

PHOENIX

H O E N I X



40,3
1994

EX
ORIENTE
LUX
LEIDEN 1994

Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

AMERSFOORT	Mevr. D.A.M. Hendriks-Hoek, Borgesiuslaan, 45 3818 JV Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Drs. F.A. Tjerkstra, Oude Turfmarkt 129, 1012 GC Amsterdam
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE 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	Mevr. V. Slotboom-Dijkstra, Schoutstraat 63, 5663 GG Geldrop
's-GRAVENHAGE	Mevr. J.M. de Munck, De Sav. Lohmannlaan 21, 2566 AG 's-Gravenhage
GRONINGEN	Mevr. Drs. G.J.C. Labuschagne, Blekenweg 35, 9753 JM Haren
HAARLEM	Mevr. R.M. Schaap-Fictoor, Boerlagestraat 8, 2041 VE Zandvoort
'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. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEIDEN	Drs. A.C.V.M. Bongenaar, Assyriologisch Instituut, P.B. 9515, 2300 RA Leiden
MAASTRICHT	Drs. P.J.I. Flaton, Observantenweg 17, 6212 EN Maastricht
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. Drs. M.Ch. Leeuwenburg-Bugge, Van den Vondelstraat 5, 7471 XV Goor
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 Spijkerschrift-filologie, St. Pietersplein 6, Gent

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

Omslag: Vrouwenkopje, gevonden in 1979 te Deir 'Alla (IJzertijd IIc = Neo-Assyrische periode; ca. 750-600 v. Chr.), terracotta, hoogte 6,2 cm. RMO Leiden (ontwerp omslag naar een idee van M.A.C.A. Schaffels).

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



Gezicht op de grote tempel te Hattuša vanaf Büyükkale (foto: J. DE ROOS). Zie de bijdrage van J. DE ROOS in dit nummer.

VOTIEFTEKSTEN EN VOTIEFGESCHENKEN UIT HET OUDE NABIJE OOSTEN

INHOUD

Personalia Orientalia	128
„Nu ziet, ik heb gedaan wat ik gezegd heb”	JANA LOOSE 132
Wijgeschenken in Mesopotamië	G. VAN DRIEL 154
Hettitische votiefteksten en votiefgeschenken	J. DE ROOS 168
Aramese votiefteksten en votiefgeschenken uit Hatra	K. DIJKSTRA 184

PHENIX

is een bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux” en wordt driemaal per jaar in opdracht van het Bestuur uitgegeven. Het staat onder redactie van M. L. FOLMER, C. H. J. DE GEUS, Th. P. J. VAN DEN HOUT, A. A. LOOSE, W. H. VAN SOLDT (eindredacteur) en L. M. J. ZONHOVEN.

De contributie voor het Genootschap bedraagt fl. 45,— per jaar (1 april-31 maart), voor jeugdleden tot 25 jaar fl. 22,50. Hiervoor ontvangen de leden Phoenix en de Nieuwsbrief, 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, 1ste 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 Phoenix. Redactie Jaarbericht Ex Oriente Lux: Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS (egyptologie), Dr. G. VAN DRIEL (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. K.R. Veenhof, voorz. en redactie publ.; Prof. dr. M. STOL, secr.; Drs. L. M. J. ZONHOVEN, namens redactie *Phoenix*; Drs. G.H. DE KNEGT, penningm.; Drs. W. HOVESTREYDT, financiën; Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ, contact met afdelingen; Dr. D. J. W. MEIJER; Dr. J. DE ROOS, lezingenprogramma. In het Algemeen Bestuur hebben voorts zitting: Prof. dr. A. SCHOORS (Leuven), Dr. C. H. J. DE GEUS (Groningen), Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS (Voorschoten), Mevr. G. PIKET (Den Haag), Mevr. Drs. E. DE RANITZ-LABOUCHERE (Den Haag), Prof. dr. J. QUAE-GEBEUR (Leuven), Prof. dr. H. D. SCHNEIDER (Leiden).

Dr. E. HAERINCK, 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.

GENOOTSCHAPSMEDEDELINGEN

Tijdens de jaarlijkse algemene ledenvergadering op 18 juni j.l. in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden vond een belangrijke bestuurswisseling plaats: prof. dr. M.S.H.G. Heerma van Voss droeg na twintig jaar voorzitterschap van EOL de voorzittershamer over aan prof. dr. K.R. Veenhof. Onder leiding van prof. Heerma van Voss is een aantal belangrijke vernieuwingen tot stand gekomen: de studiedagen, de lesbrieven, de nieuwsbrief, de bundels vertaalde artikelen en, last but not least, de verhoogde frequentie en de gedaanteverandering van Phoenix. Hij blijft na zijn aftreden lid van het algemeen bestuur. Prof. Veenhof heeft al sinds de zestiger jaren zitting in het dagelijks bestuur en is lange tijd redacteur van Phoenix geweest.

PERSONALIA ORIENTALIA

Op 27 mei 1993 aanvaardde dr. E. v. Wolde het ambt van hoogleraar in de exegese van het Oude Testament en het Hebreeuws aan de Theologische Faculteit Tilburg met het uitspreken van een rede *Aan de hand van Ruth*. De rede, die is gepubliceerd bij Kok (Kampen), is een pleidooi voor een exegese die zich ten doel stelt de „gouden driehoek” tekst — Hebreeuwse taalkode — te bestuderen en daarbij de inzichten en resultaten van de taal- en literatuurwetenschap verwerkt. Syntaxis, narratologie en tekstsemantiek staan daarbij centraal. Na een theoretische uiteenzetting wordt aan de hand van het boek Ruth getoond hoe de tekstsemantiek — de studie van de betekenis van een tekst — bij kan dragen tot een beter begrip van een Hebreeuwse bijbeltekst.

Op 23 november 1993 promoveerde N.A. Schuman aan de Vrije Universiteit van Amsterdam cum laude op een proefschrift *Gelijk om Gelijk. Verslag en balans van een discussie over goddelijke vergelding in het Oude Testament*. Promotores waren prof. dr. H. Leene en prof. dr. C. Houtman. Uitgangspunt van deze studie is een in 1955 verschenen artikel van de oudtestamenticus K. Koch, waarin deze het traditionele „vergeldingsdogma” in het Oude Testament bestrijdt. Kochs artikel heeft een levendige wetenschappelijke discussie opgeroepen waarin men zowel instemming als absolute verwerping kan beluisteren. Schuman geeft in zijn studie een beschrijving van het traditionele beeld van de goddelijke vergelding en een uitgebreid verslag van de discussie naar aanleiding van de studie van Koch.

Op 12 januari 1994 promoveerde M.L. Steiner aan de Rijksuniversiteit te Leiden op een proefschrift getiteld *Jeruzalem in de Brons- en IJzertijd. De Opgravingen van de „Britisch School of Archaeology in Jerusalem”, 1961-1967*. Promotores waren prof. dr. H.A.A.P. Geertman en prof. dr. H.J. Franken. In dit onderzoek wordt een deel van het materiaal uitgewerkt van de opgravingen die in Jeruzalem in de jaren 1961-1967 onder leiding van Kathleen M. Kenyon werden uitgevoerd. Kort na het overlijden van Kenyon in 1978 werd een belangrijk deel van het ongepubliceerde materiaal van haar opgravingen toegewezen aan H.J. Franken, destijds hoogleraar in de Palestijnse Oudheidkunde aan de Rijksuniversiteit Leiden. M.L. Steiner is al sinds 1985 nauw betrokken bij dit project. Eerder verscheen, in samenwerking met H.J. Franken, *Excavations in Jerusalem, Vol. II. The extramural quarter on the south-east hill* (Oxford 1990).

Op 28 april 1994 aanvaardde dr. R.J. van der Spek het ambt van hoogleraar oude geschiedenis aan de Faculteit der Letteren van de Vrije Universiteit te Amsterdam door het uitspreken van een rede getiteld „... en hun machthebbers worden weldoeners genoemd”. In zijn rede bindt Prof. van der Spek de strijd aan met de vooral in klassieke kringen nog taaie opvatting als zouden de prestaties van andere beschavingen dan de Griekse of Romeinse van minder belang zijn. Als voorbeeld geeft hij de historiografie, die bij de Babyloniërs ver ontwikkeld was. Speciaal gaat hij echter in op het Seleucidische rijk, dat hij omschrijft als een groot en goed georganiseerd rijk; het kon bovendien voortbouwen op de bestuurservaring en hulpmiddelen van vroegere rijken. De koningen traden op als weldoeners van steden en tempels. Zij hebben de tempels echter ook voor economische doeleinden gebruikt door in te grijpen in de exploitatie van hun grond, door belasting te innen en door af en toe een greep in de tempelkas te doen. De titel van de rede is een citaat van Jezus van Nazareth, die volgens Lucas 22:25-6 dit gedrag aan de kaak stelde.

Op 16 juni 1994 promoveerde J. Dijk aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op een proefschrift getiteld *Participles in Context. A Computer-Assisted Study of Old Testament Hebrew*. Promotores waren prof. dr. G.E. Booij en prof. dr. E. Talstra. Het werk is een studie van het gebruik van het participium in het Bijbels Hebreeuws, dat in deze taal zowel nominale als verbale functies kan vervullen. Het onderzoek is gebaseerd op een representatieve selectie van teksten. Hierbij is gebruik gemaakt van de morfologisch gecodeerde tekst van het Oude Testament van de Werkgroep Informatica aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Vrije Universiteit.

Op 23 juni 1994 promoveerde te Groningen de Leidse Egyptoloog H.O. WILLEMS. De promotie geschiedde cum laude. De titel van zijn proefschrift luidde *The Coffin of Heqata. A Case Study of the Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*. Promotores waren Prof. dr. H. te Velde (Groningen) en Prof. dr. J. Assmann (Heidelberg). Dr. Willems publiceert in zijn proefschrift (waarvan binnenkort een handelseditie zal verschijnen) de volledige tekst en alle afbeeldingen van een lijk-kist uit circa 2000 v. Chr. Ook de kist zelf is door de auteur tot op het laatste detail onderzocht. Deze combinatie van filologie, ikonografie en archeologie, maakt dit proefschrift in de ware zin des woords baanbrekend. Hier wordt een nieuwe weg ingeslagen die naar voren laat komen dat de kist van Heqata een ander beeld van het leven in het hiernamaals schildert dan tot dusver bekend was. Willems toont aan dat het leven na de dood niet alleen een continuering is van de banden die de levende Heqata onderhield, maar dat de overleden Heqata zich ook voorbereidt op het aangaan van nieuwe banden met de bewoners van het hiernamaals. Dat hiernamaals is niet een „land van melk en honig”, maar de overledene moet zich daar gaan bezighouden met de voortdurende uitvoering van begrafeniserituelen. De decoratie van de kist concentreert zich op een cyclus: eerst wordt de overledene zelf, op gezag van zijn dode, goddelijke vader tot leven gewekt door een ritueel. Vervolgens voert de herboren overledene precies dezelfde rituelen uit voor de vader, die daardoor weer tot leven komt en opnieuw opdracht kan geven om de zoon tot nieuw leven te wekken, enz. Opvallend is dat deze opmerkelijke dissertatie geen *eersteling* is, zoals meestal het geval is. Willems publiceerde reeds in 1988 zijn *Chests of Life* (Mededelingen & Verhandelingen Ex Oriente Lux, nr. 25). Hierdoor had hij zich al internationale faam bezorgd als coffin-specialist. Met dit tweede, vernieuwende werk heeft hij zich definitief een plaats bezorgd in de eerste rijen van de Egyptologie.

In memoriam M.J. Mulder

Op 24 juni 1994 overleed Professor M.J. Mulder, Oudtestamenticus, Hebraïcus, Semitist. Martin Jan Mulder, geboren in 1923, was van 1949 tot 1964 als predikant van de Gereformeerde Kerken achtereenvolgens werkzaam te Sprang, Heerde en Vlaarding. Hij promoveerde in 1962 bij Prof. W.H. Gispen op een studie over *Ba'al in het Oude Testament*. In januari 1964 trad hij als docent in de Semitische taal- en letterkunde in dienst van de Vrije Universiteit, waar hij per september 1970 in de Faculteit der Letteren werd benoemd als hoogleraar; zijn taak ten opzichte van de Theologische Faculteit werd een jaar later geformaliseerd in een leeropdracht voor het Hebreeuws en de Israëlitische Oudheden. In september 1979 verwisselde Prof. Mulder zijn werk aan de Vrije Universiteit voor het hooglerarschap Oude Testament aan de Rijksuniversiteit te Leiden. Tot zijn emeritering in 1989 was hij in Leiden tevens hoofd van het Peshitta-instituut.

Prof. Mulder was een enthousiast en veelzijdig docent. Voordat aan de Vrije Universiteit een hoogleraar Assyriologie werd benoemd, doceerde hij daar Akkadisch en Ugaritisch. Zijn onderwijs in het Hebreeuws omvatte behalve de klassieke taalfase het Hebreeuws van de rabbijnse literatuur en dat van het moderne Israël, en naast het Aramees van de Joodse traditie doceerde hij het Syrisch in verschillende varianten. Het is aan Prof. Mulder te danken dat aan de VU de studie van het nabijbelse Hebreeuws een volwaardige plaats kreeg en de Semitistiek er uitgroeide tot een volwassen studierichting. Zijn studie van de Semitische talen en literaturen kwam niet in mindering op zijn belangstelling voor het Oudtestamentische vakgebied; ze was eerder, naar zijn besef, een voorbereiding op het werk dat hij op dat gebied zou doen in Leiden.

De breedheid van Mulders belangstelling kwam, behalve in zijn onderwijs, tot uitdrukking in de diversiteit van zijn publikaties. Naast speciale Oudtestamentische onderwerpen betroffen zij de Oudisraëlitische geschiedenis, de Kanaänitische godsdienst, het Jodendom, de Targoom, de Syrische bijbelvertaling, de geschiedenis van de Hebreeuws en de geschiedenis van de Bijbeluitleg. Publikaties die afzonderlijke vermelding verdienen, zijn de vertaling en verklaring van de targoom op het Hooglied (1975), de uitgave van Ezechiël in het Leidse Peshitta-project (1985), het commentaar op I Koningen 1-7 (1987), en de talrijke woordstudies op het gebied van het Bijbels Hebreeuws, met name voor het *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Mulder verzorgde de uitgave van het deel *Mikra* in *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum* en droeg bij aan de inhoud ervan.

Veel van Mulders activiteiten waren erop gericht anderen te laten meedelen in wat hemzelf boeide. We zien dat in zijn publikaties, waarvan een niet onaanzienlijk deel een ruim publiek op het oog heeft; het blijkt ook in zijn bestuurlijke activiteiten. Als lid en voorzitter van het bestuur van het Bijbels Museum te Amsterdam droeg hij bij aan de modernisering en uitbouw van dit museum en de bekendheid ervan. Als curator van de Stichting tot Bevordering van het Onderwijs in de Judaïstiek, en als adviseur van deputaten Kerk en Israël van de Gereformeerde Kerken, zette hij zich in voor het wekken van interesse voor het Jodendom en zijn tradities — een zaak die hem bijzonder ter harte ging. Oprechte belangstelling had hij ook voor de moderne bijbelvertaling, zoals blijkt uit zijn lidmaatschap van het algemeen bestuur van het Nederlands Bijbelgenootschap en het werk dat hij deed als president-curator van de leerstoel Bijbelvertalen aan de VU.

Kenmerkend voor Martin Mulder waren zijn ruimheid, openheid en blijmoedigheid; ze waren verbonden met een religieus vertrouwen waarvan de kracht wel zeer duidelijk was in het laatst van zijn leven. Een studeerkamergeleerde is hij nooit geweest. Het liefst was hij buiten, zijn werk deed hij graag in de zon, en behalve geleerde was hij een liefhebbend echtgenoot en vader, een onderhoudend causeur, een enthousiast reiziger, een mens met interesses als filatelie, schaken en gemeentewapens. Hij deed als wetenschapper zijn werk niet voor vakgenoten alleen; soms mengde hij zich in publieke discussies met een eigenzinnig geluid. In zijn publikaties gaf hij blijk van grote innerlijke vrijheid, maar ten volle kon hij ook diegenen respecteren die anders dachten dan hij. Voor zijn leerlingen was hij een docent die motiveerde, die hun mogelijkheden zag en stimuleerde. Wie met hem been samengewerkt, zullen zich hem altijd herinneren als een ruimhartig, loyaal en behulpzaam mens, een zeer beminnelijke collega.

Th. BOOI

„NU ZIET, IK HEB GEDAAN WAT IK GEZEGD HEB!”

JANA LOOSE

Inleiding

Wanneer een **votiefgeschenk** wordt aangeboden aan een godheid, betekent dat dat de schenker in een eerder stadium — in de hoop op voorspraak of hulp — een dergelijk geschenk aan die godheid beloofd heeft. Bekend zijn symbolisch bedoelde voorwerpen, zoals een armpje of beentje van zilver, dat wordt opgehangen voor het beeld van het goddelijke wezen aan wiens voorspraak men het behoud van arm of been meent verschuldigd te zijn. Op een dergelijk votiefgeschenk, of votiefsteen of -stèle, kan een **votieftekst** geplaatst worden, waarin de godheid gedankt wordt en/of diens wonderbaarlijke goddelijke bescherming wordt verkondigd.

In dit artikel over de Oudegyptische situatie wordt uitgegaan van een bredere interpretatie van genoemde termen, waarbij ook die geschenken in aanmerking komen, die aan een godheid worden aangeboden in de hoop op een toekomstige gunst, of om de, op de een of andere manier opgeroepen, toorn van de godheid weg te nemen. Alleen daar waar feitelijk een votieftekst voorhanden is, en die tekst niet een puur formele opsomming van namen en titels is, is het mogelijk de inlossing van de gelofte, of de gift voorafgaand aan de te verwachten redding absoluut vast te stellen. Vaak is daarvan geen sprake: immers allerlei voorwerpen konden dienen als votiefgeschenken, van beelden en stèles van de hoogste kwaliteit via beschilderde ostraca tot aan zelfgeknede kleifiguurtjes en voorwerpen uit het dagelijks leven, waarbij allerlei soorten materiaal zijn gebruikt: steen, brons, hout, glas, leem, faïence en linnen. Wanneer de voorwerpen figuren uitbeelden, betreft het vaak de godheid zelf met naam en toenaam, of zijn of haar symbool (bijvoorbeeld Hathor-koeien, in grote getale gevonden in de Hathortempels van Deir el-Bahri en Serabit el Chadim in de Sinai). Vaak wordt ook de schenker van de gift afgebeeld (fig. 1).

De oudste mogelijke votiefgeschenken zijn de schminckpaletten en knotsen uit de vroegste periode van de Egyptische geschiedenis en de talrijke beeldjes van apen (de god Hedjwer?) en andere dieren, maar ook van voorouders, uit Abydos en uit het Satet-heiligdom op Elephantine. Gezien de onzekerheid over de betekenis en de bedoeling van dergelijke onbeschreven voorwerpen, alsmede over de van summiere inscripties voorziene



Fig. 1 — Votiefstèle van Nebre en Amenemope voor Chons-em-Waset-Neferhotep
(museum Turijn, foto H. Krijgsman)

stenen of stèles, beperk ik mij voor dit themanummer van Phoenix tot die Oudegyptische votiefgeschenken, die naar vorm en tekstuele inhoud duidelijk als zodanig te herkennen zijn.

Persoonlijke vroomheid

In de 18e dynastie tekende zich een ontwikkeling af in de religieuze houding van de Egyptenaren, die werd gekenmerkt door een gevoel van persoonlijke verbinding met, en afhankelijkheid van, een bepaalde godheid. In het algemeen wordt aangenomen dat deze religieuze ontwikkeling in de Ramessidentijd tot bloei kwam voornamelijk als reactie op de Amarnatijd, waarin farao Echnaton het alleenrecht had van de aanbedding van de Enige God, Aton. Toch kennen we uit de pre-Amarnatijd een Amon-hymne, waarin deze persoonlijke verbintenis al doorklinkt

(pap. Boulaq 17). Vlak na de Amarnaperiode werd een korte hymne aan Amon als inscriptie aangebracht op de achterzijde van een houten zitbeeld, dat werd gevonden in het graf van Amenemope in Deir el-Medina. In deze hymne treffen we zinsneden aan, die een echo vormen van genoemde Amon-hymne:

„O mijn God, Heer der Goden, Amon-Re, Heer van Karnak! Reik mij de hand; redt mij! Verrijst voor mij, opdat gij mij doet herleven. Gij zijt de enige god, zonder zijnselijke! Dat is Re, die aan de hemel opgaat, dat is Atoem, die de mensheid geschapen heeft. Die de gebeden hoort van degene, die hem aanroept, die een man redt van de geweldige [...], die aan hem die in het ei is adem geeft, die vogels en mensen in leven houdt, die voor de muizen in hun holen zorgt en evenzo voor de wormen en de vlooien [...].”

Andere invloeden dan die van Amarna kunnen mede een rol hebben gespeeld in de veranderde religieuze houding van de Egyptenaren. Zo konden de opvattingen van de talrijke Syrische immigranten in Egypte wel eens van invloed zijn geweest op het religieuze besef van de gewone Egyptenaren. De Syrische invloed is af te lezen van de stèles die werden opgericht ter ere van goden, die niet uit het Egyptische, maar uit het Semitische pantheon stammen. Een voorbeeld is een stèle van de schrijver Ramose en diens vrouw Moetemwia (fig. 2) uit Deir el-Medina ten tijde van de regering van Ramses II, opgericht ter ere van de godin Qadesh, die naakt en staand op een leeuw is afgebeeld, waarbij duidelijk een versmelting met Hathor heeft plaatsgevonden te oordelen naar haar kapsel en de zonnescijf op haar hoofd. Verder is de stèle gewijd aan Min-Amon-Re-Kamoetef en de Canaanitische oorlogsgod Reshep (die wel geïdentificeerd werd met Seth). In Deir el-Medina waren overigens ook de godinnen Astarte en Anat populair. De Syriërs waren vertrouwd met het idee om via votiefteksten goddelijke genade af te smeken. Wellicht ook hebben de Egyptische ambachtslieden en kunstenaars hierin een nieuwe vorm gevonden om uitdrukking te geven aan een reeds lang bestaand volksgeloof om door middel van hymnes en gebeden aan goden van persoonlijke keuze hun voorspraak af te roepen.

Hoewel het aan niet-ingewijden niet toegestaan was het sanctuarium van een tempel te betreden of het cultusbeeld van de god rechtstreeks te aanschouwen, waren er wel mogelijkheden om een god te benaderen. Zo kon het cultusbeeld van een god in de nabijheid van leken komen, wanneer het tijdens feestdagen in processie uit de tempel werd gedragen. Dan was het mogelijk dit (verhulde) beeld orakelvragen voor te leggen en in sommige gevallen ook een votiefgedebd. Daarnaast was het mogelijk voor niet-ingewijden (met een zeker aanzien) om toegang te krijgen tot de beelden van

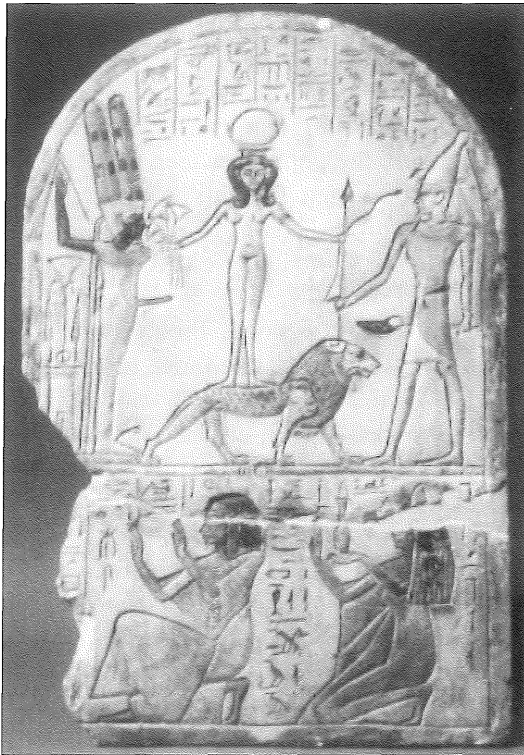


Fig. 2 — Stèle voor Astarte, Min en Reshep (museum Turijn, foto H. Krijgsman)

goden en vergoddelijkte koningen, die zich binnen de muren van de tempelvoorhof bevonden, om deze daar te aanbidden. Van slechts een korte periode zijn ons tastbare bewijzen van deze aanbiddingsvorm in de tempelvoorhof overgeleverd, nl. door vondsten van votiefstèles uit de 19e en 20e dynastie. Uit de inhoud van teksten op deze stèles blijkt, dat het daarbij om een vast ritueel ging, het „lofbrengen”, *rdi i3w*, en „de aarde kussen”, *sn t3*, voor de god en om het „verkondigen van de machtsmanifestaties”, *sdd b3w*, van de god. Over het belang van dit laatste volgt meer hieronder.

Godenbeelden als verhoorders van smeekbeden

Zoals gezegd, votiefstèles konden worden opgericht in de nabijheid van een beeld (of reliëf) van een god of een koning in de tempelvoorhof, opdat diens macht daarop kon worden verkondigd of daarop vermelde smeekbeden konden worden verhoord. Dat sommige goden vaak en anderen in

totaal niet worden aangetroffen in de votiefteksten heeft grotendeels te maken met de beperktheid van de vondsten. Immers, de voornaamste bron, Deir el-Medina, begint pas te stromen in de Ramessidentijd. In principe kan iedere god in aanmerking komen, maar op de ons overgeleverde stèles domineren de goden, die populair waren in Deir el-Medina: Amon, Meretseger, Mut, Chons, Shu en Iah (als lichtgoden), Amenhotep I en Thutmosis III (als vergoddelijkte koningen), Thot (als schrijver), Ptah (als beschermheer van de kunsten) en Hathor en Nebethepet (als godinnen van het Westen).

In de hoofdstad van de Ramessiden, Piramesse, zijn de zogenaamde „Horbeit stèles” aangetroffen, die ons een idee geven van de beeldenverering uit die tijd. Op deze stèles is sprake van aanbidding van beelden van Ramses II, die diverse namen dragen en dus diverse verschijningsvormen van Ramses II, of diens „levende Ka”, verbeelden. De aanbidding geschiedt door allerlei mensen, inclusief Ramses II zelf. Een van de beelden wordt genoemd „*Ramessu-Meriamon-de God*” en is bekend van verschillende stèles en inscripties op deurposten uit Qantir.

Een ander beeld, dat zesenvijftig keer vermeld wordt op de Horbeit stèles, heet „*Usermaat-re-Setepenre-Monthu-in de Beide Landen*”. Opvallend is een votiefstèle, opgericht door ene Satierneh, waarop Amon-Re, Ptah en het beeld, geheten Monthu-in de Beide Landen afgebeeld staan, met daarbij zes oren: een paar voor ieder van de goden om de smeekbeden te kunnen verhoren (zie onder bij „orenstèles”). Dat dit beeld een eigen cultus heeft gehad, blijkt wel uit de stèle, waarop een vrouw die tegenover dit beeld staat, wordt beschreven als de „Zangeres van Monthu-in de Beide Landen, Isis”.

Van het beeld, geheten „*Re-van de Heersers*” zijn ook buiten Piramesse exemplaren gevonden, namelijk het grijsgranieten beeld aan de westkant van de ingang van de zuilenhal van Amenhotep III in de Luxor tempel en het reusachtige roodgranieten beeld in de eerste voorhof van het Ramesseum.

„*Ramessu-Meriamon-Heerser der Heersers*” heet het beeld, dat op de stèle van Rahotep zelfs uitdrukkelijk wordt beschreven als „*de Grote God, die de smeekbeden van de mensen verhoort*” — een epitheton dat in votiefteksten veel gebruikt werd. Bovendien worden ook op deze stèle vier oren afgebeeld: een paar van de koning en een paar van het beeld.

Het was vooral in de tempel van Ramses II bij de Oostelijke poort van de Amontempel in Karnak, dat de koning, samen met Amon-Re, werd beschouwd als een verhoerende god. Ook hier draagt hij de titel „*Hij die smeekbeden verhoort*”, en ook hier — net als bij de andere beelden

— verzamelden zich mensen om te bidden, smeekbeden te richten en votiefgeschenken aan te bieden aan de god en/of de vergoddelijke koning.

Uit Piramesse komen twee grote roodgranieten schrijnen van Ramses II, die — zoals zo veel uit deze Ramessidische hoofdstad — later versleept zijn naar Tanis. De binnenkant van deze schrijnen is een nabootsing van een rotskapel, waarvan de achterwand als rotswand lijkt te zijn uitgehouwen met drie beelden van goden. In beide steden waren deze „rotskapellen” waarschijnlijk voor of buiten de grote tempel van Amon-Re geplaatst om daar de niet-ingewijden de mogelijkheid te geven te bidden tot de goden, die daarop werden afgebeeld.

Voor de bijzondere rol, die de tempelvoorhof in de godenverering van particulieren speelde, kan gewezen worden op een votiefstèle voor de godin Hathor uit Deir el-Bahri, opgericht door Qenherchepesjef. Daarop wordt expliciet melding gemaakt van „*de voorhof van Ptah*” en van „*de voorhof van de dodentempel van Amenhotep I*”, waarvan Qenherchepesjef zegt, dat hij daar de nacht heeft doorgebracht en stèles heeft opgericht in de nabijheid van de „*Heren van Deir el-Bahri*”.

Goddelijke ingrepen

Een groot deel van de votiefstèles blijkt te zijn opgericht om publiekelijk kond te doen van de ervaring van een goddelijke inmenging door de *b3w* (spreek uit „baoe”) van een bepaalde god in het leven van de schenker nadat hij (of zij) een of andere overtreding had begaan. Uit ostraca uit Deir el Medina blijkt, dat zowel bij overtredingen tegen een bepaalde godheid als bij die tegen de sociale orde, zoals het achterhouden van bewijsmateriaal, het plegen van meeneed of diefstal, de *b3w* van een god zich kan manifesteren.

Wat is of wat zijn *b3w*? De term wordt meestal vertaald met „*machtsmanifestatie(s)*”. Deze vertoning van macht is bovennatuurlijk, beladen met magie, en kan worden uitgeoefend door allerlei goden op een geheel eigen manier, of door farao. De goddelijke *b3w* kunnen ook worden opgeroepen en gebruikt door mensen voor privé doeleinden. Vaak wordt *b3w* geassocieerd met begrippen als „*vrees*”, „*afgrijzen*”, of „*kracht*”. De vrees voor een machtsmanifestatie van een god is gegrondvest op de overtuiging, dat goden gemakkelijk vertoornd raken, wanneer bepaalde normen, waarvoor zij verantwoordelijk geacht worden, worden overschreden. Iemand, die het slachtoffer wordt van de *b3w* van een god, lijdt aan een soort van bezetenheid, die zich kan manifesteren in de vorm van ondraag-

lijk schuldbesef, nachtmerries, ziekte, een ongeval en vaak (somatische) blindheid. De uitdrukking voor zo'n gekwelde figuur, die zich hierdoor in een maatschappelijk isolement (een „niemandsland”) voelt, vinden we op de votiefstèles als „*Hij, die in de Onderwereld is*”. Een literair voorbeeld van een dergelijke situatie ten tijde van het Middenrijk stamt uit het beroemde verhaal van *De Schipbreukeling*. Hierin wordt verteld over de wonderlijke avonturen van een man, die schipbreuk lijdt, en op het eiland waar hij aanspoelt (ook een soort „niemandsland”) een ontmoeting heeft met een bovennatuurlijk wezen, een reusachtige goddelijke slang. Deze slang boezemt hem aanvankelijk enorme schrik in, maar blijkt het goed voor te hebben met de drenkeling. Als hij hem een veilige terugkeer voorspelt, werpt de man zich uit dankbaarheid op zijn buik en belooft de slang:

„Ik zal Uw machtsmanifestaties verkondigen (*sdd b3w*) aan de Heerser, ik zal hem op de hoogte brengen van Uw grootheid!”.

Vervolgens belooft hij hem votiefgaven te zullen brengen, zoals die waarmee goden in hun tempels tevreden gestemd worden. Voorts belooft hij nog:

„Ik zal verkondigen datgene wat mij overkomen is, en datgene wat ik gezien heb van Uw machtsmanifestatie. Men (= de Koning) zal U lofbrengen in de stad in het bijzijn van de magistraten van het hele land”.

Het is duidelijk, dat bij het aanbieden van een votiefgeschenk of bij het oprichten van een votiefstèle de verkondiging van de aan den lijve ervaren goddelijke machtsmanifestatie een belangrijk onderdeel vormde naast het prijzen van de grootheid van de beschermgod.

Een fraai voorbeeld hiervan is te vinden op de stèle van Huy, die meeneed had gepleegd tegen Iah, de maangod. Het gevolg daarvan was:

„... hij toonde mij hoe groot zijn kracht is in aanwezigheid van het hele land
„Ik zal over Uw *b3w* vertellen aan de vissen in de stroom en aan de vogels in de hemel. En tot de kinderen en hun kinderen. Hoedt U voor Iah, de genadige die wist hoe dit af te wenden.”

De votiefstèles.

Om enig inzicht te krijgen in de opbouw van de teksten op de votiefstèles en in de achtergronden en betekenis daarvan worden eerst twee van de belangrijkste stèles in vertaling gegeven en becommentarieerd en vervolgens worden overige relevante aspecten uit andere votiefstèles behandeld.

a. De votiefstèle van Nebre ter ere van Amon (Stèle Berlijn 20377)

De meest instructieve en uitgebreide votiefttekst bevindt zich op een stèle met een hymne aan Amon, die is gevonden in een van de kleine tichelstenen tempels van Amon in Deir el-Medina (fig. 3). Deze tempels waren gebouwd voor de werklieden van de Thebaanse necropool en van hier komen de meeste van de votiefstèles, die door de kunstenaars zijn nagelaten en door Italiaanse en Franse opgravingsteams zijn teruggevonden. Bedoelde stèle, die zich nu in Berlijn bevindt, is gewijd aan Amon door de tekenaar Nebre en diens zoon Chay uit dankbaarheid voor de genezing van Nachtamon, een andere zoon van Nebre.

Bovenaan bevindt zich de aanbiddingsscène: Amon zit op zijn troon voor een hoge pyloon, vóór hem knielt Nebre voor een kleine offertafel. Het bijschrift luidt:

1. Amon-Re, Heer van Thebe,
Grote God, Eerste van Karnak;
Verlichte God, die de smeekbede hoort,
die komt op het stemgeluid van de arme,
als hij bedroefd is
die lucht geeft aan hem, die het benauwd heeft.
2. Lofbrengen aan Amon-Re,
Heer van Thebe, Eerste van Karnak,
de aarde kussen voor Amon van de Stad, Grote God,
Heer van de grote, schone voorhof,
opdat hij mij toestaat,
dat mijn ogen zijn schoonheid zien!
Voor de Ka van de tekenaar van Amon, Nebre.

Onder deze scène bevindt zich de eigenlijke stèletekst met daaronder de afbeelding van de vier zonen van Nebre, die in aanbidding neerknielen:

3. Ik wil Amon lofbrengen,
ik wil voor hem hymnes maken in zijn naam;
ik breng hem lof,
zo hoog als de hemel is en zo ver de aardbodem reikt,
ik verkondig zijn machtsmanifestatie (b3w) aan hem die stroomopwaarts, en
aan hem die stroomafwaarts trekt:
4. Hoedt U voor hem!
Verkondig hem aan zoon en dochter,
aan groot en klein!
Vertel over hem aan kinderen en kleinkinderen,
die nog niet geboren zijn!
Vertel over hem aan de vissen in de stroom
en aan de vogels in de hemel!
Verkondig hem aan hem die hem niet kent,



Fig. 3 — Votiefstèle van Nebre voor Amon-Re (foto Ägyptisches Museum Berlin)

en aan hem die hem kent!

Hoedt U voor hem!

5. Gij zijt Amon, Heer der „Zwijgenden”,
die komt op het stemgeluid van de armen!
Ik riep tot U toen ik bedroefd was
en gij zijt gekomen, opdat gij mij redde.
Gij gaf lucht aan hem die benauwd was,
gij redde mij toen ik gebonden was.
Gij zijt Amon-Re, Heer van Thebe,
gij redt hem die in de Onderwereld is;
want gij zijt het immers, [die genadig is]
als iemand hem aanroept,
gij zijt het immers, die van verre komt!
6. Gemaakt door de tekenaar van Amon in Deir el-Medina, Nebre, gerechtvaardigd, de zoon van de tekenaar in Deir el Medina, Pay, [gerechtvaardigd], in de naam van zijn heer Amon, Heer van Thebe, die komt op het stemgeluid van de armen.
7. Er werden voor hem hymnen gemaakt in zijn naam, omdat zijn kracht zo groot was;
er werden voor hem gebeden gemaakt voor zijn aangezicht in tegenwoordigheid van het gehele land
ten gunste van de tekenaar Nachtamon, gerechtvaardigd, toen hij ziek neerlag op de rand van de dood,
toen hij in de greep van Amon was vanwege die koe van hem.
8. Toen merkte ik dat de Heer der Goden gekomen was als de Noordenwind,
zoete luchtstromen voor hem uit;
hij redde de schrijver van Amon,
Nachtamon, gerechtvaardigd,
de zoon van de tekenaar van Amon in Deir el Medina,
Nebre, gerechtvaardigd,
geboren uit de meesteres van het huis,
Pasched, gerechtvaardigd.
9. Hij (Nachtamon) zegt: „Zo de dienaar bereid was zonde te begaan, zo is zeker de Heer bereid tot genade!
De Heer van Thebe blijft niet een dag lang vertoornd –
als hij vertoornd is, is het een ogenblik en niets blijft over.
De bries heeft zich tot ons gewend in genade,
Amon kwam aangezet met zijn luchtstroom.
Zowaar Uw Ka voortbestaat, zult gij genadig zijn,
en wij zullen het nooit meer doen!”
10. De tekenaar in Deir el Medina,
Nebre, gerechtvaardigd, spreekt:
„Ik zal deze stèle oprichten in Uw naam,
en ik zal voor U deze hymne schriftelijk
op haar voorkant vereeuwigen,
want gij hebt voor mij de tekenaar Nachtamon gered!
Zo sprak ik tot U, en gij hebt mij gehoord,

Nu ziet: ik heb gedaan wat ik gezegd heb!
 Gij zijt de Heer van degene, die tot hem roept,
 die tevreden is over de Ma'at,
 de Heer van Thebe!"

11. Gemaakt door de tekenaar Nebre en zijn zoon Chay.

Indeling zowel als inhoud vertonen karakteristieken, die in de overige votiefstèles ook aangetroffen worden. Meest markant aanwezig is de godheid met bijschrift waarin diens naam genoemd wordt en diens lof gezongen wordt; daarbij bevindt zich vaak de schenker in aanbidding (1 en 2). De eigenlijke hymne opent met de lofprijzing en de verkondiging van de machtsmanifestaties van de godheid (3 en 4), die vaak wordt opgevoerd als een god, „die de smeekbede hoort”; niet alleen verhoort hij gebeden, maar hij vergeeft ook schuld. Blijkens andere votiefteksten waakt hij over de gelovige als rechter, als herder of als veerman. Hij geneest zieken, sterkt de eenzamen en is een redder in de nood. In deze stèle wordt op dit thema voortgeborduurd door de wijze waarop de kwaliteiten van Amon als „horende god” worden geschilderd (5). Dan volgt de zelfpresentatie (6) en de beschrijving van de „bezetenheid” van Nachtamon vanwege een koe (7). Soms wordt de bedreven „zonde” beschreven, maar in de meeste gevallen wordt het vergrijp zelf verzwegen of verhuld om te voorkomen dat het door een schriftelijke fixering duurzaam zou voortbestaan. Zo blijft het voor ons duister wat de relatie is tussen de toorn van Amon en de koe. De hymnes en gebeden voor Amon hebben kennelijk geholpen, want in (8) wordt de genezing van de doodzieke Nachtamon beschreven, hetgeen gevolgd wordt door een schuldbekentenis van Nachtamon met de vaststelling hoe men de relatie dienaar — heer ziet: de een is geneigd tot zonde, de ander tot vergiffenis. Vooral de vergevingsgezindheid van de god wordt kleurrijk beschreven (9). Uit de volgende strofe (10) blijkt duidelijk het votiefkarakter van deze hymne, terwijl in (11) de oprichters van de votiefstèle vermeld worden.

Nota bene: van dezelfde Nebre staat een votiefstèle in het Brits Museum ter ere van Haroëris, Heer van de Hemel, Heerser van de Negenheid, met de volgende zinnen:

„Lofbrengen aan hem die smeekbeden hoort, opdat hij mijn ogen laat zien de weg die ik moet gaan..”.

b. De votiefstèle van Neferabu ter ere van de „Piek van het Westen” (Stèle Turijn 1593 + 1649).

Op deze votiefsteen bevindt zich een afbeelding van de godin, die werd geïdentificeerd met de slangegodin van de Thebaanse necropool, Meretse-

ger („Zij die het zwijgen liefheeft”). Zij wordt hier weergegeven als een driekoppige slang met het bijchrift:

„Meretseger, Meesteresse van de Hemel,
Meesteresse van de Beide Landen,
wier schone naam is „Piek van het Westen”.

Nadat de godin lof gebracht is, stelt Neferabu zichzelf voor als „een onwetende, die geen verstand heeft, die niet in staat is goed en kwaad te onderscheiden.” Dan volgt een beschrijving van de wijze waarop hij „bezeten” was door de macht van deze godin:

Ik beging deze daad van onrecht tegen de Piek,
en zij las mij een les.
Ik was in haar hand, bij nacht als bij dag,
en zat gelijk een zwangere op de baarsteen,
ik riep om lucht, en die kwam niet.

Het votiefgeschenk, dat Neferabu brengt, biedt soelaas:

Ik bracht een drankoffer aan de Piek van het Westen,
de Almachtig Sterke,
en aan alle goden en godinnen.

Dan volgt de verkondiging van de machtsmanifestatie:

„Ziet!” zo wil ik zeggen
tot de groten en de kleinen van de werkploeg,
„Hoedt U voor de Piek,
want een leeuw schuilt in de Piek!
Ze slaat toe met de slag van een woedende leeuw,
ze zit hem op de nek, die tegen haar een overtreding begaat.

En de vergevingsgezindheid van de godin:

Ik riep mijn Meesteresse aan
en merkte, dat zij tot mij gekomen was in zoete luchtstromen;
zij was mij genadig, nadat zij mij (eerst) haar hand had laten zien,
zij wendde zich in genade tot mij,
en zij liet mij het leed vergeten,
waarin ik gevangen was geweest –
de Piek is genadig, wanneer men haar aanroept.”

En nogmaals een verkondiging:

Gesproken door Neferabu, gerechtvaardigd.
Hij zegt: „Ziet en hoort, alle oren,
jullie die leven op aarde:
Hoedt U voor de Piek van het Westen!”

Vergrijpen tegen de godheid en de gevolgen.

Hoewel de aard van de overtreding of van de zonde zelden expliciet genoemd of toegelicht wordt uit vrees voor eeuwige vastlegging daarvan, wordt in een votieftekst toch soms een indicatie gegeven van wat foutgegaan is. Neferabu, onze man in de voorgaande tekst, werd kennelijk ook geplaagd door gewetenswroeging ten aanzien van Ptah, hetgeen mag blijken uit een door hem opgerichte votiefstèle, die nu in het Brits Museum (No. 598) is:

„Ik ben een man, die valselyk gezworen heeft bij Ptah, Heer van de Waarheid; en hij zorgde dat ik duisternis zag bij dag...”

Deze beschrijving van het met blindheid geslagen worden komt regelmatig voor in de votiefteksten, zoals we verderop zullen zien. Verderop staat:

„... Hij liet mij zijn als de honden op straat, omdat ik in zijn hand was...”.

Ook een zekere Haja laat middels een votiefstèle weten, dat hij een meeneed heeft gepleegd, tegen Iah, die hem dan ook daarop heeft „*laten zien hoe groot zijn kracht is, ten overstaan van het hele land*”. Door deze schuldbekentenis en de verkondiging van Iah's macht heeft Haja zijn geweten kunnen sussen en gods toorn gesust.

Meineed plegen voor de Heer van de Waarheid of voor de maangod Iah was een slechte zaak, maar ook valse verklaringen afleggen over of tegen een huwelijkspartner kon iemand duur te staan komen. Het was de beeldhouwer Qen, die in een votieftekst meldt, dat naar aanleiding van een dergelijke meeneed „*de b3w van de god zich heeft gemanifesteerd*”.

„Vrouwenpraat” is de goden Iah-Thot en Shu een gruwel: Iyt-nefert, de echtgenote van de bekende werkman Sennedjem (van graf 1) uit Deir el-Medina, heeft het nodig gevonden een votiefstèle op te richten voor deze goden, nadat zij haar vanwege „*die vrouwenpraat (= roddel? of ruzie?) duisternis hebben laten zien bij dag*”. Bijzonder aan deze stèle is voorts, dat het de kleinzoon Anhotep is, die achter de in adoratie neerknielende Iytnefert staat.

„Duisternis bij dag”, ofwel blindheid, als gevolg van de werking van de *b3w* van een godheid komt veelvuldig voor, en het lijkt erop dat hiermee zowel daadwerkelijke onmacht om te zien als een soort van geestelijke verblinding bedoeld kon worden. Van de goden Chons en Iah-Thot wordt in verschillende votiefstèles gezegd:

„Ik zie hoe groot Uw kracht is: gij laat de duisternis zien, die gij maakt. Maak licht voor mij, opdat ik zie! Gezondheid en leven zijn in Uw hand; men leeft van hetgeen gij geeft.” (zie fig. 4).



Fig. 4 — Votiefstèle voor Iah en Thot van Neferrenpet (museum Turijn, foto H. Krijgsman)

In een votiefstèle ter ere van de Grote Kater (een manifestatie van de zonnegod Re) wordt gezegd:

„Gij laat mij duisternis zien door datgene, wat gij gedaan hebt. Maak licht voor mij, opdat ik Uw schoonheid aanschouwe, wendt U tot mij, gij lieflijke van genade, die de vergeving kent!...”

De godin Taweret was als beschermster van zwangere vrouwen en als vruchtbaarheidsgodin bijzonder populair in Deir el-Medina. Een vergrijp tegen haar kon haar razernij opwekken, iets waarvoor juist vrouwen op haar hoede zullen zijn geweest. Zo zien we in een hymne aan Taweret op een votiefstèle die is opgericht door een vrouw:

„Lofbrengen aan Taweret, de eerbiedwaardige, in haar mooie naam van Zij-die-in-schoonheid-komt;

Ik prijs haar tot de hoogte van de hemel
en ik stel haar Ka iedere dag tevreden.

Moge gij vergevingsgezind zijn, O schone genadige;
 moge gij mij Uw hand reiken, opdat ik kan leven,
 opdat mijn kinderen voor mij kunnen leven,
 opdat mij de fout die ik begaan heb niet zal worden aangerekend [...].
 De dag, waarop Taweret zich vergevingsgezind toont,
 wordt mijn hart overstelpt door vreugde.
 Moge zij zorgen, dat mijn huis door haar weldaden voorspoedig zal zijn,
 iedere dag, zodat ik niets tekort kom.
 Moge zij zorgen, dat ik in goede gezondheid verkeer,
 dat mijn lichaam kinderen zal dragen,
 dat mijn hart tevreden is, iedere dag..."

Orenstèles

Hierboven hebben we al gezien, dat in sommige gevallen op votiefstèles niet alleen goden en hun aanbidders werden afgebeeld, maar ook oren. Onder invloed van de idee, dat een godheid de smeekbeden van een individu „hoort” ontstonden in de 18e dynastie de zogenaamde „oorstèles”. Kenmerkend is de afbeelding daarop van oren, in wisselende aantallen, die als gehoororgaan van de „horende” en „verhorende” god bedoeld zijn. Door het spreken tot deze oren hoopte men rechtstreeks de bede tot de godheid te laten doordringen. Van zo’n godheid wordt gezegd: „*Hij met open oren*” of ook wel „*met grote ogen en talrijke oren*” (zie fig. 5). In hoeverre de aantallen van de oren een magische betekenis hebben, valt niet te achterhalen. Een combinatie van votiefstèle en orenstèle is opgericht door de schrijver Pay voor de Ka van zijn moeder Wadjetrenpet (fig. 6). Hier wordt in het bovenste register de zoon afgebeeld, terwijl hij neerknielt voor het beeld (= de Ka) van de god Chons aan wie hij offergaven brengt en het gebaar voor „lofbrengen” maakt. In het onderste register knielt zijn moeder Wadjetrenpet met beide handen in het gebaar voor „lofbrengen”. Vóór haar bevindt zich in verticale kolommen de votieftekst, waarin de volgende zinnen:

„Ik breng hem lof, ik stel zijn Ka tevreden,
 opdat hij mij alle dagen genadig zij!
 Ziet, gij laat mij de duisternis zien die gij maakt,
 Weest mij genadig, opdat ik het verkondige!
 Hoe zoet is het, wanneer gij genadig zijt, Chons,
 voor een arme uit Uw stad! []”
 „Geef Uw aangezicht en maak genade! Hoort mij [wanneer ik U aanroep].”

In de grote hymne voor Amon-Re (de magische papyrus Harris), die gezongen wordt door de acht oergoden, worden Amon-Re „Zevenhonderdzevenenzeventig orenparen” toegeschreven. Ook voor de orenstèles

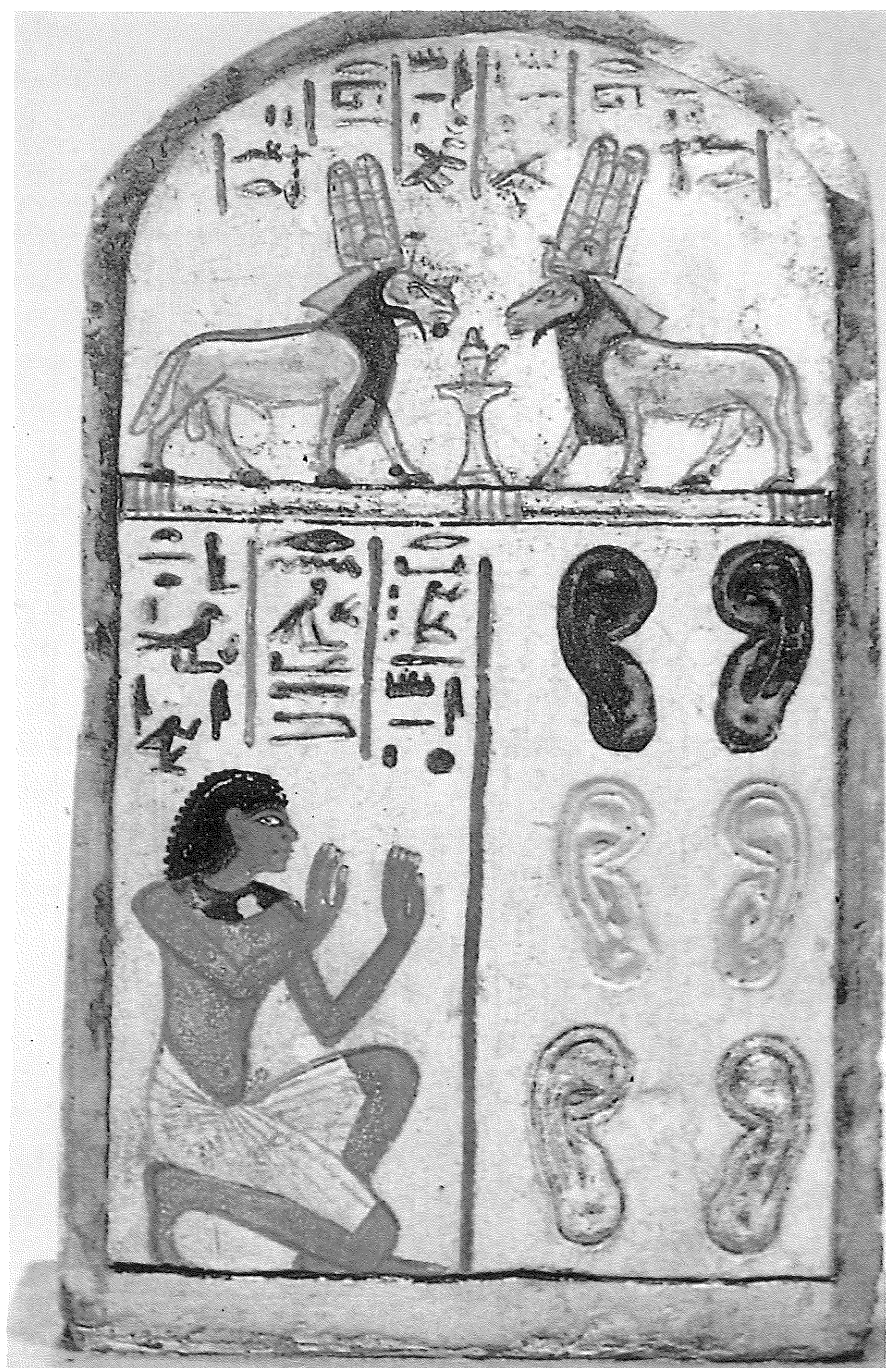


Fig. 5 — Orenstèle van Pay voor de ramsgod Amon (museum Cairo, foto H. Krijgsman)



Fig. 6 — Votiefstèle van Pay en Wadjetrenpet (uit: LANZONE, *Dizionario Mitologia Egizia*)



Fig. 7 — Orenstèle voor Nebethetepet (museum Turijn, foto H. Krijgsman)

geldt, dat allerlei verschillende goden kunnen worden aangeroepen: in Memphis werden oren-stèles ter ere van Ptah gevonden, in andere plaatsen werden ze opgericht voor Horus, Amon of de vergoddelijkte Ahmose-Nefertari en Ramses II. Figuur 7 toont een orenstèle met een votiefformule aan „*Nebethetepet, die de smeekbede verhoort, de Meesteresse van de Hemel*”. Een typisch voorbeeld van een in Memphis gevonden orenstèle voor „*Ptah-de Horende*” is fig. 8. In veel gevallen achtte men het onnodig de naam van de god speciaal te vermelden, omdat de orenstèle werd opgericht bij het beeld of reliëf van de beschermende god zelf, die daarmee bekend werd verondersteld.

„*Arméluis ex-voto's*”

Aangezien de afbeelding van de beschermende godheid van zo'n groot belang was op een votieffgeschenk, kon welk object dan ook, dat die afbeel-

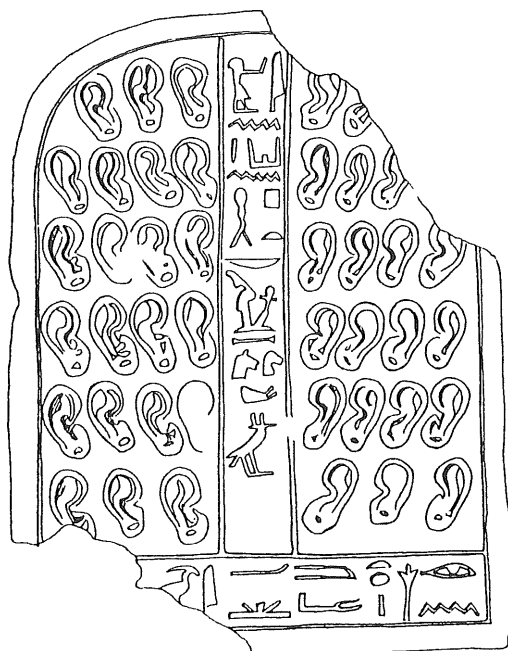


Fig. 8 — Orenstèle voor Ptah-Heer van de Waarheid
(uit: W.M. FLINDERS PETRIE, *Memphis I*, pl. 13)

ding droeg, als zodanig worden gebruikt, ook al was dat niet de primaire functie ervan. Zo zijn onder de vloer van de tempel van Ptah en van het paleis van Merneptah in Memphis opmerkelijke vondsten gedaan van brokstukken van funeraire(!) stèles, die bij nadere beschouwing als ex-voto's moeten worden opgevat. Tot deze interpretatie leidden de daarop aangetroffen ongeschonden reliëfs van een godheid (bijvoorbeeld die van de god Ptah, uitgespaard uit de cartouche van Merneptah) en daarbij in veel gevallen de naam van de votiefschenker. De laatste lijkt meestal te komen uit de middenklasse van de maatschappij, d.w.z. dat hij een priester was uit de lagere klasse van de tempeladministratie of een ambachtsman. Naast deze brokstukken zijn in dezelfde bergplaats ook zeer kleine fragmenten aangetroffen, die eveneens uit muurreliëfs, uit cartouches of uit stèles gehakt zijn. Ook hierop werden afbeeldingen of symbolen van Ptah en andere goden aangetroffen, reden waarom deze fragmenten worden geïnterpreteerd als votiefgeschenken van de armen, waarvoor oude, in onbruik geraakte, tempelmuren met houwelen werden bewerkt om deze „goddelijke” fragmenten uit te hakken.

Bijzonder in deze vondstenreeks is voorts een reliëffragment van een „kraamprieeel-scène”, dat wellicht is aangeboden als votiefgeschenk uit dank voor een gunstig verlopen bevalling (wellicht zijn ook de potscherven met dergelijke tafereeltjes, die in Deir el-Medina zijn gevonden, door hun impliciete verwijzingen naar Hathor op te vatten als votiefgeschenken aan deze godin? Zie *Phoenix* 38,2, 1992, p. 23 en 25, fig.4).

Beeldhouwersmodellen of ex-voto's?

Discussie is gaande over de interpretatie van reliëfplaten uit kalksteen, vaak met inscriptie, die vooral bekend zijn uit de Ptolemeëntijd en waarop koningen en koningsnamen uit de 26e dynastie zijn afgebeeld. Hoewel voor een deel hiervan met grote zekerheid kon worden vastgesteld, dat het om modellen voor beeldhouwers gaat, blijft een aantal van deze voorwerpen intrigeren. Enkele kalkstenen platen vertonen een raster, dat volgens sommigen kan worden gezien als een hulpmiddel om de juiste maten en verhoudingen snel en voor meer ex-voto's tegelijk op één plaat uit te hakken, hetgeen weer zou kunnen wijzen op een vorm van massaproductie. Die plaat kon dan in kleinere stukken worden gezaagd, die gekocht werden door pelgrims, die ze dan als votiefgeschenk konden aanbieden aan de vergoddelijkte koningen uit de 26e dynastie. De gaten in sommige van deze platen kunnen duiden op het gebruik van het ophangen van ex-voto's in de nabijheid van de god.

Tot slot: gelofte tot in de dood

Tot in het graf zijn votiefteksten gevonden. Grotendeels inhoudelijk de bekende votiefstèles volgend, steken sommige grafinscripties en teksten op grafbeelden de loftrumpet voor een „horende” godheid. Belangrijke verwachte gunst is daarbij „*een lange levenstijd en een schone begrafenis*” (nodig in een voortdurend rondgaande levenscyclus), en „*licht*” (d.w.z. verlossing uit de duisternis van de godverlatenheid of de blindheid door het „*opgaan*” van, of het „*toewenden*” door de zon).

Opmerkelijk is een hymne aan Hathor in het graf van ene Thotemheb naar aanleiding van een openbaring door deze godin. Volgens de tekst was zij verschenen in zijn droom om hem de plaats voor de aanleg van zijn graf aan te wijzen. Voor de grafeigenaar was dit reden om de macht van Hathor in zijn graf te verkondigen en om haar te verzoeken

„Schenk Uw schoonheid, opdat ik Uw gestalte aanschouwe in het binnenste van mijn graf”.

Het grootste votiefgeschenk, dat we in Deir el-Medina tegenkomen, wordt genoemd in een grafhymne aan de godin Moet. Volgens de opsteller van de tekst, de grafeigenaar Simoet („zoon van Moet”), heeft hij al zijn vermogen geschonken aan haar, wier lof hij zingt en wier macht hij verkondigt. Hij beschrijft zichzelf als

„Een zwakkeling in haar stad, een arme en een pelgrim []; dat ik bezit heb verkregen is, opdat zij (Moet) rijk worde...”.

Het is niet verwonderlijk dat in deze hymne ook een smeekbede verpakt zit. De godin wordt dringend gevraagd om zorg te dragen voor het voortdurende welzijn van Simoet, d.w.z. een schone begrafenis, een onbeschaadigde mummie en daarmee het behoud van alle lichamelijke functies en een zich eeuwigdurend verzadigen aan de offertafel van Moet zelf.

Niet alleen goden, ook overleden voorouders konden worden benaderd met votiefgeschenken om hun voorspraak of hulp af te smeken bij precaire aangelegenheden. Vaak betrof het dan problemen die zich voordeden in de sfeer van de familie- of kennissenkring. De aangeboden votiefgeschenken, bijvoorbeeld een schaal of kruik of een linnen doek, bevatten soms een tekst, een zogenaamde „*brief aan een dode*”, waarin het probleem werd uiteengezet of waarin de angst die de briefschrijver kwelde, werd geformuleerd. Wanneer de laatste zich bedreigd voelde door bepaalde personen, wier namen dan werden vermeld, werd de dode gesmeekt zijn magische machtsmiddelen te gebruiken en het gevaar af te weren. Zo bevat een rode aarden kruik (Haskell Oriental Museum Chicago No. 13945) een brief van een zoon aan zijn dode vader, waarin de schrijver verzoekt verlost te worden van de kwellingen, die veroorzaakt worden door twee dienaressen. Daarnaast bevat de brief de oproep:

„Zorg nu, dat mij een mannelijk kind geboren wordt”.

Als de dode vader bereid is te hulp te komen, wacht hem veel goeds:

„Zowaar gij leeft voor mij, zowaar zal de Grote Godin U prijzen en het aanzicht van de Grote God zal verheugd zijn over U; hij zal U zuiver brood geven met zijn beide handen”.

De tekst is op de kruik aangebracht in zeven verticale kolommetjes, die gelijkelijk over de buikroning verdeeld zijn. Een achtste kolommetje is later tussengevoegd, en deze bevat de zin:

„Overigens smee ik U om een tweede kind voor Uw dochter”.

Dat doden te pas kunnen komen om het zozeer gewenste nageslacht te verkrijgen, blijkt ook uit votiefgeschenken in de vorm van beeldjes van een

(meestal naakte) vrouw (vaak betiteld als „dodenconcubine”), veelal met tattooage op borsten, heupen en bovenbenen, soms vergezeld van een kind. Een van deze teruggevonden beeldjes leidt tot die conclusie, omdat het een tekst bevat, die geen ruimte laat voor onduidelijkheid. Het is een Middenrijks beeldje (Berlijn Inv. No. 14517) van een naakte getatoueerde vrouw, die evenals zovele „dodenconcubines” geen onderbenen heeft, en die op haar linkerheup een kindje draagt. De smeebede, die geschreven staat op het rechterdijbeen, luidt letterlijk:

„Moge een geboorte gegeven worden aan Uw dochter Seh”.

Het beeldje is als votiefgeschenk aan de vader gegeven, opdat ook hij zijn machtsmiddelen vanuit de met magie beladen „andere wereld” kan aanwenden om aan zijn dochters wens te voldoen. Hoe ontzagwekkend en onvoorspelbaar die magische wereld geacht werd, blijkt wel uit de verminking van de vogelhiërogliefen in deze tekst: uit voorzorg (opdat de tekst wellicht niet op de loop gaat...) zijn de pootjes niet getekend.

Literatuur

- J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich 1975.
R. BIANCHI, „Ex-Votos of Dynasty XXVI”, *Mitteilungen des Deutschen Instituts Kairo* 35, 1979, 15-22.
J. BORGHOUTS, „Divine intervention in Ancient Egypt and its manifestation”, in: R. DEMARÉE en J. JANSSEN (eds.), *Gleanings from Deir el-Medina*, Leiden 1982, 1-70.
B. GUNN, „The religion of the poor in Ancient Egypt”, *Journal of Egyptian Archaeology* 3, 1916, 81-94.
L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, Cairo 1969.
A. SCHULMAN, „Ex-votos of the Poor”, *Journal of the American Research Centre of Egypt* 6, 1967, 153-156.
E. YOUNG, „Sculptor's Models or Votives?”, *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* 22, 1964, 246-256.

WIJGESCHENKEN IN MESOPOTAMIË

G. VAN DRIEL

Inleiding

Zonder het algemeen menselijke verlangen van iedere gelovige bij zijn god of goden in een goed daglicht te staan en de ontwikkeling van aan de tijd en omstandigheden aangepaste technieken die de verwezenlijking van dat verlangen naderbij moeten brengen, zou ook in Mesopotamië onze kennis van niet alleen menselijke aspiraties, maar ook van economisch potentieel en technische vaardigheid veel geringer zijn, dan nu het geval is.

Wijgeschenken zijn iets van alle tijden, maar de motieven voor het geven verschillen, of in ieder geval wordt de nadruk verschillend gelegd, zo zal het tenminste de oppervlakkige beschouwer in eerste instantie voorkomen. Of de basisgedachte toch niet steeds dezelfde is, is iets anders: men geeft om te krijgen of tenminste om een aandeel te hebben in wat de goden voorgezet wordt.

De ontsierende muur met marmeren bordjes met gouden lettertjes, die getuigt van de effectiviteit van de voorspraak van een bepaalde Onze Lieve Vrouwe, de individuele, primitief aandoende, schilderijtjes in de omgang van de kerk te Alt Ötting en de zestien zettingen van psalm 116 die een Saksische ambtsdrager in 1616 bij zestien verschillende componisten bestelde, delen het feit dat zij erkentelijkheid tot uiting brengen voor een verleende gunst, van te voren gevraagd, in een moment van nood afgesmeekt, of misschien soms ongevraagd verkregen. Het ruim zestig centimeter hoge zilveren borstbeeld van St. Servaas dat de Hertog van Parma de Heilige schonk toen zijn troepen hem samen met de bevolking van Maastricht wat al te hard hadden aangepakt, representeert het type wijgeschenk dat bedoeld is een begaan vergrijp goed te maken door iets waardevollers terug te geven. De Mesopotamiër lijkt, in tegenstelling tot wat zojuist genoemd is, het oog op de toekomst te hebben als hij zijn goden een geschenk brengt. Dat is tenminste de indruk die wij krijgen als wij de inscripties ontcijferen die op de Mesopotamische wijgeschenken aangetroffen worden. Laten wij niet vergeten dat de eindeloze reeksen giften aan kerken en kloosters in onze Middeleeuwen ook als regel het toekomstig heil van de ziel van de schenker als motief voor de vrome daad aanvoeren.

Een wijgeschenk brengt de verbondenheid tussen de goddelijke macht die het geschenk aangeboden krijgt en de schenker tot uiting. De waarde en de uitvoering van het geschenk zijn direkt gebonden aan de status van de schenker, zij vertellen ons niet alleen over de sociale en economische positie van die persoon, maar ook over de technische vaardigheid die natuurlijk aan tijd en plaats gebonden is. Wij moeten, als wij ons een beeld pogen te vormen van het Mesopotamische wijgeschenk steeds voor ogen houden, dat dat beeld altijd zeer gebrekkig zal zijn, zowel wegens de gebrekkige overlevering zelfs van dat wat op zich goed in staat is de tand des tijds te doorstaan, als omdat een heel groot gedeelte van wat de inwoner van Mesopotamië zijn goden aanbood voor ons niet als wijgeschenk herkenbaar zou zijn, zelfs al was het bewaard. Toen wij zojuist naar de motieven voor het geven van wijgeschenken keken, bleek overigens al dat ook in onze Westeuropese sfeer er een veelheid van vormen van wijgeschenk mogelijk is, tot zaken die primair alleen hoorbaar zijn toe, ook al kan men ze in een manuscript vastleggen.

Er is een heel groot verschil tussen de praktijk van de Mesopotamische religie en die vormen van godsdienst waaraan men in West-Europa (nu) kan deelnemen, of die men er kan waarnemen. Het gaat hier immers om een vorm van goddelijke macht die geheel onafhankelijk opereert van het menselijk gedrag, tegenover, daar, een systeem van wederzijdse afhankelijkheid, waarbij de God voorzien werd van alles waaraan ook de mens voor zijn dagelijks levensonderhoud behoefte had. De wijgeschenken die de Mesopotamiër, van welke etnische achtergrond ook, zijn goden kon bieden, beslaan een veel wijder scala van vormen van bezit, dan wat de opgraver aan al dan niet museumwaardige voorwerpen uit de grond kan toveren.

Mesopotamië is een land waar zich al vroeg een ver doorgevoerde bureaucratie ontwikkelde. Uit één van de periodes waarin de koninklijke administratie de tempels van de goden in een ijzeren boekhoudkundige greep hield, zijn er lijsten bewaard van de gaven, *a.ru.a*, die door de onderdanen aan de tempels, in dit geval in de provincie Lagaš in de Ur III-tijd, ca. 2000 v. Chr., geschonken werden. Volgens die lijsten bestaan die gaven, afkomstig van ambtsdragers en privé burgers, vooral uit mensen, runderen, ezelachtigen en maalstenen. Het gaat om alledaagse zaken die met een zekere regelmaat binnenkomen en geregistreerd worden op jaarbasis. Uit het Oudbabylonische Ur weten wij dat op dezelfde wijze mensen, klein en groot vee en een enkele keer een schip geschonken werden. Zelfs al kunnen wij de maalstenen terugvinden, het gaat om een categorie van voorwerpen die geen inscriptie dragen en dus niet herkenbaar zijn als wijgeschenk. Een gewoon wijgeschenk van een normaal Mesopotamisch

burger was echter kennelijk iets dat paste in de manier waarop de tempel economisch ingericht was om de godheid in zijn levensonderhoud te voorzien. Daar waren ook mensen voor nodig, ploegdieren, en ook maalstenen, want de tempels hadden als andere grote Mesopotamische instellingen afdelingen waar het meel met de hand gemalen moest worden. Dat waren soms gevangenisachtige verblijfplaatsen, vergelijk slechts het Bijbelse verhaal over Samson. Vóór de Romeinse tijd kende men waarschijnlijk geen door dieren, water-, laat staan windkracht aangedreven maalinstallaties. Alles dat economische waarde had, had ook voor de goden praktische betekenis, men kon het dus schenken. Mankracht, slaven en slavinnen, behoorden daartoe.

Inscripties

Als wij naar de bedoeling van de Mesopotamische wijgeschenken kijken dan helpen ons de inscripties die zij in een aantal gevallen direct dragen, of de teksten waarin zij zijn opgenomen, hetzij door vorm, hetzij door inhoud, duidelijk te maken, dat het om wijnscripties gaat. Een grote groep van heel belangrijke wijnscripties is ons bewaard omdat leerlingsschrijvers tijdens hun opleiding verplicht waren als deel van de leerstof een reeks oude wijnscripties af te schrijven. Dat was het geval toen men in de Oud-babylonische tijd, 18de en 17de eeuw voor Christus, in Nippur en Ur de inscripties van de eerdere koningen van Akkad (23ste eeuw) en Ur III (21ste eeuw), die in tempels waren opgesteld, afschreef. Dat is een voor ons gelukkige omstandigheid. Want, vanzelfsprekend, hoe kostbaarder het wijgeschenk was, hoe groter de kans werd dat lateren er zich aan vergrepen. In enkele gevallen zijn er, b.v. uit de Nieuwassyrische tijd ook ontwerpen voor wijnscripties over waarin men sommige woorden doorgehaald heeft en andere tussen de regels heeft bijgeschreven. De inscripties op de ons bekende stenen of metalen wijvoorwerpen konden natuurlijk niet door de schrijvers, die slechts klei of was konden hanteren, aangebracht worden, maar moesten door steenhouwers of metaalbewerkers worden uitgehakt of in de gietvorm worden uitgespaard, als niet de eenvoudiger manier van achteraf ingraveren werd toegepast. Door een gelukkig toeval weten wij dat in Khorsabad, de residentie van de Assyrische koning Sargon II (laatste kwart van de achtste eeuw v. Chr.) de in steen uit te hakken inscriptie eerst in bitumen op de steen getekend werd en pas daarna door de steenhouwer uitgehakt werd. Het bestaan van voorbeelden is dus vanzelfsprekend. Voor het herkennen van een wijgeschenk is voor ons de aanwezigheid van een inscriptie bijna een noodzaak.

Die inscripties leren ons dat de Mesopotamiër vooral naar de toekomst keek als hij de goden iets schonk. Dat deed hij *ana balāṭišu*, „voor zijn leven”, of voor dat van zichzelf en zijn familie, en, heel zeldzaam, soms voor dat van zijn vorst, al dan niet met vermelding van zichzelf. Een dergelijke inscriptie kan er als volgt uitzien, om een in Brussel bewaarde tekst uit het late derde millennium te volgen:

„Voor de god (naam) heeft PN, de hoge (ambtsdrager), voor het leven van PN₂ (een koning), voor zijn (eigen) leven, voor dat van zijn vrouw en kinderen zijn tempel gebouwd.”

Wij hebben hier dan meteen een illustratie voor het verschijnsel, wij komen erop terug, dat bouwinscripties in beginsel een subgroep van de wijnscripties vormen.

Wij hebben gezien, en kunnen ook onze verbeelding laten werken, dat alle mogelijke nuttige zaken aan de goden geschonken konden worden om de schenker een gezond, lang leven in welstand te bezorgen, dat ligt in het *ana balāṭišu* besloten. Van de gebruikte materialen blijft ons slechts steen, metaal en klei, al dan niet gebakken, over, als het vindersgeluk ons gunstig gezind is. In Mesopotamië gaat organisch materiaal praktisch zonder uitzondering verloren. Bijna overal in Mesopotamië moest voor bewerking geschikte steen ingevoerd worden, en datzelfde was voor alle metaal het geval. Het schenken van stenen of metalen wijvoorwerpen was dan ook voorbehouden aan een maatschappelijke elite en wel bij uitstek aan de koningen. Maar het gebruik van dit soort schaarse importgoederen betekent natuurlijk ook, dat de waarde van het gebruikte materiaal ze een begeerd object van hebzucht maakte voor diegenen die niet gevoelig waren voor de vaak aan het adres van ontvreemders of vernielers aangebrachte vervloeken, die de meest complete wijnscripties afsluiten. Een tweetal afschriften van inscripties van de Ur III-koning Šu-Sin houdt ons voor:

„De booswicht die de inscriptie op mijn werk uitwist en er zijn eigen naam op zet, of die mijn werk vernielt, dat Enlil de koning van de wereld en Ninlil de koningin van de goden zijn lot vaststellen. Dat Ninurta de held van Enlil dat garandere!”

en:

„Wie deze inscriptie weghaalt, mogen Enlil en Ninlil zijn wortel uitrukken en hem zijn afstammelingen ontnemen!”

Men was ervan overtuigd dat degene die de schenker van een voorwerp slecht gezind was, de gedachtenis van de oorspronkelijke schenker kan proberen te schaden door de in de tempel geplaatste voorwerpen hetzij te



Fig. 1 — Gerestaureerd wijbeeld, de opzettelijke verminking van vooral het hoofd en het bovenlichaam is goed zichtbaar (naar: M.A. BEEK, *Aan Babylons Stromen*, Afb. 20).

vernielden of weg te stoppen, of ook weg te slepen en dan na het weghakken van de inscriptie ze met een eigen, nieuwe inscriptie opnieuw elders op te stellen. Dat zoiets gebeurde kan men zich gemakkelijk voorstellen bij een wisseling van dynastie of bij een vijandelijke inval. Men moet het hebben zien gebeuren of ook zelf gedaan hebben.

De spectaculaire wijgeschenken: het derde millennium

Wie de rijke collectie van stenen beelden en beeldjes uit de late vroegdynastieke tijd, ca. 24ste eeuw, uit Mari bekijkt, ziet al snel dat alles door vijandige hand in gruis is geslagen en weer geduldig aan elkaar geplakt, na de opgraving. De grondigheid van de vernieling wijst erop dat men echt gedacht moet hebben een gehate groep personen te kunnen schaden (fig. 1). De grote zeldzaamheid van juist harde steensoorten in vooral Zuid-Mesopotamië betekende dat de fragmenten van de stukgeslagen beelden graag gebruikt werden als b.v. draaistenen voor de spil van de traditionele Mesopotamische deur.

Eén van de belangrijkste vondsten van Mesopotamische sculptuur betreft een groep van beelden en reliëfs aangetroffen in het Elamitische Susa. De voorwerpen waren uit de Zuidmesopotamische heiligdommen weggesleept en de inscripties waren gedeeltelijk vernield. Vooral de resten van de wijgeschenken uit de Akkad-tijd die ons in deze vondst bewaard zijn gebleven, getuigen van een groot technisch meesterschap en een aanzienlijke artistieke kwaliteit. De stèle die ons Naram-Sin toont aan het hoofd van zijn troepen in de bergen optrekkend tegen een al verslagen vijand, het volk van de Lulubu, is één van de beste voorbeelden, maar ook de fragmenten van de vrijstaande beelden geven ons een beeld van grote technische vaardigheid in het bewerken van harde steensoorten die in Mesopotamië slechts bij uitzondering beschikbaar waren. Op de stèle, nu in het Louvre, kunnen wij twee inscripties zien. De oudste bevindt zich direct boven de koning, die herkenbaar is aan zijn hoornkroon en zijn grotere gestalte. Naram-Sin is immers de oudste koning van Mesopotamië van wie wij weten dat hij vergoddelijkt werd. Dit was Naram-Sins eigen inscriptie. Men kan goed zien dat die gedeeltelijk onleesbaar gemaakt is. Een tweede inscriptie bevindt zich op de suikerbroodvormige berg, boven de figuur in smekende houding. Dat is een later opschrift aangebracht door de Elamitische koning Šutruk-Nahhunte, die de stèle als buit uit Sippar had weggesleept naar Susa, zoals hij vertelt. Daar is het kunstwerk teruggevonden (fig. 2).

De resten van de wijvoorwerpen uit de Akkad-tijd confronteren ons met een aspect van technische vaardigheid in de bewerking van harde steen dat



Fig. 2 — De stèle van Naram-Sin in het Louvre, foto van de bovenkant die de plaats van de twee inscripties laat zien (naar: *Sumer, Assur, Babylon, 7000 Jahre Kunst und Kultur zwischen Euphrat und Tigris*, Hildesheim 1978, 15, Abb. 8).

verder geen noemenswaardige sporen heeft nagelaten in Mesopotamië. De veelgeprezen beelden van Gudea van Lagaš halen het niet bij die uit de Akkad-tijd. De beste voorstelling van deze vormen van artistieke *tour de force* suggereren ons de al genoemde afschriften van de inscripties uit de Oudbabylonische school. Professor Kraus publiceerde ooit een poging een beschrijving van een afgebeelde vesting met drie binnen elkaar gelegen muren te reconstrueren, veel verder gaat een reconstructie van een compleet monument bestaand uit twee sokkels en een beeld van koning Rimuš door G. Buccellati in de recente feestbundel voor Prof. Hallo. De reconstructie berust volledig op een interpretatie van een afschrift van de diverse inscripties die op de onderdelen van het monument aangebracht waren. Het afschrift bevat mededelingen over de plaats waar die onderdelen zich op het monument bevonden (fig. 3).

Koning Rimuš van Akkad stelde het beeld op in de binnenplaats van de tempel van Enlil in Nippur, nadat hij de Zuidmesopotamische steden een zware militaire nederlaag had toegebracht. Hij is uitgebeeld bovenop twee rechthoekige treden, vermoedelijk van baksteen waarlangs stenen reliëfs waren aangebracht. Op het voetstuk van het beeld zelf zijn de lichamen van verslagen vijanden afgebeeld. Dit soort voetstukken is bewaard gebleven. Op ooghoogte is op de bovenste trede, voorop, een samenvatting van het verhaal aangebracht. Een uitgebreidere versie staat op de linkerzijde van de bovenste trede en op de zij- en achterkant van de onderste trede. Voorop zijn verslagen vijanden afgebeeld, zeer vernederend, met hun ineffectief gebleken persoonlijke beschermgoden, die hen nu als het ware introduceren bij de overwinnaar. De vervloekingen aan het adres van vernielers staan, als Buccellati gelijk heeft, op de bovenkant van de onderste trede, zichtbaar vooral voor de goden, die ze immers tot uitvoering moesten brengen. Dit soort reconstructies laat ons eerst recht zien wat er verloren is. Misschien is de relatieve schaarste van dit soort „grote kunst” uit vooral de periode na de Oudbabylonische tijd ook een gevolg van het besef van de verregaande kwetsbaarheid ervan bij latere heersers. In de latere periodes zijn monumentale beelden zeldzaam.

De aanwezigheid in de vroege periodes van de benodigde steen alleen al, getuigt van het economische en militaire vermogen de aanvoer te organiseren. De technische vaardigheid staat op een voor Mesopotamië ongeëvenaarde hoogte, artistiek is er misschien alleen iets vergelijkbaars te vinden in sommige Assyrische paleisreliëfs. Daarvoor werd echter een veel zachtere steen gebruikt.

De in de wijnschrijftjes gestelde vraag naar een lang leven hangt waarschijnlijk samen met het niet rooskleurige beeld van het hiernamaals dat de

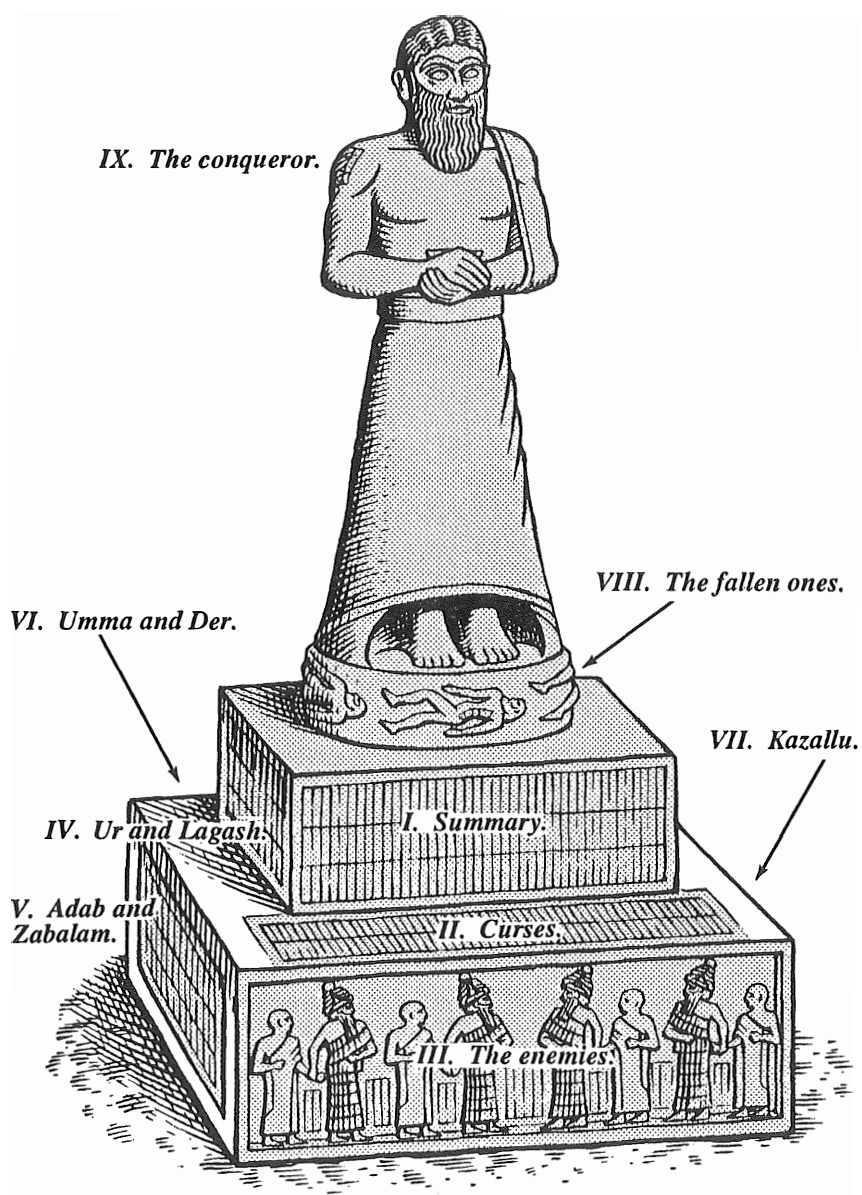


Fig. 3 — De reconstructie van het monument van Rimuš (naar: G. BUCCELLATI, *The Tablet and The Scroll*, FS W.W. HALLO, 63).

Mesopotamiër had. Dat hij de godheid goed poogde te stemmen door hem iets aan te bieden, dat zijn leven veraangenaamde is begrijpelijk, maar dat nu juist veel van de ons bewaarde wijvoorwerpen, zoals de zojuist behandelde, dat doel juist niet, in ieder geval niet direct konden dienen, is weer moeilijker te begrijpen, tenzij men er een ander kenmerkend aspect van het wijvoorwerp bij betreft.

De voor ons meest spectaculaire wijgeschenken zijn de beelden en reliëfs die individuen uitbeelden en door hen in tempels opgesteld zijn, maar die toch moeilijk zelf een direct praktisch doel kunnen hebben gediend, tenzij men denkt aan een permanente aanbidding. Een dergelijke functie wordt trouwens door de houding van de meeste beelden, met over elkaar gevouwen handen, gesuggereerd. Er moet hier iets anders aan de hand zijn. Het beeld herinnert de godheid, ook door de inscriptie, aan de schenker, die spreekt als het ware de godheid zelf voortdurend toe. Vooral uit de latere Vroegdynastieke tijd, uit een reeks van plaatsen waarvan alleen Nippur, Khafadjah en Mari hier genoemd hoeven te worden, kennen wij de gewoonte van een vrij ruime sociale bovenlaag van hof- en tempelfunctionarissen om een beeld van zichzelf in de tempel op te stellen. Vanaf de Akkad-tijd tot en met de Oudbabylonische tijd, en later bij uitzondering, wordt deze gewoonte door de koningen in stand gehouden. Deze beelden nemen meestal de houding met de over elkaar geslagen handen aan, maar een enkele keer treffen wij bij voorbeeld ook een dierdrager aan. Dat suggereert dat wij ervan kunnen uitgaan dat, toen het beeld in de tempel geplaatst werd, de bringer niet met lege handen kwam. Bij het beeld hoort een praktische gave.

Er zijn gevallen waarin het beeld zelf voorzien werd van de middelen die het mogelijk moesten maken dat het in de toekomst zelf offers zou ontvangen, dus als het ware zelf een vergoddelijkte status kreeg. Dit is soms aantoonbaar het geval al bij het leven van de schenker van het beeld. Šaša, de vrouw van de bekende „sociale hervormer” Urukagina, om maar aan de „traditionele” schrijving van de naam vast te houden, leefde nog toen haar beeld al offergaven ontving. Dat kunnen wij ook aannemen in het geval van Gudea's beeld B, waarvan de inscriptie met de mededeling begint, dat brood, bier en twee soorten meel als regelmatige offers aan het beeld zijn toegekend, die niet afgenomen mogen worden. Het is een niet onwaarschijnlijke veronderstelling dat de schenker later in het hiernamaals hoopte mee te profiteren van deze offers. Het brengen van offers aan beelden van vroegere koningen is niet onbekend in later tijden. De laatste Chaldeeuwse koning, Nabonidus, vond bij zijn bekende onderzoekingen diep in de fundamenten van de Babylonische tempels bij de herbouw van de Šamaš-tempel

in Sippar een beeld van de Akkad-koning Sargon. Hij stelde dat weer op en wij vinden vanaf dat moment in de lijsten waarin de uitgaven bijgehouden werden door de tempeladministratie, de offers geregistreerd voor het toen achttienhonderd jaar oude beeld. Het op de één of andere wijze deel hebben aan de offers lijkt een heel belangrijk motief bij het opstellen van beelden. Latere vorsten blijken deze verlangens soms te honoreren.

Toch moeten wij voorzichtig zijn met de gedachte dat in Mesopotamië het verlangen naar toekomstig welzijn het enige motief voor het opstellen van wijgeschenken zou zijn. Andere aspecten spelen ook daar wel degelijk een rol. De Akkad-koning Maništušu vertelt ons dat hij tijdens een campagne die hij uitvoerde tegen Anšan, dat wij nu in Malyan, in de Perzische provincie Fars kunnen lokaliseren, de zee overstak — wij mogen aannemen de Perzische Golf — en naar Magan ging om daar niet alleen koper maar ook steen voor beelden te winnen. Analyse lijkt uit te wijzen dat die steen inderdaad niet dioriet is, zoals lang gedacht is, maar het voor de leek sterk daarop gelijkende olivine gabbro, een inderdaad in Magan, het huidige Oman, aanwezig gesteente. Het feit dat de koning zijn beeld uit deze steen liet maken en het daarna in de tempel opstelde wijst erop dat geschenken uit behaalde buit, of in dit geval ten gevolge van militaire operaties verkregen goederen, niet onbekend waren. Grappig is dat de koning er in zijn inscriptie kennelijk niet van overtuigd is dat de lezer zijn verhaal zal geloven, en hem bezweert dat toch vooral te doen.

Een enkele keer staat er ook in Mesopotamische inscripties dat het wijgeschenk uit behaalde buit afkomstig is. Dat is onder andere het geval met een stenen plaat uit Assur, die blijkens de inscriptie afkomstig was uit buit behaald in Gasur, het latere Nuzi. De noodzaak de goden erkentelijk te zijn voor verleende steun bij militaire operaties werd ondanks de voortdurende vraag naar welzijn in de toekomst wel degelijk gevoeld. Men is hier ook heel dicht bij de gewoonte de goden een aandeel in winst bij geslaagde, verre handelsondernemingen te geven, zoals dat aantoonbaar is in de kringen van de zeehandelaren uit het Oudbabylonische Ur. Onze-Lieve-Heer als deelgenoot in de winst van handelsondernemingen in de Europese vroege Nieuwe Tijd is een bij ons ook niet geheel onbekend verschijnsel. Tussen het geven van geschenken die een aandeel zijn in meevallers en het betalen van tiende over handelswinst is de grens vloeiend. Een aantal documenten uit het Oudbabylonische Ur behandelt dan ook sommige *a.ru.a* gaven, b.v. wijgeschenken bestaande uit kleine hoeveelheden kostbare steen en zilver en inkomsten uit tienden in één adem.

In het algemeen kan men volhouden dat de Mesopotamiër een praktisch en allesbehalve altruïstisch motief had bij het schenken van wijgaven. Daar

moeten wij om allerlei redenen blij mee zijn. Wij danken er een aanzienlijk deel van de, toegegeven schaarse, artistieke nalatenschap uit deze streken aan. De stenen en soms metalen beelden uit de Vroegdynastieke tijd en later zijn wel de beste voorbeelden van wijgeschenken, maar ook het veel nederiger stenen vaatwerk dat nu geldt als een getuigenis van het handelsnetwerk dat ooit het gebied vanaf de Indus en Afganistan via Iran en over de Perzische Golf tot in Mesopotamië omspande, danken wij aan de gewoonte wijgeschenken op te stellen. Hetzelfde geldt voor veel metalen voorwerpen uit tempelcontext, ook al zijn daar meest de inscripties zo door corrosie aangetast dat nadere identificatie onmogelijk geworden is.

De tempel als wijgeschenk

Wij moeten ons echter niet in de war laten brengen en denken dat dure, exotische, materialen een verplicht bestanddeel van het gemiddelde Mesopotamische wijvoorwerp waren. De Mesopotamische klei is het hoofdbestanddeel van de grootste categorie bewaarde wijvoorwerpen. Dan hoeven wij niet eens te denken aan de terracotta's, b.v. zeer populair in grote delen van Syrië, mogelijk gedeeltelijk als nabootsing van de stenen beelden in de tijd rond 2000 v. Chr. Wij moeten vooral beseffen dat de tempels van de Mesopotamische goden blijkens de in de gebouwen verwerkte bouwinscripties, een rol vervulden die niet wezenlijk verschilde van die van andere wijvoorwerpen, die door hun bouwheren opgesteld werden. Ook hier stammen de meeste inscripties van de koningen, maar zij waren ook in deze sfeer niet de enigen.

Het stichten van de kleine tempeltjes die, bijvoorbeeld, in één van de opgegraven stadswijken van het Oudbabylonische Ur te vinden zijn, viel immers binnen de mogelijkheden van een bemiddelde privé-persoon. Met de bouw van een huis werd in een basisbehoefte van de godheid voorzien. Uitrusting van die woning en toerusting met wat het functioneren van het huishouden mogelijk maakte, schiep ruimte voor nieuwe wijgeschenken. Er ontstond een nieuwe, vaak taaie, maatschappelijke organisatie.

Een voorbeeld van een privé-stichting van een klein tempeltje geeft ons een rechtsoorkonde, vermoedelijk gevonden in het Oudbabylonische Sippar: CT 6, no. 36a, vertelt ons dat een zekere Nur-ilišu, zoon van Enlilnada, een tempeltje voor de goden Haniš en Šullat stichtte en daarvoor één sar, 36 vierkante meter, grond „voor zijn leven” aan zijn god „erbij gaf”. De tekst gaat verder met de vaststelling dat Puzur-Šamaš de *šagum*, de priester, van de tempel is, en dat Nur-ilišu geen pretenties op diens ambt heeft. De vloek van de goden wordt afgeroepen over degenen die bezwaren

maakt, en het document wordt ten overstaan van getuigen opgesteld. Ook al gaat het hier kennelijk niet om een volstrekt nieuwe stichting, de tekst hoort toch thuis in de sfeer van de privé-tempelbouw. Het opgegeven oppervlak toont aan dat het om niet meer dan een flinke kamer kan gaan.

De ruimte voor inscripties op wijvoorwerpen is vaak zeer beperkt. Mensen en andere levende have konden hooguit van een brandmerk voorzien worden, de meeste wijvoorwerpen voor dagelijks gebruik, ook al hebben zij een voor Mesopotamisch idee luxe uitvoering, kunnen meestal niet meer dan een zeer gestandaardiseerde inscriptie van één of twee regels dragen. Bij bouwwerken moest men de inscriptie aanbrengen op daarvoor geschikte, speciaal vervaardigde inscriptiedragers, die op geschikte plaatsen in het bouwwerk, vaak onzichtbaar — dat maakte de veiligheid groter — werden aangebracht. Dat schiep ruimte voor zeer lange verhalen, omdat men de omvang van de drager aan de behoeften kon aanpassen. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat om deze reden de wijnscripctie een belangrijke rol heeft gespeeld bij wat nu één van de belangrijke bronnen voor de geschiedschrijving van het Oude Nabije Oosten is: de koninklijke bouwinscriptie, die niets anders is dan een uitgegroeide wijnscripctie.

Zoals wij zagen geven de oudste wijnscripcties ons meestal de naam van de god voor wie het voorwerp bestemd was en die van de schenker, plus de „voor het leven” formule, soms met een vloek jegens de mogelijke vernierler of de dief. Maar al heel vroeg worden er bijkomende mededelingen gedaan, b.v. eretitels voor de godheid worden toegevoegd, of de daden en eigenschappen van de schenker worden opgesomd in reeksen epitheta bij zijn naam. Ook al geeft dit ons een idee over de pretenties die men had, deze oudste wijnscripcties zijn vaak vormeloos van aard. Een meer formele structuur ontstaat als men voor de formule die de gift aanduidt een introductie gaat toevoegen over de tijdsomstandigheden waarin de schenking plaatsvond, of, bij bouwinscripties, de bouw. Deze historische introductie die vooral bij de uitgebreide bouwinscripties voorafgaat aan het bouwbericht, dus de eigenlijke schenking, is één van de belangrijkste bronnen voor de Mesopotamische politieke en militaire geschiedenis geworden, vooral bij de Assyriërs. In Babylonië was de mentaliteit duidelijk anders, daar spreken de bouwinscripties veel meer over zaken die direct op de godsdienstige gevolgen van de bouw of herbouw betrekking hebben, zoals instelling van offers en benoeming van priestercolleges.

Het ontstaan van de koningsinscriptie met historische inhoud uit de wijnscripctie, die van ouds de bedoeling had de schenker in een goed daglicht te plaatsen, heeft natuurlijk gevolgen voor de inhoud. Het verhaal mag niets bevatten dat de opsteller in een slecht daglicht kan plaatsen, alle

politieke en militaire tegenslag wordt weggelaten of tenminste tendentieus weergegeven: dit soort contemporaine geschiedschrijving staat heel erg in dienst van de macht van de dag. Het is dan ook niet vreemd dat op den duur, ook weer vooral in Assyrië, het verhaal over de eigen daden een eigen leven gaat lijden. Het wordt een doel op zichzelf. De koning gaat ook bouwinscripties aanbrengen in de muren van zijn paleis. Zeker vanaf de Oudbabylonische tijd is dat het geval. Iedere grotere collectie van spijkerschrifttabletten heeft wel een paar van de inscripties die koning Sin-kašid van Uruk bij duizenden liet vervaardigen voor zijn paleis. Het betekent het begin van de secularisatie van een tekstgenre dat tot dat moment primair een wijnscripctie was geweest.

Toch merkt men ook later soms iets van onwennigheid, en van een besef dat bouwinscripties eigenlijk een dedicatie aan de goden moeten inhouden. De Assyrische koning Tiglatpileser I (ca. 1100) merkt wat bangig — en omslachtig — op, in een inscriptie die bestemd was voor zijn paleis in Assur, dat de goden best welkom zijn om éénmaal per jaar op bezoek te komen, maar dat zij niet moeten denken dat het gebouw voor hen is: het is voor de koning:

Zoals de vroegere paleizen, die de vorsten mijn voorgangers onder de oude koningen, tot mij(n tijd) toe, oprichtten, tot blijvende woonplaats van hun majesteit, — bij het feest van hun stad nodigden zij de Heer Assur en de grote goden erin uit (voor een maal) en offers slachtten zij [.....]. Die paleizen waren niet gewijd tot goddelijke woonplaats. [Wie een] paleis bouwde, zijn goden gingen erin en hij plaatste offers voor de goden. Zoals de vele paleizen die de koningen voor mij niet wijdden, en niet tot goddelijke woonplaatsen maakten, zo [is ook] dit paleis van cederhout jaarlijks éénmaal een paleis voor Assur en de grote goden. [.....] Bestendig zal men offers voor hen slachten. (Maar:) dit paleis is niet gewijd en geschikt als woonplaats voor de goden: de koning en zijn [?] wonen erin.

De behoefte aan al wat menselijk was, was kennelijk bij de Mesopotamische goden zo groot, dat zelfs de koning zijn rechtmatig eigendom moest proberen te vrijwaren voor usurpatie door de goden. Het aan de goden toedenken van menselijke behoeften, ook al geeft het de mens een greep op hen, heeft toch zijn risico's.

HETTITISCHE VOTIEFTEKSTEN EN VOTIEFGESCHENKEN

J. DE ROOS

Ter inleiding het volgende. Wij moeten een duidelijk onderscheid maken tussen wijgeschenken en votiefgeschenken.

Wijgeschenken dienen een speciaal doel: het zijn persoonlijke giften aan een bepaalde godheid, met een speciale wens of speciale dank verbonden. Zij kunnen dan ook door functionarissen of door privé-personen te allen tijde gegeven worden. Het leven van de schenker wordt onder goddelijke bescherming geplaatst, de schenker is via het geschenk voor altijd aanwezig in de tempel en men kan de tevredenheid van de god blijvend deelachtig worden, ook al zal af en toe het geschenk herhaald moeten worden om daar enigszins zeker van te zijn. Soms wordt het wijgeschenk ook als dank gegeven na verhoring van een gebed of na een overwinning, maar dat gebeurt in Mesopotamië pas in het 2de millennium.

Bij votiefgeschenken is altijd sprake van een te vervullen wens, waarop, na vervulling, een geschenk volgt. Over dit laatste type zal ik u verder inlichten.

Wanneer de Hettitische koningin Puduḫepa in de eerste helft van de 13de eeuw v. Chr. aan de godin Lelwani, d.w.z. aan de tempel van deze godin, belooft regelmatig voorwerpen, personen en dieren ter beschikking te zullen stellen en dat over vele jaren gespreid, dan kunnen we daarin een hoogtepunt zien van een vrij kortstondige traditie in de Hettitische geschiedenis van het doen van geloften. Deze tekst neemt een uitzonderlijke positie in te midden van de gangbare gelofteteksten. Niet alleen omdat deze tekst in vele versies en in vele copieën is overgeleverd, soms ook later van een Vorlage overgeschreven, maar ook vanwege het belofde. Er is nl. slechts in een enkele andere tekst sprake van het leveren van gedeporteerden als personeel voor een tempel. Aangezien we in deze bijdrage het sociale aspect van geloften in ogenschouw zullen nemen, is deze gelofte van Puduḫepa voor ons van bijzondere betekenis. Van de ruim 50 andere gelofteteksten in engere zin (dus met weglating van de geloften die bijvoorbeeld binnen een gebed worden gedaan) is nog geen enkel duplicaat of latere versie tot op heden aangetroffen in de hoofdstad van het Hettitische rijk, Ḫattuša, waar alle gelofteteksten gevonden zijn. Voorafgaand aan een behandeling van deze gelofteteksten wil ik erop wijzen dat van eerdergenoemde wijgeschenken in de vorm van voorwerpen met de naam van de schenker en/of de naam van de godheid er op, er slechts één is terugge-

vonden. In 1991 is op 750 m ten Z.W. van de Leeuwenpoort, dus buiten de stad Ḫattuša, een bronzen zwaard gevonden met een inscriptie in het Akkadisch. Uit de inscriptie blijkt dat groot-koning Tuthalias (II?) het zwaard heeft gegeven aan de Stormgod als dank voor een overwinning op het land Assuwa. Ook is in 1955 in Kaneš-Kültepe een bronzen dolk aangetroffen in het paleis van koning Anitta met daarop in het Sumerisch geschreven: „Paleis van de vorst”. Of we Anitta echter een Hettitische koning mogen noemen en of het een wijgeschenk betreft ter gelegenheid van de bouw van het paleis bijvoorbeeld, is twijfelachtig. De votiefgeschenken zal ik verder als onderdeel van de votiefteksten behandelen.

De teksten zijn alle volgens een basisschema ingericht met achtereenvolgens: De naam van de god of goden die de gelofte betreft — de omstandigheden waaronder er door wie en aan welke godheid een gelofte gedaan wordt — de voorwaarde of voorwaarden die door de persoon gesteld wordt of worden — de beloning die de god na realisatie zal ontvangen en de afsluiting van de gelofte. Uiteraard kunnen er onderdelen van dit schema ontbreken en slechts de persoon die de gelofte doet, de voorwaarde en de beloning zijn normaal gesproken altijd aanwezig. Slechts in één tekst ontbreekt in twee identieke tekstgedeelten de voorwaarde, die vanwege de pikante inhoud van de geloften, misschien wel door de *schrijver* niet in de tekst is gezet.

Een model van een geloftetekst is de volgende:

KUB 15,1 III 22' - 26'

- 22' De koningin deed aan de stormgod van de hemel de volgende gelofte:
 23' „Wanneer de stad Ankuwa het gevaar te boven zal komen
 24' en zij niet helemaal zal afbranden,
 25' dan zal ik voor de stormgod van de hemel 1 zilveren stad (laten)
 maken
 26' zonder vastgesteld gewicht, (en) ik zal 1 rund en 8 schapen
 geven”.

Van bijzonder belang is de toevoeging in twaalf gevallen van het resultaat van de toetsing of het beloofde inderdaad gegeven is, nl. door de concluderende woorden *karu*: „reeds (gegeven of gedaan)” of *nawi* = „nog niet (gegeven of gedaan)”. In één tekst (KUB 31,69) wordt van drie voorwerpen gemeld dat één reeds gegeven is, maar twee nog niet. Deze toevoegingen zouden een verklaring kunnen geven waarom de geloften opgeschreven zijn, namelijk als herinnering aan degene die de gelofte gedaan heeft om zijn of haar toezegging na te komen. Deze herinnering kan gestuurd zijn zowel door tempelfunctionarissen, die direct belanghebbenden zijn, omdat het beloofde voor de tempel of (in het geval van feesten bijvoorbeeld) direct voor de godheid bestemd was, alsook door

religieuze paleisfunctionarissen. Van deze laatste mensen is één naam genoemd in KUB 15,11 na de opmerking „reeds” (gegeven), nl. *Katapaili*, die in een orakeltekst omschreven wordt als „de man die wist van de zaak van het geven”. Het is natuurlijk ook van belang voor het welzijn van koning en koningin om de geloften na te komen en in dat licht bezien is een eigen controle door het paleis begrijpelijk. We zouden van die teksten dan een vindplaats in de archieven op de paleisburcht verwachten en voor teksten waar sprake is van een controle door tempelfunctionarissen een vindplaats in de tempelarchieven. Doordat van maar enkele geloftentabletten de vindplaats bekend is (zo is de uitgebreide belofte van Puduḥepa aan Lelwani in het grote Tempel I-complex gevonden) kunnen we deze gedachtengang niet verder vervolgen. Bijna alle gelofteteksten behoren namelijk tot de vroege vondsten, toen Winckler en Makridi vanaf 1907 slechts tabletten verzamelden en geen acht sloegen op de vindplaatsen. Een verdere complicatie wordt veroorzaakt door het feit dat als meer belangrijke vindplaatsen van tabletten op het ogenblik slechts Ortaköy, Mašat en Ḫattuša bekend zijn, terwijl veel geloften in andere steden dan Ḫattuša gedaan zijn, maar wel op tabletten staan vermeld die in de hoofdstad gevonden zijn. Een bewijs voor het idee dat ze zowel in de hoofdstad als in de tempels in andere steden bewaard zullen zijn geweest, is dus onmogelijk te geven.

De gedachte aan het in herinnering brengen van de gelofte door paleis of tempel wordt versterkt door de inhoud van sommige geloften, die duidelijk uittreksels zijn van de oorspronkelijke, meer concrete geloften, en slechts de conclusies van de uitgebreide geloften geven. Zij zijn dan op een soort verzameltablet gezamenlijk vermeld. Een voorbeeld hiervan zien we in KUB 56,19 en KUB 15,21, waar enkele kort geformuleerde, bijna woordelijk gelijke geloften zijn genoteerd:

KUB 56,19 I 15-21

- 15 Wanneer gij mij een goede veldtocht zal toedelen en gij mij ten goede bij zult staan
- 16 dan zal ik voor U het feest van de veldtocht vieren.
- 17 En wanneer gij de kwaden die er aan mij kleven, wanneer gij, O stormgod, mijn heer
- 18 dan zal ik voor U ook dit feest apart vieren.
- 19 Stormgod, mijn heer, wat betreft het feit dat ik U heb gesmeekt, wanneer gij, O stormgod, mijn heer
- 20 mij zult doen leven, dan zal ik voor U het feest van het smeken vieren.
- 21 En wanneer gij, O stormgod, mijn heer, mij van het kwaad zult reinigen, dan zal ik voor U een rein feest vieren.

KUB 15,21

- 1' Vanwege juist [deze] aangelegenheid: Wanneer voor mij I[štar
 2' [] zal ik maken en ik zal feesten voor U instellen
 3' [] een herfstfeest [en een len]tefeest.
- 4' Vanwege juist [dez]e aangelegenheid: Wanneer ik de vijand [zal ver-
 slaan, dan zal ik voor U
 5' [beeld]en maken [en ik zal de o]ude feesten [weer] in[stellen
 6' [] en burgergevangene(n) zal ik U geven.
- 7' [Vanwege] juist [deze] aangelegenheid: [Wanneer ik de vijand zal
 verslaan]
 8' [zal ik U ... e]n burgergevangene(n) geven.
- 9' [] juist vanwege deze aangelegenheid, zal ik de vijand verslaan?
 10' [] en zal ik een goed beeld van de god laten maken?
 11' [] ik [zal een onder]zoek instellen en dan zal men dienovereen-
 komstig handelen.
- 12' [] ... juist vanwege deze [aangelegen]heid, zal ik de vijand verslaan?
 13' [Ik zal een beeld van de god] maken (en) één rund, één schaap, één
 geitebok (en) 11 *sūtu* (ca. 100 liter) pap
 14' [zal ik geven.] Een herfst[feest] en een lentefeest op deze [wijze.]

Een nauwkeurige administratie van toegezegde, binnengekomen en dus aanwezige voorwerpen, is inherent aan het zinvol geven van een herinnering. Dat een dergelijke controle er was, weten we uit andersoortige teksten. In elk geval heeft koningin Puduḫepa zich ermee belast en ook een prinses in Kaneš was al administratrice van de voorraden. De gegeven voorwerpen zullen na binnenkomst tot de tempelinventaris zijn gaan behoren. Dat daar herhaaldelijk voorwerpen uit verdwenen zijn (zo niet bewust verduisterd) kunnen we uit de cultusinventaristeksten opmaken en uit de protocolteksten, die aanklacht en verdediging betreffen van de betrokken functionarissen. Een priester Zuwa vertelt zo dat een kostbare zonnescijf van goud die als Zonnegodin van Arinna wordt vereerd, (het voorwerp *is* dus de god, zoals ook het geval is bij de dierrhyta die vaak de god zelf representeren) al sinds zijn grootvaderstijd in zijn huis is, maar dat het *goud* aan de godheid toebehoort. Het priesterambt zit dus kennelijk in de familie, maar ook de voorkeur om het goud thuis te bewaren!

Heel opvallend bij alle gelofteteksten is het ontbreken van duplicaten of latere afschriften. Mogelijk is ook na het noteren van de nog openstaande geloften het oorspronkelijke tablet vernietigd, aangezien we op de verzameltabletten van geen enkele gelofte kunnen zeggen dat hij betrekking heeft op een meer complete gelofte, althans van degene die we overhebben. De uitzondering op dit alles vormt de naar het slot van deze bijdrage verbannen gelofte van Puduḫepa aan Lelwani.

In veel gevallen worden geloften in een droom gedaan of is een droom in herinnering gebracht. Zoals bekend, is de droom één van de middelen om met de goden te communiceren en één van de momenten waarop er van een direct contact met een godheid sprake is. In dromen van koning, koningin en paleisfunctionarissen kan er gemeld worden door personen of goden, dat er bepaalde voorwerpen gegeven moeten worden of goden kunnen uit zichzelf bepaalde zaken verlangen, zonder dat er van nalatigheid sprake hoeft te zijn, dus zonder dat er van reclameren sprake is.

Nadrukkelijk komt er in één tekst, KUB 15,5 (waarschijnlijk op koning Urhi-Tešup te dateren), naar voren dat het door de koning geleverde voorwerp in de ogen van een zekere Danuḥepa niet goed was. Daarnaast wordt de koning door de koning van het (Hettitische) land Ḫakpišša gecritiseerd vanwege het niet geven van beloofde voorwerpen: *ḫuḫupal*-instrumenten en lapis-lazuli.

KUB 15,5 III 4-14

4. Droom van Zijne Majesteit. Toen Danuḥepa
5. tot Zijne Majesteit zei: „Pas op, dat de Stormgod
6. nu hij in de hemel zal komen, geen nalatigheid
7. bij jou aantreft”, (sprak) aldus Zijne Majesteit:
8. „Voor de Stormgod heb ik reeds een gouden rhyton laten maken”.
9. Aldus Danuḥepa: „Die was niet goed”.
10. Aldus de koning van het land Ḫakpišša:
11. „Waarom heb jij de *ḫuḫupal*-instrumenten en de lapis-lazuli die jij
aan de
12. Stormgod toegezegd hebt, hem niet gegeven?”
13. Aldus Ḫepapija: „De *ḫuḫupal*-instrumenten en de lapis lazuli
14. zal men aan de grote god geven”.

Het meest uitzonderlijke van deze tekst KUB 15,5 schuilt in het optreden van een vrouw genaamd Ḫepapija die aan het eind van iedere paragraaf (in totaal 30x) het advies geeft om de gewenste voorwerpen aan „de grote god” te geven. In één geval adviseert zij zelfs een pijlenkoker, een kleed en een strijdswagen, die door Ištar-van-het-veld in een droom van de koning gevraagd waren en reeds door hem aan haar gegeven waren, weer van Ištar af te nemen en zoals steeds in deze tekst aan de grote god te geven, hetgeen volgens de tekst ook reeds gebeurd is. Wie Ḫepapija was en wat haar functie was, kunnen we alleen uit deze tekst proberen op te maken. Dezelfde naam komt verder alleen nog voor in een recent uitgegeven KUB tekst en op een zegel uit Tarsus waar een Ḫepapija getrouwd is met Nuḫati, zoals Prof. Houwink ten Cate mij liet weten. Omdat zekere identificatie niet mogelijk is, kunnen we alleen uit KUB 15,5 concluderen

dat zij droomuitlegster of priesteres was van de grote god, een overigens ook niet nader te bepalen godheid, wat slechts zelden voorkomend. Volgens de typering van Lipiński van een profeet (Phoenix 37,2, 1991) dat deze altijd een boodschap doorgeeft die een goddelijk bevel inhoudt, is Hepapija een echte profetes, waarbij echter in onze tekst het element van waarschuwing, dat inherent is aan een profetie, ontbreekt. Wel is het eisen stellen en het beïnvloeden duidelijk te zien, althans er wordt door de koning aan haar gehoorzaamd.

De enige andere persoon in de gelofteteksten die opmerkingen maakt na een droom van een onbekende is, ook al in KUB 15,5, een zekere Arumura die wij overigens niet zeker kunnen identificeren met een in andere teksten voorkomende Arumura. Strikt genomen is KUB 15,5 overigens geen geloftetekst maar een optelling van verzoeken die door goden in dromen van verschillende personen worden gedaan en waar Hepapija advies over geeft. Het woord gelofte of beloven komt in de tekst niet voor en het colofon vermeldt dan ook één woord: „verzoek” of „vordering”.

De personen achter de geloften en dromen

Nu we een droom van een onbekende hebben genoemd, is het tijd na te gaan wie er geloften hebben gedaan of wie er gedroomd hebben en in een droom een gelofte hebben gedaan.

Getallen zouden de indruk wekken dat we een zekere verdeling kunnen maken tussen bijv. koning en koningin en eventueel anderen als degenen die een gelofte doen. Vanwege beschadigingen en door de onevenwichtigheid die optreedt door het voorkomen van verzamelttabletten, zie ik daarvan af. Vastgesteld kan worden dat we alleen van koning en koningin geloften over hebben, al of niet op grond van een droom. Begrijpelijk, als we ons realiseren dat alleen dié teksten over zijn die door hof of tempel geselecteerd zijn om bewaard te worden. Hoogstwaarschijnlijk zijn er echter ook door privé-persoon in het dagelijks leven regelmatig geloften gedaan. In de eerder genoemde enigszins afwijkende tekst KUB 15,5 zien we dat ook dromen van functionarissen serieus genomen zijn, op grond waarvan Hepapija zaken aan de grote god toekent maar van een *gelofte* van een privé-persoon is nergens zeker sprake. Aangezien er met name van koningin Puduḫepa veel geloften zijn overgeleverd ten behoeve van haar man Ḫattušiliš III of van hun zoon Tuḫḫaliaš en anderen, is het aantal geloften dat door een koningin is gedaan groter dan dat door een koning. Van veel geloften is een precieze datering niet te geven. Wat op het punt van datering wel zeker is, is dat relatief laat in de Hettitische geschiedenis

het werkwoord *mald-* „een gelofte doen” gaat betekenen, net zoals het bijbehorende zelfstandig naamwoord *malduwar* en het van *mald-* afgeleide *malteššar* een betekenis hebben ontwikkeld van: „ritueel gepaard gaande met een aanroeping” via „offer(ritueel)” naar „gelofte”. Het ww. *mald-* wordt oorspronkelijk gebruikt in de betekenis van „openlijk verklaren”, „een bede uitspreken” en wordt pas in jonghettitische teksten „een gelofte doen”, dus gelijk aan Akk. *karābu*, „bidden”, met *ikribu* als substantivum „gelofte”. Wanneer precies de gewoonte een gelofte uit te spreken bij de Hettieten ingang heeft gevonden, is moeilijk te bepalen maar volgens Otten en Souček is dat niet voor Muwatalliš II en het is zelfs de vraag of we niet moeten aannemen dat de jonge Hattušiliš III onder koning Urḫi-Tešup en ook nog onder koning Muwatalliš II het doen van geloften heeft ingevoerd. In de feestbeschrijving KUB 27,1 beschrijft Hattušiliš hoe hij een feest dat zijn vader Muršiliš II vroeger vierde ter ere van de sterke Ištar-van-het-veld heeft omgevormd tot een feest ter ere van zijn eigen beschermgodin Ištar-van-het-veld van Šamuḫa. Bij dat feest worden verschillende offers gebracht en ook een *malteššar* dat hier een vleesoffer aanduidt en dat als dankoffer voor voorbijgevoerde veldtochten wordt gebracht. In de jaren dat Hattušiliš op veldtocht gaat, meldt hij zelf de andere offers te brengen en het *malteššar*-vleesoffer, zoals dat door orakelraadpleging is vastgesteld. In het jaar dat hij niet op veldtocht gaat zijn er geen offers, en ook geen *malteššar*. De conclusie kan zijn dat het *malteššar* *achteraf*, na de veldtochten gegeven wordt als dankoffer, en niet gelofte kan betekenen vóór het houden van de veldtocht. Achteraf gezien is het een kleine stap voor Hattušiliš om vóór de veldtocht de gunst van zijn beschermgodin te winnen door iets te beloven als de veldtocht een succes wordt.

De plaats waar de geloften gedaan zijn

Waar zijn deze geloften nu gedaan, kunnen we dat nagaan? Soms wordt de stad expliciet genoemd, (zoals bijv. Katapa, Hurma, Uda, Mušunipa), maar in de meeste gevallen wordt de plaats niet vermeld. In elk geval is de plaats die bij een bepaalde god genoemd wordt en waar die god mee gekenmerkt wordt, zoals Hepat van Uda, Šaumātari van Kaittana en Ištar van Lawazantija, niet bepalend voor de plaats waar aan een dergelijke god een gelofte wordt gedaan. Wanneer er sprake is van een gelofte die in een droom wordt gedaan, moeten we waarschijnlijk rekenen met een paleis waar overnacht is in die stad. Interessant voor de plaatsbepaling is KUB 15,11 waar de koningin in Hurma aan dīm.nun.me een gelofte doet met de belofte dat zij, als dīm.nun.me de koning niet verder te pakken neemt,

maar Kummanni zal komen, waar zij dan bij de tempel van *dim.nun.me* offers zal brengen.

Het is mogelijk dat, wanneer de stad niet expliciet genoemd wordt, de gelofte in de hoofdstad *Ḫattuša* wordt gedaan. Een aanwijzing daarvoor kunnen we misschien halen uit de constatering dat slechts éénmaal wordt gezegd dat de koningin in *Ḫattuša* iets beloofde. Bovendien kunnen we dat wellicht concluderen door twee teksten met elkaar in verband te brengen. In KUB 15,19 wordt door de koningin aan *Šaumatari* van *Kaittana* in ruil voor het leven van de koning en het knakken van de tegenstanders, een gelofte gedaan. Waar staat er dus niet bij. In een orakeltekst (KBo 16,98) staat dat de koning, omdat hij naar *Kaittana* gaat, aan *Šaumatari* offert en dat de koningin *van verre* offert. Dat deze beide teksten op dezelfde tocht slaan is waarschijnlijk, omdat *Kaittana* verder in geen enkele tekst genoemd wordt. We moeten echter om „van verre” op *Ḫattuša* te kunnen laten slaan, aannemen dat de koning in *Kaittana* is als hij offert en dat staat niet met zoveel woorden in de tekst, zoals zo vaak overigens! Het lijkt echter meer voor de hand te liggen dat de koningin in *Ḫattuša* is en de koning in *Kaittana*, dan dat de koning in *Ḫattuša* offert en de koningin vanuit een derde stad in het rijk, en wel voor een tocht naar *Kaittana*.

Helaas is van de Hettitische geografie en van de ligging van de vele tempels of andere plaatsen van verering te weinig bekend om te kunnen verklaren waarom bijvoorbeeld een *Ištar* van *Šaḫpina*, een plaats die vrij zelden in teksten voorkomt, óók in *Katapa* werd vereerd, terwijl er geen *Ištar* van *Katapa* lijkt te bestaan. De vraag waar de toegezegde voorwerpen terecht kwamen is dus in zijn algemeenheid nog niet beantwoord.

De belangrijkste vragen die in verband met de geloften echter gesteld moeten worden, zijn: aan welke goden werden met welk doel welke voorwerpen of activiteiten beloofd? De diversiteit van beloofde zaken is allereerst opvallend en de goden aan wie ze beloofd zijn, zijn niet direct te relateren aan het doel waarvoor ze beloofd werden. Een niet uitputtend overzicht van genoemde voorwerpen vindt men hieronder en bij slechts enkele zal het direct duidelijk zijn waarom ze beloofd zijn: een gouden en een zilveren oor, wanneer de god wil luisteren, een schild, wanneer de godheid de koning zal beschermen, en een levensteken als de koning lang zal leven.

Een gouden beeld van de godin met een gouden rozet
 Een gouden borsthanger
 Een halsketting van zonnescijven en lapis-lazuli
 Een kraamstoel
 Een gouden badhuis

Een gouden en een zilveren ziel
 Een zilveren schild met goud bezet
 Een gouden en een zilveren oor
 3 voorraadvaten met olie, honing en vruchten
 Een zilveren stad, en 1 rund en 8 schapen
 Een godenbeeld in goud en wapens in zilver
 Een zilveren en een gouden beker
 1 jaar en 12 maanden van zilver en goud
 Een tempel
 Een rhyton
 Een gouden levensteken
 Eén paar gouden borsten
 25 personen
 1 vet rund, 16 schapen en 1 gouden ziel
 Een beeld van de koningin
 1 zilveren ziel en 64 hoorns
 1 zilveren en 1 gouden dag
 1 gouden ziel
 Een schild en een zilveren poort
 Een *hurri*-hemd van koper en goud
 Een gouden krans als halssieraad
 Zilveren beelden van koning en koningin met ogen en handen van goud
 1 hand
 1 zilveren termijn en 1 zilveren stad
 Zilveren en gouden dromen enz.

Bij abstracte begrippen als welzijn, droom en dag moeten we ons voorstellen (zonder dat ze echter als voorwerp concreet aangetroffen zijn) dat de hiëroglief met deze betekenis in goud of zilver wordt bedoeld. Bepaalde hiërogliefen zijn qua uiterlijk trouwens duidelijk cultusvoorwerpen. Zo moeten ook de in rituelen voorkomende voorwerpen als gouden en zilveren vloeken en eden, zilveren en gouden wegen en gouden wijn gedacht worden. Bij grote concrete voorwerpen als een zilveren stad kunnen we ook aan het hiëroglief denken of aan een model, zoals van Laatromeinse en Byzantijnse mozaïeken bekend is. De kleine beloofde voorwerpen kunnen natuurlijk wel een natuurgetrouwe weergave van de werkelijkheid zijn geweest. Misschien om geen overdreven verwachtingen bij het tempelpersoneel te wekken (of om niet achteraf op kosten gejaagd te worden!) wordt af en toe, maar lang niet altijd, door degene die de gelofte doet het gewicht van het beloofde vermeld, echter nooit de afmetingen, behalve in het geval van een beloofd beeld van de koning, dat levensgroot wordt genoemd. Wanneer het gewicht in de gelofte niet wordt genoemd, wil de schenker zich daar niet op vastleggen, hetgeen ook het geval is wanneer er vermeld wordt in de tekst (en dat komt herhaaldelijk voor) „zonder

bepaald gewicht” of „het gewicht ervan is er niet”. Tweemaal wordt expliciet vermeld dat het gewicht door de schenker naar eigen goeddunken zal worden bepaald.

De vermelde gewichten lopen sterk uiteen en variëren van 3 sikkels tot 100 mine, dus 4000 sikkels (1 sikkel is ca. 9 gram, 1 mine is ca. 1 pond). Men zou verwachten dat, om de kans op realisering van het gewenste doel zo groot mogelijk te maken, er voor een zwaarwegend of in mensenogen moeilijk te realiseren doel een groter of kostbaarder geschenk zal worden beloofd dan in lichtere gevallen. Voor zover wij dat kunnen beoordelen is dat echter geenszins het geval. Wat te denken van drie voorraadvaten (met olie, honing en vruchten) als de koning honderd jaar zal leven (KUB 15,1, III 7-16)? En: een zilveren schild en een zilveren poort, als de vijanden niet in Ḫatti zullen binnendringen, de zaak van het sterven van de koning niet verder zal komen en ook nog de inwoners van de landen van Ḫatti, het hof en de koning gezond zullen blijven (KUB 15,22, 6-11)? Een gouden ziel voor het leven van de koning is ook niet te duur betaald! Wel reëel in onze ogen is een gouden beeld met een gouden rozet voor het leven van de koning en bescherming tegen het kwaad, of voor hetzelfde doel: een gouden beeld van Ištar en zilveren wapens.

Uiteraard zal er tussen het beloven en het afleveren van een voorwerp (of liever gezegd: kunstwerk) een flinke tijd kunnen liggen, als we bijvoorbeeld denken aan beelden die beloofd worden. Ook in dat verband is het heel begrijpelijk dat er voor de administratieve afhandeling zoals eerder vermeld, tabletten met verzamelingen van geloften zijn opgesteld met de stand van zaken. Alleen al het aantal geloften dat we van het echtpaar Ḫattušiliš-Puduḫepa overhebben maakt een dergelijke geheugensteun alleszins begrijpelijk. Het meest intrigerende voorwerp is overigens een badhuis van goud, dat door de koningin in een droom (en niet op grond van een droom!) aan Šarruma van Urikina wordt beloofd, toen in een droom een aantal jonge mannen de koningin in de plaats Ijamme achterin het badhuis of achter het badhuis te pakken namen of *wilden* nemen:

KUB 15,1 II 5-10

- 5 Šarruma van Urikina.
- 6 Toen in een droom een aantal
- 7 jonge mannen de koningin in Ijamme achter het badhuis (of: achterin het badhuis)
- 8 te pakken wilden nemen, beloofde de koningin in haar droom
- 9 1 badhuis van goud
- 10 aan Šarruma van Urikina.

Het pikante van deze gelofte schuilt in het ontbreken van de voorwaardelijke bijzin „als”. Daardoor is het ons niet duidelijk waarom de koningin de gelofte doet: wil zij van de god bescherming tegen een stel brute overvallers of wil zij de god danken voor een gezellig uurtje met een stel jonge Hettieten achter of achterin het badhuis? Het is en blijft overigen een droom, waardoor beide interpretaties mogelijk zijn, hoewel in het tweede geval geheimhouding van de kant van de schrijvers tegenover Hattušiliš wenselijk zou zijn geweest om het waarschijnlijk toch al stormachtige huwelijk van Puduḫepa met Hattušiliš niet verder onder druk te zetten. Dat het de enige gelofte is zonder voorwaarde pleit echter voor deze laatste uitleg, want bescherming vragen had rustig vermeld kunnen worden. Een identieke passage (maar met een andere god en een andere droomplaats) komt even verder op hetzelfde tablet voor. Nu we toch op het hellend vlak van droomverklaringen terecht zijn gekomen, kan ik voor liefhebbers niet nalaten te vermelden dat dezelfde koningin Puduḫepa in een andere droomtekst haar angst uit voor een muis!

De goden aan wie de geloften gedaan werden

Naast het schenken van een voorwerp kan ook het viëren of instellen van feesten beloofd worden aan de god. Welke goden zijn nu de toekomstige eigenaren van het beloofde? Zoals te verwachten zijn ook in dit genre teksten alle typen goden van het internationaal samengestelde Hettitische pantheon terug te vinden: Hattische, Sumero-Akkadische, Hurritische en Hettitisch/Luwische Hepat van Uda, Hepat van Kummanni, Šarruma van Uda, Šarruma van Urikina, Šarruma van Laiuna, Zababa van Urikina, Sanda van Laiuna, de Stormgod van Zippalanda, de Stormgod van Neriq, Ningal van Kummanni, dīm.nun.me van Kummanni, Šaumatari van Kaittana, Ištar van Lawazantija, Ištar van Šamuḫa e.a.

Vele van deze goden zijn bovendien gekenmerkt door de plaats van verering, zoals Ištar van Ninive, Ištar van Lawazantija, Šarruma van Laiuna, Šarruma van Gallazzuwa en vele andere, waarbij het opvalt dat de steden die bij de goden genoemd worden, veelal in Oostelijk Anatolië gesitueerd moeten worden, wat gezien de datering van de meeste teksten op Hattušiliš en Puduḫepa begrijpelijk is, aangezien Puduḫepa immers zelf uit Oostelijk Anatolië, uit Kizzuwatna, afkomstig is. Uit de verschillende onderwerpen van de geloften blijkt heel duidelijk dat niet een bepaalde god een bepaald onderwerp behartigt, maar dat degene die de gelofte doet zijn eigen reden heeft zich tot die bepaalde god of plaatselijke verschijningsvorm van die god te wenden, vaak waarschijnlijk afhankelijk van de plaats

waar men zich bevond en eventueel van het feest gedurende welk de gelofte werd gedaan.

Dat getalsmatig Ištar van Lawazantija eruit springt, is begrijpelijk omdat dát de godin is, van wie Puduḥepa vóór haar huwelijk priesteres was. Gevraagd wordt aan haar vooral de koning te laten leven, tot 100 jaar aan toe. Hoe men bepaalde welke god bij voorkeur benaderd moest worden zal zoals gezegd in veel gevallen van persoonlijke voorkeur afhankelijk zijn geweest, maar soms heeft men met behulp van orakelvragen vastgesteld welke god vertoornd was, om hem daarna bijvoorbeeld door het doen van een gelofte tevreden te stellen, en zo konden de geloften in dat geval direct tot de juiste god gericht worden. Een enkele keer komt dit proces ook in de gelofteteksten voor, wanneer een god of godin in een droom iets verlangde zonder dat de dromer wist welke verschijningsvorm van de god het verlangen uitte. Een voorbeeld hiervan is KUB 15,1. I 12 ff.

KUB 15,1 I 12-14

12. Droom van de koningin. D.m.v. een droom verlangde Hēpat van mij een halsketting (van)
- 13 zonnescijven en lapis-lazuli. Wij stelden een orakelvraag
- 14 en Hēpat van Uda werd vastgesteld.

Voor een dergelijke orakelvraag was soms een langdurig orakelproces nodig, voordat exact kon worden bepaald welke god precies bedoeld was. Er is overigens door verschillende geleerden op gewezen dat er gemakkelijk met de geloften die in dromen werden gedaan, gemanipuleerd kon worden. Twee citaten ter toelichting: „Teils werden solche Gelübden auch im Traum abgegeben, häufig dann natürlich vergessen, so dass gar Unterlassungen dieser Art listenmässig zusammengefasst werden” en: „Im Traume erscheinen die Götter den Menschen, nehmen sein Helübde entgegen, dessen späteren Versäumnis sie dann rächen. En wat te denken van het volgende: „Mit diesen Gelübden soll durch Geschenkversprechungen an die Göttin auf ziemlich billige Weise deren Güte erkaufte (und einiges Unrecht zugedeckt) werden”. Al dit soort opmerkingen gaan m.i. voorbij aan het feit dat de droom een direct contact met de goden weergeeft en dus voor 100% een godsdienstige ervaring is, waarna de dromer er niet op uit zal zijn de zaak te „beduvelen”. Natuurlijk zal ’s nachts of ’s morgens na de droom, wanneer, zo stel ik mij voor, een schrijver uit de mond van de dromer de nachtelijke ervaring optekent, er af en toe twijfel zijn gerezen over de noodzaak van de kostbare toezegging die is gedaan of er zal natuurlijk wel eens aan de toegezegde termijn getornd zijn, zoals we ook uit de pestgebeden van Muršiliš kennen. Dat neemt echter niet weg dat de dromer

nog eenvoudiger (en goedkoper) niets had kunnen laten optekenen als we van de manipulatie-gedachte uitgaan.

Zoals uit andere bijdragen in dit nummer duidelijk is, staat de wijze waarop de Hettieten met de geloften omgingen niet duidelijk in een Mesopotamische traditie. Door Braun-Holzinger wordt in haar recente boek *Mesopotamische Weihgaben* één Oudbabylonisch voorbeeld genoemd: een *naditu* (vergelijkbaar met een non bij ons) belooft Šamaš een sieraad in geval van genezing (PBS VIII/2 215). Het eerstvolgende voorbeeld dateert uit een Middelassyrische tekst van het eind van de 13de eeuw (dus gelijktijdig met de meeste Hettitische geloften), wanneer Assur-nadin-Apli, een zoon van Tukulti-Ninurta I, een standbeeld belooft op te richten als de Tigris weer in zijn bedding zal terugkeren. Ik denk dat we daarom eerder met Hurritische dan met Mesopotamische invloed moeten rekenen, waardoor ook de verdere verspreiding misschien heeft plaatsgevonden naar Ugarit en het oude Palestina. In elk geval is de gelofte via Grieken en Romeinen tot het Westen doorgedrongen en tot in onze tijd blijven bestaan: de Christuskoning kerk in Amsterdam-Watergraafsmeer is na de 2de Wereldoorlog gebouwd als inlossing van een gelofte tijdens de hongervinter '44-'45 gedaan, nl. „als de stad gespaard zal blijven voor de hongersnood en de gruwel der verwoesting”. Een mooiere parallel met de Hettitische gelofte die als eerste tekst is weergegeven is niet te bedenken.

Tenslotte vraag ik de aandacht, zoals eerder gezegd, voor de bijzondere gelofte van Puduḫepa aan de godin Lelwani, een onderwereldgodin, omdat daaruit duidelijk een economisch en sociaal aspect naar voren komt. Het is een zeer uitvoerige belofte van ruim 180 regels waarin de koningin voor het behoud van het leven en de gezondheid van koning Ḫattušiliš jaarlijks veel belooft te geven, met name aan de tempel van de godin. De tekst geeft een verantwoording van de gaven over de eerste 5 jaren gedurende welke er regelmatig jongeren en ouderen zijn gestorven. Soms zijn de namen volgens de tekst verloren gegaan en af en toe is er iemand gevlucht of weggelopen, zoals een tablettenschrijver Tarḫunpiḫanu, die waarschijnlijk de administratie voerde over gijzelaars, militaire gevangenen, en burgergevangenen die uit hun oorspronkelijk gebied naar Ḫattuša waren overgebracht. Dezelfde naam komt overigens ook in de veel oudere Mašat-brieven voor, in een brief die over het gebrek aan hout voor het bouwen van bruggen spreekt, maar gezien de datering is dat zeker een ander.

KUB 15,17 + I 1-12

1. Aldus Puduḫepa, groot-koningin, koningin van het land Hatti, dochter van (de stad) Kummanni:

2. „Aan (de godin) Lelwani, mijn meesteres, heb ik voor het leven van de persoon van Zijne Majesteit
3. de volgende gelofte afgelegd: „Wanneer gij, O godin, mijn meesteres, Zijne Majesteit
4. gedurende lange jaren in leven houdt en gezond laat zijn,
5. zodat hij voor U, godin, lange jaren actief kan zijn,
6. dan zal ik voor U, godin, jaarlijks zilveren jaren (en) gouden jaren,
7. zilveren (en) gouden maanden, zilveren dagen (en) gouden dagen, een zilveren beker (en) een gouden beker,
8. 1 gouden hoofd van Zijne Majesteit, en jaarlijks hetzij 100
9. hetzij 50 schapen geven, (het aantal) doet er helemaal niet toe.
10. Abba, haar dochter, Niwa genaamd. Eén dochter is echter gestorven. Een zoon, Dudu genaamd.
11. In totaal 4 personen. Voor de vrouw is een krijgsgevangene al achter gelaten
12. Het aantal is al in het totaal inbegrepen.

De eerste 9 regels van onze tekst vormen de eigenlijke gelofte en de overige 178 geven de administratieve afhandeling weer, waarmee de koningin zich lijkt te verantwoorden tegenover de godin en haar tempel. Toch is het verband tussen de inleiding en de rest van de tekst niet helemaal duidelijk, doordat er in die inleiding helemaal geen personeel wordt beloofd, maar uitsluitend voorwerpen en schapen, waarbij Puduḥepa van de schapen zegt dat het er jaarlijks 100 of 500 zullen zijn en dat het precieze getal er niet zo veel toe doet. Het kan zijn dat de inleiding de basisgelofte weergeeft zoals die 6 jaar vóór de rest van de tekst is gedaan. Ieder jaar is er een overzicht gegeven van wat er in dat jaar is gegeven, en ieder jaar is de situatie opnieuw weergegeven, tot deze tekst 5 jaar later is samengesteld uit de jaartabletten. Een aanwijzing hiervoor kan schuilen in de toestand van tekst D, die geëindigd lijkt te zijn vóór het vijfde jaar. Hoewel Puduḥepa ieder jaar andere zaken heeft gegeven dan oorspronkelijk gedacht, is de basisgelofte ieder jaar gehandhaafd. Als het overigens zo is dat het schenken na 5 jaar was afgelopen (er is nog veel ruimte op het tablet voor meer tekst na de afsluiting van het vijfde jaar), dan kunnen daar ook andere redenen aan ten grondslag liggen dan alleen de dood van de koning, zoals die door Otten wordt gesuggereerd met als redenering: „De gelofte is voor het leven van de koning, dus, als dat beëindigd is, eindigt ook het schenken door de koningin!” In het laatste jaar zijn trouwens alle personen uit dat jaar (30 in totaal) naar Kummanni overgebracht, de stad waar Puduḥepa uit afkomstig was. Het is overigens wel interessant om dit gegeven te combineren met Ottens gedachte over de dood van de koning! Maar uiteindelijk weten we helemaal niet voor welke tempel van Lelwani

de hele gelofte bedoeld was, hoewel de vermelding dat een deel naar Kummanni is overgebracht erop wijst dat de rest in Ḫattuša gebleven is. Dit kan ook uit het vierde jaaroverzicht blijken, waar staat dat men naar de stad Ḫattuša is gegaan en de gelofte van dat jaar heeft ingelost, waarbij een onbekend aantal personen aan Lelwani is gegeven. Toch houden Del Monte-Tischler (*RGTC* 6) rekening met een gelofte die voor Kummanni bestemd was: twee andere geloften zijn namelijk door Puduḫepa aan Ḫepat van Kummanni gedaan. Dat ook het grote gebed van Puduḫepa voor het leven van Ḫattušiliš (KUB 21,27) tot Lelwani gericht is, zegt overigens nog niets over de feitelijke plaats van de tempel, in Kummanni of in Ḫattuša; want ook Ḫepat van Kummanni kan, evenals Lelwani, een tempel in de hoofdstad hebben gehad.

Terug naar de inhoud van de tekst. De giften van het eerste jaar worden niet omschreven. Voor het tweede jaar worden groepen familieleden gegeven, die burgergevangenen zijn, zoals uit het totaaloverzicht na het vierde jaar blijkt. Daar worden ze ook, in tegenstelling tot het begin van de tekst, als economische eenheid beschouwd en met het teken É (eigenlijk huis) aangeduid. Het betreft vooral vrouwen en kinderen waar soms een krijsgeslagen man aan wordt toegevoegd (als die ontbreekt) voor het „vakwerk” van melken, bakken, honing verzamelen e.d. Je zou uit de tekst kunnen opmaken dat de groepjes familieleden op het land voor de graanverbouw tewerkgesteld worden.

De tekst maakt over het tweede jaar melding van personen die gestorven zijn, zodat daaruit het achteraf genoteerd zijn voor administratieve doeleinden kan blijken. Of deze overledenen door het paleis vervangen zijn, komt niet duidelijk uit, hoewel er op één plaats sprake van kan zijn.

In het derde jaar worden naast vrouwen en hun kinderen ook losse jongens en meisjes genoemd die soms ter opvoeding of ten huwelijk aan anderen zijn gegeven. Het zijn waarschijnlijk de 23 gevangenen die van de veldtocht tegen de stad Zikeššara door een Hettitische generaal naar de hoofdstad zijn gestuurd. Daarnaast worden er nog 25 anderen aan de tempel gegeven. Ook geeft Puduḫepa 2 kleine zilveren bekers en 2 gouden, 4 gouden hoofden, 4 gouden jaren, 24 gouden maanden en 24 zilveren, 10 gouden dagen en nachten en 10 zilveren. Aan vee: vaarzen, ploegkalveren, 2 fokmerries, 2 hengsten, 287 schapen, 100 rammen, 11 geitenbokken, allen uit het paleis afkomstig en op een lijst genoteerd. 3 geiten en een ram worden geofferd en 4 rammen worden geleverd voor het verzoeningsfeest, terwijl 3 geitenbokken en 2 rammen worden gegeven om de pottenbakkersschijf te laten draaien. Totaal, zegt de tekst: 48 personen en 400 schapen toen het feest van het derde jaar werd gevierd.

Het vierde jaar is erg beschadigd, maar ook hier in elk geval weer een zending van 11 personen vanuit de stad Zikeššara voor de tempel. Er volgt een complete inventarisatie van alle aanwezige „huizen”. Eén economische eenheid, één „huis”, blijkt door een dodelijke ziekte getroffen te zijn, waardoor in elk geval 4 van de 5 mannen zijn gestorven. Het zal worden onderzocht en met één man worden de zaken intussen draaiende gehouden.

Het 5de jaar betreft 30 personen die zoals gezegd naar Kummanni zijn gebracht. Verder nog 3 bekertjes van goud, 5 gouden koppen en 30 gouden en 30 zilveren maanden.

Uit de gehele tekst blijkt de verantwoordelijkheid die het paleis voelde voor de tempeleconomie, met name waar overledenen vervangen moesten worden en waar, voor de nog niet goed verklaarde ^{giš}tukul (lett.: „wapen”)-dienst, vaklieden toegevoegd worden aan de simpele werkrachten die de gevangenen vormden. Alle gelofteteksten overziende kunnen we niet spreken van een economische rol die de geloften speelden, met uitzondering van de laatstgenoemde tekst. In de meeste gevallen gaat het om voorwerpen die door het paleis aan een van de vele tempels worden toegezegd. Slechts goud- en zilversmeden zullen hier economisch van geprofiteerd hebben. Van tempellingen aan derden is bij de Hettieten geen sprake. Ook hebben de geloften voor zover we die overhebben, voor de individuele mens in het sociale leven geen gevolgen, omdat we uitsluitend officiële teksten overhebben, waar de gewone sterveling niet actief in voorkomt. Zo weten we ook weinig over een regelmatige verering van het officiële pantheon door het gewone volk. Documenten van alledag ontbreken geheel. Wel zal de voorbeeldfunctie van de officiële verering door het hof voor de samenleving vergemakkelijkt zijn door het veelvuldig naar buiten treden van koning en koningin voor de vele religieuze feesten. Maar de gemiddelde burger zal zich wellicht het meest aangetrokken hebben gevoeld tot de goden (of de persoonlijke god) die traditioneel in de familie al decennia centraal stonden en tot wie zeker geloften kunnen zijn gedaan, zoals gewone individuen ook gebruik konden maken van de rituelen tegen impotentie, boze dromen en dergelijke, en tot wie zij ook gebeden richtten. Ik kan hiervoor verwijzen naar KUB 4,47 zoals behandeld in *Sin and Sanction* van de hand van Prof. van der Toorn. Niet over de historische, maar wel over de religieuze en economische implicaties van de geloften heb ik gesproken voor zover die aantoonbaar zijn, en hoewel dat niet al te veel was, nemen de Hettitische geloften in het Oude Nabije Oosten een bijzondere plaats in.

ARAMESE VOTIEFTEKSTEN EN VOTIEFGESCHENKEN UIT HATRA

K. DIJKSTRA

Hatra ligt op zo'n 50 km ten westen van het oude Ashur en zo'n 80 km ten zuidwesten van het moderne Mosul midden in de steppe van Noord-Mesopotamië. Vanaf 1951 wordt er door de Iraqi's intensief opgegraven. Verslagen daarvan verschijnen met grote regelmaat in het tijdschrift *Sumer* en sinds kort ook in het tijdschrift *Mesopotamia*. Iedereen staat versteld van de rijkdommen die hier onder het zand begraven liggen. Talloze beelden en artefacten zijn tevoorschijn gekomen. Veel daarvan, met name die gene die geen inscriptie dragen of niet meer dragen, staan nog steeds ongepubliceerd opgeslagen in pakhuizen. Een klein deel is te bezichtigen in een aantal musea ter plekke en in Bagdad. In de opgravingsverslagen beperkt men zich doorgaans tot pogingen tot reconstructie enerzijds van gebouwen die men heeft blootgelegd, anderzijds van inscripties. Momenteel zijn er ruim 400 officieel geregistreerde Hatreense inscripties. Veel daarvan zijn korte memento-teksten. Onder de rest bevindt zich onder andere een aantal wetsdecreten en een aantal votiefinscripties. Op drie Latijnse na gaat het om Aramese teksten in een eigen locale schriftvariant. In gedateerde inscripties wordt de Seleucidische jaartelling, die begint in oktober 312 voor Chr., gebruikt. De vroegste stammen uit de 90er jaren van de eerste eeuw na Chr.; de laatste uit 238 AD. Kort daarop, in 240 AD, valt Hatra onder een belegering van de eerste Sassaniden, Ardaschir I en Shapur I, waarna de plaats wordt teruggegeven aan het woestijnzand.

Er zijn geen aanwijzingen dat Hatra een voortzetting is van een oudere nederzetting. Het ontstaan van de stad juist op die plaats is mede daarom nog steeds een raadsel. Weliswaar is er voldoende water — de Wadi Tharthar stroomt op ongeveer 4 km langs de stad en binnen de stadsmuren zijn verschillende waterreservoirs gevonden —, maar de dichtstbij zijnde karavaanroute passeert op 25-30 km, een dagmars ver. Het lijkt er dus op dat de immense rijkdom die ons tegemoet straalt uit de bouwwerken en artefacten niet moet worden toegeschreven aan de karavaanhandel, zoals dat bijvoorbeeld bij Palmyra en Petra het geval is. Desalniettemin wordt de stad omringd door een dubbele verdedigingsmuur, een gracht en een wal. Maar ook bij vreedzame intenties was het moeilijk om binnen te komen. Zowel de noordelijke als de oostelijke stadspoort, die beide zijn opgegraven, laten

zien dat de bezoeker altijd een hoek van 90 graden moest maken alvorens hij binnen de muren zijn gang kon gaan. De goed verzorgde verdedigingswerken suggereren dat Hatra vooral een militaire bestemming had. Sommigen menen daarom dat het oorspronkelijk een Parthisch bolwerk was. Als dat het geval is, dan moet echter al snel een zekere zelfstandigheid zijn verkregen. Concrete aanwijzingen voor een Parthische oorsprong ontbreken echter tot op heden. Alleen Cassius Dio (LXVIII, 31, 1) vertelt dat keizer Trajanus gepoogd heeft de stad te veroveren tijdens zijn terugtocht uit Mesopotamië na een half geslaagde strafexpeditie tegen de Parthen in 115-116 AD. Hij schildert Hatra als een stad die op dat moment „noch groot noch welvarend is”. Toch is ze in staat het Romeinse leger te weerstaan. Zo’n 90 jaar later staat Septimius Severus tot tweemaal toe voor de poorten, maar ook hij kan de stad niet innemen. Het is opmerkelijk dat Cassius Dio (LXXV, 12, 2) bij de beschrijving van Severus’ pogingen vermeldt dat „de plaats beroemd is vanwege de grote schatten en votiefoffers gewijd aan Helios die er zijn te vinden”. Kennelijk heeft de stad zich in krap een eeuw ontwikkeld van een onbetekenende vlek tot een vooraanstaand religieus centrum dat zijn faam ontleent aan de zonnegod. Daarnaast treffen we er een veelheid van goden aan.

De stadsplattegrond wordt gedomineerd door een immens heiligdom dat precies in het midden van de stad verrijst. Het is ommuurd en meet ruim 430 m bij ruim 320 m. Binnen deze omheining bevinden zich verscheidene tempels, gewijd aan diverse goden waaronder Shamash, de zonnegod. Verder zijn verspreid over de stad tot nu toe nog eens 13 verschillende tempels gevonden, alle gewijd aan verschillende goden. Het komt mij voor dat de rijkdom die door de archeologische vondsten wordt geëtaleerd vooral moet worden verklaard vanuit de religieuze functies van de stad. Misschien werd ze in haar geheel wel als „heilig” beschouwd. Als zodanig vervulde ze de religieuze behoeften, niet alleen van haar inwoners, maar meer nog van de steppe-bewoners, rondtrekkende nomaden die er van tijd tot tijd hun religieuze plichten kwamen voldoen. In de wetsdecreten, die overigens zeer significant in de stadspoorten waren opgesteld worden de steppe-bewoners — *Arabiye* (ʿrby) — uitdrukkelijk genoemd als een van de partijen op wier last het decreet is uitgevaardigd. Dit betekent dat de steppebewoners op de een of andere manier een aandeel in het stadsbestuur hadden.

Het is dus niet verwonderlijk dat het merendeel van de inscripties uit dit „voor-islamitisch Mekka” religieus van aard is, inclusief votiefinscripties. Hieronder versta ik in eerste instantie teksten waarin gerefereerd wordt aan een object dat wordt opgedragen aan een godheid en dat daardoor wordt gepresenteerd als zijnde van belang voor de relatie tussen godheid en

dedicant. Ik sluit dus bewust de talloze memento-teksten uit die, omdat ze niet alleen als graffiti zijn aangebracht op tempelmuren maar ook op zelfstandige objecten, soms geïnterpreteerd kunnen worden als votiefinscripties. Bovendien heeft J. Naveh („Graffiti and Dedications”, *BASOR* 235, 1979, pp. 27-31) aangetoond dat er een duidelijke relatie bestaat tussen dit soort graffiti en votiefinscripties¹

In de inscripties die overblijven gaat het in de eerste plaats om grote objecten: tempels of delen daarvan (H107). Het is van belang dit op te merken, omdat het van invloed is op de beoordeling van de maatschappelijke betekenis van deze votiefgeschenken. Immers, tempels zijn uiteraard monumentaal of ostentatief, duurzaam en schaars. Bovendien hebben ze naast een religieuze ook een maatschappelijke functie. Dit draagt ertoe bij dat de dedicant zowel zichzelf als de godheid aan wie hij het object opdraagt eer inlegt bij de gemeenschap als geheel of bij een bepaalde groep. Een tweede kenmerk van deze groep votiefinscripties is dat zonder uitzondering de formule *ʾl hyy*, „voor het leven van”, een constituerend element van de tekst is. Hiermee hangt nauw samen het derde kenmerk, nl. dat een of een aantal begunstigden anders dan de dedicant wordt genoemd. Dit houdt in dat de dedicatie ook een rol speelt in de relatie tussen dedicant en begunstigde(n).

Een andere groep inscripties, met verder dezelfde kenmerken, is aangebracht op cultusvoorwerpen als godenbeelden, reliëfs en altaren (H4 en H338). Hoewel het gaat om kleinere objecten, geldt ook hier dat ze monumentaal of ostentatief, duurzaam en schaars zijn. In tegenstelling tot de eerste groep blijft de expliciete opdracht aan een godheid soms achterwege. Daar staat tegenover dat de context doorgaans voldoende aanwijzingen verschaft over de ontvangende godheid. Wanneer een altaar in de tempel van Nergol is geplaatst, dan ligt het voor de hand, mits expliciet anders vermeld, dat hij als ontvangende godheid optreedt. Wanneer een bepaalde godheid op een reliëf wordt afgebeeld, dan ligt het voor de hand hem als ontvanger ervan aan te merken, hoewel hij niet in de begeleidende inscriptie wordt genoemd.

Hetzelfde geldt voor een derde groep inscripties, overigens weer voorzien van dezelfde kenmerken, waarin het object van dedicatie een som gelds is (H243 en H244). Deze zijn aangebracht op tempelmuren en geven meestal duidelijk aan dat het bedrag bestemd is voor het bestrijden van de onkosten van de bouw van een bepaald heiligdom of een deel ervan

¹ De voorbeelden die in het vervolg worden aangehaald en die aan het einde van deze bijdrage integraal zijn opgenomen, zijn niet uitputtend maar representatief.

(H244). Ook hier ligt het voor de hand aan te nemen dat de godheid aan wie het betreffende heiligdom gewijd is, optreedt als ontvanger. Het in geld bijdragen aan de bouw van een tempel komt epigrafisch buiten Hatra zelden voor. Slechts in een, let wel, Hatreens-Griekse bilingue tekst uit Dura-Europos wordt er eveneens aan gerefereerd. Als fenomeen lijkt het de mogelijkheid tot participatie in het tot stand brengen van grote bouwwerken te vergroten.

Tenslotte is er een unieke groep Hatreense inscripties die voldoet aan de boven geformuleerde kenmerken waarin het object van dedicatie een beeld is dat een mens representeert (H35 en H195). Echter, aangezien een expliciete opdracht aan een godheid ontbreekt en omdat de context in dit geval geen doorslaggevende betekenis heeft in de zojuist toegepaste zin, is het de vraag of we hier van votieffoffers mogen spreken. Desalniettemin is de formule *ʾl hyy*, „voor het leven van”, prominent aanwezig in de inscriptie. Daardoor vertoont de structuur van de tekst grote overeenkomst met die van de eerste drie genoemde categorieën. Opmerkelijk is dat deze teksten steeds blijken te geven van een menselijke driehoeksverhouding. Er is de dedicant; er zijn een of meer begunstigden; er is de persoon die door het beeld wordt gerepresenteerd. Nooit zijn gerepresenteerde persoon en begunstigde dezelfde. Wel is het in een aantal gevallen duidelijk dat er een sociale relatie tussen hen bestaat die hoger moet worden aangeslagen dan die tussen dedicant en begunstigde. Het lijkt er dus op dat het beeld de sociale relatie die gelegd wordt met behulp van de formule „voor het leven van” moet versterken. Door een beeld van iemand uit de naaste sociale en/of politieke omgeving van de begunstigde op te richten aan wie bijgevolg de roemende kwaliteiten intrinsiek verbonden aan een beeld ten deel vallen, tracht de dedicant de gunst van de begunstigde te winnen of te perpetueren. Ter vergelijking: wanneer in Palmyra beelden van mensen worden opgericht dan stelt het beeld de begunstigde voor. Bovendien wordt nooit de formule *ʾl hyy*, „voor het leven van”, gebruikt, maar altijd de formule *lyqr*, „ter ere van”. Er is dus nooit sprake van een menselijke driehoeksverhouding. Het gaat altijd slechts om twee participanten: de dedicant en de begunstigde.

Het zal duidelijk zijn uit de zojuist gegeven karakteristieken dat er bij de interpretatie van de hier onderscheiden categorieën votieffoffers niet alleen oog moet zijn voor de relatie godheid-dedicant, maar ook voor de relatie dedicant-begunstigde(n) en eventueel voor de relatie godheid-begunstigde(n). Dat betekent in de eerste plaats dat de suggestie van bijvoorbeeld W. Burkert (*Ancient Mystery Cults*, Harvard UP, 1987) als zou religie in het Imperium Romanum in het algemeen te karakteriseren zijn als „votief-religie” hier tekort schiet. Hij baseert zich namelijk op votiefinscripties

die genezing of een behouden vaart tot onderwerp hebben. Niet voor een ander, maar voor de dedicant zelf. Onmiskenbaar staat de relatie dedicant-godheid hierbij in het middelpunt. Bovendien worden de motieven voor het brengen van het votieoffer in extenso vermeld. Burkert stelt dan ook dat votieoffers documenten zijn van een persoonlijk geloof in een specifieke god die de gift beantwoordt met het schenken van heil: *soteria*. In het algemeen moeten ze worden beschouwd als een belangrijke strategie van de mens om met de toekomst om te gaan.

Bij de genoemde votieoffers uit Hatra ligt het motief besloten in de formule *ʾl hyy*, „voor het leven van”. Wanneer we bij de interpretatie de lijn van Burkert volgen dan vraagt de dedicant in ruil voor zijn votieoffer „leven”, „welzijn”. Het bewerkte godsgeschenk behoudt hij niet alleen voor aan zichzelf; hij laat anderen met wie hij een nauwe sociale relatie onderhoudt erin delen. Echter, gezien de aard van de votieoffers — het gaat om (delen van) ostentatieve, monumentale objecten — en gezien het feit dat de formule een lange voorgeschiedenis heeft in het Nabije Oosten — ze komt in Akkadische teksten uit ± 500 voor Chr. voor —, alsmede het feit dat de formule een breed verbreid contemporair gebruik kent — ze maakt deel uit van Nabataese inscripties daterend uit de twee eeuwen rond het begin van de jaartelling en van talloze wijnscripities uit Palmyra daterend uit de 2de en 3de eeuw AD, terwijl de Griekse equivalenten *ὑπὲρ σωτηρίας* en *ὑπὲρ ὑγείας* en het Latijnse equivalent *pro salute* veelvuldig in dezelfde tijd en verspreid over het gehele Nabije Oosten voorkomen —, laat het zich aanzien dat we te maken hebben met een in religieuze zin afgesloten verschijnsel dat over de persoonlijke motieven van de dedicant weinig prijsgeeft. De dedicatie wordt gepresenteerd als een kwestie van gewoonte waarin blijkt wordt gegeven van de internalisatie van cultureel geapprecieerd gedrag. Dit houdt in dat een bevredigend antwoord op de vraag naar de motieven van de individuele dedicant wellicht eerder wordt gevonden als we het verschijnsel „religie” niet beperken tot een persoonlijke relatie tussen godheid en dedicant, maar samen met bijvoorbeeld „politiek”, „kunst”, „recht” en „sociale structuur” beschouwen als een onderdeel van een ingewikkeld cultureel systeem. In deze benadering, die, om maar een paar te noemen, recentelijk is gekozen door S.R.F. Price (*Rituals and Power*, Cambridge UP 1984), R. MacMullen (*Paganism in the Roman Empire*, Yale UP 1981) en R. Lane Fox (*Pagans and Christians*, Penguin 1988), kwalificeert men religie graag met de Engelse term „civic religion”. Religie is dan een belangrijk toneel waarop zich allerlei algemeen culturele verschijnselen manifesteren. P. Veyne (*Le pain et le cirque*, 1976; *Bread and Circuses*, London 1990) heeft onomstotelijk aangetoond dat in de

tijd waaruit de inscripties uit Hatra dateren het handelen van de stedelijke elite in het Imperium Romanum in grote mate wordt bepaald door een fenomeen dat hij „euergetisme” noemt. P. Brown (*An age of Ambition, in: The making of Late Antiquity*, Harvard UP 1978, pp. 27-53) wijst erop dat een belangrijke drijfveer hierbij is de „hang naar eer”, ofwel *philotimia*. Leden van de stedelijke elite putten zich uit in allerlei schenkingen ten behoeve van de stad en haar inwoners om hun naam te vestigen en in ere te houden. Alles komt hiervoor in aanmerking. Van het gratis verstrekken van graan in tijden van voedselschaarste tot het laten bouwen van tempels. Als tegenprestatie bewijst de stedelijke gemeenschap haar weldoeners „eer” met herinneringsplaquettes, beelden, etc. Daarmee wordt de naam van de weldoener voortaan onlosmakelijk met de stad verbonden.

Zo langzamerhand rijst de vraag wat dit nu allemaal met de Hatreense votiefinscripties te maken heeft. Hoewel politiek zelfstandig, laten de opgravingen er geen twijfel over bestaan dat de Grieks-Romeinse wereld, net als trouwens de Parthische, diepgaande invloed heeft uitgeoefend in Hatra. Bovendien sluiten deze Grieks-Romeinse elitaire trends naadloos aan bij de cultureel-anthropologische observatie dat een opvallende trek van het in dit gebied gepractiseerde nomadisme, dat overigens in belangrijke mate verantwoordelijk is voor de segmentaire opbouw van de samenleving, is dat de tribale elite de neiging heeft om zich te vestigen in religieus-politieke centra. Om bij deze elite te horen moet men wel beschikken over de nodige materiële middelen en vervolgens tonen dat men erover beschikt. Het gevolg is dat de leden van de tribale elite als een soort patronen vanuit de steden, de religieus-politieke centra, het wel en wee van de rondtrekkende stamgenoten bepalen, maar ook dat ze ten behoeve van de stam allerlei centrale voorzieningen treffen zoals het oprichten van een heiligdom voor de stamgod. Welke van de twee verklaringsmodellen in het geval van Hatra doorslaggevend is, is hier van ondergeschikt belang. Immers, beide leggen er de nadruk op dat het de weldoener-patroon te doen is om het verwerven van prestige. Het bouwen of het participeren in de bouw van tempels of het schenken van monumentale altaren is daartoe een geëigend middel. Een weldaad moet echter wel als zodanig worden herkend. Daarom is enige publiciteit onontbeerlijk. Stichtingsinscripties of herinneringsplaquettes zijn dan een uitkomst. Ze bieden de gelegenheid de naam van de weldoener te vermelden. Als reactie kan de begunstigde gemeenschap of groep zich van zijn taak kwijten en de weldoener eer bewijzen.

Bij dit soort inscripties, die uit de gehele Grieks-Romeinse wereld bekend zijn, vallen drie dingen op. Ten eerste is, zoals we al geconstateerd

hebben, de woordkeus stereotiep. Ten tweede wordt vrijwel altijd een bepaalde godheid als ontvanger aangemerkt. Of zoals P. Brown (*opus cit.*: 35) het uitdrukt: „The benefactor gave over wealth to the gods, who, as invisible and immortal, stood for all that could be shared by the community”. Tenslotte wentelt de dedicant met behulp van de Aramese formule *ʾl hyy*, „voor het leven van”, of een van haar Griekse of Latijnse equivalenten, een deel van het door hem bewerkte prestige af op een aantal door hem beoogde begunstigden. De dedicatie verstevigt dus de sociale relatie tussen de dedicant en deze begunstigden. De beste verklaring hiervoor is mijns inziens, ondanks het feit dat we te maken hebben met een afgestompt verschijnsel, dat het onbetamelijk wordt geacht voor de dedicant-weldoener om zijn motieven openlijk te uiten. De vraag echter naar de identiteit van de begunstigden en daarmee samenhangend naar de aard van de sociale relatie tussen dedicant en begunstigden wordt interessant. Immers, ze kan licht werpen op de rol die het votieoffer erin speelt. Wanneer hier de nadruk ligt, en niet op de relatie godheid-dedicant, dan kunnen we ook de beelden die mensen representeren en die „voor het leven van” zijn opgesteld in de beschouwingen betrekken.

Het is opmerkelijk dat Hatra hier een rijke variatie van relaties biedt. In Palmyra, bijvoorbeeld, worden de begunstigden in *ʾl hyy*-inscripties zonder uitzondering gelieerd aan de dedicant in termen van verwantschap, terwijl in Nabatiese inscripties de begunstigden op een enkele uitzondering na behoren tot de koninklijke familie. In het laatste geval zijn de dedicanten, in elk geval in sociaal opzicht, afhankelijk van de begunstigden. In Palmyra is het veeleer zo, dat de begunstigden afhankelijk zijn van de dedicant, die als *pater familias* „zijn zoons”, „zijn broers”, soms „zijn zusters” en „zijn ouders”, hier en daar zelfs „een ieder die tot zijn huis behoort” in de lijst betreft. In Hatra ligt het een stuk gecompliceerder. De voorbeelden die aan het eind van deze bijdrage worden gegeven, spreken duidelijke taal. H244 en H4 zullen hier verder buiten beschouwing blijven. De eerste is als illustratie opgenomen vanwege het voorkomen van de uitdrukking „het werk / de bouw van de tempel” (*ʾbdʾ dy sgyl*). In de laatste is de relatie tussen dedicant en begunstigde duidelijk.

Op grond van vergelijking met andere inscripties, bijvoorbeeld H272, moeten we in H338 te maken hebben met een neef die zijn oom en diens zoon als begunstigden van een dedicatie aanmerkt. De laatste is de vader van de eerste koningen van Hatra; hij is de grondlegger van de dynastie. Hij draagt de titel „oudste” (*qšyšʾ*), hetgeen hem kwalificeert als een lid van de stadsraad. De titel „heer” (*mryʾ*), die zijn vader, Neshryahb, wordt

aangemeten, kwalificeert hem als „sheikh”, tribale leider. Omdat we weten dat aan deze familie het latere Hatreense koningshuis is ontsproten, en omdat ze veelvuldig worden genoemd als „bouwheren”, ligt het voor de hand aan te nemen dat de dedicant hier in een afhankelijkheidsrelatie tot in elk geval zijn oom staat. Het ziet ernaar uit dat hij bij zijn oom iets goed te maken heeft. Dat betekent dat er sprake zou kunnen zijn van een patrooncliënt relatie als addendum van een verwantschapsrelatie. Het dient opgemerkt dat het grammaticaal mogelijk is dat het suffix van *brh* „zijn zoon”, de appositie bij Nasru, niet slaat op Neshryahb, maar op de dedicant Abdallah. Dit verschijnsel komt vaak voor in de Hatreense en Palmyreense epigrafiek. Op grond van de context moet besloten worden wat het meest voor de hand ligt.

Op eenzelfde manier tracht de dedicant van H195, welke zo’n 100 jaar later gedateerd moet worden, door middel van het oprichten van een beeld van de vader van de begunstigde zijn relatie met de kroonprins te verstevigen. Ook hier is het aannemelijk dat de dedicant afhankelijk is van de begunstigde.

H243 vermeldt de geldelijke bijdrage van een dedicant voor de bouw van een heiligdom. Naast zichzelf noemt hij uitdrukkelijk „zijn patroon” als begunstigde. Ook hier is de eerste dus afhankelijk van de laatste, hoewel hij economisch beschikt over de nodige middelen.

Vergeleken bij de tot nu toe aangehaalde voorbeelden is de waarde van het object van dedicatie in H107 aanzienlijk. Het prestige dat de dedicant ermee verwerft en vervolgens laat afstralen op de begunstigden zal dan ook navenant groter zijn. De uitgebreide genealogie, vijf generaties, is uitzonderlijk en toont aan dat we te maken hebben met een aanzienlijk persoon. Tegelijkertijd werkt een dergelijke genealogie echter recruterend en bepaalt ze de grootte en daarmee de sterkte van de groep mensen die een bepaalde tribale leider vertegenwoordigt. De dedicant is de leider van een clan die behoort tot de stam van de Beni Raphshamash. Hij heeft fondsen die beheerd worden door de tempel van Shamash en die aangewend zijn bij het bekostigen van de bouw van een bovenverdieping aangevuld. Het is interessant dat de begunstigden hier worden omschreven als „een ieder die hem dierbaar is”. Deze formulering komt in dit verband exclusief in Hatra voor.

In H35 beëindigt dezelfde formulering de lijst van begunstigden. De genoemde individuen staan in een directe sociale relatie tot de dedicante, een adellijke vrouw. Het instituut dat zich begunstigd mag weten, is aan haar gerelateerd via haar echtgenoot die een hoge functie bekleedt in de tempel van Barmaren. De vraag is hier weer op wie het suffix van *lhwn*

slaat. Op al de eerder genoemden? Of alleen op Qaimi? Of op Qaimi, haar echtgenoot en haar/zijn broer? De uitdrukking komt nog vaker voor in Hatra, bijvoorbeeld in H272 en H290 die beide nogal beschadigd zijn en daardoor voor nog meer interpretatieproblemen zorgen. Belangrijk is dat de uitdrukking net als in H35 op het eind van een opsomming komt. In H272 zijn dat de „zoons en broers” van de dedicant. In H290 worden de koning, wederom het personeel van de tempel van Barmaren, vervolgens een onbekende — wellicht de dedicant zelf — en tenslotte „het huis van de dedicant” eraan voorafgaand genoemd. In deze voorbeelden wordt een groter wordende sociale distantie tussen dedicant en begunstigden gesuggereerd naarmate de lijst vordert. Nu is het zo, dat anthropologisch onderzoek heeft aangetoond dat in samenlevingen waarin „patronaat”, dat inherent is aan tribale samenlevingen en overigens nauw verwant aan „euergetisme”, een prominente rol speelt voor het structureren van sociale relaties, verwantschaps- en vriendschapsterminologie vaak wordt gebruikt om de „ware” aard van het verschil in status tussen patroon en cliënt te verdoezelen. Daarmee krijgen de termen echter een ideologisch karakter. De waarden die van nature in een verwantschaps- of vriendschapsrelatie geacht worden aanwezig te zijn, worden namelijk door middel van de terminologie opgedrongen aan een relatie waarin ze van nature niet aanwezig zijn. Wanneer het gaat om vriendschapsterminologie kunnen zowel patroon als cliënt zich van dezelfde begrippen bedienen als ze de relatie beschrijven. In inscripties uit Palmyra, bijvoorbeeld CIS II, nos. 3940 en 3943, wordt met *rḥmh*, „zijn ‘vriend’” een aantal malen onomstotelijk een patroon bedoeld. Dezelfde uitdrukking komt in Hatra tweemaal voor. In H36 kwalificeert ze de dedicant van een beeld van een prinses, in H381 de dedicant van een beeld van een hoogwaardigheidsbekleder. Aangezien het oprichten van een beeld gewoonlijk een middel is voor iemand van een lagere sociale status om iemand van een hogere sociale status te „eren”, hetgeen hier wordt bevestigd door de hoge sociale status van de gerepresenteerde en geëerde personen, moet *rḥmh*, „zijn/haar ‘vriend’”, in Hatra welhaast een cliënt aanduiden.

Wanneer nu een verwante uitdrukking aan het eind van een opsomming van begunstigden van een votieoffer verschijnt, doorgaans nadat nauwer aan de dedicant gelieerde categorieën zijn genoemd en terwijl de dedicant onmiskenbaar een hoge sociale positie bekleedt, dan ligt het voor de hand om aan te nemen dat ook hier cliënten van de dedicant bedoeld zijn. Daarom slaat in H35 het suffix van *lhwn* waarschijnlijk op Qaimi, haar echtgenoot en haar/zijn broer, hoewel het niet moet worden uitgesloten dat een instituut cliënten kan hebben. Slaven konden immers ook aan een tempel verbonden zijn.

In H107 wordt met de uitdrukking „een ieder die mij dierbaar is” bedoeld de leden van de clan waarvan de dedicant de leider is. Het is echter goed mogelijk dat de betekenis van deze formulering in epigrafisch verband rekbaar is. Dat wil zeggen dat hoe minder categorieën begunstigden eraan voorafgaand worden opgesomd, des te meer er onder de uitdrukking vallen. Wanneer de dedicant in hoog sociaal aanzien staat, dan is vrijwel iedereen die door middel van verwantschaps- of vriendschapsterminologie aan hem gelieerd wordt min of meer afhankelijk van hem. Het is opvallend dat de uitdrukking alleen voorkomt wanneer de dedicant behoort tot de stedelijke of tribale elite.

Kortom, de categorieën votieffoffers uit Hatra die hier aan de orde zijn, geven de beste zin als ze beschouwd worden als onderdeel van een breder cultureel verschijnsel. Ze spelen een rol in de economie van reciproke sociale relaties, die worden bepaald door „euergetisme”, „patronaat” en verwantschap en waarin materiële zaken kunnen worden beantwoord met immateriële en vice versa. Het doel ervan is echter altijd de bestaande sociale relatie tussen de participanten te verstevigen of de bedoelde relatie te vestigen.

Teksten:

H107 (op een tafel)

Ik [] zoon van Abigad zoon van Gaddai zoon van Abigad zoon van Kabiru, uit de Beni Raphshamash, heb Shamash, de Grote God, de Weldoener, geholpen met het verhoogde „huis van vreugde” van de SGYL, de grote tempel, die Barmaren voor zijn Vader, Shamash, heeft gebouwd, voor het leven van mijzelf en voor het leven van al wie mij dierbaar is.

H4 (op de rug van een godinnebeeld)

Gadyahb zoon van Zorqa heeft Nanai gebeeldhouwd voor het leven van Neshryahb, zijn zoon. Moge het ten goede worden gedacht.

H338 (op de trommel van een zuil)

In de maand Adar van het jaar 444 (maart 133 AD). Dit is het altaar dat Abdallah zoon van Tapsarra zoon van Nasru heeft gemaakt voor de (goddelijke) Standaarden van Marten voor het leven van Neshr-yahb, de sheikh, en voor het leven van Nasru, diens zoon, de „oudste”.

H243 (graffiti op tempelmuur)

In de maand Kanun van 428 (december 117 AD) heeft Ashlam zoon van Yahibu, die behoort bij de Asil, 3 mines en 15 as gegeven voor het leven van zichzelf en het leven van Shamshbarek zoon van Aizela, zijn patroon.

H244 (graffiti op tempelmuur)

[4]11 (100 AD) heeft Yahibu, die behoort bij de Asil, 10 mines gegeven voor de bouw van de SGYL voor het leven van zichzelf []

H195 (sokkel)

Dit is het beeld van koning Sanatruq zoon van Abdsimia, koning van Arab, dat Neshryahb, de *maiordomus* van Maren, zoon van Zaidallat voor hem heeft opgericht voor het leven van Abdsimia, de kroonprins, zijn zoon.

H35 (sokkel)

In de maand Elul van het jaar 549 (september 238 AD). Dit is het beeld van Qaimi, dochter van Abdsimia, de wijnverkoper, de echtgenote van Neshraqab, de secretaris van Barmaren, dat de Maagd Isharbel haar heeft opgedragen (beloofd?). En zijzelf heeft het opgericht voor het leven van zichzelf en voor het leven van Neshraqab, haar echtgenoot, en Absa haar (of: zijn) broer, en voor het leven van al het (tempel)personeel van Barmaren, zowel buiten als binnen, en wie hen ook maar dierbaar is.

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.) f 200.—

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, kiemkracht, lichaam). (Deel IV, 224 p., los f65.—; deel V, 179 p., f65.—).

16. J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten* (1968; 71 p., 4 pl.) f 25.—

Behandelt de oud-aramese periode en de godsdiensten van de Nabateeërs van Palmyra en van Hatra.

23. M. STOL, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*. (1983; 116 p.) f 45.—

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, bezweringen, omina, geneeskunst. Een bijdrage van Dr. Wiggermann analyseert de Babylonische demon Lamaštu, die het op zwangere vrouwen en baby's heeft voorzien (bezweringen, 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.— (leden f45.—

De Egyptische lijkstas was 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 lijkstasen 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.— (leden f15.—

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.

28. S. DENNING-BOLLE, *Wisdom in Akkadian Literature. Expression, instruction, dialogue* (1992; 214 p.) f65.— (leden f45.—

Een studie naar de aard, inhoud en vorm van de Babylonische wijsheid en wijsheidsteksten, welke zich toespitst op de dialoog als literaire vorm voor het mondeling en schriftelijk onder woorden brengen, overdragen en reflecteren van wijsheid. Het boek bevat een inleiding, een bibliografie en biedt talrijke vertalingen van Mesopotamische wijsheidsteksten.

29. M.J. RAVEN, *De Schilderskaravaan van 1868* (1992; 212 p., 38 ill.) f65.— (leden f45.—

Dit boek biedt de vertaling van een Frans dagboek van de Utrechtse schilder Wollem de Famars Testas (1834-1896), een vertegenwoordiger van de internationale kunststroming van het Oriëntalisme. Hij maakte in 1868 met enkele collega's een reis van Egypte via Palestina en Syrië naar Byzantium. De uitgave bevat tekeningen en schilderijen van de Famars Testas en zijn collega's, waarvan vele tot dusverre niet gepubliceerd waren.

30. J.F. BORGHOUTS, *Egyptisch. Een inleiding in taal en schrift van het Middenrijk*. I, Grammatica; II, Tekenlijsten, Oefeningen en Bloemlezing (1993; ix+370+319 p., vele illustraties) f80.— (leden f50.—

In dit praktische handboek wordt de lezer ingeleid in schrift, taal en literatuur van de periode van het Middenrijk (ca. 2140-1650 v. Chr.). Het boek is bedoeld voor iedereen die zich door zelfstudie kennis wil verwerven van het hierogliefenschrift en het klassieke Egyptisch als taal, om in staat te zijn authentieke teksten te lezen. Deel I is een beknopte grammatica, met onder meer woordenlijsten en andere indexen voor naslag. Deel II is een hulpboek; het bevat overzichten van hierogliefische tekens, een leergang door de grammatica van 33 secties, voorzien van oefeningen, en aan het einde een beknopte bloemlezing met aantekeningen. Daarin vindt men een selectie van representatieve teksten over allerlei onderwerpen die in de literatuur, geschiedenis, maatschappij en godsdienst van die dagen een rol speelden.