

PHŒNIX

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap

EX ORIENTE LUX



37,1 - 1991

DRANK EN DRINKEN IN HET OUDE NABIJE OOSTEN

ISSN 0031-8329

LEIDEN
1991

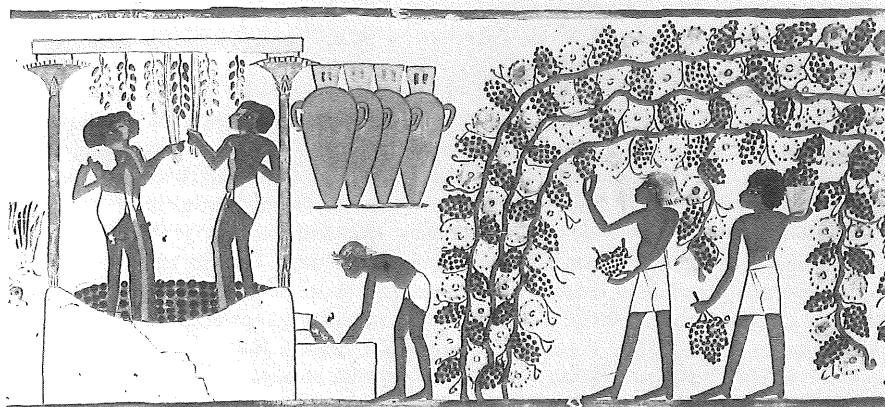
10,-

Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

AMERSFOORT	Mevr. D.A. Hendriks-Hoek, Borgesiuslaan 45, 3818 JV Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Drs F.A. Tjerckstra, Oude Turfmarkt 129, 1012 GC Amsterdam
APELDOORN	P.F. Boomsma, Wilhelminapark 4, 7316 BT Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. M.M. Bos-Leblanc, Utrechtseweg 292, 6812 AR Arnhem
DORDRECHT	Mevr. I.B.J. Willems-Groenendaal, Pr. Julianaweg 20, 3314 KT Dordrecht
EINDHOVEN	H.J. Prins, St. Claralaan 24, 5654 AT Eindhoven
's-GRAVENHAGE	Mevr. J.M. de Munck, De Sav. Lohmannlaan 21, 2566 AG 's-Gravenhage
GRONINGEN	Mevr. C.J.C. Labuschagne, Ratelaarweg 5, 9753 BD Haren
HAARLEM	Mevr. B.H. v.d. Ree-Gregorius, Orionweg 123, 2024 TC Haarlem
's-HERTOGENBOSCH	Drs J. Croonen, v.d. Does de Willeboissingel 10, 5211 CA 's-Hertogenbosch
HOORN	Drs G.M. Kelder, L. de Colignylaan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. drs J.P. Lettinga, Emmastraat 6, 8262 EH Kampen
LEIDEN	Dr W.H. van Soldt, Assyriologisch Instituut, P.B. 9515, 2300 RA Leiden
MAASTRICHT	Drs E.C. Moolenaar, M.L. Kingstr. 47, 6245 GH Eijsden
NIJMEGEN	Drs S.F. van der Kooi, Prof. v.d. Veldenstr. 29, 6524 PN Nijmegen
ROTTERDAM	F. van Koppen, Zestienhovensekade 65, 3043 KJ Rotterdam
TWENTE	Mevr. C.F.L. van Heek-van Heek, Boerderij De Tol, Hengelsestraat 704, 7521 PB Enschede
UTRECHT	Dr K.J.H. Vriezen, 't Zand 5, 3451 GP Vleuten
ZUTPHEN	Mevr. I.M. Rebergen, Oude Wand 49, 7201 LK Zutphen
BELGIË	Prof. dr L. de Meyer, Seminarie voor Spijkerschriftfilologie, St. Pietersplein 6, Gent

Algemeen Secretariaat: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden, tel. **071-272016** (alleen dinsdagochtend), postgiro 229501.

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



Frontfig. Wijnbouw in het graf van Nacht te Thebe. DAVIES, *The Tomb of Nakht at Thebes*, pl. 26. Zie elders in dit nummer de bijdrage van A. Rammant-Peeters.

THEMANUMMER DRANK EN DRINKEN IN HET OUDE NABIJE OOSTEN

INHOUD

Mededelingen	3
In Memoriam Prof. F.R. Kraus (1910-1991)	
W.H. VAN SOLDT	4
In Memoriam J. Zandee (1914-1991)	M. HEERMA VAN VOSS 4
Personalia et facta orientalia	5
De bereiding van bier en wijn bij de Oude Egyptenaren	
A. RAMMANT-PEETERS	6
De Babyloniërs dronken bier	M. STOL 24
De wijn als troost in leven en in sterven. Enkele gedachten over de wijn en de Marzeach in Syrië en Palestina	K. SPRONK 40
Spijkers met Koppen, II: Maškan-šapir, een begin bij de Tigris	
G. VAN DRIEL	55
Boekennieuws	57

PHŒNIX

is een halfjaarlijks bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux” en wordt in opdracht van het Bestuur uitgegeven. Het staat onder redactie van M. L. Folmer, C. H. J. de Geus, J. A. Loose, W. H. van Soldt, en L. M. J. Zonhoven (eindredacteur).

De contributie voor het Genootschap bedraagt fl. 35,— per jaar (1 april-31 maart), voor jeugdleden tot 25 jaar fl. 17,50. Hiervoor ontvangen de leden Phœnix, worden zij uitgenodigd voor de door plaatselijke afdelingen te organiseren lezingen, kunnen zij zich tegen gereduceerde prijs abonneren op het „Jaarbericht Ex Oriente Lux” en de serie „Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux”, en kunnen zij gebruik maken van de bibliotheek van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden. Het Genootschap heeft plaatselijke afdelingen in Amersfoort, Amsterdam, Apeldoorn, Arnhem, Dordrecht, Eindhoven, Enschede (Twente), 's-Gravenhage, Groningen, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Hoorn, Kampen-Zwolle, Leiden, Maastricht, Nijmegen, Rotterdam, Utrecht en Zutphen.

Het secretariaat van het Genootschap is gevestigd: Witte Singel 24 (gebouw 1173, 2de étage) te Leiden; de secretaresse is als regel dinsdagochtend aanwezig: tel. 071-272016. *Postadres*: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden. Bank: Amro Leiden, rek. n° 45.18.09.009, Postgiro 229501, tevens adres van de redactie van Phœnix. Redactie Jaarbericht Ex Oriente Lux: Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS (egyptologie), Prof. dr. M. N. VAN LOON (archeologie van Voor-Azië), Prof. dr. K. R. VEENHOF (semitische filologie en geschiedenis van het Oude Nabije Oosten; redactiesecretaris).

Het Dagelijks Bestuur van het Genootschap is als volgt samengesteld: Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS, voorz.; Prof. dr. M. STOL, secr.; Dr. G. P. F. VAN DEN BOORN, penningm.; Prof. Dr. A. VAN DER KOOIJ, lezingenprogramma en contact met afdelingen; Dr. W. F. LEEMANS; Dr. D. J. W. MEIJER; Dr. J. DE ROOS; Prof. dr. K. R. VEENHOF, redactie publ. In het Algemeen Bestuur hebben voorts zitting: Prof. dr. L. DE MEYER (Gent), Dr. C. H. J. DE GEUS (Groningen), Mevr. G. PIKET (Den Haag), Prof. dr. J. QUAEGBEUR (Leuven), Prof. dr. H. D. SCHNEIDER (Leiden).

Prof. dr. L. DE MEYER, Seminarie voor Spijkerschriftfilologie, St. Pietersplein 6, B-9000 Gent, België, is secretaris van de Belgische afdeling van Ex Oriente Lux, die lezingen in Brussel, Gent en Leuven organiseert.

MEDEDELINGEN

Sinds oktober 1990 bestaat het Archeologisch Informatie Centrum (AIC). Het is gevestigd in het Rijksmuseum van Oudheden, Postbus 11114, 2301 EC Leiden. De doelstelling is een groot publiek te informeren over het werk van Nederlandse archeologen in binnen- en buitenland. Tot de werkzaamheden behoort het verzorgen van een nieuwsbrief.

Het Rijksmuseum van Oudheden organiseert in 1991 drie cursussen over het Oude Egypte, waarbij de eigen collectie ter illustratie dient. Er is een algemene inleidende cursus „Cultuur van het Oude Egypte”, een gerichtere cursus „Cultus en rituelen”, gericht op de religie, en voor belangstellenden in de taal en het schrift een inleiding „Hierogliefenschrift”. De cursussen worden gegeven door de Egyptologe Mw. Drs Jana Loose. Nadere informatie bij Dhr Drs Huub Pragt, medewerker educatie aldaar.

Teleac start op TV maandag 29 juli 1991 op TV en dinsdag 30 juli op de radio een cursus „Graven voor de Farao. Het dagelijks leven in Oud-Egypte”, die acht lessen zal beslaan. De TV-serie is van de hand van John Romer, die veel in Egypte gewerkt heeft en ook bekend is van een serie op TV over de Bijbel en het Christendom. Centraal staat het dorp Deir el-Medina, waar de arbeiders aan de koningsgraven in Thebe woonden en dat veel documentatie over allerlei aspecten van het dagelijks leven heeft nagelaten. Prijs cursuspakket Fl. 55 / BF 1050 inclusief cursusboek. Inlichtingen bij Stichting Teleac, Jaarbeursplein 15, Postbus 2414, 3500 GK Utrecht, tel. 030-956911.

In het studiejaar 1991-2 verzorgt de vakgroep Egyptologie van de Rijksuniversiteit Leiden een cursus Inleiding Middelegiptisch, die open staat voor keuzevakkers en cursustoehoorders. De cursus omvat 26 keer 2 uur college gedurende twee semesters. Per keer wordt een deel besteed aan instructie en een deel aan oefening door de deelnemers. De studiebelasting inclusief voorbereiding bedraagt in totaal maximaal 320 uur (8 werkweken). Aan de cursustoehoorders wordt na afloop een certificaat uitgereikt. Het studiemateriaal wordt compleet geleverd; kosten ongeveer fl. 40. Het college vindt plaats op de woensdag, van 9-11.00 uur, in het Witte-Singel-Doelen-Complex (WSD), gebouw 1172, zaal 001 (1e semester), en zaal 101 (2e semester) en vangt aan op 11 september. Cursustoehoorders kunnen zich inschrijven bij het vakgroepsecretariaat, tel. 071-272042 ('s ochtends, behalve de dinsdag) of bij de docent Drs L.M.J. Zonhoven, tel. 071-272223. De kosten bedragen Fl. 200.

IN MEMORIAM PROF. K.R. KRAUS (1910-1991)

Op 19 januari 1991 overleed te Oegstgeest F.R. KRAUS, emeritus hoogleraar in de Assyriologie aan de Rijksuniversiteit Leiden.

Met het overlijden van Prof. Kraus is een der markantste persoonlijkheden uit de wereld van de Oosterse studiën, en in het bijzonder de Assyriologie, heengegaan. Geboren in 1910 in Duitsland, studeerde hij van 1928 tot 1935 te München en te Leipzig. Vooral de studie der Assyriologie onder leiding van Prof. Landsberger in de laatstgenoemde stad heeft zijn verdere levensloop sterk bepaald. In 1937 was hij door zijn gedeeltelijk Joodse afstamming gedwongen naar Turkije uit te wijken, waar hij tot 1949 als conservator van de spijkerschriftcollectie in het Archeologisch Museum te Istanbul werkzaam zou zijn. Nog altijd profiteren Assyriologen van de enorme hoeveelheid werk die hij toen verzet heeft: het identificeren en catalogiseren van teksten in de collectie en vooral de bewerking van een groot aantal oud-babylonische exemplaren, zoals bijv. het belangrijke edict van koning Ammisaduqa en een uitgave van oudbabylonische brieven. Verder tal van studies, zoals bijv. zijn diepgaande studie van archieven uit de steden Nippur en Isin.

In 1950 werd hij hoogleraar te Wenen, kort daarop echter (1953) kwam hij naar Leiden, waar hij tot zijn dood zou blijven. In die Leidse tijd maakte hij de Assyriologie in Leiden tot een zeer gedegen opleiding en dankzij hem groeide ook internationaal het Nederlands prestige. Prof. Kraus' naam zal aan veel projecten in Leiden verbonden blijven, waarvan één echter het meest in het oog springt: de uitgave van alle opgegraven oudbabylonische brieven, vele duizenden in getal, in een serie getiteld *Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung*. Gestart in 1959, droeg hij als uitgever en mede-auteur tot aan zijn dood zorg voor deze serie, waarin regelmatig nieuwe delen verschenen. Van de 12 thans gepubliceerde delen nam hij er 5 voor zijn rekening.

Ook in EOL heeft Prof. Kraus altijd een vooraanstaande rol gespeeld. Talloze lezingen heeft hij overal in den lande verzorgd en ook aan Phoenix en het Jaarbericht heeft hij bijgedragen. Zijn leerlingen zullen zich hem blijven herinneren als een fascinerende hoogleraar die met zijn grote acribie en ijzeren logica een tekst op onnavolgbare wijze kon analyseren.

W.H. VAN SOLDT

IN MEMORIAM J. ZANDEE (1914-1991)

Jan Zandee, die op 23 januari 1991 in Utrecht overleed, studeerde te Leiden theologie. Gegrepen als hij was door het onderricht van Kristenen en de Buck specialiseerde hij zich in de (antieke en vergelijkende) godsdienstgeschiedenis en bekwaamde hij zich tevens in de Egyptologie. Het Koptisch maakte hij zich eigen bij Janssen, het Akkadisch bij Böhl.

Zijn pastorale periode begon in 1939 te 's Heer Hendrikskinderen. Het N.H. predikantschap aldaar verwisselde hij in 1945 voor dat te Warmond; sinds 1949 diende hij het VHMO als leraar Hebreeuws. Inmiddels was hij doctor theologiae geworden op de hymnen aan Amon van Pap. Leiden I 350 (RUL, 1948). Een

doctoraat in de Letteren bereidde hij eveneens onder leiding van de Buck voor en wel op de studie *Death as an enemy*; de promotie vond in 1960 plaats.

De Utrechtse universiteit stelde hem in 1957 aan als wetenschappelijk hoofd-ambtenaar voor het Koptisch. Hij was een der uitgevers van gnostische codices uit Nag Hammadi. Egyptologie werd zijn opdracht als extraordinarius aan de Universiteit van Amsterdam, 1966-1979. Daarnaast riep Utrecht hem tot het gewoon hooglerarschap in de genoemde takken van de godsdienstgeschiedenis en de Egyptische taal- en letterkunde (1969-1982).

Dat deze dubbele taak hem voor het bestuurswerk geen tijd meer liet, is begrijpelijk. Ex Oriente Lux heeft echter in dit opzicht van zijn gaven mogen profiteren, zoals het hem ook onder zijn sprekers en schrijvers telde en zeer waardeerde.

Zandee was een bijzonder vruchtbaar scribent: de lijst van zijn geschriften beslaat tien pagina's in de hem aangeboden feestbundel *Studies in Egyptian religion*, Leiden, 1982. Zijn publikaties vertonen twee hoofdlijnen, die van de oudegyptische godsdienstgeschiedenis en die van de koptische gnostiek. Twee posthuum te verschijnen boeken sluiten zich daarbij aan. Een over de theologie van Amon (Pap, Leiden I 344 v°) en een ander betreffende Silvanus.

Menigeen, die van hem een indruk van terughoudendheid, zoniet van stugheid kreeg, kwam niet tot nader contact met Professor Zandee persoonlijk. Zijn vrienden zullen hem echter zeer missen als een fijngevoelig, hartelijk en hulpvaardig man.

M. HEERMA VAN VOSS

PERSONALIA ET FACTA ORIENTALIA

Dr. K.A.D. Smelik is benoemd tot hoogleraar Hebreeuws en Oude Testament aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel. Hij volgt Prof. Dr. H. Jagersma op.

Op 9 november 1991 aanvaardde Dr. C. Houtman met het uitspreken van een rede getiteld „Het altaar als asielplaats” het ambt van hoogleraar Oude Testament aan de Theologische Universiteit te Kampen. Uitgangspunt van de rede is de Hebreeuwse tekst van Ex. 21: 12-14, een passage uit het zgn. Bondsboek. In deze tekst wordt een onderscheid gemaakt tussen doodslag met en zonder voorbedachten rade. De dader van het eerstgenoemde misdrijf moet ter dood worden gebracht (vs. 12) en de dader van het tweede heeft het recht zijn toevlucht te zoeken tot een heilige asielplaats (vs. 13), waar hij een zekere bescherming geniet. De tekst in Ex. is een voorbeeld van religieus asiel. Elders in het Oude Testament is sprake van zgn. asielsteden (Deut. 4; Deut. 19; Nu. 35 en Joz. 20). Zij getuigen van wereldlijk asiel, met uitzondering van Nu. 35 waar het om een Levietenstad gaat. Deze passages zijn jonger en vormen een bewerking/correctie van het in het Bondsboek bepleitte recht. Na de bespreking van het asielrecht in het Oude Testament bespreekt Houtman het asielrecht in de Hellenistische wereld, met name in Ptolemeïsch Egypte, en in de Christelijke wereld (kerk-asiel).

DE BEREIDING VAN BIER EN WIJN BIJ DE OUDE EGYPTENAREN

A. R. RAMMANT-PEETERS

Inleiding

Bier- en wijndrinkers waren de Egyptenaren wel. In een land waar de temperatuur in de zomer 50° kan bereiken en dat voor 90% uit woestijn bestaat, is drinken een zeer belangrijke activiteit. Vermits in de faraonische beschaving het leven na de dood zo kleurrijk werd geschilderd in de graven, is het logisch dat de drankgewoonten er veelvuldig geïllustreerd zijn. Alleen al in de beperkte dokumentatie van de mini-pyramiden die de edelen in het Nieuwe Rijk als grafmonument nalieten, zijn er tal van wensen bewaard om de dorst van de overledene te verhelpen. Een voorbeeld: „Aanbidding van Re, moge Hij de deugdadoende adem van de noordenwind geven en fris water dat Atoem voortbrengt”. Op de andere zijden van de pyramidia vragen die edelen naast de verfrissende schaduw ook om het verwarmende zonnelicht¹. In voorstellingen van het hiernamaals zien we de overledene vaak voorovergebogen aan de oever van het water, dorstig het Nijlwater drinkend in de schaduw van een dadelpalm. Het kommentaar is expliciet: de dode wil schaduw en fris water (*kbhw*).

Het verstrekken van water, bier en wijn was een essentieel onderdeel zowel van de doden- als van de godencultus. Het beeld van de gestorvene of de godheid was het voorwerp van een vaste serie handelingen die convergeren naar één punt: de voeding van het wezen daar vertegenwoordigd door zijn beeltenis. In het geval van de dode werd tijdens het specifieke ritueel van „Het openen van de mond” het beeld ritueel gereinigd en gezalfd om het te bezielen met goddelijke kracht. Het werd vervolgens gewassen en gekleed. De dienstdoende offerpriester ging dan over tot het uitspreken van de geijkte offerformules. Deze offerformules had de dode of zijn familie ook zorgvuldig op alle reële en nagebootste offeranden laten aanbrengen die deel uitmaakten van de grafuitrusting. Wat treffen we aan op een doorsnee verlanglijst of menu van de dode? Broden, kruiken bier, runderen en gevogelte. In de talloze varianten zijn ook water, pasteigebak en wierook gewenst. Het ritueel wordt afgesloten door uitvoerige dankbetuigingen aan het adres van de goden en daarna laat men het beeld rusten. Het ritueel voltrokken aan godenbeelden en die van vergoddelijkte koningen werd uitgevoerd tot in de details, inbegrepen het aanbieden van maaltijden vier maal per dag. Bij het dodenbeeld van de gegoede klasse was het meestal zo dat men geloofde dat de voorstelling van

het dodenritueel op magische wijze realiteit werd. Namaakvoeding ging dan wel mee in het graf.

Door dit zeer verscheiden archeologisch materiaal omtrent het voedingsritueel krijgen wij niet alleen zeer veel, maar soms ook zeer precieze gegevens over het onderwerp dat ons hier interesseert. Een voorbeeld: men weet aan de hand van wijnkruiken uit het graf van Toetanchamon dat er tijdens die regering wijn gedronken werd die afkomstig was van het „Domein van Aton” en van het „Domein van Toetanchamon”. Die wijngaarden kan men situeren in de delta-streek. Eén „kruik” wijst er op dat ook de oase van El Charga toen wijn produceerde. Vermits er onder de vermelde houders van de wijngaarden twee Syrische namen voorkomen en er onder de flessen twee van het Syrisch type zijn, bevestigt dit de import van Syrische wijnen in die periode². Onder het studiemateriaal dat de graven ons verschaffen, zijn van buitengewoon belang voor onze studie de vermeldingen van voedsel en drank in de zogenaamde offerlijsten. Om de rijke ambtenaren dagelijks van eten en drinken te voorzien bracht men sinds 2900 v. Chr. een offerlijst aan op een stele die eerst los, later op de buitenmuur en nog later in de grafkapel werd aangebracht. Deze offerlijst werd sinds de 5de dynastie gesystematiseerd en haar evolutie laat toe ook de Egyptenaren zelf te volgen in hun drinkgewoonten. Naast de wijn (*irp*) die steeds als eerste vermeld wordt, vindt men niet, zoals men misschien zou verwachten, bier, maar wel een drank *ndm*, die uit de peulvrucht van de Johannesbroodboom werd gebrouwen. Daarnaast ook enkele niet te identificeren dranken waarvan de namen verwant zijn aan bepaalde broodsoorten. In het Oude Rijk vindt men ook aanduidingen van dadelwijn. Pas vanaf de 5de dynastie, wanneer de offerlijsten volgens een vast systeem zijn opgesteld, treft men in de opsomming de drank „*hnkt*”, bier aan.

Naast kruiken, offersteles en offertafels als eerste groep, en de scenes van drinkgelagen afkomstig uit graven, tempels en paleizen, als tweede groep, beschikken we nog over een derde groep gegevens over de drankgewoonten in Egypte: de geschriften van de klassieke auteurs die in de Grieks-Romeinse periode over deze cultuur berichten, al dan niet op grond van een bezoek aan Egypte. Deze bronnen dienen weliswaar met zeer veel omzichtigheid te worden geraadpleegd, des te meer omdat deze materie de fantasie wel eens op hol doet slaan. Waar de auteurs over de soorten dranken spreken, nemen we aan dat zij vrij getrouw rapporteren. Zo vermelden zij naast bier en wijn ook nog de bovengenoemde dranken. Plinius vermeldt ook dat Egyptenaren wijn maakten van vijgen en van Egyptische pruimen. Volgens Plinius — en dit wordt door menige Egyptische schrijver uit het Nieuwe Rijk bevestigd — dronken de Egyptenaren sinds de Tweede Tussenperiode ook granaatappelwijn, nadat zij die vruchten via de Syrische immigranten hadden leren kennen.

Klassieke auteurs over bier en wijn in Egypte

Na deze inleiding over het drinken in het algemeen, zullen wij dieper ingaan op de twee dranken waarover we vrij goed ingelicht zijn: bier en wijn; de eerste door een grondige studie van Wolfgang Helck en de tweede door enkele beperkte publikaties³.

De vraag die de titel van deze lezing bij de lezer allicht onmiddellijk oproept, is of bier en wijn beide even populair waren in Egypte. Het antwoord luidt: neen. Wijn werd meer gewaardeerd, doch klaarblijkelijk door degenen die zich de luxe van een goede „fles” konden veroorloven. Bier daarentegen was de populaire drank bij uitstek. Er is niets nieuws onder de zon! Als we de klassieke schrijvers raadplegen, dan merken wij belangrijke verschillen in appreciatie van de Egyptische dranken van auteur tot auteur. Dat lag natuurlijk aan hun persoonlijke smaak, maar ook aan die van de informanten of de geschriften die ze raadpleegden, wanneer ze naar de drankgewoonten van priesters, ambtenaren en boeren informeerden. Plinius, de Romeinse auteur die de Egyptische wijn goed schijnt te kennen, noteert in zijn *Historia Naturalis* dat er geen aktiviteit is die de mens zo constant in ere heeft gehouden als het maken van wijn. Men zal uit wat volgt kunnen vaststellen dat er weinig veranderd is in de methode van het wijnmaken en dat het bierbrouwen daarentegen nogal verschillen vertoont met het hedendaags procédé. Herodotus verschaftte als één van de eersten informatie over Egypte's drinkgewoonten, maar zijn informatie is op het eerste gezicht nogal tegenstrijdig. Hij zegt dat er in Egypte geen druiven groeien, maar hij spreekt zichzelf tegen, wanneer hij elders vertelt dat Osiris eigenlijk Dionysos is (II,42 en 144), dat farao Mykerinos een drinkeboer was en dat men in Boebastis op de feestdagen meer wijn dronk dan in het hele jaar (II,60). Maar ook Plutarchus, de Romeinse schrijver, slaat ons met stomheid als hij schrijft dat de Egyptenaren vóór Psammetichus (7e eeuw v. Chr.) geen wijn dronken of plengden. Hoeveel scenes zijn er niet bewaard van vóór die tijd waar de farao's wijn offeren aan de goden! Athenaios daarentegen kunnen we vrij goed volgen in zijn notities rond wijnproeverijen: hij beschrijft de wijn uit de streek van het Mareotis-meer als volgt: „Hij is wit, is van excellente kwaliteit, en zoet en licht met een aangenaam boeket; hij is geenszins scherp en hij veroorzaakt geen hoofdpijn” (Deipnos. I, 33d). Ook Strabo spreekt in lovende termen over deze wijn en schrijft dat hij zeer oud kan worden. In zijn tijd beschikte men inderdaad over glazen flessen waarin wijn kon verouderen zonder te verdampen, wat niet het geval was vóór de Romeinse bezetting. Athenaios' geschriften „Deipnosofistae”, waaruit we zojuist de notities over wijnproeverijen citeerden, zijn een rijke bron van informatie over de drinkgewoonten in Egypte in het algemeen. En zij blijken bovendien redelijk

geloofwaardig. Zij melden dat „aangezien de Egyptenaren graag wijn en drank gebruikten, zij er een middel op gevonden hadden om een drank te gebruiken die gemaakt was van graan, voor hen die uit armoede moesten afzien van wijn”. Daaruit zou blijken dat wijn de drank was van de upper-class en bier de drank van de armen. Maar wordt dit bevestigd door andere gegevens? In het werk van Janssen, *Commodity Prices*⁴, vindt men interessante gegevens verzameld op pot- en kalkscherven en papyri die een beeld geven van 150 jaar economisch leven in één en hetzelfde arbeidersdorp in Thebe, Deir el-Medina. In dit dorp leefden de werklieden in de koningsgraven in een gesloten gemeenschap in de 18de dynastie en de Ramessidentijd. Uit die studie blijkt dat gerst om bier te brouwen uitbetaald werd als deel van het loon. Het ziet er naar uit dat elke familie dus zijn eigen bier brouwde. Daarbij kreeg elke werkmans ook bier van de administratie. De schrijver Djehoetimose laat ons enkele details na over zijn drinkgewoonten. In een papyrus bewaard in het British Museum zegt hij elke vijfde dag 1 *medjeket* bier ontvangen te hebben. Een *mdkt* is de gebruikelijke maat voor bier, waarschijnlijk een grote kruik die 50 *hin* bevatte. De schrijver Djehoetimose kon dus per dag 10 *hin*, dat is 5 liter bier drinken. Tenzij de man wat overdrijft om te laten zien dat hij er goed op stond bij zijn bazen, stellen we vast dat het er niet kleinzielig aan toe ging, zeker als moeder de vrouw daarnaast nog eens zelf bier had gebrouwen voor als manlief thuis kwam (Fig. 1). Daartegenover vormen onze hedendaagse streekbieren niet veel meer dan een „kleintje bier”. De onderzoeken van Janssen leverden nog een bijzondere conclusie op: omdat het bier zo weinig verhandeld werd, behalve enkele keren in zeer grote kruiken, kan de prijs van het bier niet achterhaald worden. Men kan gerust veronderstellen dat die zeer gering was, en zeker veel lager dan die van vlees of vis bijvoorbeeld. Janssen kwam anderzijds tot de zeer interessante vaststelling dat bepaalde broodsoorten en een bepaald soort bier dat normalerwijze gereserveerd was voor offeranden in de tempels, ook vermeld worden in leveringen bestemd voor het arbeidersdorp. Dit laat toe te veronderstellen dat de rituele offeranden, waarvan in de inleiding sprake was, niet geheel verloren gingen, maar naar alle waarschijnlijkheid grotendeels werden „geredistribueerd” onder het personeel van het heiligdom zelf, en zelfs erbuiten vooral in de lagere bevolkingslagen.

In elk geval, al deze zaken rond het plengen en drinken van bier maakten Egypte in de ogen van Griekse en Romeinse schrijvers op zijn zachtst gezegd merkwaardig, en voor sommigen zelfs minderwaardig. De Griekse auteurs in het algemeen noemden bier trouwens met een ondertoon van minachting de drank van de barbaroi. In de verlorengedane mythe van Aischylos, „De Danaïden” (fragment 124f), die de lotgevallen vertellen van de 50 dochters



Fig. 1. Bierbrouwster. Vde dyn. *De Vrouw in het Rijk der Farao's*, nr. 40.

van Danaos die van Egypte naar Griekenland vluchten, zegt een Griek veelbetekenend tot een vreemdeling: „Jullie zullen ons Grieken als een geslacht van mannen leren kennen en niet als een geslacht van bierdrinkers”. Enkel Diodorus van Sicilië (I,3), die veel reisde o.m. in Egypte en terecht voor

die tijd een wereldburger mag worden genoemd, meent dat bier — en ik citeer letterlijk — „naar reuk en smaak niet veel slechter is dan wijn”. Volgens Lucas zou het Egyptisch bier de eeuwen getrotseerd hebben en nog steeds onder de benaming „Boeza” te vinden zijn in Egypte. Hij geeft in zijn boek *Ancient Egyptian Materials and Industries* zelfs het recept van dit bier⁵.

De bereiding van bier

Nu de rol van bier en wijn in de Egyptische maatschappij in grote trekken is geschetst, zullen wij hun bereiding van naderbij bekijken. Vooraf moeten we opmerken dat de teksten en voorstellingen geen specifiek woord voor bier geven. Volgens Barta is het woord voor bier *hmk* een algemeen woord voor „vloeistof”. Het woord wordt bij andere voedingsstoffen bijgevoegd om aan te duiden dat het een drank is. Vanaf de 5de dynastie wordt het aangewend om de vloeistof bij uitstek weer te geven, bier⁶. Wat zijn de grondstoffen voor bier? In het beroemde graf van de hofmaarschalk Ti (einde 5de dyn.) worden scènes van het bierbrouwen begeleid door de term *bšš*. Er is vastgesteld dat het hier gaat om gekiemde gerst. Zoals men nog hedentendage doet, liet men reeds in het 3de millennium v. Chr. de gerst eerst kiemen in water. De hoofden is dat het een gewoonte was die men uit het neolithicum had geërfd: de gekiemde gerst of „mout” werd toen als een dikke brij opgelepeld. Later treft men de gekiemde gerst nog enkel aan in de bierbereiding.

Op de vroegste offertafels komt het voor als basisprodukt voor bier, samen met dadels en tarwe. Voor alle volledigheid dient gezegd dat de Egyptenaren de eigenlijke gerst, *it*, soms door amelkoren of dubbelkoren vervingen. In het graf van Ti worden de handelingen van het bierbrouwen verduidelijkt. De gerst wordt met vijzels gestampt in platte schalen of een vijzel. De bedoeling is de hulzen van de graantjes te verwijderen. Daarna gaat men over tot het wannen om het kaf van het koren te scheiden. Daarna volgt bij sommige voorstellingen nog een scene waar men het koren nog eens met de hand sorteert. Vervolgens werd het gemalen door vrouwen in twee verschillende stadia: men brak de graantjes eerst in een platte schaal door middel van een maalsteen, men zifte het en maalde het opnieuw, ditmaal wellicht fijner, want er wordt klaarblijkelijk een ander type vijzel gebruikt. Van oudsher gebeurde het zware werk van het malen vooral door vrouwen. In het graf van Ti wordt dit meel, nadat het opnieuw gezift is, gemeten door een mannelijk persoon. Dit wijst op een controle van de maalsters door een opzichter die wellicht bepaalde hoeveel broden er exakt van de hoeveelheid meel konden worden gebakken.

In feite lopen de scènes voor het broodbakken en het bierbrouwen tot nu toe parallel. Het verschil ligt alleen in het feit dat voor bier gekiemde gerst

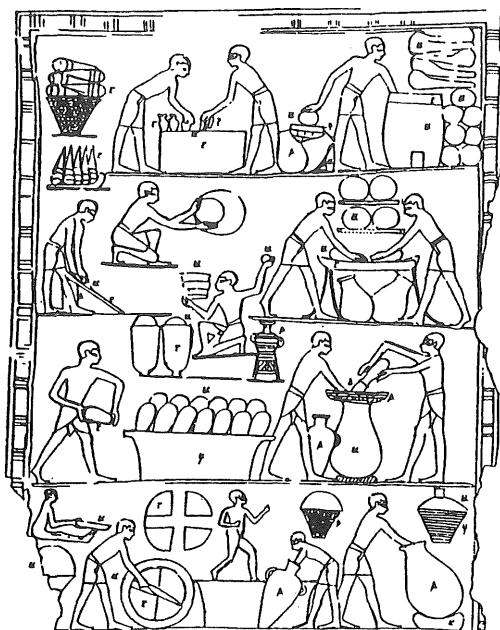


Fig. 2. Het bierbrouwen in het graf van Kenamon te Thebe. HELCK, *Das Bier im Alten Agypten*, p. 48.

wordt gemalen. Voor het maken van bier wordt dan in het brouwproces tarwemeel gemengd met meel van gekiemde gerst. Uit rekeningen van de dodentempel van koning Neferirkare blijkt een verhouding van 2 delen mout tegen 1 deel tarwemeel. In toeleveringen voor brouwers uit het Nieuwe Rijk blijkt van tarwemeel geen sprake meer te zijn. Een evolutie in de samenstelling van het bier lijkt hier de meest voordehandliggende verklaring. De volgende stap in de bierbereiding is dat men het meel tot deeg kneedt. De klompen deeg verhuizen vervolgens naar een speciale bakkerij; men zou kunnen zeggen: de bakkerij van de bierbroden. Die broden worden gebakken in grote rechthoekige vormen. Ze moesten van binnen half ongebakken blijven, want op die manier bleven de giststoffen of enzymen bewaard die men nodig had voor het gistingsproces.

Nu kan het eigenlijke brouwen beginnen. In een korf die bovenop een hoge kruik staat met een tuit van waden, verbrijzelt men de bierbroden en overgiet ze met een vloeistof *šgn* genaamd. Naar alle waarschijnlijkheid was dit dadelsap. Het vocht sijpelt door de gaatjes van de mand in de kruik. De verschillende rekeningen op papyrus die Barta onderzocht geven geen duidelijk

beeld over de verhouding van dadelsap, deeg en water. De toevoeging van water aan het einde van de bereiding bepaalde of het eindprodukt een sterk of licht alcoholhoudend bier werd. In het Nieuwe Rijk verandert de methode van het bakken van de bierbroden enigzins; de nu platte broden worden vermengd met water en met de voeten getreden in grote kuipen, en vervolgens naar oude methode door een zeef boven grote vaten gekneet (Fig. 2). Over de duur van de gisting zijn geen gegevens voorhanden.

De wijngaarden

De wijnbereiding, die het tweede deel van onze uiteenzetting zal vormen, doet de vraag rijzen naar de oorsprong en de soorten druiven. Men neemt over het algemeen aan dat de wijnstok (*vitis vinifera*) afkomstig is uit de beboste streken van Z.W.-Azië en zich van daaruit in de prehistoire over geheel het oostelijk zeebekken heeft verspreid. De klassieke auteurs noemen talrijke landen als bakermat voor de wijnstok. Dit wijst er op dat deze plant reeds in de oudheid in heel het Middellandse-zeebekken voorkwam. De eerste sporen van wilde wijnstokken zijn teruggevonden in de prehistorische vindplaats van El Omari ten zuiden van Kairo in de vorm van zaden. De oudste resten van gekweekte wijnstokken dateren van de 3de dynastie. De meest gekweekte soort droeg twee cm grote donkerrode druiven met een blauwe glans. Dit kan men opmaken uit de vondsten van verdroogde druiven en van in de zon gedroogde rozijnen in de graven. Enkele wandschilderingen laten naast blauwe druiven ook een witte variëteit zien, bv. in het graf van koningin Nefertari. De druiven werden zeker vers genuttigd aan tafel, maar het zijn vooral de tot wijn verwerkte druiven waarnaar men verlangde in dit leven op aarde en in het hiernamaals. In de meeste graven van de Egyptenaren van aanzien treft men wijnkruiken aan. De eerste vondst van verzegelde wijnkruiken dateert uit de regering van koning Den van de 1ste dynastie en nadien houdt het niet meer op⁷. In de Pyramideteksten van koning Oenas zijn vijf soorten wijn vermeld die later in de offerlijsten van de edelen zullen voorkomen. De namen van drie van deze „grand cru's” bevatten reeds duidelijke verwijzingen naar de deltastreek, die gedurende de hele Egyptische geschiedenis de wijnstreek bij uitstek zou blijven. De egyptologen beschikken over een onafgebroken reeks bronnen over de aanleg en de organisatie van de wijngaarden. Eén van de oudst bekende biografische inscripties uit het Oude-Rijksgraf van Metjen (4e dyn.) te Saqqara vertelt over de aanleg van een domein in de delta: „zeer veel bomen en wijnstokken werden uitgezet en een grote hoeveelheid wijn werd er gewonnen”. De tekst zegt nog dat het domein 1350 are besloeg. Een andere egyptenaar, Ineni, uit het begin van het Nieuwe Rijk, heeft ons eveneens de beschrijving en zelfs een geschilderd tafereel van

het domein nagelaten⁸. Door deze teksten kennen we o.m. de terminologie voor wijnstok, wijngaard en wijngaardenier. In de Late Tijd vermelden talrijke papyri de belastingen die op de domeinen en hun wijngaarden werden geïnd door de vreemde bezetters alsook de wijngaarden die ze voor eigen gebruik lieten aanleggen⁹. Gezien het nijpende irrigatieprobleem — een „waterleiding” was immers een onbekend begrip —, zal men zich terecht de vraag stellen waar en hoe de druivenstokken werden aangeplant. Het antwoord luidt: in de nabijheid van een daartoe speciaal aangelegd waterbekken of een vijver die gevoed werden door grondwater. De wijnstokken werden in de hoogte over een delicate konstruktie geleid. Het bladerdak zorgde er voor dat de voet van de planten zo vochtig mogelijk bleef nadat hij was begoten. Een liefst niet al te droge ondergrond was dus een noodzaak, wat met zich meebracht dat de meeste wijngaarden in de delta-streek lagen: in de buurt van Tanis, het Mareotis-meer, Sebennytos, enz. Daarnaast, maar in mindere mate, in de verschillende oasen en in de Thebaïs. Hier en daar duiken ook andere vindplaatsen langs de Nijl als wijnproducent op¹². Zelfs het zuidelijke Nubië bracht in de Late Tijd wijn voort. Vermelden wij tenslotte dat de door irrigatie begunstigde Fajoem ook bekend stond als wijnstreek bij de wijnliefhebbers van de oudheid, en opnieuw bij de Europese reizigers die vanaf de Renaissance Egypte bezochten. De systematische verwoesting van alle Egyptische wijngaarden door de Arabieren had sinds de 7de eeuw de wijnproduktie eeuwenlang stilgelegd.

De wijnbereiding

Betreffende de verwerking van de druiven in de Egyptische oudheid, beschikken wij, trouwens net zoals met de bereiding van bier, over talrijke grafvoorstellingen. De plukkers in de wijngaard ledigen allereerst hun manden in een wijnpers, die van klei, hout of steen moet geweest zijn. De wijnpers waarin arbeiders de druiven trappen ziet er nogal verschillend uit in de dokumentatie. In de ene voorstelling is hij een eenvoudige konstruktie met houten bovenstel waaraan de trappende arbeiders houvast hebben, elders lijkt het een keurig bouwwerk met sierlijke zuilen waarop een draagstang rust (Fig. 3; zie frontillustratie).

Bij de fermentatie van het druivensap komt het er immers op aan dat de suiker in alcohol wordt omgezet, terwijl de koolstofdioxide zoveel mogelijk ontsnapt. Dat vraagt een kontakt met de open lucht, maar liefst niet te lang en op een bepaalde koele temperatuur, anders gaat de wijn bederven en wordt hij azijn. De fermentatie was m.a.w. vaak onvoldoende — tenminste naar moderne normen —, wat waarschijnlijk een vrij zoete wijn opleverde die niet zeer lang bewaard kon worden. Het feit dat wijn bovendien in poreuze aarden

flessen opgeslagen werd dwong bovendien tot een snelle nuttiging van de dus vrij jonge wijnen. Gevallen van kruiken die té snel gesloten werden en gingen gisten tot ze openknalden, zijn bekend. Het was het lot van één van de topwijnen uit het graf van Toetanchamon¹¹.

Het succes van de wijnbereiding hangt grotendeels af van een juiste fermentatie. Dat probleem begint al op het ogenblik dat de druiven in de wijnpers belanden. In Egypte werden de druiven getreden met de voeten, dat is zeker. Een belangrijke vraag is op welk moment dit gebeurde. Het verschil tussen witte en rode wijn ligt namelijk in het feit dat men voor de witte wijn de druiven onmiddellijk perst en voor de rode de most, d.w.z. de druiven met de schil en het vruchtvlees, een tijd laat gisten in kuipen. De scènes vermelden niets over de tijdspanne die tussen het plukken en het persen verliep. De klassieke auteurs beschrijven de wijn van het Mareotis-meer als wit, maar er zijn geen verdere aanwijzingen dat de Egyptenaren voor of tijdens de hellenistische tijd witte wijn produceerden. Lesko heeft er terecht op gewezen dat de ikonografische opeenvolging van scènes van het plukken enerzijds en het trappen anderzijds niet als argument kan dienen om de produktie van witte wijn te staven¹². Vermelden we nog dat als het sap van de druiven wordt weergegeven het rood gekleurd is. Veel meer dan de algemene indruk dat de Egyptenaren vooral rode wijn dronken hebben we niet (Fig. 4). Dat betekent dat de Egyptenaren de druiven met het sap (= „most”) een tijd lieten rusten, waardoor ze rode wijn kregen na het persen. Kenden zij het verschil tussen natuurlijk van de most afgescheiden wijn of „vin de goutte” en geperste wijn of „vin de presse”? Werden die twee dan gemengd zoals hedentendage? Dit blijven voorlopig open vragen.

Nog meer vragen rijzen bij de voorstelling van een tweede type wijnpers waarbij vier tot vijf personen met volle kracht een zak druiven uitpersen door middel van stangen die door het uiteinde van de zak zijn gestoken en gedraaid worden. In één scene is op satyrische wijze de figuur die de stangen uiteen moet houden vervangen door een baviaan (Fig. 5). In andere voorstellingen zijn de stangen doeltreffend gevat in een kader, zodat deze pers gelijkenis vertoont met die waarin de druiven getrapt worden. Het is de pers met de wijnzak die men weergegeven vindt als teken o.m. in de naam van de god Sjesmoe¹⁴. Het vat waarin het sap opgevangen wordt onder de zak, is klein en trapeziumvormig. Dit trapeziumvormige bekken vindt men terug in de hiëroglief GARDINER-Tekenlijst M43, dat een wijnstok weergeeft. Die stelt ons inziens dus een mand¹⁴ noch een modderbekken¹⁵ voor, waarin naar men dacht de struik zijn wortels zou hebben, maar eerder een bekken voor geperste wijn die de erboven afgebeelde plant als een „wijn-stok” typeert. Maar keren wij nu terug naar de pers met de gewrongen wijnzak.

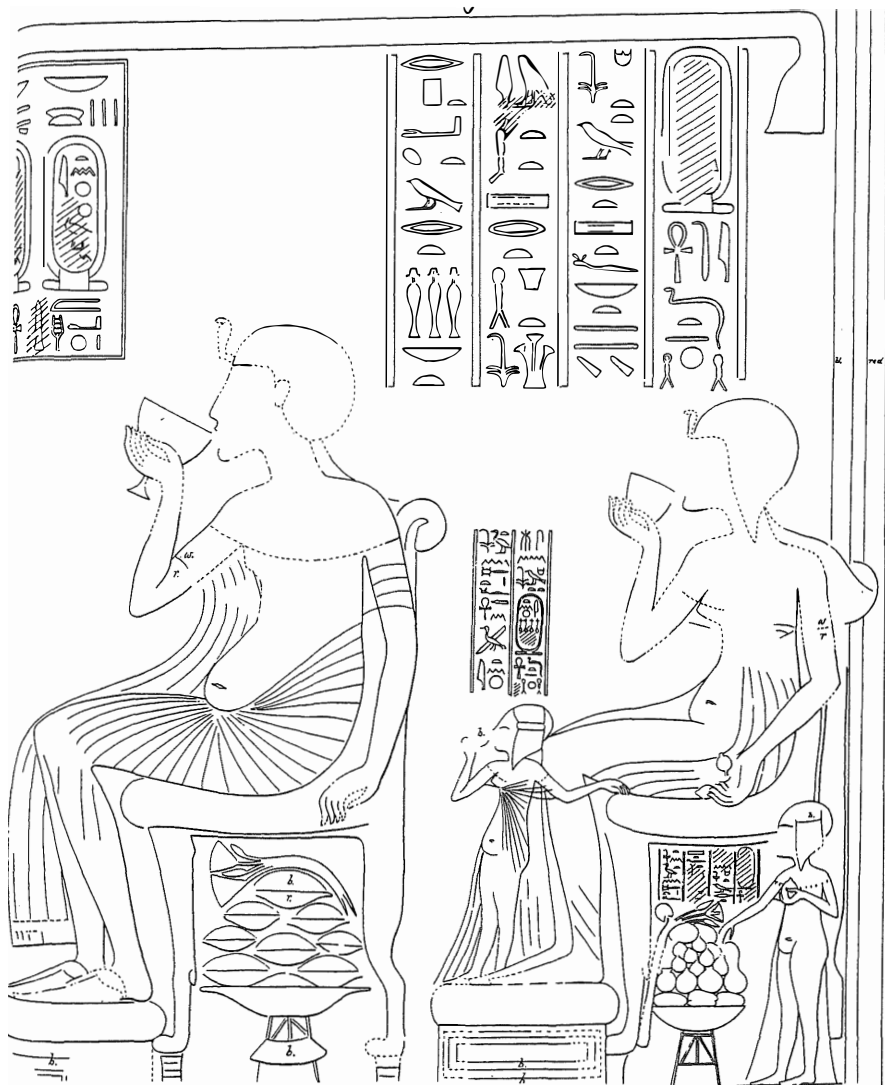


Fig. 4. Farao Echnaton aan het drinken. N. DAVIES, *The Rock Tombs of El Amarna* III, pl. 6.

Gaat het hier om een behandeling die volgt op het treden van de druiven of gaat zij er aan vooraf? Wat door alle auteurs wordt opgemerkt is dat het persen van de druiven in de zak nooit in de Thebaanse graven wordt afgebeeld. Daarentegen vindt men het treden van de druiven wel buiten deze regio, en vaak in samenhang met het persen door middel van de zak. Geen van de auteurs waagt zich aan enige conclusie, en in de recente maar zeer

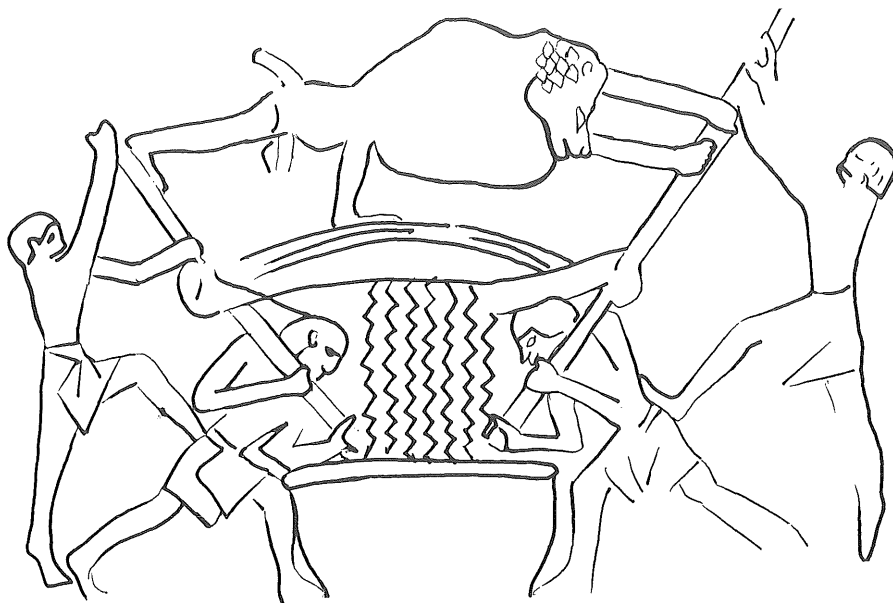


Fig. 5. Satyrische weergave van het persen van druiven. Graf van Nefer te Saqqarah. Tekening van de auteur.

beknorte studie van Lesko, *King Tut's Wine Cellar*, wordt het probleem zelfs niet aangehaald. Om dergelijke problemen grondig te behandelen zijn er twee vereisten: een goede beheersing van de uitgebreide dokumentatie én een grondig inzicht in het proces van de wijnproductie.

Willen wij dit beknorte onderzoek afronden, dan dienen wij nog na te gaan hoe de inmiddels gevulde wijnkruiken afgesloten werden. Sommige archeologen hebben gemeend dat de binnenkant van de kruik met hars werd bestreken, wat de smaak enigszins wijzigde, maar dit is niet bewezen. De scènes en beelden die deze behandeling weergeven¹⁶ zouden ook verklaard kunnen worden als het bedekken van de wanden met een dunne sliblaag ten einde de verdamping van de wijn tegen te gaan. In de hals van de „fles” werd een rieten stop geplaatst die dan door een ruime kapsule van klei werd afgesloten. Kleine gaatjes dienden om de koolstofdioxide te laten ontsnappen. Zegelaafdrukken werden op de nog vochtige klei aangebracht met de naam van het domein. Op de schouder van de fles kon men dan nog de hoofd-wijngaardenier, de localisatie van de wijngaard en het wijnjaar met inkt noteren. De rieten stoppen hadden volgens Lesko niet dezelfde eigenschappen als onze moderne kurken, die de wijn laten ademen. Zij lieten allicht ook een smaakje achter. Maar wie zal zeggen of dit nu eerder ongunstig dan gunstig was voor de smaak van de wijn?

Toevoegingen aan en het mengen van wijnen

Als men de klassieke auteurs over de Egyptische drinkgewoonten raadpleegt, dan krijgt men de indruk dat de Egyptenaren het gegiste druivensap dat wij „wijn” noemen, niet puur dronken. Volgens Athenaios bijvoorbeeld, werd de wijn afkomstig van „Tania” aangelengd (Deipnosophistae, I, 33e). De Griekse gewoonte om de wijn aangelengd te drinken was immers door de grote export van Griekse wijn in de hellenistische periode over het hele Middellandse Zeegebied in mindere of meerdere mate nagevolgd¹⁷. Anderzijds vermeldt de Romeinse auteur Plinius in zijn *Historia Naturalis* (XIV,16) de kruiden die later als smaaktoevoegingen voor wijn werden gebruikt. In Midden-Rijksgroeven te Beni-Hassan zijn scènes bewaard waar een kleine hoeveelheid vloeistof bij de zak met druivensap wordt gegoten bij het persen¹⁸. Het brouwsel schijnt in sommige gevallen boven een vuur bereid te zijn¹⁹. Een verband met het hedendaags procédé dat men chaptalisatie noemt, d.w.z. toevoeging van suiker om de gisting te bevorderen, is niet uitgesloten. Dit lijkt ons veel waarschijnlijker dan de hypothese van Wilkinson, die meende dat het ging om het bevochtigen van de druiven om het persen te vergemakkelijken. Het zou hier mogelijk ook om een smaakgevend aftreksel kunnen gaan dat bereid is uit kruiden of om een vruchtensiroop²⁰. In het laatste geval zou dit voor smaak en gisting bevorderlijk zijn geweest, net zoals bij de toevoeging van dadelsap aan het Egyptisch bier. Een andere beroemde scène uit de tijd van Ramses VIII laat zien hoe met behulp van een klein kruikje een vloeistof aan reeds bereide wijnen wordt toegevoegd²¹. Uit deze en andere getuigenissen kan men afleiden dat aroma's voor wijn in gebruik waren.

Behalve de beperkte toevoeging van een smaakwijzigende vloeistof kenden de Egyptenaren ook het mengen van verschillende soorten wijn. Dit blijkt tenminste uit de zopas vermelde scène die vaak is gepubliceerd, maar nog niet grondig werd becommentarieerd²². Men ziet hoe door middel van sifons — d.w.z. drie dunne plooibare pijpen — wijnen uit drie verschillende kruiken in een vat worden gemengd (Fig. 6). Eén der pijpen steekt in de mond van de wijnmenger. Wellicht is het de bedoeling van het proces van de kommunicerende vaten in te leiden, terwijl twee pijpen ingesnoerd door de hand van het personage nog op hun ingebruikname wachten. Het vat en de kruiken zijn op voetstukken geplaatst en van slingers voorzien. De wijnmenger draagt het luipaardvel van de *sem*-priester; zijn metgezel draagt een geplisseerde lendenrok met sjerp die hem als telg van een hogere sociale stand kenmerkt²³. De presentatie van de objecten, de allure van de figuranten en de aard van dit verwerkingsprocédé laten toe te besluiten dat het de bedoeling is uitgelezen wijnsoorten omzichtig te mengen, en wel zo dat bezinksels achterwege blijven.

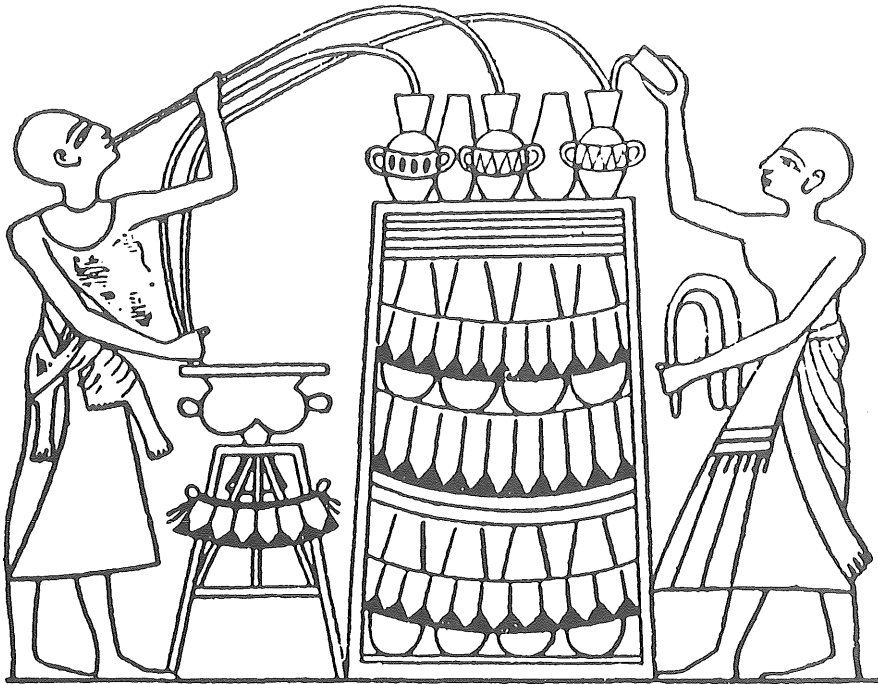


Fig. 6. Het mengen van wijnen. Graf van Kyneboe te Thebe. DARBY et alii, *Food: The Gift of Osiris II*, fig. 14.7.

Het gebruik van een zeefje in samenhang met de pijpen is meer dan waarschijnlijk, des te meer daar de archeologische dokumentatie voldoende gegevens bevat die op het bestaan van dit procédé wijzen. Een drinkriet van faience voorzien van een zeefje om wijn te proeven is bewaard in het British Museum en een voorstelling van een Syriër drinkend met een dergelijk riet is bewaard op een Amarna-stele²⁴. In tegenstelling tot Wilkinson, die een dergelijk riet ten onrechte als een Egyptische uitvinding heeft beschouwd, is het dankzij de uitgebreide dokumentatie van Assyrische en Babylonische zegels duidelijk dat men de oorsprong van het drinkriet in Mesopotamië moet zoeken²⁵. Het filtreren van wijn is ook bekend uit het graf van Meryre II te Amarna, waar een voorstelling is bewaard waarop Nefertiti haar gemaal Echnaton wijn inschenkt en daarbij een filter hanteert.

Laten wij nu even nader ingaan op het procédé van het mengen van wijnen waarover deze scene met de sifons ons een expliciet — zij het dan slechts beeldend — verslag brengt. Zijn er buiten deze voorstelling nog andere aanduidingen over het mengen van wijnen? Uit de wijnlabels met hiëratische opschriften op wijnkruiken, die afkomstig zijn uit het paleis van Amenophis

III te Malkata, zijn er negen exemplaren gevonden die de term *irp sm*ḏ, wellicht te vertalen als „gemengde wijn” dragen²⁶. De vraag is vooralsnog wat dit precies betekent. Er dient te worden vermeld dat deze kruiken van het Syrisch type zijn met een langgerekte hals en oor. Andere wijnlabels uit dezelfde plaats²⁷ schijnen eveneens te wijzen op de aanwezigheid van Syrische wijn in Egypte.

Behalve deze schaarse gegevens die dateren uit de tijd van Amenophis III en de bovenbeschreven scene uit de Ramessidentijd, is het slechts in de Saïtentijd dat men ons inziens mogelijk een nieuw spoor heeft over het mengen van wijnsoorten te weten, in de volksetymologie van de naam van de vorst Psammetichus. Volgens een recent artikel van Quaegebeur zou de naam Psammetichus, die volksetymologisch *p'-s-n-mṯk* letterlijk „man (verkoper) van de *mṯk*” betekent, niet zinspelen op het feit dat de koning in kwestie een drinkebroer was, zoals andere auteurs wel eens hebben beweerd, maar dat Egypte zich sinds Psammetichus voor de Griekse wereld openstelde²⁸: o.m. door de leveringen van Griekse wijn aan de Griekse garnizoensteden als Daphne, Migdol en Naukratis. Het feit dat deze import een invloed heeft gehad op de volksetymologie van de koningsnaam laat ons toe de vraag te stellen of het wel bij leveringen aan Griekse garnizoensteden is gebleven²⁹. Zou het niet mogelijk zijn dat de uitheemse wijn een veel belangrijker rol ging spelen dan voorheen? We verwijzen hier naar de uitspraak van Plutarchus (De Iside et Osiride: kap. 6,353B) dat vóór Psammetichus koningen en priesters geen wijn dronken, wat, zoals Quaegebeur terecht aanduidt, wijst op een grondige verandering in het wijnverbruik. Wij stellen ons in dezelfde lijn een tweede vraag, namelijk of de uitdrukking *p'-s-n-mṯk*, „de verkoper van de *mṯk*” niet zou kunnen wijzen op een handelsaktiviteit, waarbij uitheemse en inheemse produktie gemengd worden tot een *mṯk*, een „mengwijn”. In het licht van het huidige beperkte archeologische materiaal van wijnopschriften en lege wijnkruiken, is dit niet navijlsbaar, maar we moeten de hypothese vooralsnog niet uitsluiten. De verklaring van Herodotus als zouden geleegde wijnkruiken na een tweede gebruik opgevuld met water naar Syrië terugkeren (III,6), licht slechts een wazig tipje van de sluier op.

De wijnbouwgebieden

Nu duidelijk is dat in Egypte de variatie in wijnen vrij uitgebreid was in het laatste millennium, moet nagegaan worden welke van oudsher dé vermaarde wijnen van eigen bodem waren. Het feit dat Emery in de graven van de 2de dynastie te Saqqara wijnkruiken heeft aangetroffen en dat in de nabijgelegen pyramide van Oenas verschillende delta-wijnen zijn vermeld, wijst onmiddellijk op het belang van de delta als belangrijk herkomstgebied voor wijn.

Ook de „wijnkelders”, d.w.z. de wijndepots in de graven en/of tempels van de farao's uit het Nieuwe Rijk, bevatten aanwijzingen in die richting. Het voorbeeld bij uitstek vormen de vermeldingen van het Domein van Aton en van dat van Toetanchamon op de wijnkruiken van deze farao. Deze domeinen kunnen voor het grootste deel in de westelijke, deels ook in de oostelijke delta gelokaliseerd worden³⁰. De wijngaarden van Ramses II en III lagen zowel in de buurt van de noordoostelijke hoofdstad Pi-Ramses, als in de westelijke delta. In de Grieks-Romeinse tijd bleef de delta de grote wijnproducent met als gerenommeerde wijngaarden vooral in het westen in de buurt van het Mareotismeer, de wijngaarden in de streek van Anthylla en van de plaats „Tania”, die door Athenaios wordt vermeld (Lib.I,25). Verder naar het oosten was er Memphis, dat van oudsher een wijnstreek was, terwijl Seben-nytos volgens Plinius één van de beste wijnstreken van de oudheid was (Plinius XIV, 7). Lesko heeft erop gewezen dat de afwezigheid van scenes met de wijnperszak in de Thebaanse ikonografie misschien te maken heeft met de afwezigheid van wijnproductie in de Thebaïs³¹. Dit neemt niet weg dat er in de Thebaanse graven talrijke voorstellingen van tuinen met wijnstokken zijn bewaard³². Het feit dat men in de plaats van scenes met de wijnperszak het transport van wijn weergeeft, schijnt ook te verwijzen naar een import uit het noorden. De alleenstaande melding door Athenaios van een dunne, licht-verteerbare wijn uit de Thebaïs geeft geenszins de indruk van een belangrijk wijngebied³³. Wat de oasen aangaat, noemt Ramses III in de Papyrus Harris ondermeer de noordelijke (Fajoem) en de zuidelijke (El Charga) oasen als wijngebieden³⁴. In het graf van Toetanchamon is inderdaad een kruik met wijn uit de El Charga-oase gevonden. Maar de Egyptenaren lustten ook andere wijnen dan hun eigen favoriete „grand cru's”. De aanwezigheid van labels met de namen van Syrische wijngaardeniers en van Syrische wijnkruiken in voornoemd graf, is slechts één van de vele aanwijzingen dat de farao's Syrische wijnen dronken. Het vervoer van wijn door Syriërs in aangepast vaatwerk is trouwens in talrijke Nieuwe-Rijksgraven (Rechmire, Nebamon, enz.) voorgesteld. Wat de Griekse wijn aangaat, hebben we gezien dat zeker vanaf de Saïtentijd Griekse wijn op Egyptische bodem te vinden was.

Het opleggen van wijn

Op andere concrete aspecten naast de bereiding, met name het medicinaal gebruik, het gebruik bij de mummifikatie en de excessen rond het gebruik van wijn is door Darby beknopt ingegaan³⁵. Als slot van deze uiteenzetting willen wij nog even stilstaan bij een cruciaal aspect van de wijn, nl. het al dan niet rijpen. Er dient vooreerst gezegd dat, gezien de aarden kruiken het vervliegen

van de wijn in de hand werkten, de wijn zeker nooit meer dan een generatie oud kon worden. Een uitzonderlijke kruik die in het graf van Toetanchamon werd neergelegd, zou — tenminste zo ze niet hergebruikt werd — 35 jaar oude wijn bevat hebben³⁶. Men kan hiertegen argumenteren dat vele kruiken in Egypte overgeschilderde labels hebben, wat schijnt te wijzen op een vrij snelle consumptie van de inhoud gevolgd door herbruik van de kruiken. Maar wij kunnen ons moeilijk voorstellen dat in het geval van de uitgelezen „wijnkelder” van Toetanchamon niet uitsluitend nieuwe kruiken zouden gebruikt zijn. Wij kunnen bijgevolg op basis van deze topwijn uit koning Toetanchamon's graf én de Ramessidische scene van het decanteren, toch niet uitsluiten dat de elite — mogelijk door een bewaring in grotere vaten in koele ruimten — het genot van oudere wijn op waarde wist te schatten. Het spreekt voor zich dat wijn door zijn smakelijk en heilzaam karakter een grote symbolische waarde had en dat behalve de dodengod Osiris nog verscheidene andere goden hetzij met de wijnstok, hetzij met de wijn zelf een verbinding hadden. Deze en andere spirituele aspecten van de wijn verder uit te diepen in het bestek van dit éne artikel, zou echter indruisen tegen de vermaning van de Egyptische wijzen: Spring matig om met bier en wijn!

Noten

¹ A. Rammant-Peeters, *Les Pyramidions Egyptiens du Nouvel Empire* (OLA 11) (Leuven 1983) p. 155-164.

² Zie L.H. Lesko, *King Tut's Wine Cellar* (Berkeley 1978) p. 22-23.

³ W. Helck, *Das Bier im Alten Ägypten* (Berlin 1971). Voor een uitgebreide literatuurlijst over wijn zie het boekje van L. Lesko, *op. cit.*, p. 48.

⁴ J.J. Janssen, *Commodity Prices from the Ramessid Period. An Economic Study of the Village of Necropolis Workmen at Thebes*, (Leiden 1975).

⁵ A. Lucas, *Ancient Egyptian Materials and Industries* (London 1962) p. 11.

⁶ Zie Helck, *Das Bier*, p. 40.

⁷ Zie W.B. Emery, *The Tomb of Hemaka* (SAE, Excavations at Saqqara) (Kairo 1938).

⁸ N. Baum, *Arbres et Arbustes de l'Égypte Ancienne* (OLA 31) (Leuven 1988) p. 1-16, fig. 1.

⁹ W. Clarysse-R. Vandorpe, *Zenon, een Grieks manager in de schaduw van de pyramiden* (Leuven 1990) p. 30 en 86-87.

¹⁰ H.F. Lutz, *Viticulture and Brewing in the Ancient Orient* (Leipzig 1922) p. 7-15.

¹¹ Lesko, *op. cit.*, p. 21.

¹² Lesko, *op. cit.*, p. 17.

¹³ A. Erman-Gräpöw, *Ägyptisches Wörterbuch IV* (Leipzig 1929) p. 537.

¹⁴ Volgens A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar* (Oxford 1969) p. 484.

¹⁵ Volgens Lesko, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶ B.v., L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Könige und Privatleute*. I (Cat. Gén. du Musée du Caire) (Berlin 1911) pl. 25 nrs. 112-113.

¹⁷ Wat meebracht dat de Grieken niet-aangelengde wijn op zijn minst ongebruikelijk t.t.z. als een gewoonte der barbaroi beschouwden: cf. W.J. Darby — P. Ghalioungui — L. Grivetti, *Food: the Gift of Osiris II* (London 1977) p. 593 n. 2.

¹⁸ J.G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians II* (London 1847) p. 154.

- ¹⁹ P.E. Newberry, *Beni Hasan II* (EEF) (London 1983) pl. 6.
- ²⁰ Vermelden wij terloops dat de Egyptenaren volgens de Papyrus Anastasi IV 12,1 van het sap van granaatappels, vijgen en andere vruchten ook likeur wisten te bereiden. In verband met distillatie zie F. Hartmann, *L'Agriculture dans l'Ancienne Egypte* (Paris 1923), p. 169.
- ²¹ A. Erman — H. Ranke, *La Civilisation Egyptienne* (Paris 1952) fig. 74.
- ²² O.m. Darby et alii, *op. cit.*, fig. 14.7, p. 567; Lesko, *op. cit.*, p. 31; Lutz, *op. cit.*, fig. 1.
- ²³ Cf. Rammant-Peeters, *op. cit.*, p. 128-129.
- ²⁴ Riet: London, Brit. Mus. 5148-9: reliëf met drinkende Syriër: Berlijn 14.122.
- ²⁵ Cfr. M.-Ch. De Graeve, A Drinking Scene on a Late Akkadian Seal, in *OLA* 13 (Leuven 1982) p. 17-24.
- ²⁶ W.C. Hayes, Inscriptions from the Palace of Amenhotep II, *JNES* 10 (1951) p. 89.
- ²⁷ Labels behorende tot hetzelfde type van kruiken maar met een andere vermelding dragen aan beide zijden een motief dat misschien een oosterse invloed verraadt, nl. een *gazella dorcas* aan beide zijden van een levensboom: zie Hayes, *art. cit.* *JNES* 10 (1951) p. 160.
- ²⁸ J. Quaegebeur, Les rois saïtes amateurs de vin, *Ancient Society* 21 (1990), p. 22. Wij danken de auteur omdat hij de tekst van dit artikel heeft willen herzien.
- ²⁹ J. Quaegebeur, *art. cit.*, p. 15. Cf. ook Lutz, *op. cit.*, p. 16.
- ³⁰ Lesko, *op. cit.*, p. 22-23.
- ³¹ Lesko, *op. cit.*, p. 23.
- ³² Zie S. Moens, The Ancient Egyptian Garden in the New Kingdom. A Study of Representation, *OLP* 15 (1984) pl. IV, 1.2 et alia.
- ³³ Darby et alii, *op. cit.*, p. 579.
- ³⁴ Lesko, *op. cit.*, p. 23.
- ³⁵ Darby et alii, *op. cit.*, p. 576-587.
- ³⁶ Lesko, *op. cit.*, p. 23.

DE BABYLONIËRS DRONKEN BIER

M. STOL

Op de lagere school hoorden wij, dat de Germanen hun echtgenoten verkwanselden tijdens het „dobbelen en drinken”. Tacitus was de eerste, die ons vertelt wát ze precies dronken bij deze euvele tijdspassing: dat was bier; in zijn woorden „een drank uit gerst of een andere graansoort, die 't karakter van een soort wijn kreeg” (*humor ex hordeo aut frumento, in quandam similitudinem vini corruptus*, Germania 23). Later, op de middelbare school, kon men gewaar worden hoe Xenophon en zijn soldaten in de onderaardse woningen der Kardoechen in Klein-Azië een bepaalde „gerstewijn” (*oinos krithinos*) met rietjes uit de vaten opzogen (Anabasis IV, V 26-27). Ook dit was bier. Verder waren in de Oudheid de Galliërs, Spanjaarden, Skythen, Egyptenaren, Assyriërs en Babyloniërs bierdrinkers, maar we weten er weinig vanaf omdat de Grieken en Romeinen zich niet interesseerden voor barbaarse gewoonten in deze randgebieden. Met twee uitzonderingen: Egypte, met zijn hoogst informatieve afbeeldingen, en Mesopotamië, met honderden teksten over bier.

Hiertegenover staat, dat de Phoeniciërs, Israëlieten, Grieken en Romeinen wijn dronken; natuurlijk omdat de wijnstok in hun landen goed gedijt. Dat is het gebied van de tarwe, de wijn en de olijfolie, terwijl Mesopotamië — we richten onze blik nu hiernaar toe — het land is van de gerst, het bier en de sesamolie¹. Bier, vooral uit gerst gemaakt, was daar volksdrank nummer één, zowel in het dagelijks leven als in cultus en literatuur. Wanneer de Babylonische dokter spreekt van het „brood en bier”, dat zijn patiënt niet lust, dan bedoelt hij algemeen „eten en drinken”. Bier staat dus voor drank. In Oudbabylonische (1800-1600 v. Chr.) contracten over loonarbeid wordt soms vastgelegd dat de arbeider twee liter brood (uit gerst, natuurlijk) en twee liter bier dagelijks als voedsel moet krijgen. Een molenaarsknecht ontvangt drie liter; eveneens een opzichter. Vele lijsten met afrekeningen bevestigen dit beeld; de hoeveelheden brood en bier zijn meestal even groot. Koningen berichten in bouwinscripties dat de bouwvakkers tijdens het werk twee, soms vier, liter bier ontvingen; kennelijk een redelijke beloning². Duizend jaar later blijkt de dagelijkse hoeveelheid twee of drie liter bier en evenveel brood te zijn. Enige honderden jaren eerder echter, rond 2000 v. Chr., kregen mannelijke arbeiders in het gecentraliseerde rijk van Ur twee liter brood per dag en de vrouwelijke de helft hiervan. Als ze dorst hadden, moesten ze kennelijk maar water uit de kanalen drinken, want de loonlijsten zwijgen over bier.

Brood en bier, evenals kleding, zijn tekenen van cultuur. Toen de mens volgens de Sumerische mythe nog in oerstaat leefde, gedroeg hij zich als een

dier. Evenzo de natuurmens Enkidoe aan het begin van het Gilgamesj Epos: pas nadat hij aan een lichte dame uit de grote stad intensief kennis had gekregen, leerde hij brood te eten en bier te drinken (en wel zeven vaten vol) — „hij werd een *mens*”, zegt de dichter³. Aan de rand van de bewoonde wereld wonen nog steeds „zij, wier buik het in een oven gebakken brood niet kent, wier maag de Biergodin niet kent”. Deze primitieven eten in hete as gebakken brood en drinken water, uit een leren zak⁴.

Een andere Sumerische mythe meent overigens, dat in oertoestand de aarde al overvloedige van bier en honing: toen bevruchtte de Hemel de Aarde en als gevolg daarvan bloeide de vegetatie op. Als illustratie lezen we: „De aarde droeg weelderig overvloed, ze zweette wijn-bier en honing uit”⁵. Met het literaire begrip „wijn-bier” is hier zeker bier bedoeld; „honing” staat voor de dadelsiroop. We zijn hiermee in zuidelijk Mesopotamië, het land waar gerst en de dadelpalm geweldig groeien. Nu is het even interessant, deze regel te vergelijken met „een land overvloedig van melk en honing”, de ideale beschrijving van het land Kanaän in het Oude Testament. Daar dus melk in plaats van bier; de honing zal daar ook wel een ander product geweest zijn dan de typisch Babylonische dadelhoning⁶.

Het brouwproces

Bier werd en wordt vooral gemaakt uit gerst, het meest verbouwde gewas in het oude Mesopotamië. Er zijn geen „handboeken” met bierrecepten overgeleverd, maar we kunnen veel leren uit een thematisch georganiseerd „woordenboek” van de Sumeriërs en Babyloniërs. Het diende het onderwijs in het spijkerschrift en het Sumerisch, wat na 2000 v. Chr. al een dode taal was. Hoofdstuk, of „tablet”, 23 behandelt meel, brood, bier, pap, vetten en parfums. In de sectie „bier” krijgen we voorgeschoteld een opsomming van alle mogelijke typen bier en van de te gebruiken ingrediënten. Dit geeft ons een inzicht in de fasen van het brouwproces, logisch geordend: beginnend met mout en zijn afvalproducten en eindigend met de vele biersoorten. Natuurlijk is de technische terminologie meestal onbebrijpelijk, maar we kunnen de hoofdlijn volgen. Naast dit „woordenboek” zijn er enkele instructieve passages in literaire teksten, zoals die welke aandacht besteden aan het werk van de godin van het bier.

We beginnen met de *mout*. Eerst wordt uit de gerst de suikerhoudende mout gemaakt en door gisting zal dan de alcohol ontstaan. Om mout te maken moet men de gerst vochtig maken en laten kiemen, de gekiemde gerst heet „mout”; bij de Babyloniërs *buqlum*, oorspronkelijk „groente” betekennend. De kiemen, door de Babyloniërs „hoortjes” genoemd, werden verwijderd, de mout werd gedroogd — soms door vrouwen, op het dak — en

gemalen, wat „schroten” (Bab. *ḥašalum*) heet. Inmiddels is, zoals we nu weten, het zetmeel omgezet in suiker. De kiemen werden gebruikt voor een soort soep; er is eens een koning, Erra-imitti geheten, bij het „slurpen” van deze soep overleden. Er bestonden ook koeken van mout (*titapum*). Een Grieks recept voor het maken van Egyptisch bier (*zuthos*) schrijft voor, gezuurde broden uit mout te maken en die verder bij het brouwen te gebruiken. Hetzelfde deden de Russen wanneer zij hun traditionele bier „broodkwas” maakten.

Anders de Babyloniërs, naar het schijnt: zij mengden de mout met „bierbrood” (*bappirum*) en water tot wat „het natgemaakte, ingeweekte” heette, de maische (*nartabum*). Dat ging daarna gisten tot bier; dit is dus de volgende fase in het brouwen. Over de toevoeging van gist (*saḥintum*) wordt nooit gesproken: óf de fermentatie ging meestal vanzelf, óf het bierbrood was zelf al gezuurd. Dat het laatste waar kan zijn, wijst de Talmoed uit: op het Paasfeest mag geen Egyptisch of Medisch bier worden gedronken, kennelijk omdat daarbij gezuurd brood is gebruikt (Pes. 42a). Een probleem is echter dat volgens een hymne de Biergodin moutkoek en bierbrood „mengt”, nadat deze door een vrouw in de oven zijn gebakken: men moet toch aannemen dat de enzymen in gebakken brood niet meer werkzaam zijn. Wel is uit de teksten duidelijk dat men nu graag „honing” toevoegt. Daarmee is niet het product van de honingbij bedoeld, maar het zoete vruchtsap van de dadel, de „dadelhoning”. De suikers zullen zeker de gisting bevorderd en een zoete smaak gegarandeerd hebben.

Een Oudbabylonische briefschrijver bericht over deze fase: „Ik heb zojuist water opgegoten; het is „natgemaakt”. We zullen „mengen” op de eerste van maand II, voor het eerst; voor de tweede keer gedurende de maand; voor de derde keer op de dag na de (volgende?) Nieuwe maan”⁷. Met „mengen” wordt in Babylonië gewoonlijk „brouwen” bedoeld; zeker slaat dit op het mengen van mout en bierbrood.

Het „mengsel” (*billatum*) blijkt vaak geteld te worden en is dan kennelijk een droge stof, die verstrekt wordt. Dit is verrassend. Het lijkt er dus op, dat de Babyloniërs „oplosbier” kenden: ze hadden het „mengsel” bij zich en konden door toevoeging van water er bier uit bereiden. Overigens werd in het Amerika van de *prohibition* in de twintiger jaren thuis ook ongeveer zo bier bereid: men kocht in de winkel een extract van mout en hop, verder gist, en ging in de keuken aan de gang⁸.

Maar keren we terug naar de brouwerij om de werkzaamheden verder te volgen. Het mengsel wordt mogelijk nu met de handen uitgeperst (*mazû*), iets wat we soms afgebeeld zien. Het gisten begint nu in aarden vaten, twee types, die volgens een hymne aan de Morgenster een „plezierig geluid” maken,



Fig. 1. Afrolling van een lapislazuli rolzegel uit een kongingsgraf in Ur, ong. 2500 v.C.: Banketvoorstelling met gezeten bierdrinkers, dansers en muzikant. De inscriptie luidt: „dumu.Kisal”.

aangegeven door de klanknabootsende woordcombinatie *doebal-dabal*. Gudea spreekt in zijn tempelhymne van *goen-gan* wanneer hij het over het ruisen van een tarwebier heeft⁹. De Babylonische bezweringen vergelijken de geheimzinnige spijsvertering in het menselijk lichaam met het proces in het gesloten gistingsvat (*namzītu*); bij diarree is „de stop” eruit. De Grieken beschouwden de spijsvertering als een „koken” (*pepsis*), niet een „brouwen”, zoals kennelijk hier.

Direct na het gisten kan het nog jonge bier al gedronken worden en dat deed men op bijzondere wijze. Men schaarde zich rondom het vat en zoog het gerstenat uit de drab door rietjes op. Dit nu zien we vele malen afgebeeld op vroege rolzegels (Fig. 1). Zoiets kan alleen in de brouwerij of een aangrenzende tapperij geschieden en inderdaad wijst een passage in een hymne aan de zonnegod daarop: op zijn feestdag, de twintigste van elke maand, is hij vol vreugde:

„Gij eet, zij drinkt het reine wijn-bier (*kurunnu*) der mensen, het brouwersbier (*šikar sibi'i*) van de haven; zij plengen voor U het bier van het brouwen (*šikar sabi'i*); Gij aanvaardt het”.

Men ziet het cafeetje aan de haven al voor zich. Xenophon berichtte dat zijn mannen in 400 v. Chr. net zo de „gerstewijn” bij de Kardoechen proefden; recent archeologisch onderzoek wees uit dat dit gewoon was in het Klein-Azië van Midas’ tijd; ongeveer in 730 voor Christus¹⁰. Kruikjes met tuiten en filters daarin zijn gevonden; men zette de tuit aan de mond en dronk, zeggen de opgravers.

Een ander vat is nodig om het bier te klaren, een vat met een gat in de bodem. Daardoor druppelt het alcoholische vocht in kruiken. Deze vaten zijn gevonden in een opgraving¹¹. De draf die achter blijft was uitstekend veevoer voor ossen; in brieven wordt er vaak om gevraagd. Het is goed te vergelijken met onze bostel.

Een enkele keer spraken we al van de Biergodin. Eigenlijk waren er twee, Siraš en Ninkasi. De laatste naam betekent letterlijk „die de mond vult”, en we hebben een aan haar gerichte hymne. Daarin wordt het brouwproces beschreven. De vele herhalingen en refreinen erin weglatend komen we tot de volgende vertaling:

„Ninkasi, geboren in stromend water [...],
 door (de moedergodin) Ninchursag trouw verzorgd;
 uw stad is in de oeroceaan gegrondvest;
 zij maakte diens burcht volkomen voor u.
 Uw vader is (de god) Enki, heer Nudimmud,
 uw moeder Ninti, koningin van de oceaan.
 Gij zijt het, die... het deeg bakt met een machtige schep,
 in een hoek het bierbrood in de machtige oven bakt,
 de hopen gepeld (?) graan ordenend.
 Gij maakt de met aarde bedekte mout vochtig;
 prachtige honden bewaken het tegen de sterken (?).
 Gij zijt het, die de maische in een vat water zet:
 de watervloed rijst, de watervloed daalt.
 Gij zijt het, die de moutkoeken op grote rietmatten uitspreidt;
 koelte bevangt...
 Gij houdt in beide handen het grote mengsel,
 het uitpersend met honing en wijn.
 Gij... (het kleitablet is hier kapot).
 Het gistingvat, dat een plezierig geluid maakt,
 plaatst ge op het verzamelvat.
 Gij zijt het, die het gefilterde bier uitgiet in ’t verzamelvat;
 Het is als de vloed van Eufraat en Tigris.

Soorten bier

Andere Sumerische literaire teksten staan ook graag even stil bij het maken van bier, wanneer ze een drinkpartij gaan beschrijven. De uitvoerigste passage

is zó technisch, dat die verschillend wordt vertaald¹². Er wordt veel dadelhoning toegevoegd en dit bier schijnt gecombineerd te worden met een andere soort, gemaakt van het graan *emmer*. Echt zakelijk zijn daarentegen administratieve teksten uit boekhoudingen, die leveranties aan brouwers verantwoorden. We leren eruit, dat mout en bierbrood, soms ook grutten, de twee belangrijke ingrediënten waren. Soms zien we, hoeveel gerst er nodig was om een bepaalde hoeveelheid bier te verkrijgen. Veertig liter gerst is nodig voor veertig liter „één-op-één-bier”; voor betere kwaliteiten heeft men meer gerst nodig; bijvoorbeeld 54 liter voor 38 liter bier. In veel latere tijd is in de tempelcultus de verhouding gerst-bier 3:1 de norm; gerst-brood is daar 5:1. In die tijd wordt het bier ook gekwantificeerd in vaten van oplopende inhoud; het grootste is de *dammu* van 75 liter¹³.

De Oudsumerische teksten spreken veel over *emmer*, een soort tarwe, als ingrediënt van bier; de gerst zit verder in de mout en het bierbrood. Leveranties specificeren precies, hoeveel er van elke grondstof nodig is; zo zijn voor rood-bruin bier nodig: gepelde emmer, bierbrood en mout in de verhoudingen 1:1:1,5. Bij vier andere biersoorten zijn de verhoudingen iets anders. De verhouding tussen deze grondstoffen en het bier ligt tussen 1, 2:1 en 2, 6:1. Wie het bier van de Sumeriërs en Babyloniers wil namaken, moet met deze droge teksten beginnen. De Sumeriërs lustten deze tarwesoort graag en het emmerbier werd hoog gewaardeerd¹⁴. Deze waardering bleef ook in latere tijd bestaan. Het was geen bier voor iedereen, maar voor de elite; bijvoorbeeld de hofdames van een Assyrische koning. Het goedkoopst was daartegenover „met water aangelengd bier” (*hīqi*); een Sumerisch spreekwoord zegt:

„Laat mij water-bier drinken, laat mij (toch ook) zitten op de ereplaats” (coll. III 155 en VII 15). Kennelijk zijn deze twee niet te verenigen. „Voor een dubbeltje op de eerste rang willen zitten”, zouden wij zeggen.

Het zal inmiddels duidelijk zijn, dat er tientallen soorten bier gemaakt konden worden, afhankelijk van de grondstoffen en hun hoeveelheden. Daarnaast kennen we vele namen voor verschillende vaten, gebruikt in de brouwerij, wat ons de indruk geeft, dat we van de mogelijke oude technieken weinig of niets afweten. Wanneer men nu de sterk uiteenlopende recepten voor het maken van vele soorten van *kwas*, het bier der Russen, eens doorneemt, is het te begrijpen dat we over de mogelijkheden der Babyloniers nog erg veel moeten leren. In deze kwas-recepten speelt het filteren door een doek een grote rol. Op de kleitabletten lezen we er niets over; interessant is nu, dat het Hethitische woord voor „bier” met „zeven”; preciezer: „zijgen, filtreren”, te maken heeft.

In Nieuwbabylonische tijd kwam het gebruik van een uit *dadels* gemaakt

„bier” sterk op: door het vocht eruit te persen en te laten fermenteren won men een eenvoudige, zoete drank.

Onze verhandeling over de techniek willen we afsluiten met een opmerking over een plant die men aan dit brouwsel toevoegde, de *kasû*. Systematisch werd in deze tijd aan dadelbier én aan gerstebier deze plant, gemalen, toegevoegd. Dit is zeker niet de hop, het conserveermiddel voor bier dat pas in de vroege Middeleeuwen vanuit Centraal Azië naar het westen kwam. Het is identiek met de *kešutā* van de Talmoed. Tot onze verrassing spreekt de Babylonische (!) Talmoed vrij vaak over bierbrouwerij en dan gaat het meestal om bier van dadels gemaakt. De Joden namen dit van de Babyloniërs over. Onze plant blijkt hier een parasiet te zijn, een soort akkerwinde, die volgens Plinius alleen in Babylonië tiert en daar bij de bereiding van „wijn” wordt gebruikt. Het woord *kasû* betekent ook letterlijk „de bindende”: de gastplanten worden erdoor gebonden, ingesponnen. Deze toevoeging zal naar Babylonisch gevoel de smaak bevorderd hebben. Het werd in zulke grote hoeveelheden aan brouwerijen geleverd, dat we niet verbaasd moeten zijn wanneer we deze plant in het moderne Iraq zo niet terugvinden. Het Babylonische en Talmoedische woord is overigens via de Grieken in onze botanische nomenclatuur als *cuscuta* terechtgekomen¹⁵.

Tenslotte moeten we nog een opmerking maken over de *wijn* in Mesopotamië. Goede wijn was een importproduct uit het Noorden¹⁶; de uiterste zuidgrens waar de wijnstok nog gedijt ligt op de grens van Syrië en Iraq, oudtijds het land Suchum geheten. Toch komen we in teksten uit zuidelijk Iraq heel af en toe een „wijngaarde” tegen. Verder is er een alcoholische drank, Sumerisch *kurun*, een woord dat veel lijkt op Akkadisch *karānu* „wijn”. Soms zien we als uitleg „bloed”, wat op een rode kleur wijst. Het wordt onderscheiden van gewone wijn en gewoon bier, maar tegenwoordig vaak als „wijn” vertaald. We komen het echter tegen in contexten van bier(bereiding), dus het zal wel een biersoort zijn¹⁷. Kan het een bier zijn, aangelengd met slechte zuidelijke of goede noordelijke wijn? We vertalen het daarom hier steeds als „wijn-bier”; een zeer voorlopige „vertaling”, natuurlijk. Het komt bijna uitsluitend in literaire teksten voor, was zoet en werd hoog gewaardeerd.

De brouwers

Wanneer we nu aandacht gaan besteden aan de sociale aspecten van de consumptie van bier, beginnen we met zijn producenten, de brouwers. Indien zij privé-ondernemers zijn, waren de bierbrouwers actief in velerlei zaken. Ze investeerden ook in *joint ventures* met anderen, die enige jaren gingen brouwen voor gezamenlijke rekening. Ze waren in gilden georganiseerd,

evenals hun directe collegae, de bakkers. Het werk aan het bier zelf deden anderen, niet zelden vrouwen. We zien een „weduwe” de mout op het dak uitspreiden; een vrouw krijgt in een brief het verwijt, het „mengsel” bedorven te hebben. Soms vinden we temidden van het huisraad, dat een bruid van haar vader meekrijgt, persvaten met rekken. De god van het bier was niet voor niets een vrouw! De verkoop van bier was altijd in handen van een vrouw, „brouwster” geheten (*sābītum*). Zij was een begrip. In de Oudbabylonische versie van het Gilgamesj Epos is Siduri, vertegenwoordigster van dit vak, de verpersoonlijking van een ideaal van „Laat ons eten en drinken, want morgen sterven wij” — een beroemde passage, die in de latere editie is weggelaten¹⁸. Zij gaf ook levensmiddelen op krediet en kon daarmee rommelen; de Oudbabylonische wetboeken bestraffen dit streng¹⁹. Eigenlijk was ze dus een centrale persoonlijkheid in het dagelijks leven; de legendarische Ku-Baba heeft het zo tot koningin van Kisj gebracht. Ze was dit honderd jaar en er werd nog duizenden jaren over nagepraat.

Een heel andere wereld is die van de *tempels*, grote instellingen waar goden en mensen gevoed moesten worden. De Sumerische tempel kende een „brouwhuis”, gelegen aan de grote voorhof, bij de keuken en het bakhuis („oven”)²⁰. Graag vergeleek men de stromen bier met de golven van de gezwollen rivieren²¹. Specifieker is koning Sjulgi in een hymne²²:

„In zijn grote keuken heb ik runderen en schapen gezet.
in zijn grote bakhuis overvloed gebracht,
in zijn van brons welvoorziene brouwhuis
liet ik allerlei (?) bieren... neerzetten:
donker bier, wijn-bier, rood-bruin bier, met reine kracht, uitgeperst,
ik stelde het als avondmaaltijd in zijn eetzaal.”

„Met reine kracht”, alleen gezegd van alcohol, slaat misschien op de benevelende invloed. Bier gereserveerd bij de avondmaaltijd is welbekend uit dit soort literaire teksten. Een uitzondering is het offeren van bier aan de planeet Venus als Morgenster, des ochtends dus. In een hymne aan Inanna, godin der liefde en van de oorlog, tevens Venus, lezen we²³:

„Donker wijn-bier giet men voor haar uit,
licht wijn-bier giet men voor haar uit;
donker wijn-bier, emmer-bier.
Voor mijn heerseres emmer-bier,
waarbij het vat *šagub* en het vat *lamsari* „doebal-dabal” ruisen (...)
Wijn-bier in de derde nachtwake, fijn meel, meel in honing,
honing (van) wijn-bier bij zonsopgang plengt men voor haar.”

Vanaf de Oudbabylonische tijd besteedden de tempels het aanmaken van voedsel voor de goden — offeranden als vlees, brood en bier — uit aan vrije

burgers. In ruil voor dit werk kregen dezen producten uit de tempelindustrie. Wij noemen dit *prebenden*. Een prebende was een recht voor een aantal dagen per jaar dat ook vererfd of verkocht kon worden; in Oudbabylonische tijd standaardperioden van tien dagen per maand. Bijna tweeduizend jaar later bestaan prebenden nog steeds maar blijken ze inmiddels opgesplitst te zijn tot enkele dagen of zelfs minieme dagdelen. We weten er vrij veel van, omdat bij verkoop, enz., alles schriftelijk vastgelegd werd²⁴. Die burgers kregen, althans in late tijd, de grondstoffen van de tempel aangeleverd en ze deden het werk niet zelf, maar besteedden het uit aan anderen. Zo hebben we een uitgebreid contract met een bierbrouwer, waarin ook de te gebruiken instrumenten worden opgesomd²⁵.

Drinkende goden en geesten

Wanneer we een moment boven deze aardse beslommeringen willen uitstijgen, vragen we ons toch wel eens af, hoe de Babylonier zich de consumptie van deze spiritualia door goden (of hun beelden) eigenlijk voorstelde. Stomme beelden kunnen toch niet eten of drinken?, merken we met de profeten van Israel nuchter op. Nu, dat staat ook in het Babylonische ritueel om de nieuwe godenbeelden te wijden, „mondwassing” of „mondopening” geheten:

„Dit beeld ruikt zonder mondopening geen wierook, eet geen brood, drinkt geen water”.

Het zorgvuldige ritueel voorzag in de heiliging van het werk van timmerman en edelsmid zó, dat het beeld geacht werd eigenlijk door de goddelijke specialisten voor deze kundigheden gemaakt te zijn en in de nacht als god geboren te zijn. Aan het eind, na de mondwassing, krijgt hij „het brood der godheid” voorgezet: de godheid is nu gereed om in zijn beeld het geofferde voedsel tot zich te nemen in zijn donkere cella²⁶. Overigens hadden priesters het recht, later deze offeranden op te eten; soms wordt dan bier genoemd²⁷.

In de oudste tijd bestonden er nog geen beelden van goden; wel waren er die van gestorven koningen. Ook zij ondergingen „opening van de mond”²⁸ en ook hun werden offers voorgezet. Dit zijn *dodenoffers*. De doden hebben verzorging nodig, en wel in de eerste plaats drank. Helder „koud water” is hun meest elementaire wens, waaraan tegemoet werd gekomen door boven in het graf een buis (*arūtu*) aan te brengen, waardoor het water geplengd werd²⁹. Bij de Sumeriërs heet dit „de plaats van het water drinken” (ki.a.nag). De oudste zoon moest deze plicht vervullen en geesten, die géén verzorger hebben, hebben in de onderwereld slechts „uitvaagsel van de kruik en op straat liggende broodkrumels” als voedsel, zegt het Gilgamesj Epos (XII 153-4). Deze wijze van offeren was een over het hele Nabije Oosten verbreide

gewoonte. Maandelijks werden de dodengeesten opgeroepen, te „eten en drinken”. In de praktijk dienden allerlei spijzen als dodenoffer, niet alleen water; we komen ook bier tegen³⁰. In een treurlied over zijn overleden vader eindigt de zoon met een lange reeks goede wensen; de laatste is:

„Moge het uitstekende wijn-bier nimmer ontbreken in uw pleng-buis”³¹.

Mensen aan de drank

Drinken kon ook bij andere plechtige gebeurtenissen geschieden. Bij de sluiting van een huwelijk was naast de officiële afspraak ook „het uitgieten van de kruik (*kirrum*)” nodig. Een vrouw die zonder toestemming van vader of moeder had „samengewoond”, kon alsnog formeel getrouwde vrouw worden, wanneer de man dit voor haar ouders deed, bepaalt artikel 27-8 van het wetboek van Esjnunna. Soms horen we, dat deze kruik ook werd geleegd bij andere gelegenheden, zoals veldpacht of misschien botenhuur³². In oude teksten uit de stad Mari lezen we soms, dat bij de verkoop van land de partijen „brood aten, bier dronken en zich met olie zalfden”. Juristen menen dat de verkoop van onroerend goed daar eigenlijk onmogelijk was omdat dit familiebezit was. Toch werd er verkocht en door deze maaltijd werd de koper fictief in de familiekring opgenomen; zó mocht de verkoop wel doorgaan. De oudste koopcontracten van Sumer hebben dezelfde achtergrond: daarin worden vele cadeaus gegeven aan familieleden van de verkoper om hun instemming te krijgen³³. Deze gewoonten kennen we binnen Mesopotamië alleen in omgevingen, waar het familieverband nog overheersend was. Duidelijk is dat gezamenlijk eten en drinken verbroedering betekent; overigens is dit een universeel gevoel.

Grootser zijn natuurlijk slemppartijen van koningen en de banketten van goden. De Oudbabylonische koningsarchieven in Mari, waaruit we de merkwaardigste details kunnen leren, geven lijstjes van mensen, die regelmatig aan mochten zitten, tot 250 personen toe. Er wordt onderscheid gemaakt tussen een elite, „zittend op een stoel” en de rest, „hurkend”. Aan gasten van elders konden klederen worden geschonken. Onze lijsten spreken niet van drank, maar een archiefje uit een andere stad, Qattarâ, noemt „zoet bier” en „goed bier” voor hurkenden³⁴. Een banket van waanzinnige omvang werd georganiseerd door koning Assurnasirpal II van Assyrië (883-859 v. Chr.) nadat hij zijn stad Kalach en een exotische tuin opnieuw aangelegd had: bijna 70.000 gasten werden ontvangen en gedurende tien dagen onthaald op precies aangegeven hoeveelheden eten en drinken. Na „10.000 vissen, 10.000 muizen, 10.000 eieren” — we stappen middenin de lijst — volgt: „10.000 broden,

10.000 bier, 10.000 lederen zakken met wijn". Het is jammer, dat niet gezegd wordt in welke eenheid het bier wordt geteld. Een eind verderop vinden we „100 goed biermengsel" — dit is het „oplosbier" dat we al noemden; het werd in kruiken bewaard en geteld³⁵. Beslotener is het maal dat de koning met zijn rijksgroten gebruikt; we kennen de voorschriften van het Assyrische hof. De zaal staat vol lakeien met fakkels in de hand, de mensen zitten aan vele tafels en men is niet spaarzaam met het offeren van wierook. Over drank wordt alleen dit gezegd:

„Zware bekers zet men neer. De hofmaarschalk gaat staan en zegt 'Schenk uit, o schenker!'"³⁶

Met onze fantasie moeten we de rest aanvullen en daarin volgen we Heinrich Heine waar deze over de laatste nacht van Belsassar dicht:

„Die Knechte sassen in schimmernden Reih'n,
Und leerten die Becher mit funkelnem Wein.

Es klirrten die Becher, es jauchzten die Knecht';
So klang es dem störrigen Könige recht."

De meest indrukwekkende bekers waren die welke van onderen uitlopen in een leeuwepoot. We zien ze afgebeeld op Assyrische reliëfs (Fig. 2) en een fraai exemplaar is gevonden in het verre Anatolië, in het graf van koning Midas. Zulke bekers heten *rython*. Ze kunnen ook gesierd zijn met koppen van andere dieren en bestaan al in Oudbabylonische tijd³⁷.

Dronkenschap

Ook de goden houden ervan, te dineren. Bij deze gelegenheid wordt er overlegd over te nemen maatregelen, zoals het aanwijzen van de god Mar-doek als hun kampioen; in gezochte taal schetst het „wereldscheppingsepos" hoe zij zwelgen (III 133-137). Maar drank past vooral bij spiritueel samenzijn en dat was voor de Sumeriërs het twistgesprek over een vastgesteld onderwerp, het literaire Dispuut. Over de verdiensten van Akkerbouw versus die van Veeteelt wordt getwist na het drinken van uitstekende wijn en bier³⁸; wanneer de godin Inanna met de god Enki disputeert, wordt de laatste zo beneveld, dat hij zich de „cultuur" laat ontstelen. Inanna laadt die in haar boot, uitgezwaaid door de nog dronken Enki, en brengt die naar haar stad Oeroek. Zo werd Oeroek de eerste stad van beschaving, wil de mythe uitleggen³⁹. Erger was de dronkemansbui waarin de goden Enki en Ninmach verkeerden toen ze de mens geschapen hadden: zij daagden elkaar uit om uit klei misbaksels te maken belovend er toch een bestemming voor te zullen vinden⁴⁰. Eigenlijk is ook dit een wedstrijd. Zo ontstond de blinde, die Enki

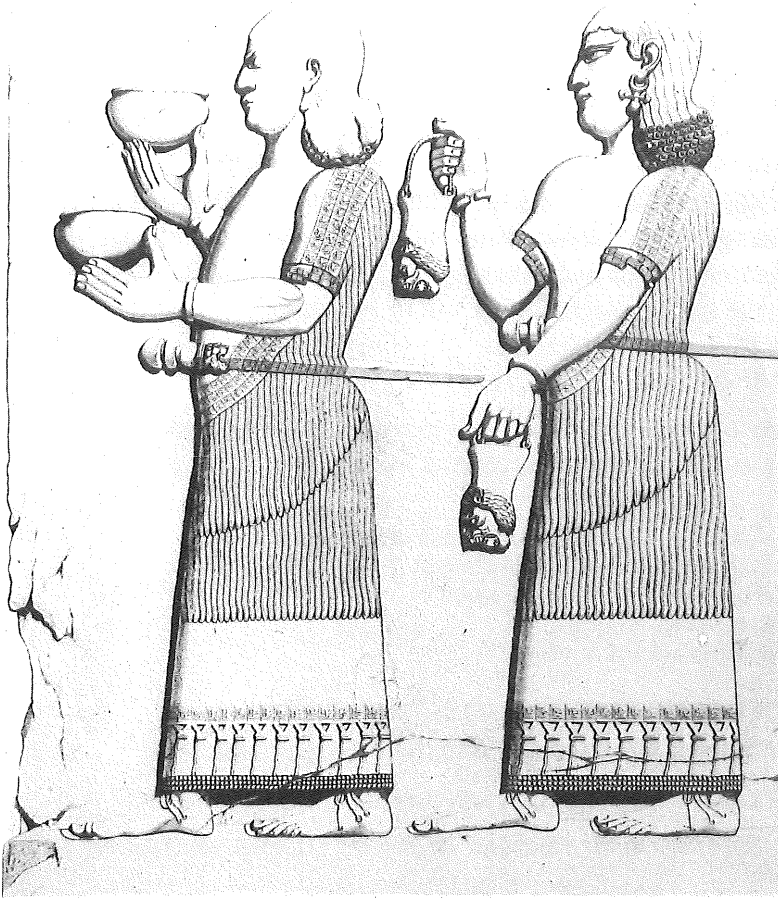


Fig. 2. Afbeelding van hovelingen met leuvenkop-situlae en drankkommen, afkomstig uit Dur Sharruken (Khorsabad, by Mosul, Irak). Ca 706 v.C.

als zanger aanstelde. De zevende en laatste echter, „Mijn dag is ver” geheten, kon niet eten, praten, staan of liggen, was „dood noch levend”; een probleemgeval voor de beide goden én voor de moderne Assyriologen. Die aarzelen tussen een grijsaard, een baby, of een misgeboorte. De tekst is niet duidelijk. In elk geval wil deze mythe uitleggen hoe al deze afwijkende schepsels in de wereld gekomen zijn: ze werden bij het kleien gemaakt in een jolige stemming. Volslagen dronken goden kennen we uit de Syrische stad Ogarit. Een veelbesproken mythe beschrijft hoe de vader der goden El volledig onderuit ging en de tekst eindigt met een medisch-magisch recept

tegen dronkenschap — een fraai voorbeeld van het aan elkaar verbinden van mythe en rite, bekend uit de Babylonische godsdienst⁴¹. De god wordt door twee andere ondersteund en naar huis gebracht. Het was in Kanaän de plicht van een zoon, zijn beschonken vader zo te begeleiden; we vinden een echo hiervan in het omgaan van Sem en Jafet met de dronken wijnbouwer Noach (Genesis 9:23)⁴².

Dronken goden — is dat normaal? Neen, maar ze kunnen in de mythe nodig zijn om tegenwoordige situaties te verklaren. Mythen staan vol menselijke en goddelijke stomiteiten uit de oertijd, waarvan wij mensen de gevolgen nog steeds ondervinden; vraag het maar aan de blinde harpenaar. De mythe verklaart deze tragiek van de mensheid.

Het Café

Maar ook mensen kunnen zich misgaan, in het bijzonder in het *café*, een oord waar drinkliederen aangeheven worden zoals dit fragment⁴³:

„In de vaten is zoet bier,
de schenker, knecht en brouwer laat ik aanrukken,
terwijl ik om een zee van bier loop,
me opperbest, ja opperbest voel,
tevreden bier drinkend,
opgewekt alcohol drinkend.”

In deze stemming ontstaan spreekwoorden als:

„Het bier is een springer, de tanden zijn zijn trap” (coll. 1.80).

Maar ook waarschuwingen aan jongelui zijn op hun plaats:

„Als je bier drinkt, verdrinkt de oogst”; „Oordeel niet wanneer je dronken bent”⁴⁴

Boeven rotten samen in deze gelagkamers en koning Hammurabi draagt in zijn wetboek de waardin op, dezulken uit te leveren; verder verbiedt hij kuise priesteressen, deze gelegenheden te betreden. Een Assyrisch wetboek noemt als geëigende plaatsen voor overspel het gebied buiten de stad én deze huizen (A § 14). Dit is de plaats waar lichtekooien, zogenaamd in dienst van de godin der liefde, Inanna/Ishtar, gaarne toeven; in een vorig nummer van dit tijdschrift zijn sterke citaten te vinden⁴⁵. Niet voor niets betekent het Sumerische woord voor café letterlijk „huis van de madam”. Bier hoort bij dit alles, zoals uit Sumerische zangen over een waardin blijkt: ze probeert een vreemdeling te verleiden door haar delen te vergelijken met zoet bier en het zijne met een appelboom in een hof. „Hardly uplifting”, is terecht het morele oordeel van de laatste geleerde, die hierover schreef⁴⁶.

Melk

Elders is de beeldende taal heel wat anders. Over de deerne wordt eens gezegd:

„Het jonge meisje, de dochter van Inanna, die op de straat staat (...), zich in het café ophoudt: ze is rijk aan (dierlijke) olie, rijk aan vette melk, ze is een koe, de machtige vrouw van Inanna”⁴⁷.

De verleidelijke vrouw als een koe, rijk aan melk, brengt ons tot een korte slotbeschouwing over het tegendeel van bier, namelijk de melk. De godin der liefde, Inanna, hield eigenlijk veel meer van melk, vooral omdat haar vriend een herder was; hij heette Dumuzi. Een charmante Sumerische tekst vertelt dat zij het oorspronkelijk met een akkerbouwer hield. Deze tekst, typisch een Disputatie, geeft het twistgesprek tussen de boer en de herder weer. Ze hemelen hun producten op bij de godin. De boer schept op over de klederen die van zijn vlas gemaakt worden en de vier soorten bier die van zijn gerst gebrouwen worden. Daar stelt de herder zijn schapewol tegenover; verder drie soorten melk die men kan „uitgieten” en gestremde melk of kazen die men „geeft”. Het twistgesprek gaat verder en uiteindelijk worden de beide landbouwers vrienden⁴⁸. Hier wint dus het harmoniemodel; bij boer Kaïn en herder Abel liep het wel geheel anders af (Genesis 4). We weten uit de mythologie dat Inanna uiteindelijk de herder Dumuzi verkoos, wat een droeve verhouding zou blijken te worden. Bij de Babyloniërs heetten ze Ishtar en Tammoez, bij de Grieken en Romeinen leefden ze voort als Venus en Adonis. De laatste stond als melkmuil bekend.

In Babylonië speelde melk helemaal geen rol — ze konden het in ’t warme klimaat niet eens bewaren — en de zure melkprodukten of kazen zijn in hun diët niet erg belangrijk geweest; er wordt weinig over gepraat. Geef de Babyloniër maar zijn dagelijkse twee pintjes bier!

Literatuur

- M. CIVIL, „A hymn to the beer goddess and a drinking song”, in *Studies presented to A. Leo Oppenheim* (Chicago 1964) 67-89.
- [E. HUBER, M. PHILIPPE], *Bier und Bierbereitung bei den Völkern der Urzeit. I. Babylonien und Ägypten* (Veröffentlichungen der Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens, Berlin 1926).
- S.H. KATZ, M.M. VOGT, „Bread and beer. The early uses of cereals in the human diet”, *Expedition* 28/2 (1986) 23-24.
- R. KOBERT, „Ueber den Kwass”, *Historische Studien aus dem Pharmakologischen Institute der Kaiserlichen Universität Dorpat V* (1896) 100-131.
- R. KOBERT, „Zur Geschichte des Bieres”, *ibidem* 132-163.

- Wolfgang RÖLLIG, *Das Bier im Alten Mesopotamien* (Berlijn 1970).
- W. VON SODEN, „Trunkenheit im babylonisch-assyrischen Schrifttum“, in *Al-Bahit. Festschrift Joseph Henninger* (= *Studia Instituti Anthropos*, vol. 28) (Bonn 1976) 317-324.
- G.K. SAMS, „Beer in the city of Midas“, *Archaeology* 30 (1977) 108-115.
- M. STOL, „Zur altesopotamischen Bierbereitung“, *Bibliotheca Orientalis* 28 (1971) 167-171.
- M. STOL, „Malz“, in *Reallexikon der Assyriologie* VII/5-6 (1989) 322-329.
- M. STOL, „Beer in Neo-Babylonian times“; verschijnt in 1991 in een bundel in Italië.

Noten

- ¹ A.L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization* (1964) 44 („Kultur-kreis”).
- ² Stol 1971, 167 noot 3; A. Falkenstein, *Baghd. Mitt.* 3 (1964) 38; E. Sollberger, *Studies F.R. Kraus* (1986) 345. Alles Oudbabylonisch.
- ³ Gilg. P III 25. Vgl. J.H. Tigay, *The evolution of the Gilgamesh Epic* (1982) 198-213, „The early life of Enkidu”.
- ⁴ A.K. Grayson, *Afo* 25 (1974-77) 60:59; Erra Epos I 57-8.
- ⁵ J. van Dijk, *Acta Orientalia* 28 (1964) 46:10; de inleiding tot de disputatie Boom en Riet.
- ⁶ Vgl. M. Weippert, *Vetus Testamentum* 23 (1973) 418, met noot (lit.).
- ⁷ Röllig 1970, 23 (*TCL* 17 6).
- ⁸ K. Butz, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 5 (1979) 302, noot 105.
- ⁹ M. Civil, *JCS* 20 (1966) 120 [3.3], [3.6].
- ¹⁰ Sams 1977.
- ¹¹ M.H. Gates, *BASOR* 270 (1988) 66-68.
- ¹² „Enki's reis naar Nippur”, regels 98-103; zie A.J. Ferrara, *Nanna-Suen's journey to Nippur* (1973) 123-4, en J. Bottéro, S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne* (1989) 145-6.
- ¹³ D. Charpin, *Le clergé d'Ur au siècle d'Hammurabi (XIXe-XVIIIe siècles av. J.-C.)* (1986) 309-10; H. Freydank, *Spätbabylonische Wirtschaftstexte aus Uruk* (1971) 50-52. — Het woord *dannu* „biervat” leefde voort als *dan* in het Aramees en Arabisch; daar „wijnvat”.
- ¹⁴ M.A. Powell, *ZA* 75 (1985) 17-18.
- ¹⁵ Stol 1991.
- ¹⁶ B. Lafont in *Archives épistolaires de Mari* I/2 (1988) 514-5; A.L. Oppenheim, *JCS* 21 (1967) 244.
- ¹⁷ W.H.Ph. Römer, *BiOr* 45 (1988) 53.
- ¹⁸ J.H. Tigay, *The evolution of the Gilgamesh Epic* (1982) 167-9, „Carpe diem”.
- ¹⁹ Hammurabi § 111, Esjnunna § 15, Vgl. F.R. Kraus, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit* (1984) 252-5.
- ²⁰ Th. Jacobsen, *Eretz-Israel* 20 (1989) 84*.
- ²¹ A. Falkenstein, *Die Inschriften Gudeas von Lagas. I. Einleitung* (1966) 125.
- ²² A. Falkenstein, *Iraq* 22 (1960) 142 (Sulgi Y). — Nog meer soorten bier in het offer van Rim-Sin, *UET* VI/1 104:10-13; zie H. Steible, *RimSin mein König* (1975) 33,35. Vgl. ook J.S. Cooper, *ZA* 62 (1972) 73:21-22.
- ²³ W.H.Ph. Römer in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* II/5 (1989) 668-9, regels 150-158; Th. Jacobsen, *The harps that once...* (1987) 121.
- ²⁴ D. Charpin, *Le clergé d'Ur...* 251-269 (OB); F. Joannès, *Textes économiques de la Babylonie récente* (1982) 209-215 (NB).
- ²⁵ *NRVU* 616 (*VAS* 6 182).
- ²⁶ Th. Jacobsen, „The Graven Image”, in *Ancient Israelite Religion. Essays in honor of Frank*

Moore Cross (1987) 15-32. Vgl. ook de rationele opvatting van W.W. Hallo over het ontstaan van de godenbeelden en hun rituelen vanuit de verzorging van (gestorven) koningen, „Texts, statues and the cult of the divine king”, *Supplements to Vetus Testamentum* 40 (1988) 54-65. — Vgl. ook J. Renger, art. „Kultbild”, *RIA* VI/3-4 (1981) 312-3 § 8.

²⁷ G.J.P. McEwan, *Iraq* 45 (1983) 187-198 (vlees); bier: *BBS* 124 no. 36 IV 47, 55, V 21-2; *RA* 16 (1919) 117-156 I 19-25, II 10-12.

²⁸ M. Civil, *JNES* 26 (1967) 211.

²⁹ W. Heimpel, art. „Libation”, *RIA* VII/1-2 (1987) 1 § 2, 4 § 6.

³⁰ A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenphlege (kispum) im alten Mesopotamien* (1985) 62, 84-5; C. Wilcke, *WdO* 17 (1986) 11-16.

³¹ S.N. Kramer, *The Sumerians* (1963) 214 „Elegy I” 111, met A.W. Sjöberg, *JAOS* 103 (1983) 318.

³² F.R. Kraus, *JEOL* 16 (1959-62) 24-5; een nieuwe tekst is *AbB* 12 157:4.

³³ M. Malul, *Studies in Mesopotamian legal symbolism* (1988) 346-378. Nieuwe teksten uit Mari zijn *MARI* 1 (1982) 79-87; *ARMT* 22/2 328.

³⁴ B. Lafont in *Miscellanea Babylonica. Mélanges offerts à Maurice Birot* (1985) 161-179.

³⁵ A.K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions* II (1976) 176; vgl. ook *Phoenix* 9 (1963) 31.

³⁶ K.F. Müller, *Das assyrische Ritual* I (1937) 64-5, III 45-6.

³⁷ K. Deller, *Baghdader Mitteilungen* 16 (1985) 327-346; S. Dunham in *Studies M.N. van Loon* (1989) 213-220; Y. Yadin in *Studies S. Jwry* (1985) 259-274. — Ook al in de mythe „Inanna en Enki” I ii 23 (igi. pirig. gá)?

³⁸ Lachar en Asjnan 65-70; B. Alster en H.J.L. Vanstiphout, *ASJ* 9 (1987) 18. Vgl. ook het twistgesprek als vermaak bij het banket van Enlil in Nippur, wanneer Enki daar arriveert, „Enki's Journey to Nippur” 112, in A.J. Ferrara, *Nanna-Suen's Journey to Nippur* (1973) 147.

³⁹ J. Bottéro, S.N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme* (1989) 230-256. — Vgl. von Soden 1976.

⁴⁰ *Lorsque les dieux...* 188-198; Th. Jacobsen, *The harps that once...* (1987) 151-166.

⁴¹ M. Dietrich, O. Loretz, in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* II/3 (1988) 342-5.

⁴² De plichten van de zoon vindt men bijeen in de legende over Dan'el en Aqhat, *KTU* 1.17 I 26-34. Vgl. ook Jesaja 51:17-18.

⁴³ Civil 1964, 70-74.

⁴⁴ B. Alster, *Studies in Sumerian Proverbs* (1975) 39, 46 (Instr. Sjoeroeppak 131, 225).

⁴⁵ K. van der Toorn, *Phoenix* 31,2 (1985) 29-30. — Vgl. ook de erotische scène op Oud-babylonische plakettes, waar een bier opzuigende vrouw van achteren wordt „genomen”: *Phoenix* 34,1 (1988) 33, Afb. 19 c (in de Gids voor de Afdeling West-Azië), en *Archaeology* 30 (1977) 109.

⁴⁶ Th. Jacobsen in *Love and death in the Ancient Near East. Essays in honor of Marvin H. Pope* (1987) 60-63.

⁴⁷ A. Falkenstein, *ZA* 56 (1964) 114, met W. Heimpel, *Tierbilder in der sum. Literatur* (1968) 61-2 noot 1.

⁴⁸ S.N. Kramer, *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament* (1955) 41-2; J.J.A. van Dijk, *La sagesse suméro-accadienne* (1953) 65-85.

DE WIJN ALS TROOST IN LEVEN EN IN STERVEN

Enkele gedachten over de wijn en de Marzeach in Syrië en Palestina*

K. SPRONK

Het „Frankrijk van het Oosten”

De Egyptenaar Sinuhe gaf aan het begin van het tweede millennium v. Chr. een enthousiaste beschrijving van het noordelijke deel van Palestina, waar hij als vluchteling vertoefde:

„er waren daar vijgen en wijndruiven. Het had meer wijn dan water”.

Zo zag ook het land er uit dat Jakob beloofde aan zijn zoon Juda:

„Hij zal zijn ezel aan de wijnstok binden
en het jong zijner ezelin aan de wingerd.
Hij zal zijn kleed in wijn wassen,
in druivebloed zijn gewaad.” (Gen. 49:11).

Dit zegt niet zozeer iets over de toenmalige methodes van reiniging als wel over de overvloed van deze kostelijke drank. Jakob zegt met andere woorden hetzelfde als vele eeuwen daarvoor Sinuhe. Het verhaal van de verspieters, die het land moesten verkennen voor de Israëlieten die weggevlucht waren uit Egypte, levert hetzelfde beeld op. Als de „vrucht van het land” tonen zij een enorme tros druiven, die slechts met twee man te torsen is (Num. 13:23-27). Ook uit het grote aantal administratieve teksten in Ugarit over wijn en de hoeveelheden die daarin genoemd worden¹ kan men afleiden dat er aan wijn geen gebrek was.

Bekende wijngebieden waren (en soms zijn ze het nog) de Libanon en Antilibanon, de Karmel, het heuvelland tussen het gebergte en de kustvlakte en het gebied rond Hebron. Ook Gibeon, 13 km ten noorden van Jeruzalem, moet vroeger een centrum van wijnhandel geweest zijn. Opgravingen brachten daar vele in de rotsen uitgehouwen wijnkelders aan het licht². Deze stammen uit de zevende eeuw v. Chr. Maar waarschijnlijk is de wijnindustrie daar nog veel ouder. Dat Gibeon bekend was om zijn wijn kunnen we ook afleiden uit het verhaal in Jozua 9. Door zich voor te doen als reizigers uit een ver land weten de Gibeonieten een verbond met de Israëlieten te sluiten en zo de dreigende verwoesting van hun stad te voorkomen. Met nadruk wordt vermeld dat de Gibeonieten wijn bij zich hadden. Als later uitkomt dat ze Jozua en de zijnen hebben misleid, worden ze er toe veroordeeld houthakkers en waterputters te worden voor de Israëlieten. Dat zou een aanwijzing kunnen zijn voor enige reserve van de kant van de Israëlieten ten aanzien van het gebruik van wijn: laten die wijnhandelaren maar uit een ander vaatje

tappen. Het is ook opvallend dat Gibeon een slechte naam heeft. Als er iets bij Gibeon gebeurt, is het doorgaans iets akeligs³. Dat moet koren op de molen geweest zijn voor mensen zoals de Rechabieten. Deze bevolkingsgroep onthield zich van het gebruik van wijn (Jer. 35) en motiveerde dit met een verwijzing naar de herkomst van het volk Israël. Men mocht niet vergeten dat ze uit de woestijn gekomen waren en men waarschuwde voor de gevaren van het cultuurland. Eén van die gevaren was in hun ogen de wijn.

Over het geheel genomen stond men echter ook in Israël niet afwijzend tegenover het drinken van wijn. In heel deze streek was wijn een zeer gewaardeerd onderdeel van de voedselvoorziening⁴. Een volledige maaltijd was ondenkbaar zonder wijn. En dat gold voor alle lagen van de bevolking.

„De wijn verheugt goden en mensen”

In het Oude Testament wordt de ontdekking van de wijn toegeschreven aan Noach (Gen. 9:20). De naam Noach wordt verklaard als een verwijzing naar de troost (Hebr. *nacham*) die hij zal brengen voor de moeitevolle arbeid die de mensen moeten verrichten op de vervloekte aarde (Gen. 5:29). Die troost is dus gelegen in de wijn als vrucht van deze zware arbeid. Overigens is Noach volgens dit verhaal ook de eerste die de schaduwzijde van deze troost ontdekt. Want hij bedrinkt zich al snel en maakt zich daarna te schande voor zijn zoons. Het schijnt trouwens zo te zijn dat men in Palestina wat dit betreft verhoogde risico's loopt, want de hier geproduceerde wijn wordt omschreven als koppig en niet ongevaarlijk⁵. Dat zal vroeger niet anders zijn geweest.

In latere Arabische en Joodse vertellingen⁶ wordt deze ongewenste bijwerking toegeschreven aan de invloed van Satan. Deze zou Noach hebben geholpen bij zijn werk aan de wijngaard. Satan voedde de wijnrank met het bloed van een lam, een leeuw, een varken en een aap. Zo komt het dat de mens zo onnozel is als een lam als hij nog voor de keuze staat om wijn te gaan drinken of niet. Als hij er vervolgens met mate van drinkt krijgt hij leeuwemoed. Als hij teveel drinkt wordt hij als een varken dat zich wentelt in zijn eigen afval en als hij dronken is lijkt hij in zijn dwaasheid op een aap.

Tegen deze negatieve effecten werd natuurlijk veel gewaarschuwd door wijze opvoeders. Zo houdt Jezus Sirach (begin tweede eeuw v. Chr.) zijn leerlingen voor: „Wijn en vrouwen brengen verstandige mannen van de wijs” (19:2). En in het oudtestamentische boek der Spreuken zegt een koningsmoeder tegen haar zoon:

„Het past koningen niet wijn te drinken,
noch machthebbers bedwelmende drank te begeren,
opdat hij niet drinke en de inzettingen vergeet
en het recht van alle verdrukten verkere.” (31:4-5)

Voor de laatstgenoemden, de mensen die het moeilijk hebben, acht zij de wijn wel gepast:

„Geeft bedwelmende drank aan wie te gronde gaat
en wijn aan wie bitter bedroefd zijn,
opdat hij drinke en zijn armoede vergete
en aan zijn moeite niet meer denkt.” (31:6-7)

Het zou al te argwanend zijn om te veronderstellen dat zij de wijn hier ziet als een middel om het volk in toom te houden. De koning wordt immers door haar opgeroepen om het recht te handhaven. Bij dat recht hoort ook dat mensen van het leven kunnen genieten of ten minste het leven kunnen verdragen. De wijn is daarbij een algemeen erkend belangrijk middel:

„Wijn verheugt het hart des mensen”,

zingt de dichter van Psalm 104 (vers 15). En hij wordt bijgevalen door de Prediker:

„Wijn maakt het leven vrolijk” (10:19).

Men hoopte met behulp van de wijn ook het verblijf in het dodenrijk te kunnen veraangenamen. Daarvan getuigen vooral de afbeeldingen van de overledenen met een beker in de hand⁷. Ook de vele libatiekanalen bij de graven wijzen in deze richting⁸. Zelfs in de rabbijnse literatuur uit de derde eeuw is nog sprake van het gebruik om de doden met wijn te voorzien, zonder dat daar een negatief oordeel over wordt uitgesproken⁹.

Ook de goden doen hun voordeel met wijn:

„De wijn verheugt goden en mensen” (Richt. 9:13).

Nu is er in het Oude Testament wel sprake van wijnoffers voor de God der Israëlieten, doch nergens wordt beschreven dat Hij ook daadwerkelijk wijn drinkt. We lezen dat wel van andere goden (Deut. 32:37-38). Heel duidelijk wordt dat ook beschreven in teksten uit Ugarit, welke een goed beeld geven van de godsdienstige opvattingen in het gebied ten noorden van Palestina in de tweede helft van het tweede millennium v. Chr. In tegenstelling tot wat we in het Oude Testament lezen van de God van Israël wordt hier onomwonden en soms zelfs met een zeker ontzag vermeld hoeveel sterke drank de goden wel konden verdragen. Baäl verzwelgt schijnbaar moeiteloos en zonder noemenswaardige bijwerking tienduizend kruiken wijn (KTU 1.3: V.1vv.). In een andere tekst (KTU 1.19: IV.56v.) wordt vermeld hoe één van de mindere goden, een dienstknecht van Anat, beweert dat de wijn hem sterk maakt. Ook de hoogste god, El, versmaadt de wijn niet. Een duidelijk voorbeeld daarvan zien we op een grote drinkkroes welke men aantrof in het gebouw waarin waarschijnlijk een priester/magiër woonde en werkte¹⁰.

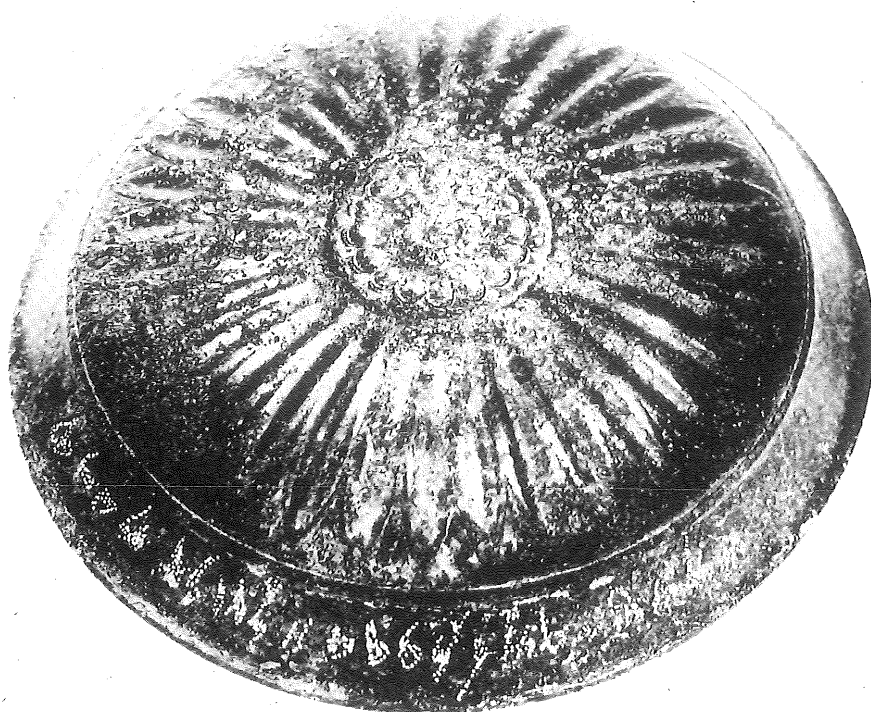


Fig. 1 — Afbeelding op een beker uit Ras Shamra (Ugarit) van de god El die de wijn tot zich neemt welke hem ten offer is gebracht.

Op enigszins onbeholpen wijze zien we daar afgebeeld hoe El zittend op een troon offers ontvangt uit de hand van een priester. De offergaven liggen uitgestald op een tafel. Achter de offeraar zien we nog een paard, een vogel en een vis, die eveneens aan de god geofferd zullen worden. Centraal staat echter de aanbieding van de wijn. De priester heeft zelf een kruik in zijn hand. Op de tafel staat een grote kom en El brengt juist een beker naar de mond. De afgebeelde kom op de offertafel vertoont overeenkomsten met de kroes waarop deze afbeelding is aangebracht. Dat doet vermoeden dat deze kroes dezelfde functie vervuld heeft in de offerpraktijk zoals die plaatsgevonden zal hebben in het huis waarin hij werd aangetroffen.

De dronken oppergod

In dit huis vond men ook een aantal teksten¹¹. Deze hebben te maken met de aldaar gebezigde cultus. Eén van deze teksten (KTU 1.114) vraagt onze

bijzondere aandacht: vanwege de rol van de wijn, vanwege de manier waarop El reageert en vanwege de vermelding van de Marzeach. De tekst kan als volgt worden vertaald¹².

„El slacht wilde dieren in zijn huis,
 buit (van de jacht) in zijn paleis.
 Hij nodigt de goden uit voor een feest:
 „Eet, goden, en drinkt,
 drinkt wijn tot verzadiging,
 most tot u dronken bent!”
 Yarich bereidt zijn stuk,
 verscheurt het als een hond
 onder de tafels.
 De god die hem herkent
 geeft hem te eten,
 maar wie hem niet herkent
 slaat hem met een stok
 onder de tafel.
 Hij komt bij Astarte en Anat.
 Astarte geeft hem een lendestuk,
 Anat (geeft hem) het schouderdeel.
 De poortwachter van het huis van El moppert op hen:
 „Je moet een hond geen lendestuk geven!
 Een hond geef je geen schouderdeel!”
 Op zijn vader El moppert hij:
 „Laat El plaatsnemen (in) het feest van het bilzenkruid!
 Laat El plaatsnemen in zijn Marzeach!
 Laat hij wijn drinken tot verzadiging,
 most tot hij dronken is!”
 El gaat naar zijn huis.
 Hij komt bij zijn residentie.
 Thakuman en Shanum ondersteunen hem.
 Chabaj komt naar hem toe,
 de heer van de hoorns en de staart.
 Hij laat hem vallen in zijn uitwerpselen en urine.
 El valt neer als een dode.
 El is als hen die afdalen naar de onderwereld.
 Anat en Astarte gaan op jacht

 ... Astarte en Anat ...
 en vandaar brachten zij mee.
 Toen zij hem genazen, zie, hij ontwaakte.

Dit is wat men op het voorhoofd van de patiënt moet leggen: hondeharen en de top en stengel van ... moet hij drinken samen met het sap van herfstolijven.”

Op het eerste gezicht is dit een blasfemische tekst. De hoogste god van het Ugaritische pantheon wordt hier immers afgeschilderd als een doodgewone

dronkaard. En het gebeurt nog heel plastisch ook! Niets menselijks is hem vreemd. Onomwonden wordt beschreven hoe El laveloos (leven-loos) is. Hij wentelt zich in zijn eigen uitwerpselen. Op deze manier wordt vaak de desolate toestand van de dode in het dodenrijk omschreven¹³. Het past dus bij de opmerking dat El als een dode is. We kunnen het ook vergelijken met de eerder aangehaalde oude Arabische en Joodse vertellingen over de invloed van Satan bij de wijnbouw: El is als een varken. In deze toestand wordt hij geconfronteerd met een beestachtig wezen: iemand met hoorns en een staart. Dat doet denken aan het ons bekende dronkemanslied „Ik zie beestjes” of — om dichterbij de betreffende tijd en plaats te blijven — aan de omschrijving van dronkenschap in Spr. 23:33 „Dan zien uw ogen vreemde dingen”.

Het is de vraag of wij hier kunnen spreken van een uitglijder van El. Vanaf het begin is de hier beschreven feestmaaltijd immers gericht op dronkenschap. Het lijkt er zelfs op dat El ertoe wordt aangezet om zijn terughoudendheid te laten varen.

Voor de juiste interpretatie van dit korte, verwarrende verhaal zijn de slotregels van groot belang. Dit door een streep van het voorafgaande afgescheiden gedeelte is een — helaas niet meer geheel begrijpelijk — recept voor een „patiënt”. We moeten aannemen dat het hier gaat om iemand die last heeft van een kater; een persoon dus die dezelfde ervaring heeft ondergaan als El. Het meest voor de hand liggend is nu om aan te nemen dat het mythologische verhaaltje niet anders wil dan een aards probleem naar de hemel te verplaatsen om daar dan ook de oplossing te vinden. Waarschijnlijk hoopte men door bemiddeling van de priester, die daarvoor wel bepaalde rituele handelingen zoals het reciteren van deze mythe zal hebben verricht, genezing te ontvangen, zoals die ook ten deel viel aan El.

In het recept tegen de kater wordt het gebruik van hondehaar aangeraden. Dat is niet verbazingwekkend, want in de medische toepassingen van die dagen gebruikte men wel vaker lichaamsdelen van de hond¹⁴. In het verhalende gedeelte komt dit onderdeel van het recept tot uitdrukking in de opmerkelijke rol die wordt gespeeld door de maangod Yarich. Hij is als een hond aanwezig op het feest. De zin daarvan wordt alleen begrepen door Astarte en Anat, die blijkbaar zodoende ook in staat zijn de dronken El weer op de been te helpen.

Wat hier met name opvalt is de vergelijking van de dronkenschap met het doodgaan. Vanuit onze manier van denken zijn we geneigd dit af te doen als slechts een vorm van beeldspraak. In de wereld van het oude oosten werd hier de grens tussen beeld en werkelijkheid minder scherp getrokken. Wie bij voorbeeld ernstig ziek was bevond zich al in de macht van de dood. Genezing werd ervaren als een redding uit het dodenrijk¹⁵. Datzelfde geldt hier voor de

dronkenschap van El. Dit wordt nog eens onderstreept door de band die de andere hoofdrolspelers in dit verhaal hebben met de dood en het dodenrijk. Van zijn redders Astarte en Anat is bekend dat zij de dood, c.q. de god van de dood, Môt, kunnen weerstaan en anderen uit zijn klauwen kunnen redden. Het bekendste voorbeeld daarvan vinden we in de grote mythe van Baäl, waarin Anat de vloer aanveegt met Môt (KTU 1.6:II)¹⁶. Hier verdient ook de veronderstelling van Pardee de aandacht welke de tot dusver onbekende Chabaj verbindt met de Egyptische *hpy*, de stier Apis¹⁷. Dat past natuurlijk goed bij de omschrijving die erop volgt: „de heer van de hoorns en de staart”. In de Egyptische religie kent men Apis als degene die de mummie van de dode naar zijn graf brengt. Eenmaal op het spoor gebracht van de Egyptische ideeënwereld over het leven na de dood¹⁸ wordt het verleidelijk om een parallel te trekken tussen Yarich die zich voordoeft als een hond en de Egyptische dodengod Anubis, die immers bekend is in de gestalte van een jakhals of een hond. Pardee gaat nog verder en suggereert dat in KTU 1.114 Yarich ook de rol van de Apisstier speelde, omdat de maangod in oude Mesopotamische tradities verschijnt als stier.

Een dergelijke dubbelrol lijkt wat verwarrend, al zouden we de tekst overvragen als we hier een strikt logische opbouw zouden verwachten. Hoe dit ook zij, de verwijzingen naar de dood, het dodenrijk en de redding daaruit zijn onmiskenbaar.

De Marzeach in Ugarit

Dan rest nog de vraag naar wat er nu precies bedoeld is met El's Marzeach¹⁹. Uit de tekst blijkt dat het gaat om de gelegenheid waarbij El zich laat vollopen met alle gevolgen van dien. Het staat parallel met „het feest van het bilzenkruid”. Nog afgezien van de vraag of dit een omschrijving is van de Marzeach, moeten we toegeven dat deze vertaling onzeker is. Het kleitablet is hier beschadigd en de woorden waarvan we vermoeden dat ze er staan zijn niet of nauwelijks bekend vanuit andere teksten²⁰.

Wanneer het hier inderdaad gaat om een feest waarbij men het bilzenkruid gebruikte, dan levert dat een duidelijke aanwijzing op over het karakter van zo'n feest. Dit kruid heeft namelijk een verdovende en ook hallucinerende werking. Dat sluit goed aan bij het vervolg van de tekst en ook bij de door Pope voorgestelde etymologie welke de term Marzeach verbindt met Arab. *rzḥ*, „instorten” (van vermoeidheid of door beneveling)”.

De andere mythologische teksten uit Ugarit waarin sprake is van de Marzeach bevestigen het tot dusver ontstane beeld. In KTU 1.1:IV.4 (het kleitablet is hier helaas ook al weer beschadigd) wordt vermeld dat El in zijn Marzeach zit. Blijkbaar zorgt dat er voor dat het laakbare gedrag van Baäl

hem ontgaat. Door wat we nu weten over wat er in zo'n Marzeach allemaal kan gebeuren, hoeft ons dat niet te verbazen.

In KTU 1.20-22 komt het woord Marzeach ook enkele keren voor. We lezen daar dat de *rp'um*, letterlijk „de helers”, een aanduiding van vergoddelijkte dodengeesten, worden uitgenodigd om naar het huis van de Marzeach te komen. Dit huis wordt ook het huis van de *rp'um* genoemd. Uit deze teksten kan worden afgeleid dat er een verband bestaat tussen de Marzeach en de dodencultus. Deze laatste speelde in het oude Ugarit een grote rol en had zijn jaarlijkse hoogtepunt op het Nieuwjaarsfeest aan het begin van de herfst. Op dat feest vloaide de wijn rijkelijk²¹.

Als we nu ook de administratieve teksten uit Ugarit erbij betrekken, dan wordt het beeld nog duidelijker. Daarin komt de Marzeach naar voren als een instelling met een voorzitter en leden en een eigen gebouw of vertrek. De Marzeach kan in het (door de koning toebedeelde) bezit zijn van een wijngaard en is ook vaak verbonden met een bepaalde god (genoemd worden Anat en de onbekende god Shatrana). Het lijkt een aangelegenheid geweest te zijn van de vooraanstaande, welgestelde burgers, want er gaat heel wat geld in om. De vastgestelde contributie is hoog en op het niet nakomen van bepaalde verplichtingen staan eveneens fikse boetes. Eén en ander wordt daarom ook vastgelegd in contracten.

Helaas wordt nergens aangegeven wat nu precies het doel van deze organisatie was. Ging het om het beheer van wijngaarden en gunde men zich daarbij af en toe een feest, bijvoorbeeld bij de oogst? Was de Marzeach er in de eerste plaats voor zulke orgiastische feesten? En, zo ja, hadden die dan een bepaald doel, bij voorbeeld in het kader van de dodencultus of ter ere van een bepaalde god? Of waren dat zaken waarbij de Marzeach dan in ieder geval betrokken kon worden?

De Marzeach in Israel

Deze vragen kunnen op dit moment niet met zekerheid worden beantwoord. Wellicht dat de gegevens uit omliggende culturen ons hier verder kunnen helpen. Men schijnt ook in Ebla, ruim duizend jaar eerder een Marzeach gekend te hebben²². Helaas is er verder nog niets bekend over hoe deze daar functioneerde; of er een verband bestaat met de eveneens in Ebla voorkomende dodencultus²³ is op grond van de huidige gegevens niet vast te stellen. Een veel duidelijker beeld van de Marzeach krijgen we in enkele teksten uit het Oude Testament²⁴. We zijn dan inmiddels wel weer anderhalf millennium verder. De profeet Amos (achtste eeuw v. Chr.) spreekt een vernietigend oordeel uit over de welgestelden in de stad Samaria:

„Zij die de boze dag ver weg stellen
 maar de zetel van het geweld dichterbij brengen,
 die op ivoren bedden liggen
 en rondhangen op hun divans,
 die de lammeren van de kudde opeten
 en de kalveren uit de stal,
 die joelen bij het geluid van de harp,
 als David muziekstukken bedenken,
 die wijn drinken uit grote schalen
 en zich zalven met de beste olie.
 Maar om de teloorgang van Jozef bekommeren zij zich niet.
 Daarom zullen zij nu in ballingschap gaan
 aan het hoofd der ballingen
 en het is uit met de Mirzach van hen die rondhangen.” (Amos 6:2-7)

Wat opvalt is dat het woord hier anders is ge vocaliseerd dan we gewend zijn. Dat zou wel eens te maken kunnen hebben met de woordspelingen waardoor de slotregels verbonden zijn aan het voorafgaande. De opmerking dat zij weggevoerd zullen worden „aan het hoofd” van de stoet der gevangenen grijpt terug op de aanduiding van de olie (letterlijk staat er „het hoofd van de olie”). En het denigrerende „zij die rondhangen” wordt herhaald aan het slot, waarbij deze term bovendien allitereert met het voorafgaande werkwoord. Dit alles maakt aannemelijk dat men gekozen heeft voor de vocalisatie *Mirzach* om verband te leggen met de eerder genoemde *mizra*, „schaal”. Zoals nog zal blijken speelt ook juist de schaal een belangrijke rol in de Marzeach. Het onderstreept nog eens de nadruk die hier wordt gelegd op het drinken.

De aangesproken groep en de beschrijving van hun feesten komen overeen met de eerder genoemde gegevens van de Ugaritische Marzeach. Opvallend is dat in de mythe van Baäl hetzelfde verwijt wordt gericht aan het adres van El. Het is eerder al aangehaald: zittend in zijn Marzeach heeft hij geen oog voor de misstanden om hem heen. Van een relatie met de dodencultus is in Amos 6 geen sprake. Iets dergelijks zien we achter weer wel in Jesaja 28:7. Daar is sprake van onstuimig feesten waarbij de priesters en profeten zwaar bedronken raken. Uit het vervolg blijkt dat men zich in deze onkenkelijke staat brengt om het contact met de doden te bevorderen²⁵. De overeenkomsten met wat we uit andere teksten weten over de Marzeach zijn hier zo groot, dat het niet al te gewaagd lijkt om te veronderstellen dat we hier met een Marzeach te maken hebben, ook al wordt de term dan niet gebruikt.

Dat is wel het geval in Jeremia 16:5. Daar bevinden we ons eveneens in de sfeer van de dood en het dodenrijk. Het gaat in dit geval om de rouw om overledenen. Deze tekst is een onderdeel van een oordeelsprophetie. Het komende onheil is zo groot dat heel de samenleving ontwricht zal worden. Er zal geen bruiloft meer zijn en evenmin zal men de gelegenheid krijgen om

rouw te bedrijven. Dat wordt duidelijk gemaakt in de volgende opdracht aan Jeremia:

„Ga geen huis van een Marzeach binnen,
ga niet om te rouwen,
beween hen niet.
Want ik heb mijn vrede van dit volk weggenomen,
spreekt de Here,
de genade en het erbarmen.
De groten en de kleinen zullen sterven in dit land,
zij zullen niet worden begraven
en men zal hen niet beklagen.
Niemand zal zich om hen insnijdingen maken,
niemand zal zich voor hen kaal scheren.
Niemand zal brood breken voor de rouwende
om hem te troosten vanwege de dode.
Niemand zal hem de beker der troost geven
vanwege zijn vader of zijn moeder.
Een huis van feesten moogt gij niet binnengaan
om bij hen te zitten en te eten en te drinken.” (Jer. 16:5-8)

Het huis van de Marzeach staat hier tegenover het huis van het feestgelag, namelijk bij een bruiloft. In beide huizen gebeurt wel hetzelfde: men komt er om te eten en te drinken. Alleen gebeurt dat in het eerste geval om troost te zoeken en in het tweede geval om iets te vieren.

De sfeer van de Marzeach zoals die door Jeremia wordt beschreven is heel anders dan in de andere oudtestamentische teksten. Er klinkt tegen de Marzeach op zich geen afkeuring door. Het misbruik dat van deze instelling gemaakt werd wil dus nog niet zeggen dat zij niet ook goed gebruikt kon worden. Waarschijnlijk beantwoordt de Marzeach zoals beschreven door Jeremia aan zijn oorspronkelijke doel.

Het element van troost via de vergetelheid brengende wijn wordt ook gewaardeerd in de latere rabbijnse literatuur. Zo wordt naar aanleiding van het hier eerder geciteerde Spr. 31:6 opgemerkt dat men bij de maaltijd ter vertroosting het beste tien bekertjes wijn kan drinken²⁶.

De Marzeach elders

Ook buiten Israël kende men in de periode van de profeten de Marzeach. In een tekst gevonden in het gebied aan de andere zijde van de Jordaan uit de zevende eeuw v. Chr. is sprake van het eigendom van een zekere Gera' bestaande uit een Marzeach, grensstenen en een huis²⁷. Blijkbaar gaat het hier om een als een Marzeach aangeduid gebouw.

Uit Elephantine stamt een ostracon uit de vijfde eeuw v. Chr. Daarin lezen we van een transactie in het kader van de Marzeach. Er blijkt opnieuw dat er

hier nogal wat geld omgaat en dat men behoefte heeft aan duidelijke afspraken²⁸.

Uit Phoenicische, Nabatiese en Palmyreense teksten²⁹ — we spreken hier over de periode van ca. 300 v. Chr. tot in de derde eeuw van onze jaartelling — blijkt dat de Marzeach in de betreffende culturen een belangrijke rol speelde. Dat geldt, als we afgaan op het aantal keren dat de Marzeach genoemd wordt, vooral voor Palmyra. De instelling zoals die uit deze teksten naar voren komt is duidelijk verwant aan de Marzeach zoals we die al hebben leren kennen in de oudere teksten. Evenmin is er reden om onderscheid te maken tussen de met deze naam getooide instellingen zoals die in de genoemde drie culturen voorkomt.

Vanuit de grotendeels administratieve teksten krijgen we van de Marzeach een beeld als van een hecht georganiseerde vereniging. Het ledental is beperkt. Volgens de gegevens uit Palmyra waren er maximaal tien deelnemers, waaronder de leider, de *rb mrzḥ*, een titel die we ook tegenkomen in Ugarit (KTU 3.9:12). Dit hoofd van de Marzeach wordt per jaar aangesteld. Hij is verantwoordelijk voor de voorziening van de wijn. Het is een erebaan. En men blijkt er veel geld voor over te hebben om hem te mogen vervullen. Vanwege de hoge bedragen die met dit alles gemoeid zijn wordt alles keurig vastgelegd in contracten. De Marzeach is doorgaans verbonden aan een bepaalde god en men houdt zich ook bezig met offerplechtigheden. Waarschijnlijk gaat het daarbij om offermaaltijden waarbij men de gemeenschap met deze god ervaart. Er is sprake van feesten die wel een week kunnen duren. Of ze eenmaal per jaar plaatsvinden of vaker, is onzeker. Wel lijkt er een jaarlijks hoogtepunt te zijn. Er is in deze latere teksten geen duidelijk verband te vinden met een eventuele dodencultus. Nu is het verschil tussen de genoemde godsdienstige plechtigheden en de dodencultus in de praktijk niet groot. Op dezelfde manier, via maaltijden, kan men namelijk ook de verbondenheid met overledenen beleven. In dit verband is het interessant dat in een Nabatiese tekst de Marzeach van een vergoddelijkte koning wordt genoemd.

In deze periode waren er ook in Griekenland van dit soort verenigingen. Deze werden gevormd door Phoenicische immigranten³⁰. Hoewel ze hun afkomst niet verloochenden, passen ze goed bij wat de Grieken al kenden als de *thiasos*. Van de *thiasos* is immers bekend dat daar drinkgelagen plaatsvonden en dat ze onder meer als doel konden hebben de cultus van heroën of overleden leden in stand te houden³¹.

Het is dus begrijpelijk dat in de oude Griekse vertaling van het Oude Testament in Jer. 16:5 Marzeach is vertaald met *thiasos*. Het is niet onwaarschijnlijk dat de in de Griekse teksten genoemde Phoenicische verenigingen verwant of zelfs identiek waren aan de Marzeach. De term zelf wordt in de

Griekse teksten niet gebruikt³². Dat is ook niet verbazingwekkend. Het bleek immers niet moeilijk te zijn om in het Grieks equivalenten te vinden voor hun eigen gebruiken. Dit is niet slechts te verklaren uit een eventueel streven naar assimilatie. Daartegen pleit namelijk dat de buitenlandse verenigingen steeds hun eigen aard hebben bewaard. Ze gingen niet op in bestaande, verwante Griekse instellingen. Dat ook bij de Phoeniciërs de wijn een belangrijke rol speelde in de Marzeach, bewijst de vondst van een bronzen schaal met inscriptie uit de vierde eeuw v. Chr.³³. De tekst luidt: „We offeren twee bekers aan de Marzeach van Shamash”. Het gaat hier om een drinkschaal, die blijkbaar speciaal voor de Marzeach was vervaardigd. Een dergelijke drinkschaal werd ook vermeld in het eerder genoemde gedeelte uit Amos 6. Opnieuw zien we dat de Marzeach gewijd is aan een god. In dit geval aan de zonnegod. Of dat te maken heeft met de hoop die men koesterde ten aanzien van de zonnegod wat betreft het leven na de dood en de redding uit het dodenrijk³⁴, is op grond van deze ene tekst niet met zekerheid te zeggen. In ieder geval sluit het wel goed aan bij het gegeven dat in Palmyra de Marzeach doorgaans gewijd was aan de god Bel. Deze werd daar namelijk ook vereerd als de god van de zon.



Fig. 2 Een bronzen schaal met Phoenicische inscriptie gewijd aan de Marzeach van Shamash.

De herinnering aan de Marzeach leeft nog voort bij de rabbijnen. Ze tonen er weinig waardering voor. De gruwelijke afgoderij welke volgens Numeri 25 werd bedreven bij Baäl-Peor wordt aangeduid als een Marzeach. Er is reden om aan te nemen dat men hierbij dacht aan een vorm van dodencultus. Zoiets wordt ook gesuggereerd door Ps 106:28: „Zij koppelden zich aan Baäl-Peor en aten dodenoffers”.

Op het beroemde zesde-eeuwse mozaïek te Madeba wordt in de afgebeelde

kaart van Palestina in het gebied ten oosten van de Jordaan ter hoogte van Jericho een plaats Betomarsea genoemd. Dat herinnert aan de inmiddels bekende uitdrukking „huis van de Marzeach”. Als nadere aanduiding is daar op de kaart aan toegevoegd dat het overeenkomt met Maioumas, hetgeen bekend staat als een onstuimig religieus feest dat door de rabbijnen streng werd veroordeeld. Zelfs heden ten dage schijnt de naam Marzeach nog voor te komen. Pope maakt melding van een nachtelijke feest in Aden met die naam³⁵. Het tijdstip van dit feest past goed bij het al enkele malen genoemde verband met het oproepen der dodengeesten, aangezien dat vaak 's nachts plaatsvindt.

Conclusies

Het zou te ver voeren om aan te nemen dat overal waar sprake is van een Marzeach er een verband met de dodencultus heeft bestaan. Het is veel aannemelijker dat door de eeuwen heen de Marzeach een aanduiding was van kleine verenigingen die zich toelagden op een bepaalde cultusgemeenschap. De naam kon soms ook betrekking hebben op de plaats van samenkomst of op de daar verrichtte handelingen. Via offermaaltijden beleefde men de band met een bepaalde god. Dat kon ook een vergoddelijkte voorouder zijn. Vandaar dat de Marzeach ook een plaats was waar men zijn rouw om de dood van een familielid kon verwerken.

De wijn blijkt bij dit alles van groot belang te zijn. Wijn verhoogt de feestvreugde als men de gemeenschap met de goden viert. Het brengt vergetelheid als een troost bij het verlies van een geliefde. Het brengt ook de extase die de mogelijkheden tot contact met de goden of de doden bevordert. Wie zeer veel wijn drinkt wordt zelfs als één der doden. Men zou dit kunnen vergelijken met rouwgebruiken die te verklaren zijn als uitdrukking van sympathie met de doden, zoals wanneer men zich wentelt in het stof, wanneer men vast of zichzelf verwondingen toebrengt³⁶.

De dode zelf wenste men toe dat hij of zij ook in het dodenrijk nog kan genieten van de vrucht van de wijnstok. Daartoe bracht men wijnooffers bij de graven. En daartoe kan ook de Marzeach hebben gediend, ter aanbidding namelijk van de wijn als troost in leven en in sterven. Dit overzicht van de gegevens over de Marzeach moge illustreren welke een belangrijke rol de wijn speelde in het leven en in het sterven van de mensen in Syrië en Palestina. Het onderstreept de woorden van Jezus Sirach:

„Wijn staat voor de mens gelijk met leven
wanneer ge hem met mate drinkt.
Wat is het leven voor iemand die geen wijn heeft?
Hij is al vanaf het begin geschapen om vreugde te geven.”
(31:27)

Noten

* Tekst van een lezing gehouden op de studiedag van Ex Oriente Lux op 7 april 1990 over „Drank en drinken in het Oude Nabije Oosten”.

¹ o.a. KTU 1.91; 4.149; 4.213; 4.215; 4.274; 4.279; 4.285. Zie ook J.C. de Moor, *New Year With Canaanites and Israelites*. Kampen Cahier 21, Kampen 1973, II, blz. 26-29.

² Zie hierover J.B. Pritchard, *Winery, Defenses and Soundings at Gibeon*, 1964, en van dezelfde schrijver *Gibeon Where the Sun Stood Still*, Princeton 1962, Ned. vertaling Baarn 1964 (zie hiervan blz. 86-104 over de wijnindustrie).

³ Zie 2 Sam. 2:12vv.; 3:30 en 20:8vv.

⁴ Zie de overzichten bij G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, IV, Gütersloh 1935, blz. 388-402 en W. Dommershausen, in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ThWAT) III, Stuttgart 1982, Sp. 614-620.

⁵ H. Donner, *Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde*, Darmstadt 1976, blz. 42.

⁶ Genoemd door Dalman, a.w., blz. 387 en 402.

⁷ Zie bij voorbeeld de afbeeldingen in ANET pl. 456, 630 en 635 en in PRU III pl. XVI en XVII.

⁸ Zie hierover K. Spronk, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Alter Orient und Altes Testament 219, Neukirchen-Vluyn 1986, blz. 104v. en 143-145.

⁹ Zie M.H. Pope, *UF* 19 (1987), 469.

¹⁰ Zie *Syria* 43 (1966), pl. I.

¹¹ Ze werden ontdekt in de campagne van 1961. Na de publicatie van de belangrijkste teksten door C. Virolleaud in *Ugaritica* V (1968), 545vv. volgde een lange reeks van publicaties. Die zijn nu achterhaald of in ieder geval samengevat in de schitterende uitgave door D. Pardee, *Les textes para-mythologiques de la 26e campagne (1961)*. Ras Shamra-Ugarit IV, Paris 1988.

¹² Deze is gebaseerd op de genoemde uitgave van Pardee en grotendeels ook op zijn interpretatie (blz. 13-74); vooral ook omdat zijn grondige bestudering van het origineel enkele belangrijke nieuwe lezingen heeft opgeleverd.

¹³ Zie hierover P. Xella, „Sur la nourriture des morts”, in B. Alster, *Death in Mesopotamia*. CRRAl 26. Mesopotamia 8, Copenhagen 1980, blz. 151-160.

¹⁴ Pardee, a.w., blz. 69-71.

¹⁵ Zie hierover de inmiddels al klassieke studie van C. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, Zürich 1947. In 1987 verscheen een heruitgave samen met enkele latere artikelen van de schrijver over dit onderwerp en met een inleiding en een aanvullende bibliografie van B. Janowski.

¹⁶ Zie hierover Spronk, a.w., blz. 156-157 naar aanleiding van KTU 1.17:VI.25vv., 1.22:I.11; 1.43:I-6 en 1.91:13-15.

¹⁷ Pardee, a.w., blz. 61-62.

¹⁸ Zie over de onmiskenbare Egyptische invloed op het Ugaritische gedachtengoed over het leven na de dood Spronk, a.w., blz. 205-206.

¹⁹ Aan de Marzeach is heel wat studie besteed. Een beknopt doch degelijk overzicht van de literatuur en de relevante teksten is te vinden bij H.-J. Fabry, ThWAT V, Sp. 11-16. Zie verder nog Spronk, a.w., blz. 196-202; M.H. Pope, *UF* 19 (1987), 458-459; T.J. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. HSM 39, Atlanta 1989, blz. 80-94 en P.J. King, „The Marzeach: Textual and Archaeological Evidence”, *Eretz Israel* 20 (1989), 98*-106* (zie ook zijn *Amos, Hosea, Micah — An Archaeological Commentary*, Philadelphia, waarin hij een hoofdstuk wijdt aan de Marzeach).

²⁰ Zie hierover J.C. de Moor, „Henbane and KTU 1.114”, *UF* 16 (1984), 355v. De door mij gegeven vertaling volgt zijn suggestie wat betreft het laatste woord („bilzenkruid”, Ug. *’aškr̥r*). Het voorafgaande woord moet nu op grond van Pardee’s uitgave gelezen worden als *kr*, hier vertaald met „feest”.

²¹ Zie De Moor, *New Year*, I, blz. 6-8 en Spronk, a.w., blz. 198 en 201v.

²² Zie G. Pettinato, *Testi amministrativi della biblioteca L. 2769*. Materiali Epigrafici di Ebla 2, Parte 1, Napoli 1980, blz. 309.

²³ Zie hierover P. Matthiae, „Princely Cemetery and Ancestors Cult et Ebla During Middle Bronze II”, *UF* 11 (1979), 563-569, en zijn artikelen over hetzelfde onderwerp in *Akkadica* 17 (1980), 1-52 en *Archiv Orientalni* 49 (1981), 55-65.

²⁴ Zie hierover Fabry, a.w., Sp. 14v. Hij gaat ook in op de tekstkritische problemen. Het zou te ver voeren deze hier te bespreken. Voorzover er geen dwingende redenen zijn om de tekst te wijzigen, houden we ons hier aan de Masoretische tekst.

²⁵ Vgl. K. van den Toorn, „Echoes of Judaeon Necromancy in Isaiah 28, 7-22”, *ZAW* 100 (1988), 199-217, m.n. blz. 212v.

²⁶ Zie hierover Pope, a.w., blz. 459 en B. Margalit, *Maarav* 2 (1979), 101v. n. 104.

²⁷ Zie Lewis, a.w., blz. 89.

²⁸ Zie B. Porten, *Archives from Elephantine*, Berkeley—Los Angeles 1968, blz. 179-186.

²⁹ Zie de overzichten bij Porten, a.w., blz. 181-183; Fabry, a.w., Sp. 13v. en Lewis, a.w., blz. 89-91.

³⁰ Zie hierover M.-F. Baslez, „Les communautés d'Orientaux dans la cité grecque: formes de sociabilité et modèles associatifs”, in R. Lonis (ed.), *L'Étranger dans le monde grec*, Nancy 1988, blz. 139-158 (met dank aan M. Stol die mij attent maakte op deze belangwekkende studie).

³¹ Zie hierover T. Pekáry, in *Der Kleine Pauly* V, Sp. 1188v. Het heeft er alle schijn van dat men in Corinthé het christelijke Heilig Avondmaal en deze van ouds bekende *thiasos* met elkaar heeft verward. De apostel Paulus klaagt er immers over dronkenschap bij de viering van het Avondmaal (1 Cor. 11:22).

³² We komen de naam Marzeach wel tegen in een in het Phoenicisch gestelde tekst uit de eerste eeuw v. Chr. aangetroffen in Piraeus (KAI 60:1).

³³ Zie N. Avigad, J.C. Greenfield, „A Bronze *phialē* with a Phoenician Dedicatory Inscription”, *IEJ* 32 (1982), 118-128.

³⁴ Zie hierover Spronk, a.w., blz. 150, 154, 163 en Lewis, a.w., blz. 35-46.

³⁵ *UF* 19 (1987), 459.

³⁶ Zie hierover Spronk, a.w., blz. 244-247.

SPIJKERS MET KOPPEN, II

Maskan-šapir: een begin bij de Tigris

G. VAN DRIEL

Egypte kan men „het geschenk van de Nijl” noemen. Wie dan de parallel met Zuid Iraq trekt zal Euphraat en Tigris een vergelijkbare rol toedenken. Maar alleen op het eerste gezicht, want het regime van de Euphraat en Tigris is veel minder gunstig. Het hoogwater van beide rivieren komt op een ongunstiger moment in het agrarisch jaar dan in Egypte dat van de Nijl. Bovendien is vooral de Tigris met zijn belangrijke zijrivieren uit de nabije Iraaks-Perzische bergen erg onberekenbaar. Vóór de Hellenistische tijd liggen dan ook bijna alle ons bekende belangrijke Zuid Mesopotamische steden in een gebied dat zijn irrigatie water vooral uit de Euphraat betreft. Alleen het uiterste Zuiden, het gebied van de staat Lagaš maakt daarop misschien een nog altijd omstreden uitzondering.

Die uitzondering, oorspronkelijk geopperd door Th. Jacobsen, heeft te maken met politieke omstandigheden. In het derde kwart van het derde millennium zou Lagaš zo in het nauw gedreven zijn door de bovenstrooms gelegen rivaal Umma dat het water ging betrekken uit de Tigris. 500 jaar later, in de Oud Babylonische tijd vinden wij weer hevige rivaliteit tussen een reeks staten, en ook in deze tijd wordt het water als wapen benut.

Toen Mevr. Elisabeth Stone op 13 februari 1989, aan het einde van het survey seizoen dat zij samen met P. Zimansky in het gebied langs de Tigris noordelijk van Nippur uitvoerde, fragmenten van een bouwinscriptie van koning Siniddinam in de resten van een stadspoort op een nu Tell Abu Juwari geheten verlaten nederzetting opraapte en vaststelde dat die plaats geïdentificeerd kon worden als Maškan-šapir, begonnen er al direkt een paar stukjes legpuzzle op hun plaats te geraken.

Siniddinam van Larsa regeerde ongeveer 1849-1843 in een periode gekenmerkt door intense rivaliteit tussen een reeks kleine koninkrijken, waarbij Babylon bezig was de rol van het steeds meer in een speelbal veranderde Isin als tegenstander van Larsa in het Zuiden over te nemen. Kleinere mogendheden als Kazallu speelden ook een rol, en in het grensgebied tussen Elam en Larsa moeten wij ook aan de familie van de Amoritische aanvoerder Kudur-mabuk denken, wiens zonen Warad-Zin en Rim-Sin elkaar een paar jaar na Siniddinam in Larsa zouden opvolgen.

De politiek van Larsa werd bepaald door een crisis die het tijdens, of misschien net vóór, de regering van Siniddinam's vader Nur-Adad door-

maakte. Mogen wij Siniddinam geloven dan sneed een niet geïdentificeerde vijand de wateraanvoer door de Euphraat af en verlegde kennelijk de Tigris zijn bedding. Siniddinam beroemt zich erop de Tigris in de oude bedding te hebben teruggevoerd, en kennelijk in aansluiting daarop Maškan-šapir te hebben versterkt na Ešnunna, de voornaamste macht ten Oosten van de Tigris, te hebben verslagen. De rol van Maškan-šapir was kennelijk vooral vijanden vanuit het Westen de toegang tot de Tigris te ontzeggen. Dat de stad ook een belangrijke doorgangs- en handelsroute naar het Noordoosten beheerste was een bijkomend belang. Beheersing van Maškan-šapir beveiligde het land Larsa voor misbruik van het Tigris-water. Sinidinnam was kennelijk een energiek heerser, maar het precaire van Larsa's greep op deze Noordelijke nederzetting blijkt wel uit het feit dat Kudurmabuk in één van zijn zeldzame eigen inscripties zich erop beroemt de stad voor Larsa te hebben terug veroverd. Dat moet binnen tien jaar na Siniddinam's dood geweest zijn. Kenmerkend is dat Mevr. Stone Maškan-šapir situeert aan de Oostelijke tak van de Euphraat, in een meander, niet te ver van de Tigris, maar niet aan de rivier. De nederzetting zou 56 ha beslaan, en doorsneden zijn door vier waterlopen. Een paleis, een tempel en een metaalbewerkingskwartier zouden geïdentificeerd zijn. Het nederzettingspakket zou niet dik zijn, want de stad zou tijdens Samsu-iluna, dus drie generaties na Siniddinam, opgegeven zijn. Vaststaat echter dat Siniddinam niet de stichter was. Er is zeker één vermelding uit de late Akkad-tijd en tijdens de Ur III periode (21^e eeuw v. Chr.) was de stad een regionaal centrum. Bouwwerkzaamheden in Maškan-šapir worden door Warad-Sin en Rim-Sin vermeld, Hammurabi noemt de plaats in de proloog van de codex.

Verder onderzoek in Maškan-šapir zal ons nieuwe gegevens kunnen opleveren over de wijze waarop Hammurabi Zuid Mesopotamië kortstondig verenigde. Nieuwe gegevens over een Noordelijk regionaal centrum in de Ur III tijd zullen ook welkom zijn.

Literatuur

- E.C. STONE and P. ZIMANSKY in Newsletter of Committee of Mesopotamian Civilization ASOR Spring 1989 p. 1-2.

BOEKENNIEUWS

Het oude Mesopotamië

Een grote verscheidenheid aan boeken is de Assyriologie de afgelopen jaren rijker geworden. Enkele hiervan zullen de revue passeren.

Op het gebied van *het schrift* valt met name de voortgang te vermelden die geboekt is op het terrein van het alleroudste spijkerschrift. Sedert jaren werkt in Berlijn onder leiding van Prof. NISSEN een kleine groep geleerden aan de interpretatie van de oudste ons bekende spijkerschriftvormen, de vroegsumerische teksten uit de stad Uruk, gedateerd kort voor 3000 v. Chr. Hun resultaten werden gepresenteerd in een handleiding bij een in Berlijn georganiseerde tentoonstelling, die de geschiedenis van het spijkerschrift tussen ca. 3000 en 2000 v. Chr. liet zien. De handleiding heet *Früher Schrift und Techniken der Wirtschaftsverwaltung im alten Orient* (xii + 222 pp., Verlag Franzbecker, 1990), de tentoonstelling liet vooral tabletten zien uit de Erlenmeyer-collectie, een privé-collectie die kort tevoren in Londen geveild was. Omdat bijna alle tabletten door openbare instituten (in Londen, New York, Parijs en Berlijn) werden opgekocht, was het niet moeilijk hen voor enige tijd naar Berlijn te halen. Een groot aantal van deze teksten stamt juist uit de oudste schriftperiode. Een belangrijke bijdrage van de Berlijnse groep vormt hun interpretatie der getallen: zij hebben de gecompliceerde getalsystemen der oudste teksten voor het eerst bevredigend kunnen verklaren. Hun resultaten zijn in dit boek opgenomen in hoofdstuk 8: „Die Zahlzeichensysteme der archaischen Schrift”. Deze resultaten gebruikte de Berlijnse groep vooral voor de interpretatie van een kleine groep vroege teksten gevonden in Tepe Yahya, in het oude Elam (Z.W. Iran). De teksten zijn geschreven in het zgn. proto-elamitische schrift, een tak van het spijkerschrift die rond 3000 v. Chr. begint. De publicatie is getiteld *The Proto-Elamite Texts from Tepe Yahya* (American School of Prehistoric Research, Bulletin 39, pp. xiv + 79, Cambridge, Mass., 1989) en behandelt tevens een belangrijk nieuw hulpmiddel bij de publicatie van oude teksten: de computer. De auteurs zijn erin geslaagd de teksten via een laserprinter af te drukken, nadat zij eerst via een scanner een foto tot computerbeeld hadden verwerkt (7f.). Het resultaat is zeer fraai: niet alleen is het teken in het geheugen opgeslagen, ook de publicatie oogt beter dan een met de hand vervaardigde copie.

Het afgelopen jaar zag ook de verschijning van enkele belangrijke studies over *de divinatie*, de voorspelling van de toekomst aan de hand van bepaalde kenmerken op schapelevers. Een boek dat zich bij uitstek met de terminologie van de leverschouw bezighoudt, is het van veel foto's voorziene *Anatomie der Schafsheber im babylonischen Leberorakel* van ROSMARIE LEIDERER. De schrijf-

ster bespreekt de termen die in de teksten voorkomen ieder afzonderlijk en toont aan de hand van foto's hun „topografie”. Daarnaast zijn er twee belangrijke tekststudies verschenen, de eerste van de hand van de in Londen wonende Assyriologe van Deense afkomst ULLA JEYES, *Old Babylonian Extispicy. Omen Texts in the British Museum* (uitgegeven door het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. xiii + 219, 24 plates, Leiden 1989). Haar boek bevat een kleine twintig nieuwe teksten uit de oudbabylonische tijd (eerste helft 2e millennium v. Chr.), die verschillende onderdelen van de lever en de daarop voorkomende kenmerken behandelen. Een inleiding van bijna 100 pagina's gaat uitgebreid in op de terminologie en interpretatie van de hier gepubliceerde teksten. Een geheel andere periode, de nieuwassyrische, komt aan bod in *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* van IVAN STARR (*State Archives of Assyria*, vol. IV, pp. lxxix + 409, Helsinki 1990). Het boek bevat twee soorten teksten: „vragen”, tabletten geplaatst voor de zonnegod Shamash, met de naam van de persoon voor wie de vraag gesteld werd (de vraag werd gevolgd door het voorteken verkregen uit de leverschouw), en „rapporten”, tabletten waarop eerst een lijst van kenmerken van de geïnspecteerde lever wordt gegeven en dan in het kort de vraag wordt gesteld om vervolgens van het antwoord voorzien te worden. De „vragen” stammen meestal uit de tijd van koning Esarhaddon, de „rapporten” uit de tijd van diens zoon Assurbanipal.

Een viertal nieuwe boeken, steeds vertalingen, zijn verschenen op het gebied der babylonische *litteraire teksten*. Van de hand van STEPHANIE DALLEY verscheen *Myths from Mesopotamia* (Oxford University Press, pp. xxi + 337, Oxford 1989). De schrijfster heeft zich ten doel gesteld alle in het babylonisch overgeleverde epen en mythen in Engelse vertaling te presenteren. Achtereenvolgens behandelt zij Atrahasis (het zondvloedverhaal), het Gilgamesh-epos, de afdaling van Ishtar naar de Onderwereld, Nergal en Ereshkigal, Adapa, Etana, Anzu, het Scheppingsverhaal, de theogonie van Dunnu en het Erra-epos. De vertalingen zijn voorzien van (spaarzame) noten. De schrijfster is erin geslaagd voor deze pronkstukken der Mesopotamische literatuur goedlopende vertalingen te leveren, een werk waarvoor zij zeker de dank van haar lezers verdient, al heeft zij uiteraard keuzes moeten maken die door ruimtegebrek niet altijd gemotiveerd konden worden. Het resultaat is een handzame, voor de leek interessante, zij het helaas nogal dure uitgave van een belangrijke groep oudoosterse literaire teksten.

Gebaseerd op DALLEY's vertalingen is het door het British Museum in de serie *The Legendary Past* uitgegeven *Mesopotamian Myths* door HENRIETTA MCCALL. Het boekje beoogt een inleiding te geven in de epen en mythen van Mesopotamië. Eerst geeft de schrijfster een overzicht van de geschiedenis van

het onderzoek, vervolgens beschrijft zij de literaire traditie en geeft zij een beeld van de bewoners van het oude Tweestromenland, zowel goden als mensen, om daarna de teksten afzonderlijk te bespreken. De meeste aandacht wordt besteed aan het Gilgamesh-epos en het Scheppingsverhaal. Relevante citaten uit de originele teksten verschijnen her en der ter illustratie. Vertalingen van literaire teksten, in dit geval wijsheidsliteratuur, vinden we ook in deel III/1 van de serie *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (TUAT, pp. 188, Gütersloh 1990), geschreven door W.H. PH. RÖMER (Sumerische teksten) en W. VON SODEN (Akkadische teksten). Spreekwoorden, dialogen (waaronder de filosofisch aandoende dialoog tussen een heer en zijn slaaf), spreuken en vermaningen en leervertellingen, alles komt in dit boek uitgebreid aan bod. Een laatste boek dat in deze groep vermelding verdient is *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study* van TREMPER LONGMAN III (pp. ix + 274, Winona Lake 1991). De auteur behandelt een bepaald genre: dat van de fictieve autobiografie, volgens hem afgeleid van de echte autobiografie, met name de koningsincripties. Vertalingen van de behandelde teksten (zoals bijv. de profetieën) zijn achterin het boek opgenomen.

Veel is er de laatste jaren gepresteerd op het gebied van de *astrologie* en de *astronomie*. Maar liefst drie standaardwerken zagen het licht. Met de *astrologie* houdt zich bezig *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enuma Anu Enlil* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 22, pp. 296, Horn 1988) van Francesca ROCHBERG-HALTON. Zoals de titel aangeeft biedt het werk een editie van de voortekenen afgeleid uit maansverduisteringen, een in de Oudheid als zeer bedreigend ervaren verschijnsel. Op het gebied der *astronomie* beweegt zich *MUL.APIN. An astronomical Compendium in Cuneiform* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 24, pp. 164, Horn 1989) door H. HUNGER en D. PINGREE. Het gaat om een editie van de belangrijke tekst MUL.APIN, die alle astronomische kennis van de 7e eeuw v. Chr. (de waarnemingen voor de tekst dateren waarschijnlijk zelfs uit de 10e eeuw) op een rij zet. De teksteditie (HUNGER) wordt gevolgd door een uitgebreid astronomisch commentaar (PINGREE). Als vervolg op het eerste deel van de serie *Astronomical Diaries and Related Texts from Babylonia* verscheen deel II, *Diaries from 261 B.C. to 165 B.C.* van A.J. SACHS en H. HUNGER. Zoals uit de titel blijkt vormt dit deel de voortzetting van deel I, waarin de dagboeken van 652 tot 262 v. Chr. waren gepubliceerd (zie *Phoenix* 34/2, 62f.).

Dicht aansluitend bij de periode bestreken door de dagboeken is de geschiedenis van Babylonië beschreven door Diodorus van Sicilië. J. BONCQUET tekende voor de studie *Diodorus Siculus (II. 1-34) over Mesopotamië. Een historisch kommentaar* (pp. 243, Brussel 1987). Diodorus schreef in de

eerste eeuw v. Chr. een omvangrijk geschiedwerk in 40 'boeken', waarvan het tweede aandacht besteedt aan Mesopotamië. De hoofdbron voor zijn werk was de *Persica* van Ctesias, geschreven in de vierde eeuw v. Chr. Daar dit werk slechts in fragmenten is overgeleverd, is Diodorus' relaas van extra belang. Het boek van BONCQUET volgt de tekst van Diodorus op de voet en geeft per regel commentaar. Uitgebreid gaat Diodorus in op de Assyrische koningin Semiramis en koning Sardanapal (Assurbanipal) en ook voor de Chaldeeën en de Meden heeft hij veel aandacht. Met name de astronomische kennis der eersten komt ruim aan bod.

Tenslotte wil ik nog een drietal boeken noemen die zich bezighouden met het oude Ugarit. Begin 1990 verscheen eindelijk de lang verbeide catalogus van teksten *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance (Ras Shamra-Ougarit V*, pp. 457, A.D.P.F., Parijs 1989) van P. BORDREUIL en D. PARDEE. Voor het eerst zijn alle teksten die ooit in Ugarit zijn opgegraven — gepubliceerd en ongepubliceerd — in een overzichtelijke lijst bij elkaar gezet en bovendien zijn de vindplaatsen (voorzover nog te achterhalen) aangegeven. In de serie *Littératures anciennens du Proche-Orient (LAPO)* verscheen *Textes Ougaritiques. Tome II: Textes religieux, rituels, correspondance* (pp. 479, CERF, Parijs 1989) van A. CAQUOT, J.-M. DE TARRAGON en J.-L. CUNCHILLOS. De serie wil via vertalingen de Ugaritische teksten toegankelijker maken voor een ruim publiek. Elke tekstgroep wordt voorafgegaan door een uitvoerig commentaar. Tenslotte verscheen onlangs *The General's Letter from Ugarit. A Linguistic and Historical Reevaluation of RS 20.33 (Ugaritica V, No. 20)* (pp. 222, Tel Aviv 1990) van SH. IZREEL en I. SINGER. Het gaat om een lange brief gestuurd door een commandant te velde vanuit zijn positie nabij het huidige Tripoli (Libanon) aan de (Hittitische?) koning. De beide auteurs brengen argumenten in stelling voor een datering van deze tekst in de tijd dat Ugarit als vazal de zijde van de Hittieten koos (tweede helft 14e eeuw v. Chr.). Dat de brief in Ugarit is opgedoken, komt volgens hem doordat vanuit Ugarit een copie aan de geadresseerde zou zijn gestuurd.

W. VAN SOLDT

De vrouw in het oude Nabije Oosten

Met het opkomen van „vrouwenstudies” is er ook een gerichte aandacht voor de vrouw in het oude Nabije Oosten merkbaar. Er verschijnen mooie boeken en daarnaast komen er geleerde studies, waarin men toch tracht bevattelijk te schrijven. Mooie boeken publiceert Philipp von Zabern Verlag, een uitgeverij die ook regelmatig *Zaberns Archäologischer Kurier* aan zijn

„vrienden” gratis toezendt; men schrijve aan Verlag Philipp von Zabern, Postfach 4065, D-6500 Mainz. Prachtig van uitvoering en illustraties is het daar in 1985 verschenen boek van Hermann MÜLLER-KARPE, *Frauen des 13. Jahrhunderts v. Chr.* (201 pp., ISBN 3-8053-0837-X; DM. 49,80), waarin eerst graf en tempel van Nofretari, koningin van Egypte, worden beschreven. Ze noemt als haar „zuster” de generaties lang invloedrijke Hittitische koningin Puduhepa, die we goed uit de teksten van Klein-Azië kennen. Deze is onderwerp van een volgend hoofdstuk. Debora en sieraden, gevonden in het graf van twee vrouwen te Assur, worden verder besproken. Vondsten van graven van belangrijke vrouwen in Europa, Azië en China (Anyang) uit deze dertiende eeuw zijn thema van de overige zeven hoofdstukken. Grondiger is een tweede boek, ook bij Philipp von Zabern gepubliceerd en even mooi, uitgegeven door Bettina SCHMITZ en Ute STEFFGEN, *Waren sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende* (1989, 329 pp., ISBN 3-8053-1073-0; DM. 58,-). Hierin vindt men artikelen van experts. Ons interesseren die van Erika Endesfelder en Bettina Schmitz, elk met een lange bijdrage over de gewone vrouw in Egypte; verder schrijft Manfred Dietrich over de vrouw aan het hof of gewoon thuis volgens de spijkerschriftteksten uit Babylonië en Syrië; Ruth Röwer-Döhl en Hartmuth Döhl over het antieke Griekenland. Deze bijdragen vullen al 265 blz. van het boek. Men leert eruit, dat de positie van de vrouw in het oude Griekenland slechter lijkt dan in het oude Oosten. En binnen dit laatste gebied was de juridische vrijheid van de Egyptische weer veel groter dan die van haar Babylonische zuster. Goed aanwijsbaar is dit in huwelijk en erfrecht. De Grieken vonden dit zo gek, dat Diodorus aan overheersing door vrouwen dacht, iets wat de Grieken in sterkere mate aan een ander volk aan hun geografische horizon toeschreven, de Amazonen, hier bestudeerd door H. Döhl. Uwe WESEL heeft in zijn *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 333; 1980), hoofdstuk VII (Egypte), aangegeven welke invloed dit waanidee in de ethnologie gehad heeft. Bettina Schmitz meent dat het image van de vrouw in Egypte toch te rooskleurig is. In het mooie overzicht van E. Brunner-Traut, „Die Stellung der Frau im Alten Ägypten”, verschenen in het tijdschrift *Saeculum* 38 (1987) 312-335, is de conclusie dat de vrouw zeker niet geëmancipeerd was, maar wel vrij in eigen domein. Met het binnenkomen der Grieken verslechterde dit alles.

Minder algemeen, gedetailleerd, soms fragmentarisch, maar toch best leesbaar is de door Barbara S. LESKO uitgegeven bundel voordrachten *Women's earliest records from Ancient Egypt and Western Asia* (1989, 350 pp., Scholars Press, Atlanta, Georgia, U.S.A.; ISBN 1-55540-319-0; \$ 70,-). Het boek heeft

een extra dimensie omdat ook de discussies na afloop letterlijk — in colloquial American overigens — worden weergegeven. Interessant, maar vaak van de hak op de tak. In de bijdragen over Egypte staat het afbeelden van de vrouw in de kunst centraal; daarnaast is er aandacht voor haar sociale positie (beroepen; status). De man wordt in rode kleur afgebeeld, de vrouw in lichte tinten. Is dit laatste teken van haar leven binnenshuis, of een ideaal van schoonheid? Grafgiften en de kunst zijn voor Egypte een belangrijke bron; de vele contracten met en over vrouwen zijn dat in Babylonië. Een flink aantal artikelen gaat daarop in, wat close-ups toestaat: een goed voorbeeld zijn de familie-archieven in de stad Nuzi en uit Nieuw-Babylonische tijd. We zien er wat er tussen rijke families gebeuren kan met bruidprijs en bruidschat of hoe een weduwe de leiding overneemt. Aandacht is hier voor het leven der slavinnen in late tijd; elders in de bundel ook voor de vele prinsessen aan het hof van de koningen van Ur. Het thema „kuisheid” komt hier ter sprake: men kende een tijdlang kloosters (R. Harris) en er is in oeroude tijden sprake van het *jus primae noctis* (J.J. Glassner). In Egypte kende men het begrip „maagd” niet en het is recentelijk mode geweest, te denken dat maagdelijkheid in het oude Oosten niet belangrijk was. Ten onrechte, zoals Karen ENGELKEN, *Frauen im Alten Israel. Eine begriffsgeschichtliche und sozial-rechtliche Studie zur Stellung der Frau im Alten Testament* nog eens aantoonst (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1990; 256 pp., ISBN 3-17-011034-9; DM. 79,-). Daarin wordt deze betekenis voor Hebreeuws *b'ulah* bewezen; verder betekent *'almah* niet zozeer „jonge vrouw”, maar veeleer „hofdame”. Zo blijkt de merkwaardige vertaling van dit woord in Jesaja 7:14, in 1951 gegeven door het Ned. Bijbelgenootschap, „jonkvrouw”, toch nog ongeveer juist te zijn! „Zie de jonkvrouw zal zwanger worden en een zoon baren...” Om met J.J. Glassner te spreken: van de man wordt „authority” verwacht; van de vrouw „purity”.

Dit nogal technische boek van Karen Engelken, op 'het eerste gezicht gericht op woordverklaring, wil een sociologische studie zijn over de „klassen” maagd-gehuwde, hofdame, bijvrouw, slavin (in twee soorten). Ze heeft alle aandacht voor de oudoosterse context.

Wat we missen in al deze recente werken is een studie over de religieuze beleving van de vrouw. Wat Babylonië en Israël betreft, daarin voorziet het boek van K. VAN DER TOORN, *Van haar wieg tot haar graf. De rol van de godsdienst in het leven van de Israëlitische en de Babylonische vrouw* (Ten Have, Baarn 1987, 150 pp.; fl. 19,50). Over de beleving van de liefde bij de Babyloniërs schreef hij in dit bulletin *Phoenix* 31, 2-1985, p. 21-33.

In *Phoenix* 34,2-1988, p. 61-2, besteedden we aandacht aan een boek over Semiramis, voor wie de Hangende Tuinen te Babylon aangelegd zouden zijn.

Betrouwbaarder is de overlevering volgens welke koning Nebukadnezar ze voor een Medische prinses heeft gesticht. Irving Finkel, medewerker bij het Brits Museum, schrijft er een hoofdstuk over in het uit het Engels vertaalde boek van Peter CLAYTON en Martin PRICE, *Die Sieben Weltwunder* (Philipp Reclam jun., Stuttgart 1990; 240 pp., ISBN 3-15-010363-0; DM. 32,80). De tuinen kunnen best bestaan hebben en waren mogelijk gelegen aan de oever van de Eufraat. In hetzelfde boek staat ook een hoofdstuk over de pyramide van Cheops, geschreven door Peter A. Clayton. Tot in de negentiende eeuw was dit het hoogste gebouw ter wereld. Clayton schrijft er ook in over de vuurtoren (Pharos) van Alexandrië. De diverse auteurs van dit boek, deskundigen, scheiden legende en historische werkelijkheid.

M. STOL

Het Oude Egypte

B.J. KEMP, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization* (London and New York, Routledge, 1989; ISBN 0-415-01281-3; Pr. £ 35).

Alleen op de ondertitel van het boek, „ontleding van een beschaving”, afgaande en zonder de schrijver te kennen, zou men wellicht geneigd zijn te denken aan een ambitieuze schrijver met te veel pretenties. Wie zijn wetenschappelijke publicaties echter kent weet dat juist hij als nauwelijks een ander in staat is dat waar te maken. Vele auteurs over de beschaving van het Oude Egypte schrijven gemakzuchtig van elkaar over en werken met gevestigde, vaak verouderde concepten, zonder zich de vraag te stellen hoe de kenmerking van die opmerkelijke beschaving tot stand gekomen is. De wording, ontwikkeling en handhaving van die vroege staat is fundamenteel. Velen houden ook geen rekening met het publiek waarvoor ze schrijven. Ze onder- of overschatten het, het boek is te moeilijk of te banaal van inhoud. Zo niet in dit boek van Kemp! Zoals zovele schrijvers uit Groot-Brittannië en de Verenigde Staten verstaat Kemp de kunst zowel de vakman als de geïnteresseerde, goed opgeleide leek iets te zeggen. Daarnaast is nauwelijks iemand in de Egyptologie beter uitgerust dan hij om vernieuwend te schrijven over een zo moeilijk onderwerp. Het boek zal de vakdiscussie zeker stimuleren en het inzicht van de leek hoe de Egyptische beschaving haar karakteristieke stempel heeft gekregen en vastgehouden, verscherpen.

Het is spannend te zien hoe de auteur een beeld opbouwt, waarbij alle grote perioden, nl. de Predynastieke en Archaïsche Periode, en het Oude, het Midden- en tenslotte het Nieuwe Rijk, hun eigen identiteit krijgen en toch onder de algemene noemer van het typisch Egyptische gevat blijven: conti-

nuïteit en verandering. Kunst en literatuur spelen in dit boek nauwelijks een rol, maar archeologie, architectuur en anthropologie des te meer. Alleen de religie, een allesbeheersende factor, wordt wat summier en schematisch behandeld. Het eigen veldwerk speelt een grote rol, naast de herinterpretatie van oude opgravingsgegevens. Dat materiaal wordt origineel behandeld vanuit de specifieke vraagstelling hoe de staat werkte. Overtuigend wordt duidelijk gemaakt dat de ideologie achter de Egyptische staat een schepping is in de pregnante zin van het woord.

Het boek bestaat uit drie delen, waarvan het eerste over de vorming van de eigen identiteit gaat. Die mythe van de staat, met een ideaal verleden vanaf het eerste begin, handhaaft zich door de hele Egyptische geschiedenis heen. Speciale aandacht wordt besteed aan de plaatselijke tradities die duidelijk aantonen minder geïnfilteerd te zijn geweest door de staatsideologie. Zo kunnen we opeens een aantal vreemde verschijnselen plaatsen die niet in de „grote” traditie thuishoren. De architectuur is dé politieke uitdrukking van het koningschap, een machtsymbool dat plek biedt voor de rituele aspecten ervan. Vier stadia worden onderscheiden in de tempelbouw; Pre-formeel in de vormingsperiode; Vroeg-formeel vóór het Nieuwe Rijk; Rijp-formeel in het Nieuwe Rijk en later; en Laat-formeel voor de tempels in de Grieks-Romeinse Tijd. Het tweede deel gaat over de staat als grote bestuursinstelling, die streng regelt en voorziet via een zelfbewuste bureaucratie. Dit weerspiegelt zich bv. ook in de planmatige opzet van de pyramidesteden en de Nubische forten. Er is ook het nodige archeologische materiaal dat de zorg voor de opslag en distributie van het voedsel, eigenlijk loon, aantoon. Het Nieuwe Rijk, pluriform en uitgerijpt, weet de politieke realiteit goed te verzoenen met de mythe van de staat. Voor een zekere economische vrijheid buiten de directe staatscontrole voert de auteur bewijsmateriaal aan. Ook worden de spanningen tussen het militaire, civiele en religieuze apparaat zichtbaar gemaakt.

Lang heeft de auteur gewerkt in el-Amarna, de hoofdstad van Akhnaton met slechts een kortstondig leven. Dit levert als het ware een bevroren momentopname op, die ons toont op microcosmisch niveau hoe Egypte als staat werkte. Opnieuw wordt veel aandacht besteed aan het opslag- en distributieapparaat, zowel in het grote paleis als in de villa's van de hoge ambtenaren. Maar er zijn ook eigenaardigheden, absenties, die te verklaren zijn uit het feit dat vele aanhangers hun bindingen met hun plaatsen van herkomst aanhielden.

Uitgebreide indexen, en verhelderende tekeningen met teksten vervolmaken deze meesterlijke voorstelling van het Oude Egypte.

Stephen QUIRKE, *Who were the Pharaohs? A history of their names with a list of cartouches* (London, British Museum Publications, 1990; ISBN 0-7141-0955-X; Pr. £ 5).

Het kunnen lezen van cartouches geeft leken weleens het gevoel dat ze al een behoorlijk stukje Egyptisch kunnen lezen. Vaak is dat niet meer dan het herkennen van een woordbeeld, een groepering van tekens. Voor velen, zo blijkt uit de steeds stijgende belangstelling voor cursussen hieroglyfiek tegenwoordig, vormen de cartouches de aanleiding om tot een verdieping van de kennis van schrift en taal te komen.

Na een bezoek aan Egypte zou iedereen moeiteloos de cartouche van Ramses II moeten kunnen herkennen, die zo enorm vaak verschijnt. Champollion had al begrepen dat de cartouchering uitsluitend koningsnamen omsloot. De koning heeft echter een uitgebreidere titulatuur.

Daarover en over de ontwikkeling tot het klassieke type met vijf namen gaat dit boekje voor het lekenpubliek. Die namen zijn: de Horus-naam, de Twee-Meesteressen-naam, de Gouden-Horus-naam, het prenomen en het nomen. Die eerste drie namen heten naar de inleidende tekengroep: een valk, de twee godinnen van de beide landsdelen, en de valk van goud.

Speelde de Horusnaam een grote rol in de vroegste historische tijd, de klassieke latere titulatuur heeft als voornaamste bestanddelen het prenomen en het nomen, die als enige door de cartouche omsloten worden. Het prenomen neemt de koning aan bij de kroning: de kronings- of troonnaam. Elke koning kiest een andere, die gewoonlijk dogmatisch-theologische of ideologisch-politieke betekenis heeft. Het nomen echter is de doopnaam, die nogal eens hetzelfde is door dynastieke traditie: vier keer Toethmosis en Amenhotep in de 18e dynastie; meer dan tien koningen met de naam Ramses in de 19e-20e dynastie.

Het laatste hoofdstuk bevat een lijst van de voornaamste namen van farao's tot en met de Romeinse keizers, die hun namen omgezet in hieroglyphen lieten schrijven, en de koningen van het Meroïtische rijk, die de Egyptische tradities volgden. Inleidende bibliografie en index van koningsnamen zijn toegevoegd.

L. ZONHOVEN

Bij uitgeverij SUN in Nijmegen verschenen onlangs twee boeken die de lezer van Phoenix zullen interesseren:

Luciano CANFORA, *Het ware verhaal van de Alexandrijnse bibliotheek*, uitgeverij SUN (Nijmegen), 1990. Met ill. en een uitgebreide bronnenbeschrijving.

ving. Vertaald uit het Italiaans door Els Pluym. ISBN 90 6168 293 2; prijs fl. 29,50.

Louis GOOSEN, *Van Abraham tot Zachariah. Thema's uit het Oude Testament in religie, beeldende kunst, literatuur, muziek en theater*, uitgeverij SUN (Nijmegen), 1990. Met zwart-wit ill., register en bibliografie. ISBN 90 6168 329 7; prijs fl. 39,50.

De Italiaanse classicus Canfora neemt in zijn boek *Het ware verhaal van de Alexandrijnse bibliotheek* de lezer mee op een boeiende speurtocht naar de verdwenen bibliotheek van Alexandrië. Aan de hand van de schaarse klassieke bronnen slaagt de auteur er op magistrale wijze in het ontstaan, de bloeitijd en de uiteindelijke teloorgang van deze wereldberoemde bibliotheek, een van de zeven wereldwonderen, te reconstrueren.

De speurtocht begint met een beschrijving van het graf van Ramses II in Thebe door de Griekse auteur Hekataios van Abdera, die tijdens de regering van Ptolemaios I Soter (323-285) Egypte bezocht. Het reisverslag van Hekataios is ons niet in de oorspronkelijke versie overgeleverd, maar in een bewerking van de geograaf Diodorus van Sicilië, die enige eeuwen later in de tijd van Caesar een reis naar Egypte ondernam en dankbaar gebruik maakte van de beschrijvingen van Hekataios. Pas aan het einde van de speurtocht wordt de functie van deze episode in het relaas van Canfora duidelijk, wanneer blijkt dat het Mouseion in Alexandrië, waar de koninklijke bibliotheek zich bevond, een exacte afspiegeling is van het graf van Ramses in Thebe.

In de tussenliggende hoofdstukken verhaalt Canfora ons hoe Demetrios, een voormalig heerser van Athene en bovendien afkomstig uit de school van Aristoteles, Ptolemaios I Soter adviseerde een boekenverzameling aan te leggen. Deze Demetrios had, na zelf ontzet te zijn, zijn toevlucht in Egypte gezocht en was er in geslaagd om een vertrouwenspositie aan het Ptolemeïsche hof te verkrijgen. Demetrios kreeg de verantwoordelijkheid voor de bibliotheek.

In navolging van de bibliotheek van Alexandrië ontstonden in alle Hellenistische hoofdsteden koninklijke bibliotheken, als statussymbool en machtsinstrument. Een van de bekendste is de bibliotheek van Pergamon in Klein-Azië. De rivaliteit tussen de beide bibliotheken, Alexandrië en Pergamon, was enorm en men probeerde elkaar op alle mogelijke wijzen voor te zijn en te dwarsbomen in het aanschaffen en kopiëren van boeken. Zo is het bekend dat in Pergamon het ambacht van het vervaardigen van perkament werd geper-

fectioneerd omdat in Egypte de uitvoer van papyrus werd stopgezet, kennelijk met het oogmerk het de bibliothecarissen van Pergamon lastig te maken.

Medewerkers van beide bibliotheken, zo vertelt Canfora ons, speurden zonder oponthoud, maar tevergeefs, naar de werken van Aristoteles, de vader van de Peripatetische school in Athene. Deze boeken werden door de laatstlevende leerling van Aristoteles, Neleus, op een veilige plaats verstopt. Uiteindelijk zijn deze boeken niet in Alexandrië, ook niet in Pergamon, maar in Rome terecht gekomen.

In Alexandrië beijverde men zich ook voor de opname in de collectie van de Joodse Wet. Deze boeken moesten, omdat ze oorspronkelijk in het Hebreeuws zijn geschreven, in het Grieks worden vertaald. Het verhaal van het ontstaan van de Septuaginta, de tweeënzeventig, is ons bekend uit de „brief van Aristeas” (ca. 200 v. Chr.). Tweeënzeventig geleerden, afkomstig uit de twaalf stammen van Israel, zouden in opdracht van Ptolemaios II Philadelphos (285-246) deze Griekse vertaling in tweeënzeventig dagen hebben gemaakt.

De laatste Ptolemeïsche vorst werd door Caesar verdronken in de Nijl. Anders dan vaak wordt aangenomen is volgens Canfora de bibliotheek van Alexandrië niet verbrand tijdens de Alexandrijnse oorlog met Caesar, waarbij het havengebied van de stad afbrandde. Strabo immers, heeft twintig jaar na het optreden van Caesar er nog gewerkt. Nee, het is de rechtlijnige Arabische kalief Omar die na de verovering van Alexandrië (640) de opdracht heeft gegeven om de bibliotheek te verbranden. Naar zijn inzicht waren andere boeken dan de Koran volslagen overbodig. Het verhaal gaat dat er zes maanden nodig waren om alle boeken op te stoken in de badhuizen van Alexandrië.

Wie dit boek begint leest het ademloos uit.

Het tweede boek dat ik hier wil aanbevelen, *Van Abraham tot Zachariah*, is een naslagwerk. Het is een zeer uitgebreid compendium van oudtestamentische belangrijke figuren of groepen figuren (b.v. rechters, profeten) en hun weergave in religie, beelden kunsten, literatuur, muziek en theater.

Het boek bevat 57 lemmata. Ieder lemma begint met een samenvatting van het oudtestamentische verhaal. De ontwikkeling van dit verhaal wordt gevolgd in de joodse en christelijke traditie, incidenteel ook in de islamitische traditie. Vervolgens wordt de iconografie van de bijbelse figuur uitgebreid behandeld, van de oudheid tot op heden. De nadruk ligt hier op de christelijke iconografie omdat de Joden slechts sporadisch bijbelse thema's hebben uitgebeeld (b.v. in de synagoge van Dura Europos [midden van de 3de eeuw n. Chr.] en in liberale joodse gemeenten). De vroeg-christelijke en middel-

eeuwse iconografie en de iconografie van de renaissance worden het uitvoerigst behandeld. In de nieuwste tijd neemt het belang van de bijbel als inspiratiebron voor de beeldende kunsten af en dit heeft uiteraard zijn weerslag in de behandeling ervan in dit boek. Hoewel de aandacht van de auteur voornamelijk gericht is op de beeldende kunsten worden ook theater, literatuur en muziek in bescheiden mate gevolgd, maar het is duidelijk dat hier niet het specialisme van de auteur ligt.

Het boek wil „alle belangstellenden op het spoor brengen van veel waardevols uit de joodse en christelijke bijbelse traditie”. In die opzet is Dr. Goosen zeker geslaagd. Het boek bevat een uitstekend register van auteurs en kunstenaars en een tweede van bijbelse figuren. Het laatstgenoemde register compenseert ruimschoots het feit dat het aantal lemmata beperkt is gehouden.

In dezelfde reeks verschenen eerder *Van Achilleus tot Zeus* (E.M. Moormann) en *Van Alexandros tot Zenobia* (W. Uitterhoeve), resp. over de klassieke mythologie en de klassieke geschiedenis.

M.L. FOLMER

The first of these is the fact that the
 government has been unable to
 maintain a stable currency. This
 has led to a loss of confidence
 in the government and a
 consequent loss of support
 from the people. The second
 is the fact that the government
 has been unable to maintain
 a stable economy. This has
 led to a loss of confidence
 in the government and a
 consequent loss of support
 from the people. The third
 is the fact that the government
 has been unable to maintain
 a stable society. This has
 led to a loss of confidence
 in the government and a
 consequent loss of support
 from the people.

Publicaties van „Ex Oriente Lux”, te bestellen bij het genootschap of in de boekhandel

„Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch
Genootschap Ex Oriente Lux”

- 14, 17, 18, 22, 26. B.H. STRICKER, *De Geboorte van Horus, I-V* (1963-1989; 773 p., 81 fig.) f200.—
Een groots opgezette studie gewijd aan de voorstellingen die in de oude wereld (Oude Nabije Oosten en antieke beschavingen) leefden over geboorte en ontstaan van het leven. De tot dusver verschenen delen behandelen, op basis van een zeer rijk bronnenmateriaal, de opvattingen inzake de geslachtsorganen, het (scheppende) woord, het zaad (het aandeel van man en vrouw in de vrucht), de bezieling en de vorming (kiem, kiemkrachten, lichaam). (Deel IV, 224 p. los f65.—; deel V, 179 p., los f65.—).
16. J. HOFMEIJER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten* (1968; 71 p., 4 pl.) f25.—
Behandelt de oud-aramese periode en de godsdiensten van de Nabateërs van Palmyra en van Hatra.
19. J. ZANDEE, *‘The Teachings of Silvanus’ and Clement of Alexandria. A new document of Alexandrian Theology* (1977; 173 p.) f55.—
Een analyse van een tractaat behorende tot de tekstvondst van Nag Hammadi tegen de achtergrond van het gehelleniseerde Christendom van de 2e eeuw. Clemens en ‘Silvanus’ leveren bewijzen voor een synthese tussen christelijke theologie en filosofische en ethische voorstellingen van de laat-stoïcijnse en middel-platonische filosofie.
20. R. BORGER, *Drei Klassizisten: Alma Tadema, Ebers, Vosmaer. Mit einer Bibliographie der Werke Alma Tadema’s* (1978; 54 p., 3 pl.) f30.—
Een schets van leven en werk van Lourens Alma Tadema, één van de meest succesvolle schilders uit het victoriaanse tijdperk, die de onderwerpen voor zijn (meer dan 400) schilderijen vooral vond in het oude Egypte en de klassieke oudheid.
23. M. STOL, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel* (1983; 116 p.) f45.—
Een studie over voorstellingen, gebruiken en tradities rond de geboorte, met gebruikmaking van veelsoortig tekstmateriaal. De schrijver behandelt o.a. terminologie, folklore, rechtsgewoonten, ideeën over conceptie en zwangerschap, bezwingen, omina, geneeskunst. Een bijdrage van Dr Wiggermann analyseert de Babylonische demon Lamaštu, die het op zwangere vrouwen en baby’s heeft voorzien (bezwingen, amuletten).
25. H. WILLEMS, *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins* (1988; 249 p., 30 ill.) f70.—
De egyptische lijkst is meer dan een laatste rustplaats. Hij bevatte een uitvoerige decoratie, bestaande uit pictoriale en tekstuele elementen. Deze vormden de magische instrumenten, waarmee de dode in het hiernamaals kon overleven. In deze studie wordt een overzicht gegeven van de typologische ontwikkeling van lijkst en uit het Middenrijk. Aan de hand hiervan wordt een poging gedaan, de evolutie van het achterliggende religieuze gedachtegoed te schetsen. E.e.a. resulteert onder meer in een nieuwe reconstructie van het begrafenisritueel.
27. B.H. STRICKER, *De hemelvaart des konings* (1990; 54 p., 20 ill.) f25.—
Een studie over de hemelvaart van de koning, voornamelijk in het Oude Egypte. Behandeld worden aspecten als de grafkamer van Cheops, getallensymboliek, de vier winden en de vier Horus-kinderen, die geassocieerd zijn met dit thema: de hemelvaart van de ziel in het Corpus Hermeticum, de symboliek rond de wereldas, en de rol van de piramide in de hemelvaart. Apart en korter worden de opvattingen bij de Grieken, Joden, Perzen en Indiërs besproken.