bildliche Dimension des Kultes im Alten Orient, in der Antike und in der Neuzeit*, Würzburg, 2013, 13-39.

MacMULLEN, R., *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400)*, New Haven, 1984.

MALAISE, M., 'Pèlerinages et pèlerins dans l'Égypte ancienne', J. CHELINI en H. BRANTHOMME red., *Histoire des pèlerinages non chrétiens: Entre magique et sacré: Le chemin des dieux*, Parijs, 1987, 55-82 en 497-498.

MALININE, M., *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, Parijs, 1968.

MARTIN, G.T., *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra: The Southern Dependencies of the Main Temple Complex*, Londen, 1981.

MIGAHID, A.-el-G., *Demotische Briefe an Götter von der Spät- bis zur Römerzeit: ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Brauchtums im alten Ägypten*, 1-2, Würzburg 1986.

MOND, R. en MYERS, O.H., *The Bucheum*, Londen, 1934.

MONSON, A., 'Political and Sacred Animals: Religious Associations in Greco-Roman Egypt', B. ECKHARDT red., *Private Associations and Jewish Communities in the Hellenistic and Roman Cities*, Leiden, 2019, 37-57.

MORENZ, L., 'Die Sobeks - Spuren von Volksreligion im ägyptischen Mittleren Reich', M. FITZENREITER red., *Tierkulte im pharaonischen Ägypten um im Kulturvergleich*, Berlin, 2003, 83-97.

MORSEY, A.H. en SHAABAN, A., *Studies on Priests and Oracles in Graeco-Roman Egypt*, Onuitgegeven doctoraatsverhandeling, Universiteit van Londen, 1986.

MOTA, S., 'The Household Religion in Ancient Egypt: Problems and Constraints', *Res Antiquitatis*, 2 (2011): 71-81.

MOTA, S., 'The Household Religion in Ancient Egypt: What Do the Archaeological Evidences Tell Us?', *Hathor: Studies of Egyptology*, 1 (2012), 31-61.

NAETHER, F., *Die Sortes Astrampsychi: Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen, 2010.

NAETHER, F., 'New Deities and New Habits', K. VANDORPE red., *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*, Hoboken, 2019, 439-447.

NICHOLSON, P.T., 'The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 44-71.

NUR EL-DIN, A. en KESSLER, D., 'Das Priesterhaus am Ibiotapheion von Tuna el-Gebel', *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, 52 (1996), 262-293.

PERDRIZET, P. en LEFEBVRE, G., *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy, 1919.

PFEIFFER, S., 'Der ägyptische "Tierkult" im Spiegel der griechisch-römischen Literatur', A. ALEXANDRIDIS e.a. red., *Mensch und Tier in der Antike - Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Wiesbaden, 2008, 363-383.

PINCH, G. en WARAKSA, E. A., 'Votive Practices', J. DIELEMAN en W. WENDRICH red., *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, 1-9.

PREISIGKE, F. en SPIEGELBERG, W., *Die Prinz-Joachim Ostraka: Griechische und demotische Beisetzungsurkunden für Ibis- und Falkenmumien*, Straatsburg, 1914.

QUACK, J.F., 'Die Rolle des heiligen Tieres im Buch vom Tempel', M. FITZENREITER red., *Tierkulte im pharaonischen Ägypten um im Kulturvergleich*, Berlin, 2003, 111-123.

QUACK, J.F., 'A Black Cat from the Right, and a Scarab on Your Head', K. SZPAKOWSKA red., *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams and Prophecy in Ancient Egypt*, Oxford, 2006.

QUAEGEBEUR, J., 'Tithoes, dieu oraculaire?', *Enchoria*, 7 (1977), 103-108.

QUAEGEBEUR, J., 'Le culte de Boubastis-Bastet en Égypte gréco-romaine', L. DELVAUX en E. WARMENBOL red., *Les divins chats d'Égypte*, Leuven, 1991, 117-127.

QUIRKE, S., *Ancient Egyptian Religion*, Londen, 1992.

QUIRKE, S., 'Figures of Clay: Toys or Ritual Objects?', S. QUIRKE red., *Lahun Studies*, Reigate, 1998, 141-151.

RAY, J.D., *The Archive of Hor*, Londen, 1976.

RAY, J.D., 'Observations on the Archive of Hor', *Journal of Egyptian Archaeology*, 64 (1978), 113-120.

RAY, J.D., 'The Archive of Hor', *Enchoria*, 8.2 (1978), 95-100.

RAY, J.D., 'Animal Cults', D.B. REDFORD red., *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford, 2002, 86-91.

RAY, J.D., *Reflections of Osiris. Lives from Ancient Egypt*, Oxford, 2002.

RAY, J.D. en MARTIN, C.J., *Texts from the Baboon and Falcon Galleries: Demotic, Hieroglyphic and Greek Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*, Londen, 2011.

RAY, J.D., *Demotic Ostraca and Other Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*, Londen, 2013.

REDFORD, S. en REDFORD, D.B., 'The Cult and Necropolis of the Sacred Ram', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 164-198.

REDMOUNT, C. en FRIEDMAN, R., 'The 1993 Field Season of the Berkeley Tell el-Muqdam Project: Preliminary Report', *Newsletter of the American Research Center in Egypt*, 164 (1994), 1-10.

RENBORG, G., *Where Dreams May Come: Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden, 2017.

RICHARDIN, P. e.a., 'Cats, Crocodiles, Cattle, and More: Initial Steps Toward Establishing a Chronology of Ancient Egyptian Animal Mummies', *Proceedings of the 22<sup>nd</sup> International*



*Radiocarbon Conference*, 59 (2017), 595-607.

RITNER, R., 'Household Religion in Ancient Egypt', J.P. BODEL en S.M. OLYAN red., *Household and Family Religion in Antiquity*, Malden, 2008, 171-196.

ROLLER, D.W., *A Historical and Topographical Guide to the Geography of the Geography of Strabo*, Cambridge, 2018.

ROUVIÈRE, L., 'Le culte des canidés dans la région de Hardai/Cynopolis. Enquête épigraphique et archéologique', Ch. CASSIER red., *Géographie et archéologie de la religion égyptienne. Espaces culturels, pratiques locales* (CENiM, 17), Montpellier, 2017, 109-128.

RUTHERFORD, I., 'Island of the Extremity. Space, Language and Power in the Pilgrimage Traditions of Philai', D. FRANKFURTER red., *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Leiden, 1998, 229-256.

RUTHERFORD, I., 'Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: New Perspectives on Graffiti from the Memnonion at Abydos', R. MATTHEWS en C. ROEMER red., *Ancient Perspectives on Egypt*, London, 2003, 171-189.

RUTHERFORD, I., 'Down-Stream to the Cat-Goddess: Herodotus on Egyptian Pilgrimage', J. ELSNER en I. RUTHERFORD red., *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005, 131-149.

RUTHERFORD, I., 'Travel and Pilgrimage', C. RIGGS red., *Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 2012, 701-716.

S.n., 'The Nodding Falcon of the Guennol Collection at the Brooklyn Museum', *Brooklyn Museum Annual*, 9 (1967/8), 69-87.

SABEK, J., 'Die Schlange und ihre Verehrung in Ägypten in pharaonischer und moderner Zeit', M. FITZENREITER red., *Tierkulte im pharaonischen Ägypten um im Kulturvergleich*, Berlin, 2003, 137-157.

SADEK, A., *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheim, 1987.

SAHRHAGE, D., *Fischfang und Fischkult im alten Ägypten*, Mainz am Rhein, 1988.

SCALF, F., 'Demotic Letter to the "the Ibis, Thoth"', R. BAILLEUL-LeSUEUR red., *Between Heaven and Earth: Birds in Ancient Egypt* (Oriental Institute Museum Publications, 35), Chicago, 2012, 192-193.

SCALF, F., 'Resurrecting an Ibis Cult: A Collection of Demotic Votive Texts from the Oriental Institute Museum of the University of Chicago', G. HAIKAL red., *Mélanges offerts à Ola el-Aguizy* (Bibliothèque d'Étude, 164), Cairo, 2015, 361-388.

- SCHENKE, H.-M., 'Orakelwesen im alten Aegypten', *Das Altertum*, 9 (1963), 67-78.
- SCHÖRNER, G., 'Anatomical ex votos', J. RÜPKE en R. RAJA red., *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Chichester, 2015, 397-411.
- SCHULMAN, A.R., 'Ex-votos of the Poor', *Journal of the American Research Center in Egypt*, 6 (1967), 153-156.
- SMELIK, K.A.D., 'The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period: With Special Attention to the Data from the Papyri', M.J. VERMASEREN red., *Studies in Hellenistic Religions* (EPRO, 78), Leiden, 1979, 225-243.
- SMELIK, K.A.D. en HEMELRIJK, E.A., '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 red., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 17 (1984), 1853-2000.
- SMITH, H.S., *A Visit to Ancient Egypt: Life at Memphis and Saqqara (c. 500-30BC)*, Warminster, 1974.
- SMITH, H. S., 'The Death and Life of the Mother of Apis', A.B. LLOYD red., *Studies in Pharaonic Religion and Society*, Londen, 1992, 201-225.
- SMITH, H.S., 'The Saqqara Papyri. Oracle Questions, Pleas and Letters', K. RYHOLT red., *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, Kopenhagen, 2002, 367-375.
- SMITH, H.S. en DAVIES, S., *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Falcon Complex and Catacomb: The Archaeological Report*, Londen, 2005.
- SMITH, H.S. en DAVIES, S., 'Demotic Papyri from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara', M. DEPAUW en Y. BROUX red., *Acts of the Tenth International Congress of Demotic Studies*, Leuven, 2008, 264-317.
- SMITH, H.S. en TAIT, W.J., *Saqqâra Demotic Papyri*, Londen, 1983.
- SMITH, H.S., ANDREWS, C.A.R. en DAVIES, S., *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis Inscriptions 1-2*, Londen, 2011.
- SMITH, H.S., DAVIES, S. en FRAZER, K.J., *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Main Temple Complex: The Archaeological Report*, Londen, 2006.
- SPIEGELBERG, W., 'Neue Urkunden zum ägyptischen Tierkultus', *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 3 (1928), 1-18.
- STEVENS, A., *Private Religion at Amarna. The Material Evidence*, Oxford, 2006.

STEVENS, A., 'Domestic Religious Practices', W. WENDRICH en J. DIELEMAN red., *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, 1-31.

STEVENS, A., 'Egypt', T. INSOLL red., *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion*, Oxford, 2011, 722-744.

SZPAKOWSKA, K., *Daily Life in Ancient Egypt: Recreating Lahun*, Oxford, 2008.

SZPAKOWSKA, K., 'Religion in Society: Pharaonic', A.B. LLOYD red., *A Companion to Ancient Egypt*, I, Oxford, 2010, 507-525.

TAKÁCS, S.A., 'Divine and Human Feet: Records of Pilgrims Honouring Isis,' J. ELSNER en I. RUTHERFORD red., *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford, 2005, 353-369.

TALLET, G., 'Oracles', C. RIGGS red., *Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, 2012, 398-418.

TE VELDE, H., 'A Few Remarks upon the Religious Significance of Animals in Ancient Egypt', *Numen*, 27 (1980), 76-82.

TEETER, E., 'Popular Worship in Ancient Egypt: Contrary to what is often written, Commoners had Access to their Deities', *KMT: A Modern Journal of Ancient Egypt*, 4/2 (1993), 28-37.

TEETER, E., 'Animals in Egyptian Religion', B.J. COLLINS red., *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, Leiden, 2002, 335-360.

TEETER, E., 'Piety at Medinet Habu', *Oriental Institute News and Notes*, 172 (2002), 1-6.

TEETER, E., *Baked Clay Figurines and Votive Beds from Medinet Habu*, Chicago, 2010.

THISSEN, H.-J., 'Demotische Inschriften aus den Ibisgalerien in Tuna el-Gebel', *Enchoria*, 18 (1991), 107-113.

THOMPSON, D.J., *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 2012.

THOMPSON, S.E., 'Animal Cults', D.B. REDFORD red., *The Ancient Gods Speak: A Guide to Egyptian Religion*, Oxford, 2002, 70-71.

VALBELLE, D. en HUSSON, G., 'Les questions oraculaires d'Égypte: histoire de la recherche, nouveautés et perspectives', W. CLARYSSE en A. SCHOORS red., *Egyptian Religion: The Last 1000 Years*, II, Leuven, 1998, 1055-1071.

VAN STRATEN, F.T., 'Gifts for the Gods', H.S. VERSNEL red., *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, 65-151.

VANDORPE, K. en CLARYSSE, W., 'Cults, Creeds and Clergy in a Multicultural Context', K. VANDORPE red., *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*, Hoboken, 2019, 407-427.

VITTMANN, G., 'Demotische Ostraka aus dem "Hundegrab" in Assiut: ein Vorbericht', C. KITAGAWA red., *The Tomb of the Dogs at Asyut* (The Asyut project, 9), Wiesbaden, 2016, 149-163.

VLEEMING, S.P., *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications* (Short Texts I), Leuven, 2001.

VLEEMING, S.P., *Demotic and Greek-Demotic Mummy Labels and Other Short Texts Gathered from Many Publications* (Short Texts II), Leuven, 2011.

VLEEMING, S.P., *Demotic Graffiti and Other Short Texts Gathered from Many Publications* (Shorts Texts III 1201-2350) (short texts III), Leuven, 2015.

VON DEN DRIESCH, A., KESSLER, D., e.a., 'Mummified, Deified and Buried at Hermopolis Magna – The Sacred Birds from Tuna El-Gebel, Middle Egypt', *Ägypten und Levante / Egypt and the Levant*, 15 (2005), 203-244.

VOS, R.L., 'Varius Coloribus Apis: Some Remarks on the Colours of Apis and Other Sacred Animals', W. CLARYSSE e.a. red., *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* (OLA, 84-85), Leuven, 1998, 709-718.

WARAKSA, E. en BAINES, J., 'Popular Religion (Volksreligion)', J. ASSMANN en H. ROEDER red., *Handbuch der altägyptischen Religion*, Leiden, te verschijnen (2019?), 1-46.

WARDA, A. 'Statue of Strategos Tryphon from Dendera', R. JASNOW en G. WIDMER red. *Illuminating Osiris: Egyptological Studies in Honor of Mark Smith*, Atlanta, 2017, 379-388.

WEISS, K., *Ägyptische Tier- und Götterbronzen aus Unterägypten: Untersuchungen zu Typus, Ikonographie und Funktion sowie der Bedeutung innerhalb der Kulturkontakte zu Griechenland*, Wiesbaden, 2012.

WEISS, L., *Religious Practice at Deir el-Medina*, Leuven, 2015.

WILSON, P., 'Slaughtering the Crocodile at Edfu and Dendera', S. QUIRKE red., *The Temple in Ancient Egypt: New Discoveries and Recent Research*, London 1997, 179-203.

WYNS, V., *Everything Managed in the Best Way. Government Investments and Well-being Under the Ptolemies (332-20 BC)*, Onuitgegeven Doctoraatsverhandeling, KU Leuven, Departement Geschiedenis van de Oudheid, 2019.

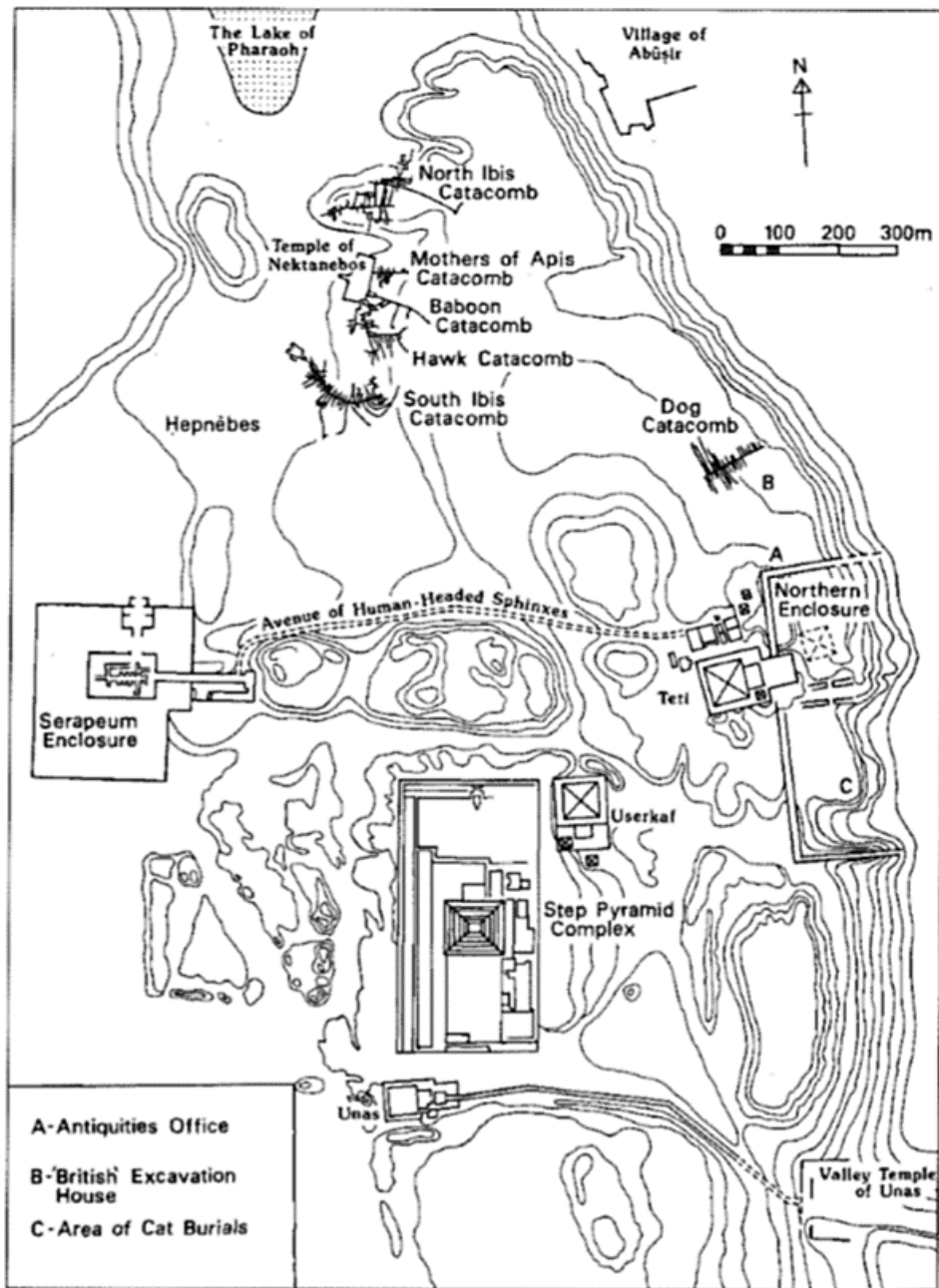
YOYOTTE, J., 'Les Pèlerinages dans l'Égypte ancienne', *Sources Orientales 3: Les Pèlerinages*, Parijs, 1960, 18-74.

ZIVIE, A. en LICHTENBERG, R., 'The Cats of the Goddess Bastet', S. IKRAM red., *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, 106-119.

ZIVIE-COCHE, C., 'Introduction', C. ZIVIE-COCHE en Y. GOURDON red., *L'individu dans la religion égyptienne*, Montpellier, 2017, 1-11.

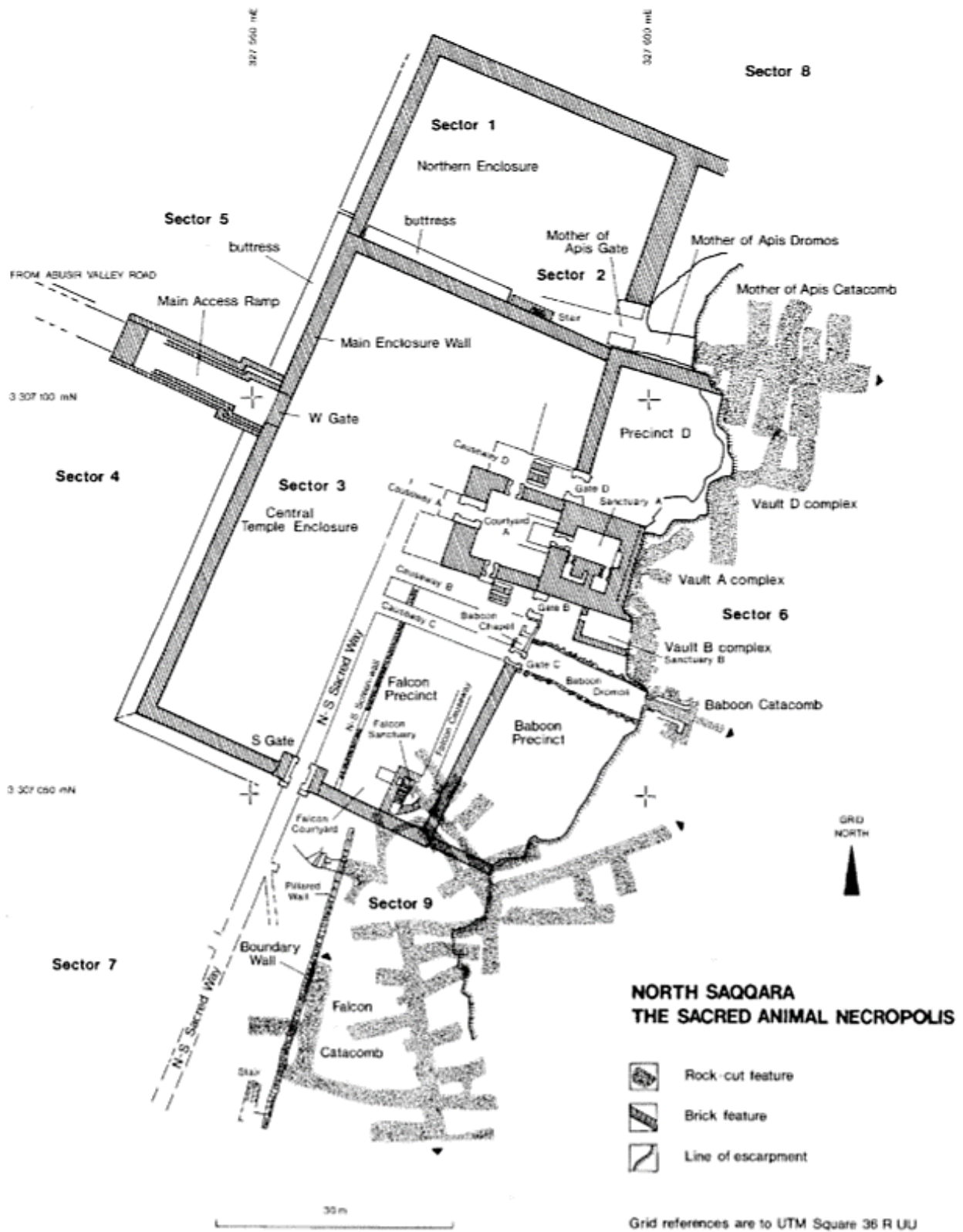
## Bijlagen

Kaart 1: De Heilige Dierenecropool van Noord-Sakkara<sup>561</sup>



<sup>561</sup> Afbeelding uit: NICHOLSON, 'The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara', 47 (fig. 3.2).

Kaart 2: Het hoofdtempelcomplex van de Heilige Dierenecropool van Noord-Sakkara<sup>562</sup>



<sup>562</sup> SMITH e.a., *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Main Temple Complex*, fig. b.

Tabel 1: Orakelotjes Soknopaiou Nesos

TM	Datum	Taal	Inhoud	Goden	Vertaling	Publicaties
15150	6 april 26 n.C.	Grieks	Huwelijk	Soknopaios	METZGER, Nachrichten aus dem Wüstensand, 1974, n° 72. Alltägliches Altertum, 1998, n° 6. STROBEL, Von Noricum nach Ägypten, 2007, 206. ARZT-GRABNER, 2. Korinther, 2013, 246. ROWLANDSON, Women and Society, 1998, 249b. Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 b (1974)	Analecta Papyrologica 16-17, 2004-2005, n° 21 HARRAUER, Handbuch der griechischen Paläographie 67, 2010. STROBEL, Von Noricum nach Ägypten, 2007, 206. TOTTI, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 51, 1985. Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 b (1974) Chrest. Wilck. 122 WESSELY, Specimina isagogica, 1900, n° 7
25653	1-299 n.C.	Grieks	Genezing	Soknopaios en Sokonpieios	TUAT, N.F. 4 (2008), VII 3.2 Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 c [7318] (1974)	BGU 1 229 (1895) TOTTI, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 52, 1985. Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 c [7318] (1974)
25654	1-299 n.C.	Grieks	Genezing	Soknopaios en Sokonpieios	TUAT, N.F. 4 (2008), VII 3.2 Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 c [7318] (1974)	BGU 1 230 (1895) Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 c [7319] (1974)
26542	100-199 n.C.	Grieks	Huwelijk	Soknopaios en Amon Sokonpieios	TUAT, N.F. 4 (2008), VII 3.3 P. Köln Gr. 4 201 (1982)	P. Köln Gr. 4 201 (1982)
26752	100-199 n.C.?	Grieks	/	Amon Sokopieios	/	SB 16 12956 (1988) P. Köln Gr. 4 p. 218 [355] (1982) P. Strasb. Gr. 5 355 (1973) SB 12 11227 (1977) HENGSTL, Griechische Papyri 66, 1978.
26806	100-299 n.C.	Grieks	Beroep	Soknopaios en Amon Invictus	ZPE 11 (1973) n° 2 HENGSTL, Griechische Papyri 66, 1978.	ZPE 11 (1973) n° 2
26976	100-199 n.C.	Grieks	Landbouw: mishandeling van vee	Amon	TUAT, N.F. 4 (2008), VII 3.5	P. Strasb. Gr. 4 221 (1963) TOTTI, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 57, 1985. Pap. Choix 17 (1968)
27687	100-199 n.C.	Grieks	Huwelijk: weggelopen echtgenote zelf terughalen?	Soknopaios	TUAT, N.F. 4 (2008), VII 3.4. ROWLANDSON, Women and Society, 1998, 256. ZPE 68 (1987), n° 1	SB 18 14043 (1993) ZPE 68 (1987), n° 1
27688	100-199 n.C.	Grieks	Proces	Soknopaios, Amon en Sokkopia	ZPE 68 (1987), n° 2	SB 18 14044 (1993) ZPE 68 (1987), n° 2
27689	100-199 n.C.	Grieks	Reis	Soknopaios	ZPE 68 (1987), n° 3	SB 18 14045 (1993) ZPE 68 (1987), n° 3
27690	100-199 n.C.	Grieks	/	Soknopaios en Amon	ZPE 68 (1987), n° 4	SB 18 14046 (1993) ZPE 68 (1987), n° 4
27691	1-99 n.C.	Grieks	Landbouw: ontdekking oever en zuivering land OF: bewerking landbouwgrond (volgens BerlPap)	Soknopaios en Amon	ZPE 68 (1987), n° 5	SB 18 14047 (1993) ZPE 68 (1987), n° 5
27692	100-199 n.C.	Grieks	/	Soknopaios en Amon	ZPE 68 (1987), n° 6	SB 18 14048 (1993) ZPE 68 (1987), n° 6
27693	100-199 n.C.	Grieks	Zaken: blijven als nomarch komt?	/	ZPE 68 (1987), n° 7	SB 18 14049 (1993) ZPE 68 (1987), n° 7
27694	100-199 n.C.	Grieks	Reis	Amon	ZPE 68 (1987), n° 8	SB 18 14050 (1993) ZPE 68 (1987), n° 8
27721	100-250 n.C.	Grieks	Genezing	Helios Soknopaios	ZPE 70 (1987), 104	SB 18 14064 (1993) ZPE 70 (1987), 104



28723	100-125 n.C.	Grieks	Vrijlating	Seknpaios en Amon Suchos	P. Heid. Gr. 4 335 (1986)	P. Heid. Gr. 4 335 (1986)
30642	200-250 n.C.	Grieks	Zaken: voordelig om op voorhand een (speech?) schrijver te gebruiken?	Amon	JEA 53 (1967), 122	SB 10 10569 (1971) JEA 53 (1967), 122
30643	200-250 n.C.	Grieks	Kan iemand een situatie volhouden en wordt hem onrecht aangedaan?	Amon	JEA 53 (1967), 122	SB 10 10570 (1971) JEA 53 (1967), 122
43201	200-250 n.C.	Grieks	Diefstal: afnemen van geld	Amon Souchoupias	Paideia cristiana, 1994, 194. PALME, Die Legionäre des Kaisers, 2011, n° 37.	SB 22 15527 (2001) Paideia cristiana, 1994, 194.
44457	175-125 v.C.	Demotisch	Reis Positief orakelantwoord	Soknopaios en Isis Nepherses	P. Oxf. Griffith 1 11 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 11 (1975)
45411	250-299 n.C.	Grieks	Landbouw: maken van een dam	Soknopaios en Sokonpaias	ZPE 111 (1996), 186	SB 24 16260 ZPE 111 (1996), 186 P. Grenf. 2 12 Vo (1897)
46936	29/09/149 v.C.- 28/09/148 v.C.? OF 27/09/138 v.C.- 25/09/137 v.C.?	Demotisch	Landbouw: ploegen van de oever	Soknopaios en Isis Nepherses	P. Oxf. Griffith 1 1 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 1 (1975)
46937	29/09/149 v.C.- 28/09/148 v.C.? OF 27/09/138 v.C.- 25/09/137 v.C.?	Demotisch	Landbouw: niet ploegen van de oever	Soknopaios en Isis Nepherses	P. Oxf. Griffith 1 2 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 2 (1975)
46938	175-125 v.C.	Demotisch	Landbouw: iets doen met het land van (?) de Farao	Soknopaios	P. Oxf. Griffith 1 3 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 3 (1975)
46939	175-125 v.C.	Demotisch	Landbouw: bewerken van de wijngaard	Soknopaios	P. Oxf. Griffith 1 4 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 4 (1975)
46940	175-125 v.C.	Demotisch	Hulpverlening	Soknopaios	P. Oxf. Griffith 1 5 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 5 (1975)
46941	175-125 v.C.	Demotisch	Reis	Soknopaios	P. Oxf. Griffith 1 6 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 6 (1975)
46942	175-125 v.C.	Demotisch	Reis	Soknopaios en Isis Nepherses	P. Oxf. Griffith 1 7 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 7 (1975)
46943	175-125 v.C.	Demotisch	Landbouw: geen gevolgen van ezels geen water te hebben kunnen geven?	Soknopaios	P. Oxf. Griffith 1 8 (1975)	P. Oxf. Griffith 1 8 (1975)
46944	175 - 125 v.C.	Demotisch	Reis	Soknopaios	P.Oxf. Griffith 1 9 (1975)	P.Oxf. Griffith 1 9 (1975)
46945	175 - 125 v.C.	Demotisch	Reis	Soknopaios en Isis Nepherses	P.Oxf. Griffith 1 10 (1975)	P.Oxf. Griffith 1 10 (1975)
46946	175 - 125 v.C.	Demotisch	Landbouw: ploegen van de oever	Soknopaios en Isis Nepherses	P.Oxf. Griffith 1 12 (1975)	P.Oxf. Griffith 1 12 (1975)
48590	199-100 v.C.	Demotisch	Huwelijk	Soknopaios	P.Zauzich 44 (2004)	P.Zauzich 44 (2004)
48591	199-100 v.C.	Demotisch	Reis	Soknopaios	P.Zauzich 45 (2004)	P.Zauzich 45 (2004)
48592	199-100 v.C.	Demotisch	Reis	Soknopaios en Isis Nepherses	P.Zauzich 46 (2004)	P.Zauzich 46 (2004)
48593	199-100 v.C.	Demotisch	Schenking	Soknopaios en Isis Nepherses	P.Zauzich 47 (2004)	P.Zauzich 47 (2004)
48594	199 - 100 v.C.	Demotisch	/	Soknopaios	P.Zauzich 48 (2004)	P.Zauzich 48 (2004)
63944	200 - 299 n.C.?	Grieks	Positief orakelantwoord	Zeus	/	P. Aberdeen 14 (1939) TrGF 2 710 (1981)
88399	100 - 199 n.C.	Grieks	Huwelijk	Soknopaios en Sokonupis	ZÄS, 67 (1931), n° 9	SB 26 16733 (2006) TOTTI, Ausgewählte Texte der Isis und Sarapis-Religion 53, 1985. Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 d (1974) ZÄS, 67 (1931), n° 9
88400	100 - 199 n.C.	Grieks	Zaken: is de nomarch geërgerd of zal hij mijn zaken onderzoeken?	Soknopaios en Amon	ZÄS, 67 (1931), n° 7	SB 26 16731 (2006) TOTTI, Ausgewählte Texte der Isis und Sarapis-Religion 54 [13300], 1985. Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 e (1974) ZÄS, 67 (1931), n° 7

88401	100 - 199 n.C.	Grieks	Beroep: ontslag	Soknopaios en Amon	ZÄS, 67 (1931), n° 8	SB 26 16732 (2006) TOTTI, Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion 54 [13304], 1985. Pap. Graec. Mag.(2) 2 30 f (1974) ZPE 11 (1973), n° 7 ZÄS, 67 (1931), n° 8
88402	100 - 199 n.C.	Grieks	/	Soknopaios Soknopaios en Amon	ZÄS, 67 (1931), n° 10	SB 18 13853 (1993) Pap. Graec. Mag.(2) 2 75 (1974) ZÄS, 67 (1931), n° 10
88584	100-199 n.C.?	Grieks	Genezing	Soknopaios en Amon	/	AfP 21 (1971), 27