

PHOENIX

H

O

E

N

I

X



42,1
1996

EX ORIENTE
LUX
LEIDEN 1996

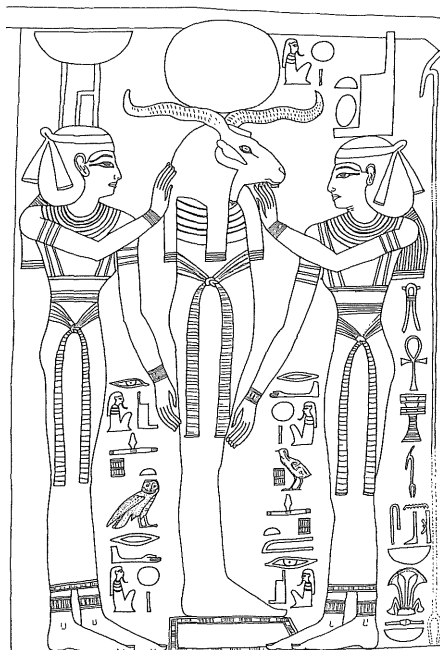
Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

AMERSFOORT	Mevr. D.A.M. Hendriks-Hoek, Borgesiuslaan 45, 3818 JV Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Drs. F.A. Tjerckstra, 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	D.A. Rabbinowitsch, Bessenvlinderstraat 163, 5641 ED Eindhoven
FRIESLAND	Mevr. Dr. M. Hommema-Van Eek, Paulus Potterstraat 32, 8932 KL Leeuwarden
'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
LEEWARDEN	Mw. Dr. M. Hommema-van Eek, P. Potterstraat 32, 8932 KL Leeuwarden
LEIDEN	W. Burggraaff, Maredijk 111, 2316 VW 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, 3544 NC Utrecht
ZUTPHEN	Mevr. I.M. Rebergen, Oude Wand 49, 7201 LK Zutphen
BELGIË	Prof. Dr. E. Haerinck, Vakgebied Archeologie v/h. Nabije Oosten, St. Pietersplein 6, B-9000 Gent

Algemeen Secretariaat: Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden, tel. 071-5272016 (alleen dinsdagochtend), postgiro 229501.

Omslag: Palmyreens bas-reliëf van moeder en dochter (begin 3de eeuw n. Chr.); fungeerde oorspronkelijk als afsluitplaat van een grafnis. De tekst rechts luidt: 'Helaas, de dochter van Wahiba, Shalmat; de tekst links, op het kleed van het meisje, luidt: 'Aqimat, helaas'. Collectie Rijksmuseum van Oudheden, Leiden.

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



De nachtelijke zonnegod, met ramskop, tussen Isis en Nephtys. Ter weerszijden van de god staat „Dit is Re die rust in Osiris” (rechts) en „Osiris die rust in Re” (links). Beschilderd reliëf in het graf van koningin Nefertari. Zie de bijdrage van J. VAN DIJK in dit nummer.

INHOUD

Personalia Orientalia	2
Hymnen aan Re en Osiris in Mephitische graven van het Nieuwe Rijk	3
..... JACOBUS VAN DIJK	
Graven en sociale verhoudingen tijdens de Israëliische monarchie	23
..... C.H.J. DE GEUS	
De heilige Lugalbanda	35
..... H.L.J. VANSTIPHOUT	
Boekennieuws	53

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 (eindredacteur), W. H. VAN SOLDT 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, Friesland, 's-Gravenhage, Groningen, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Hoorn, Kampen-Zwolle, Leeuwarden, Leiden, Maastricht, Nijmegen, Rotterdam, Twente, Utrecht en Zutphen.

Het secretariaat van het Genootschap is gevestigd: Witte Singel 25 (gebouw 1173, 1ste etage) te Leiden; de secretaresse is als regel dinsdagochtend aanwezig: tel. 071-5272016. *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. W. HOVESTREYDT, penningm.; Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ, contact met afdelingen; Dr. D. J. W. MEIJER; Dr. J. DE ROOS, lezingenprogramma, Mevr. K. DUISTERMAAT, publicaties. 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. H. D. SCHNEIDER (Leiden).

Prof. Dr. E. HAERINCK, Vakgebied Archeologie v/h. Nabije Oosten, 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.

PERSONALIA ORIENTALIA

Op 19 september 1995 promoveerde M. L. Folmer aan de Rijksuniversiteit te Leiden op een proefschrift getiteld: *The Aramaic Language in the Achaemenid Period. A Study in Linguistic Variation*. Promotor was Prof. Dr. J. Hoftijzer. Het proefschrift is gewijd aan het Aramees uit de periode van de Achaemenidische overheersing van het Oude Nabije Oosten (538-333 v. Chr.). In deze periode werd het Aramees gebruikt voor alle vormen van schriftelijke communicatie. Een dergelijk uitgebreid en gedetailleerd taalkundig onderzoek naar deze vorm van Aramees, met gebruikmaking van al het beschikbare tekstmateriaal, werd nog niet eerder verricht. In het bijzonder op het terrein van de syntaxis is met deze studie een belangrijke leemte gevuld. Het proefschrift is inmiddels uitgebracht in de reeks *Orientalia Lovaniensia Analecta* van uitgeverij Peeters in Leuven.

HYMNEN AAN RE EN OSIRIS IN MEMPHITISCHE GRAVEN VAN HET NIEUWE RIJK

JACOBUS VAN DIJK

Inleiding

Het is nu ruim twintig jaar geleden dat de Egypt Exploration Society en het Rijksmuseum van Oudheden begonnen de lang als verloren beschouwde necropool van het Nieuwe Rijk bij de oude rijkshoofdstad Memphis op te graven. Een van de doelstellingen van deze gemeenschappelijke Engels-Nederlandse expeditie was alsnog het een en ander te weten te komen over de oorspronkelijke vindplaats en de archeologische context van een groot aantal stèles, reliëfblokken, beelden en voorwerpen behorende tot de grafinschrijft die nu onze musea bevolken. In het begin van de negentiende eeuw waren die namelijk op grote schaal uit de Memphitische dodenstad weggesleept, gewoonlijk zonder dat van deze activiteiten een verslag werd gemaakt, laat staan gepubliceerd. Door het opvullen van deze belangrijke lacune in onze documentatie zal het geleidelijk aan ook mogelijk worden ons beeld van de Egyptische cultuur tijdens één van haar belangrijkste bloeiperiodes, het Nieuwe Rijk, aan te vullen en beter te begrijpen. Tot dusver is onze kennis van dit tijdvak voor een belangrijk deel gebaseerd op de monumenten in één enkele plaats, de oude stad Thebe met haar grote en over het algemeen goed bewaard gebleven tempels in Luxor en Karnak en haar uitgestrekte dodenstad op de westoever, waarin zich niet alleen ruim vierhonderd rotsgraven bevinden die toebehoorden aan de bestuurlijke en priesterlijke elite, maar ook de graven van de farao's van het Nieuwe Rijk. Deze omstandigheden hebben tot de veel gehoorde misvatting geleid dat Thebe gedurende het Nieuwe Rijk de hoofdstad van Egypte was, de plaats waar de koning resideerde en het centrum van waaruit het hele land werd bestuurd. Toch staat het nu op grond van literaire zowel als archeologische bronnen wel vast dat niet Thebe, maar Memphis deze centrale positie innam, en dat Thebe in de eerste plaats een religieuze hoofdstad was, waar de farao alleen tijdelijk resideerde wanneer hij voor belangrijke godsdienstige plechtigheden, zoals het jaarlijkse Opet-feest, in de Zuidelijke Stad moest zijn. Dat is in elk geval de situatie zoals die bestond sinds de regering van Toethmosis III en, na een korte onderbreking veroorzaakt door de Amarna-periode, wordt zij door Toetanchamon weer in eer hersteld.

Dat de ooit zo belangrijke en uitgestrekte Nieuwe Rijks-dodenstad van Memphis toch zoveel minder goed bekend is dan die van Thebe ligt voornamelijk aan twee elkaar versterkende factoren. In de eerste plaats waren de graven uit deze tijd, althans na de Amarna-periode, geen in de rotsen uitgehouwen versierde graven, maar vrijstaande grafgebouwen, gebouwd van tichels en van „losse” kalkstenen blokken. Daardoor waren deze graven veel gemakkelijker te ontmantelen dan in Thebe het geval was. Al in de Oudheid werd een groot aantal blokken uit deze graven hergebruikt, bijvoorbeeld in de Late Periode bij de aanleg van het Serapeum, of later, in de vroeg-christelijke tijd, bij de bouw van het klooster van Apa Jeremias. Veel Nieuwe Rijks-graven waren trouwens op hun beurt zelf gebouwd van bouw materiaal afkomstig uit afgebroken monumenten uit het Oude Rijk. De tweede factor is dezelfde die ook voor een belangrijk deel aan de ontmanteling van de stad Memphis zelf heeft bijgedragen, nl. de nabijheid van de stad Cairo, want ook bij de bouw van deze Middeleeuwse stad werd gebruik gemaakt van veel bouw materiaal dat betrokken was van faraonische monumenten in stad en necropool van Memphis. Tenslotte hebben de al genoemde activiteiten van antiquiteitenhandelaars aan het begin van de negentiende eeuw ervoor gezorgd dat scheepsladingen vol blokken en andere onderdelen naar Europa werden afgevoerd, als ze tenminste op hun bestemming aankwamen en niet op de bodem van de Middellandse Zee belandden.¹ Goedbeschouwd is het een wonder dat er toch nog zoveel is overgebleven in de eens zo spectaculaire necropool van Memphis.

Al aan het eind van de negentiende eeuw en in het eerste kwart van de twintigste werden een aantal Nieuwe Rijks-grafgebouwen opgegraven door V. Loret, C. M. Firth, J. E. Quibell en anderen, maar veel van deze vondsten werden onvoldoende gedocumenteerd, ook al omdat men in die tijd voornamelijk geïnteresseerd was in de Oude Rijks-mastabas, op de daken waarvan zich de vaak schamele resten uit het Nieuwe Rijk bevonden. Pas in de laatste decennia is aan deze relatieve verwaarlozing een eind gekomen, niet alleen door het Brits-Nederlandse project, maar ook door andere opgravingen. Zo heeft een Frans team onder leiding van A.-P. Zivie een groep belangrijke rotsgraven uit het tijdvak van de 18e dynastie vóór Amarna vrijgelegd, waarvan tot dusver vooral dat van de vizier Aper-El en zijn zoon Huy, die leefden tijdens de regering van Amenhotep III en het

¹ Een voorbeeld van een dergelijk onfortuinlijk transport uit 1834 wordt besproken in H. D. Schneider, *De laudibus aegyptologiae. C.J.C. Reuvers als verzamelaar van Aegyptiaca*. (Leiden, 1985), 23 met n. 54.

begin van die van zijn zoon Achnaton, een schat aan informatie heeft opgeleverd.² Iets verder naar het Noorden, nabij Aboesir, werd kortgeleden eveneens een rotsgraf ontdekt dat toebehoorde aan een wagenman uit de 19e dynastie genaamd Nachtmijn. Maar ook de vrijstaande grafgebouwen uit de tijd na Amarna in de omgeving van de pyramide van Teti mogen zich in hernieuwde belangstelling verheugen, al worden de gevonden resten nog altijd enigszins stiefmoederlijk behandeld ten opzichte van de Oude Rijks-mastabas waarboven ze worden aangetroffen. Egyptische archeologen zijn doende een aantal interessante reliëfblokken en andere vondsten uit dit gebied voor publicatie te bewerken, en bij recente Egyptisch-Australische opgravingen werden o.a. de resten van het bekende, ooit zeer fraai gedecoreerde graf van Amenemone teruggevonden dat in de jaren 1897-1899 al eens door Loret werd ontdekt en waarvan reliëfs en andere elementen zich in diverse museumcollecties bevinden. In het gebied ten westen van het klooster van Apa Jeremias heeft het Engels-Nederlandse team tot dusver tien grafgebouwen vrijgelegd, waarvan vijf uit het eind van de 18e dynastie stammen (Horemheb, Ramose, Maya, Iniuia en het dubbelgraf van Pay en zijn zoon Raia) en vijf uit de 19e (Paser, Raia, Tia, Chay en Pabes).³ Een expeditie van de Universiteit van Cairo onder leiding van wijlen Prof. Sayed Tawfik heeft in hetzelfde gebied in de jaren 1984-1988 niet minder dan 35 grafgebouwen uit de Ramessidentijd blootgelegd, waaronder dat van de vizier Neferrenpet.⁴ Door al deze activiteiten is ons beeld van de Memphitische necropool van het Nieuwe Rijk op een aantal belangrijke punten aangevuld en hier en daar zelfs ingrijpend gewijzigd.

Hymnen-onderzoek

Dat geldt ook voor onze kennis van de religieuze hymnen uit met name de late 18e dynastie en de daarop volgende Ramessidentijd. Hymnen aan de zonnegod Re en aan de dodengod Osiris nemen in de decoratie van graven uit deze periode een voorname plaats in, niet alleen in de dodenstad van Memphis, maar ook in de tot voor kort zoveel beter bekende Thebaanse necropool. Het hymnen-onderzoek levert een sprekende illustratie van de boven genoemde eenzijdigheid van onze documentatie, want het is tot

² Zie het schitterend geïllustreerde boek dat de opgraver al over deze belangrijke vondst heeft gepubliceerd: Alain Zivie, *Découverte à Saqqarah: Le vizier oublié* (Paris, 1990).

³ De meeste van deze graven worden besproken in G. T. Martin, *The Hidden Tombs of Memphis. New Discoveries from the Time of Tutankhamun and Ramesses the Great* (London, 1991).

⁴ Nog grotendeels ongepubliceerd; zie voorlopig S. Tawfik, „Recently Excavated Ramesside Tombs at Saqqara. 1. Architecture”, *MDAIK* 47 (1991), 403-409.

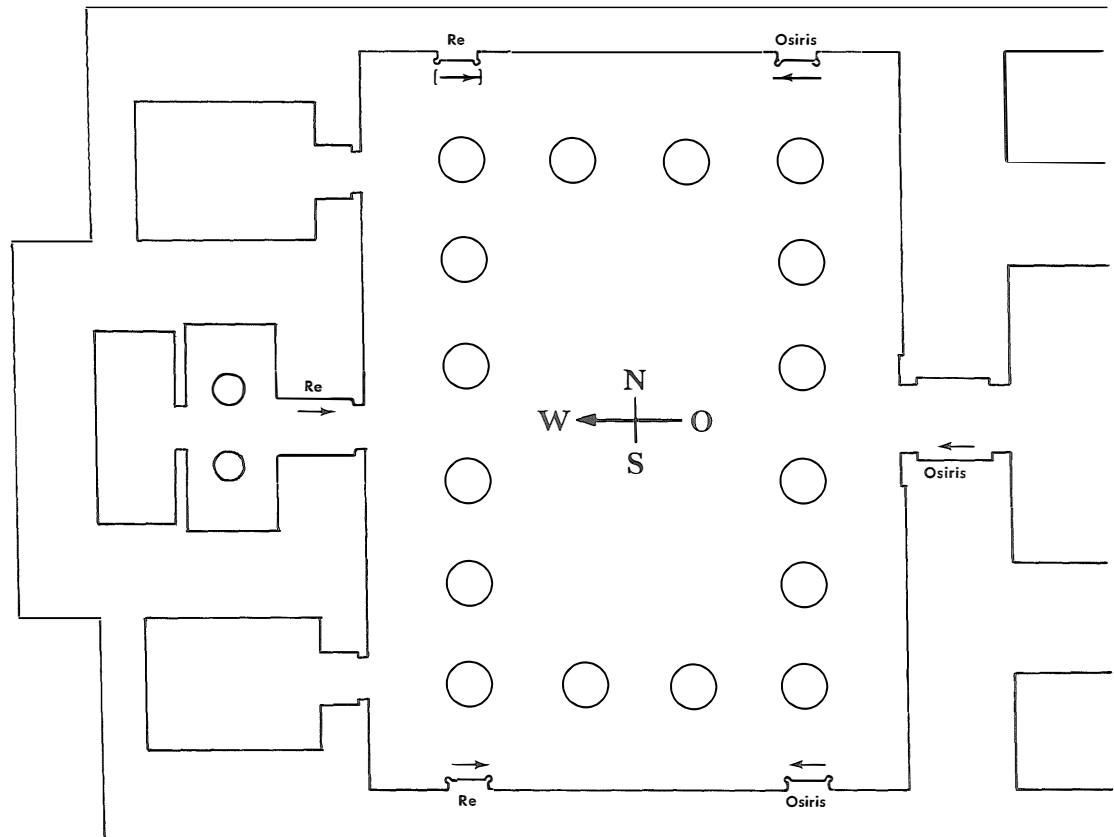


Fig. 1 — Positie en oriëntatie van de hymnen in het westelijk deel van het graf van Horemheb. De pijlen geven de oriëntatie van de figuren van Horemheb aan.

dusver vrijwel geheel gebaseerd op materiaal uit Thebaanse graven. Dit komt goed naar voren in Jan Assmann's bewonderenswaardige bloemlezing *Ägyptische Hymnen und Gebete* (Zürich/München, 1975), gepubliceerd in hetzelfde jaar waarin het Brits-Nederlandse onderzoek van start ging. In dit boek komen in totaal 242 nummers voor, waaronder 112 zonnehymnen. Van deze 112 hymnen zijn er zegge en schrijve 5 die uit de necropool van Memphis afkomstig zijn, nl. de grote stèle van Horemheb in het Brits Museum (BM 551), een drietal stèles in Berlijn, toebehorend aan resp. Ramose (Inv. Nr. 7306), Wepwautmose (7316) en Panehsy (7317), en een deurpost van Ptahemwia in Bologna (inv. KS 1891). Inmiddels kan dit aantal alleen al met behulp van de tot dusver door de Brits-Nederlandse expeditie blootgelegde graven uit het eind van de 18e dynastie meer dan vervijfvoudigd worden. Als we de kortere hymnische inleidingen gevolgd door titelreeksen of offergebeden niet meetellen en alleen de substantiële hymnen aan de diverse manifestaties van Re en Osiris meerekenen komen we tot de volgende opsomming: in het graf van Horemheb komen minimaal vier zonne- en drie Osiris-hymnen voor, in het graf van Maya in elk geval zes zonnehymnen, één hymne aan de maangod en vier hymnen aan Osiris. Het onvoltooid gebleven graf van Ramose telde desondanks twee zonnehymnen, het relatief kleine graf van Inioeia vier, terwijl het dubbelgraf van Pay en zijn zoon Raia, waarvan de opgraving nog niet voltooid is, tot dusver in elk geval drie zonnehymnen en twee Osiris-hymnen heeft opgeleverd. In totaal dus 29 teksten. Hiermee zijn we natuurlijk nog ver verwijderd van de 268 teksten die te vinden zijn in een eveneens door Assmann uitgegeven tekstcorpus van Thebaanse zonnehymnen,⁵ maar het laat overduidelijk zien hoe groot het potentiële van de Memphitische necropool ook op dit gebied is. Dit potentiële wordt nog duidelijker wanneer we zodadelijk enkele inhoudelijke aspecten van deze Memphitische hymnen kort zullen bespreken.

Locatie

Maar eerst iets over de locatie van de hymnen binnen de architectuur van het graf. Assmann heeft hierover in zijn zojuist genoemde grote Thebaanse corpus enkele behartenswaardige dingen gezegd, waarvan ik er hier één wil noemen. Osiris en Re nemen in de funeraire religie natuurlijk de belangrijkste plaats in; met deze twee goden identificeert de dode zich, aan hun eeuwige leven neemt hij deel. Nu worden Re en Osiris in de Egyptische religie in verband gebracht met de twee complementaire aspecten van het eeuwigheidsbegrip, nl. Re met *nhh*, „Eeuwige Terugkeer”, de zich steeds

⁵ J. Assmann, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern* (Mainz am Rhein, 1983).

herhalende cyclus van dood en wedergeboorte, van sterven en herrijzen van de zonnegod, en Osiris met *dt*, de onveranderlijke, statische „Eeuwigdurendheid” van het in de diepste onderwereld rustende, schijnbaar dode lichaam van de god van het dodenrijk. Deze tweedeling komt ook tot uitdrukking in de plaats die aan de hymnen aan deze twee goden wordt gegeven in het decoratieschema van de Thebaanse graven uit de 18e dynastie. Hymnen aan de (meestal opgaande) zon worden vrijwel altijd aangebracht in de ingang van het graf, bij grotere graven soms ook in dieper in het graf gelegen deur-doorgangen. De dode is daarbij altijd naar buiten gericht, hij aanbidt de zonnegod die zich buiten het graf bevindt en vaak wordt een verband gelegd met het vrij kunnen in- en uitgaan (*‘q prt*) van de dode (of van zijn Ba-ziel). Zoals de zonnegod ’s nachts de onderwereld binnengaat om deze de volgende ochtend weer te verlaten, zo gaat de dode met hem in en uit zijn graf. Osiris-hymnen daarentegen bevinden zich altijd in de verder naar binnen gelegen ruimten van het graf en worden geassocieerd met de begrafenisriten of met de pelgrimage naar Abydos, de heilige begraafplaats van Osiris, m.a.w. met het tot Osiris worden van de dode zelf. De dode staat in de bijbehorende scènes steeds naar binnen gericht, naar de plaats waar zijn lichaam met dat van Osiris, of beter gezegd, als Osiris, zal rusten.

In de graven uit de periode na Amarna vervaagt dit scherpe onderscheid in de locatie van de hymnen enigszins onder invloed van de nadruk die nu gelegd wordt op de mythe van de nachtelijke vereniging van Re en Osiris. Wanneer de Zonnegod aan het eind van de dag „sterft” en via de westelijke horizon het dodenrijk betreedt, verenigt hij zich daar op mysterieuze wijze met het daar rustende „dode” lichaam van de god Osiris. Zo worden Re en Osiris tijdelijk één god: Osiris wordt hierdoor tot leven gewekt; hij wordt Re en brengt licht in de duisternis van de onderwereld als nachtelijke Zonnegod. De op aarde zichtbare manifestaties van deze nachtelijke vorm van Re-Osiris zijn de maan en het sterrenbeeld Orion. Ook Re herrijst uit de dood door deze nachtelijke éénwording met Osiris: in de morgen staat hij op uit de omarming van Osiris en wordt herboren als de nieuwe Re-Horus-van-de-Horizon (Re-Harachty). Deze voorstelling van zaken komt in de grafdecoratie tot uitdrukking doordat hymnen aan Re en Osiris nu beide in de ingang of op stèles tegen de façade van het graf kunnen worden aangebracht.

Bekijken wij nu de situatie in de Memphitische graven, die voorzover het onze opgraving betreft alle uit de tijd na Amarna dateren, dan zien we dat hierin de eenheid van Re en Osiris nog sterker wordt benadrukt. Hymnen aan zowel Re en Osiris kunnen vrijwel overal in het graf voorkomen, van de ingang in het Oosten tot de centrale cultuskael in het Westen. Op de

centrale stèle in de cultuskapel komt vaak een symmetrisch uitgevoerde dubbelscène voor met, rug aan rug gezeten, aan de ene kant Re en aan de andere Osiris.⁶ Hymnen aan Osiris benadrukken het solaire aspect van deze god, d.w.z. de nachtelijke vereniging van Re en Osiris. Het enige belangrijke verschil dat blijft is de oriëntatie van de aanbiddingsscènes: bij Re staat de dode naar buiten, naar het Oosten gericht, terwijl hij bij Osiris-hymnen naar binnen gericht is. Re is buiten, Osiris is binnen in het graf. Het best kan dit worden waargenomen in het graf van Horemheb.⁷ Afgezien van de twee grote stèles die de ingang van de „tweede pyloon” flankeren komen langere hymnen voor in de ingang van de binnenste hof, op een viertal pilasters in de binnenste hof en in de ingang van de centrale cultuskapel (fig. 1). In de eerste locatie bevindt zich een hymne aan Osiris als nachtelijke manifestatie van Re; hierbij staat Horemheb naar het Westen, naar binnen gericht, voor Osiris, die zich dus in het Westen bevindt. In de ingang van de centrale cultuskapel staan Horemheb en zijn vrouw Amenia naar het Oosten gericht; de bijbehorende, bijna geheel verdwenen tekst is dan ook een zonnehymne. Bij de vier pilasters aan de noord- en zuidmuur van de binnenste hof tonen de twee die voorzien zijn van een Osiris-hymne Horemheb naar het Westen gericht, terwijl die met een zonnehymne hem naar het Oosten gekeerd afbeelden. In de grote pyloon-doorgang van het graf van Maya staat deze met zijn vrouw Meryt in aanbidding voor Osiris afgebeeld; een korte hymne begeleidt de voorstelling. Ook hier staan Maya en Meryt naar binnen gericht; zij betreden de graftempel van de god Osiris. Dezelfde oriëntatie zien we ook bij de grote Osiris-tekst in de ingang van het graf van Pay en Raia.

Een belangrijk onderscheid met de vroegere situatie is dat er in de grafdecoratie geen verband meer wordt gelegd tussen Osiris-hymne en begrafenisritueel of Abydos-vaart. Osiris-hymnen komen nu voor in op zichzelf staande aanbiddings-scènes die waarschijnlijk niet toevallig alleen nog aan een subregister van offerdragers gekoppeld worden. Uit een tekst in het graf van Tia weten wij dat dit graf werd beschouwd als een door de koning gebouwde tempel voor Osiris. In de centrale cultus-kapel in het graf van Horemheb wordt niet de mummie van Horemheb door een dodenpriester, maar Osiris zelf door Horemheb gereinigd.⁸ Het grafgebouw is dus, meer

⁶ Een goed voorbeeld hiervan is de centrale stèle in het graf van Pay, afgebeeld in *Phoenix* 41,1 (1995), 14, fig. 5.

⁷ G. T. Martin, *The Memphite Tomb of Horemheb, Commander-in-chief of Tut'ankhamun I: The reliefs, inscriptions, and commentary* (London, 1989).

⁸ Deze scène werd pas tijdens het seizoen 1991 gevonden, toen de publicatie van de reliëfs al was verschenen; zie *JEA* 77 (1991), 17, Pl. II: 3.

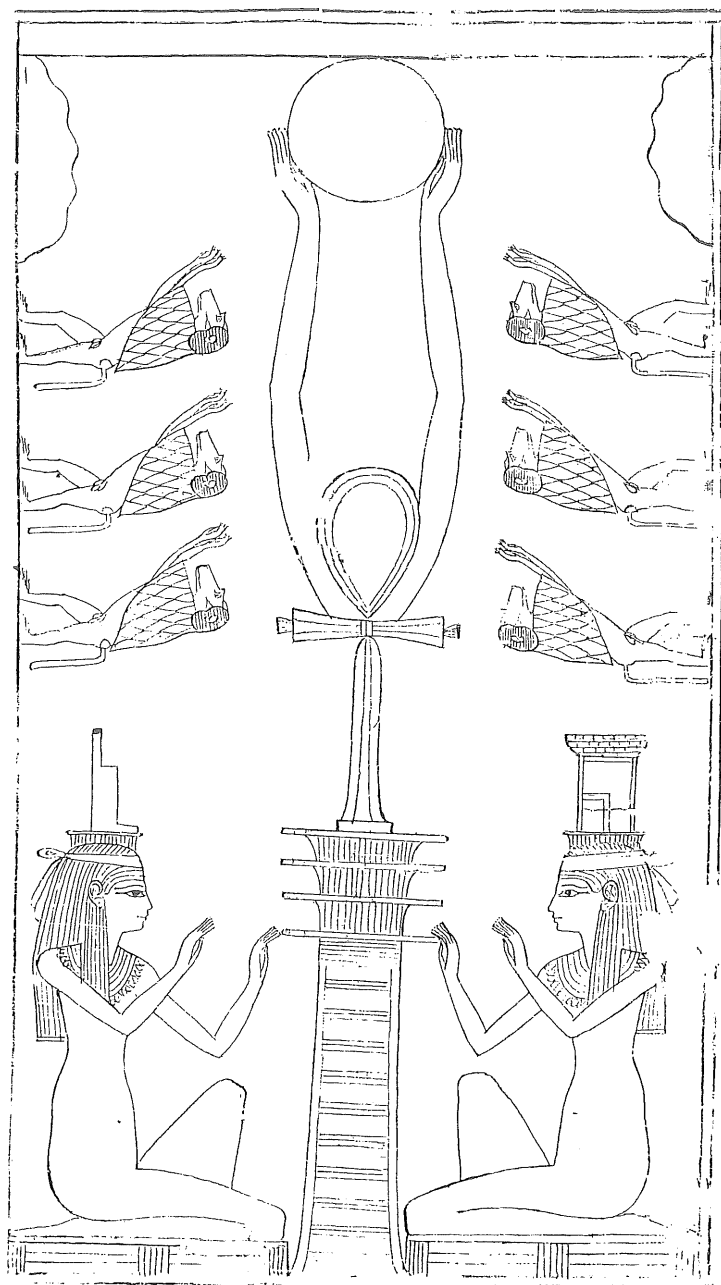


Fig. 2 — De zonnegod ontvangt nieuw leven wanneer hij in de morgen herrijst uit de armen van Osiris, hier weergegeven als Djed-symbool geflankeerd door Isis en Nephthys. Uit: E. A. Wallis Budge, *The Greenfield Papyrus in the British Museum* (London, 1912), Pl. IV.

dan vroeger het geval was, een tempel van Osiris geworden, een particuliere dodentempel. Dit aspect wordt door de locatie en de oriëntatie van de Osiris-hymnen in de Memphitische graven nogmaals bevestigd.

Teksten

Tenslotte zullen we nu enkele van de meest interessante hymnen uit recente opgravingsjaren kort de revue laten passeren. Daarbij beperken we ons tot de graven uit het eind van de 18e dynastie en laten het vijftal Ramessidische graven dat de expeditie tot dusver heeft blootgelegd buiten beschouwing. Het graf van Tia, zwager van Ramses II, is dermate incompleet dat van langere teksten helaas geen sprake meer is en de overige vier zijn zeer klein en deels onvoltooid gebleven en bevatten alleen al om die reden weinig langere teksten.

Horemheb

Van de hymnen in het graf van Horemheb is vooral die op de al genoemde stèle in het Brits Museum erg bekend geworden. Deze bevat behalve een grote hymne aan de opgaande zon ook kortere hymnen aan Thoth, met wiens positie als plaatsvervanger van Re Horemheb zijn eigen rol aan het hof van Toetanchamon vergelijkt, en aan de godin Maät. Van de overige hymnen in het graf is vooral die aan Osiris in de ingang van de binnenste hof interessant, vooral omdat deze tekst tot dusver niet uit andere bronnen bekend is, zij het dat een korte passage geciteerd wordt in het befaamde Ramessidische Dodenboek van Ani. Helaas zijn van de oorspronkelijke 27 kolommen alleen de eerste acht en de laatste twee redelijk compleet; van de tussenliggende kolommen zijn alleen kleine fragmentjes bewaard gebleven. De tekst luidt als volgt:⁹

„[Wees gegroet, Osiris, Heer der] Eeuwige Terugkeer,
Oudste Machtige, Eerste van het Westen,
Volmaakte Koning der Eeuwigdurendheid,
Voor wie alle verre landen groot ontzag hebben,
....., die het kwaad [verdrijft],
Tatenen, die de oevers heeft geschapen,
Verheven Djed, die regeert over Eeuwige Terugkeer,
[die verschijnt in] het Manu-gebergte
volkomen van lichaam en *atef*-kroon,
ramskoppig, omgeven door uraei,

⁹ Zie voor een meer complete vertaling met uitvoerig commentaar J. van Dijk, „An Early Hymn to Osiris as Nocturnal Manifestation of Rē“, in Martin, *The Memphite Tomb of Horemheb* I, 61-69.

(wiens) daden als Eerste van het Westen
 [bejubeld worden door de] hemelingen (?),
 die al bezit nam van de Twee Landen
 toen hij nog in Noet's moederschoot was
 en zichzelf tot heerser maakte van de Oorden der Stilte,
 wiens lichaam van goud is, wiens hoofd van lapis lazuli,
 die turkoois op zijn handen draagt,
 Pilaar van Heh, breed van borst,
 vriendelijk van blik, die in het Heilige Oord verblijft,
 erfgenaam van Geb, wonderschoon op zijn troon
 in de afzondering van Naref,
 wiens nagedachtenis volmaakt is in het paleis,
 [wiens verschijning in glorie groot is in] de Schrijn van de Phœnix,
 Zichtbare manifestatie (*b3*) van de Eeuwige Terugkeer,
 Onzichtbare belichaming (*3h*) van de Eeuwigdurendheid,
 die recht spreekt in het Dodenrijk,
 volmaakte Orion die de hemel doorkruist,
 [die zich openbaart in (?)] het Westen,
 die overdag in zwangerschap wordt gedragen in [Noet's] schoot
 en 's nachts in diepe duisternis ter wereld komt,
 (...)"

Aan het eind van de tekst presenteert Horemheb zichzelf voor Osiris en verkondigt de triomf van Osiris' zoon Horus over diens vijanden, waaraan Horemheb zelf, misschien opnieuw als belichaming van de god Thoth, een belangrijke rol speelt: „Ik versla de Ezel (= Seth), ik achtervolg zijn bende”. De vijand van de god wordt met het offerdier gelijkgesteld en Horemheb voltrekt het offerritueel:

„een vuurstenen mes is in mijn vuist, (...),
 ik versta de kunst zijn lichaam in stukken te snijden
 ten overstaan van deze verheven god (Osiris);
 zijn ('s vijands) afgesneden vlees wordt op het slachtblok geladen,
 Sachmet [heeft hem vernietigd (?)],
 geopend is de weg die door zijn hart gaat,
 Wepset heeft hem gegrepen,
 Horus is op zijn (Osiris') troon, vol blijdschap,
 en Isis verheugt zich (...)"

De interpretatie van Osiris als een verschijningsvorm van de zonnegod Re is misschien niet op het eerste gezicht duidelijk, maar blijkt uit een groot aantal epitheta en sleutelwoorden. Als „Verheven Djed” en „Pilaar van Heh” is Osiris hier de oergod die de zonnegod (die van turkoois is) met zijn armen uit het oerwater omhoog tilt. De pilaar die de zon draagt is ook een symbool van de maan, een nachtelijke vorm van Re-Osiris, die het zonlicht 's nachts vervangt en ervoor zorgt dat er ook dan nog enig licht is,

zodat de wereld niet terugkeert tot de oer-duisternis van vóór de schepping. Deze zuil wordt meestal afgebeeld in de vorm van een Djed-symbool (vaak in combinatie met een anch-teken) met armen die de zon dragen, bv. in de bekende vignet bij Dodenboek 15/16 (fig. 2). Een variant van dit vignet komt voor op vierkante pilaren die een karakteristiek element vormen van Memphitische graven uit de Ramessidentijd; op deze laatste participeert ook de grafeigenaar zelf in deze gebeurtenis door op zijn beurt de Djed op zijn schouders of handen te dragen (fig. 3).¹⁰ Ook het sterrebeeld Orion is een nachtelijke verschijningsvorm van Re-Osiris. De identificatie met de zonnegod blijkt ook uit de verwijzing naar het Manu-gebergte, de plaats van zonsondergang, en naar de Schrijn van de Phœnix, de heilige vogel van Re in de tempel van Heliopolis. Uit tal van afbeeldingen blijkt dat de nachtelijke zonnegod ramskoppig werd weergegeven (zie de afbeelding voorin dit bulletin bij de inhoudsopgave); vandaar ook de associatie met Naref, de dodenstad van Herakleopolis, waar de ramskoppige god Herysief werd vereerd. De nachtelijke Re-Osiris brengt de dag door in de moederschoot van Noet en wordt in het holst van de nacht, in het diepste deel van de onderwereld geboren, een exacte omkering van een motief in zonnehymnen, waarin de zonnegod juist 's nachts in de buik van zijn moeder verblijft om in de morgen door haar gebaard te worden. Maar het meest kernachtig wordt de nachtelijke eenwording van Re en Osiris uitgedrukt aan het eind van het eerste deel van de hymne: Osiris is zowel de aan de hemel zichtbare manifestatie van de Eeuwige Terugkeer (Re), als de onzichtbare, in het dodenrijk rustende belichaming van de Eeuwigdurendheid (Osiris).

Maya

In het graf van Maya¹¹ komen zoals gezegd verscheidene substantiële hymnen voor; daarvan zou ik er twee kort willen noemen. In de eerste plaats is er een groot aantal brokstukken die ooit samen het onderste deel van een grote stèle vormden die waarschijnlijk in de zuidwest-hoek van de buitenste hof heeft gestaan. Deze stèle bevat een litanie aan de verenigde Re en Osiris, met in de bovenste regel de bekende zin „dat is Re die rust in Osiris” (*R' pw htp m Wsir*), een citaat uit de grote Zonnelitanie uit de Thebaanse koningsgraven (vgl. hierboven genoemde afbeelding). De tekst van de litanie op Maya's stèle is alleen uit latere bronnen bekend, vooral uit Ramessidische en latere Dodenboeken, en is dus de oudste tekstgetuige voor deze interessante compositie.

¹⁰ J. van Dijk, „The Symbolism of the Memphite Djed-Pillar”, *OMRO* 66 (1986), 7-20.

¹¹ Publicatie in voorbereiding; voorlopige rapporten in *JEA* 73 (1987), 1-9; 74 (1988), 1-14 en 77 (1991), 7-21. Zie ook Martin, *The Hidden Tombs of Memphis*, 147-188.

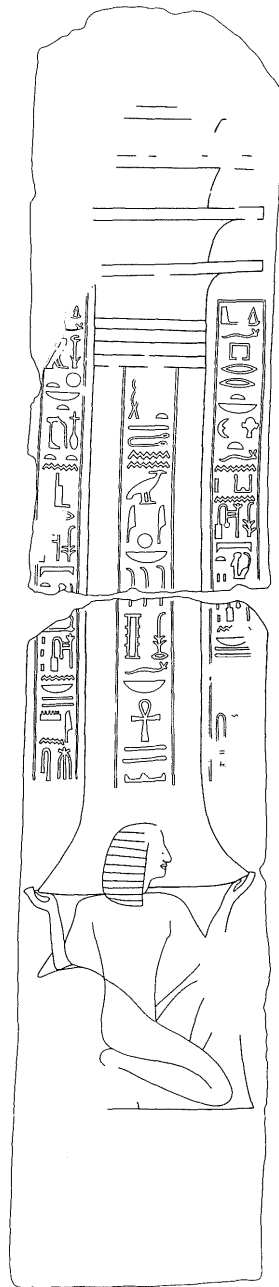


Fig. 3 — De dode neemt deel aan de herleving van Re-Osiris door de Djed omhoog te tillen. Scène op één van de zijden van een pilaar uit een Memphitisch graf uit de Rames-sidentijd. Uit: G. T. Martin et al., *The Tomb-chapels of Paser and Ra'ia at Saqqâra* (London, 1985), Pl. 28.

De andere hymne in het graf van Maya waarop ik kort de aandacht zou willen vestigen is de grote Osiris-hymne in het ondergrondse grafcomplex. Dit deel van het graf representeert de onderwereld waarin de dode rust met Osiris. Hymnen aan Re zelf komen hier dan ook niet voor, maar wel wordt Re's nachtelijke bezoek aan dit onderaardse domein welhaast voelbaar gemaakt doordat alle figuren, die van de goden zowel als die van de tot Osiris geworden Maya en Meryt, met een helder geel zijn beschilderd, verlicht als ze worden door de leven-brengende stralen van de zonnegod. Osiris zelf wordt hier dan ook „Osiris-Atum-Re-Harachty-Wenennefer” genoemd, een benaming waarin verschillende aspecten van zowel Osiris als de zonnegod Re zijn verenigd. Een van de muren in de middelste van de drie gedecoreerde grafkamers wordt geheel in beslag genomen door een grote hymne in 13 kolommen, die, voorzover ik weet, niet van elders bekend is, ook al komen er enkele wendingen in voor die vertrouwd klinken; helaas wordt de compleetheid van de tekst weer enigszins bedorven door het feit dat de tekst hier en daar nogal corrupt is. De hymne is gericht aan „Osiris-Wenennefer, zoon van Geb, gebaard door Noet” (twee goden die ook in deze ondergrondse grafkamers staan afgebeeld). In de eerste kolommen wordt de nadruk gelegd op de kroning van Osiris als koning van het dodenrijk en op de nederlaag van zijn vijanden:

„Uw Enneade heeft macht over uw vijanden,
 zij die in uw gevolg zijn vernietigen hem,
 zij weren de Boze af,
 zijn bende wordt geveld onder uw voeten,
 en geplaatst in de vuurschaal van Horus-*imy-šnwt*”.

Bij het onschadelijk maken van de vijanden heeft opnieuw de god Thoth een belangrijke rol gespeeld en vervolgens is het Osiris' zoon Horus die zijn vader heeft opgericht op de zandbank van Nedyt. Osiris is nu „gezeten op een troon van ijzer (*ḥndw n bi3*, bekend uit de Pyramideteksten) die uw vader Re voor u gemaakt heeft” en „stijgt op en daalt af (*pṛt h3*) uit het dodenrijk samen met de Ba van uw vader Re”. Ook verderop worden Re en Osiris met elkaar verenigd: Re's zonnescijf (*itn*) verlicht Osiris' borst en hij vestigt zijn ramskoppige gedaante in Herakleopolis. Er is een duidelijke verwantschap in thematiek met Horemheb's Osiris-hymne; ook in Maya's hymne wordt Osiris „Verheven Djed” genoemd, en ook hier zijn de twee aspecten van de eeuwigheid in Osiris verenigd: „Vorst van de Eeuwige Terugkeer, Heer van de Eeuwigdurendheid” (*sr nhḥ, nb dt*). Kortom, een buitengewoon interessante tekst, die helaas nogal abrupt eindigt omdat de schrijver/beeldhouwer zich nog net op tijd bedacht dat hij genoeg ruimte moest overlaten om de tekst te kunnen laten eindigen met de namen en titels van Maya en Meryt.

Ramose

De hymnen in het vrijwel geheel ongedecoreerd gebleven graf van Ramose¹² beperken zich tot een tweetal stèles dat de ingang van de binnenste hof flankeerde. Een van deze twee bevindt zich in Berlijn (Inv. Nr. 7306) en is meerdere malen vertaald, laatstelijk ook door Assmann in zijn aan het begin genoemde bloemlezing. De pendant van deze stèle is helaas verre van compleet, en ik zou de tekst hier niet noemen, ware het niet dat de drie fragmentarische regels die ons resten uitwijzen dat we hier te maken hebben met een hymne die tot dusver alleen uit veel latere afschriften in twee Thebaanse graven uit de 26e dynastie bekend was.

Inioeia

In het graf van Inioeia,¹³ dat uit de jaren vlak na Amarna dateert, bevonden zich twee traditionele zonnehymnen in de ingang van de centrale cultuskapel. Bovendien werd deze kapel geflankeerd door twee grote stèles, waarvan de ene zich in perfecte staat in het Museum in Cairo bevindt (JE 10079), terwijl de andere waarschijnlijk met opzet in stukken is geslagen, vermoedelijk door 19e eeuwse handelaars, en slechts gedeeltelijk door onze expeditie werd teruggevonden. De hymne in Cairo (fig. 4) is zowel aan de opgaande als aan de ondergaande zon geadresseerd en beeldt in de dubbel-scène bovenin dan ook Re-Harachty en Atoem af. Delen van deze tekst worden voor het eerst geciteerd in een zonnehymne uit de tijd van Amenhotep III, de laatste koning vóór de Amarna-tijd, geschreven op de stèle van de tweelingbroers Soety en Hor in het Brits Museum (BM 826). De versie die we op Inioeia's stèle tegenkomen is echter buiten de Memphitische necropool alleen bekend uit latere bronnen, en dan nog alleen ten dele, te weten uit Ramessidische Dodenboeken en, opnieuw, Thebaanse graven uit de 26e dynastie.¹⁴ De hymne in de versie van Inioeia begint met diens namen en titels en de mededeling dat het gaat om een „lofprijzing van Re wanneer hij opgaat aan de horizon totdat zijn ondergaan in leven tot stand komt”. Daarop vervolgt Inioeia:

„Wees gegroet, U die opgaat aan Uw horizon
als Re-die-tevreden-is-met-de-scheppingsorde!

¹² Zie de voorlopige rapporten in *JEA* 73 (1987), 6 en 77 (1991), 14-16; Martin, *Hidden Tombs*, 118-120.

¹³ Voorlopig rapport in *JEA* 79 (1993), 1-9; zie ook de artikelen van L. Lichtenberg en H. D. Schneider in het archeologisch magazine *Scarabee* 1e jaarg. nr. 4 (april/mei 1993), 28-32 en 2e jaarg. nr. 2 (feb. 1994), 27-31.

¹⁴ Vgl. J. Assmann, „Zwei Sonnehymnen der späten XVIII. Dynastie in thebanischen Gräbern der Saitenzeit”, *MDAIK* 27 (1971), 1-33.

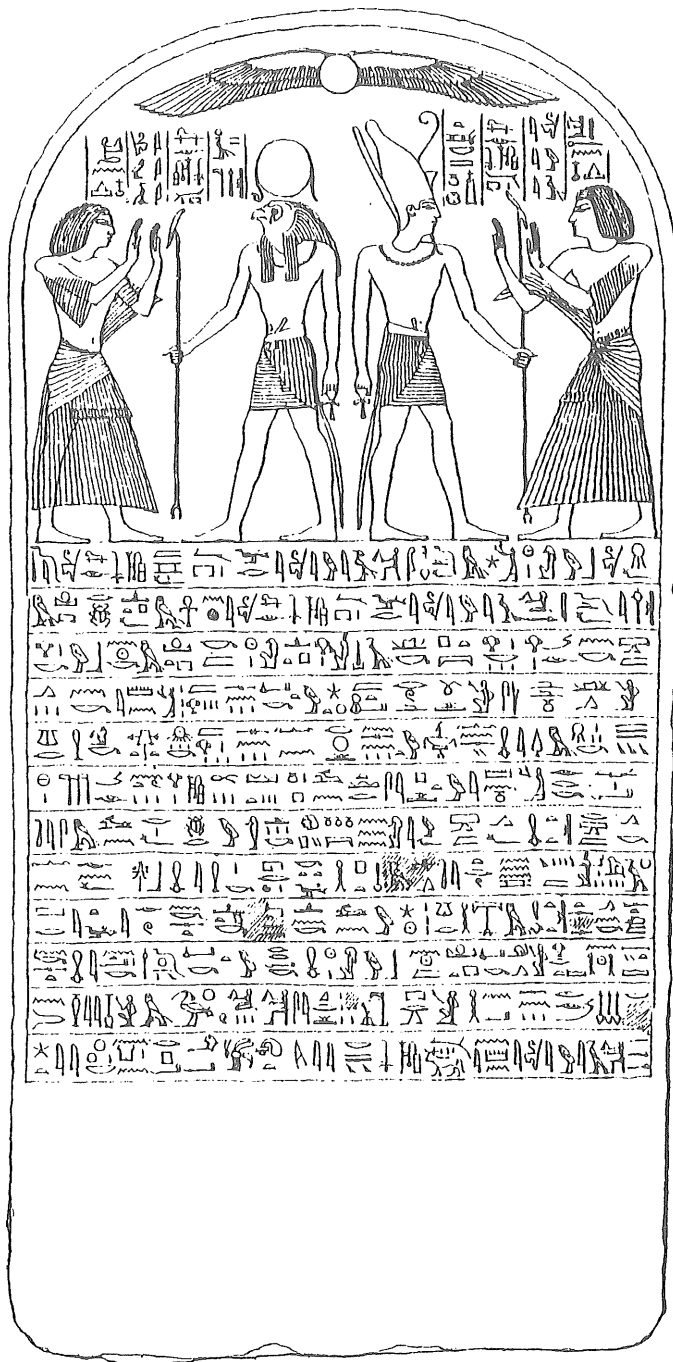


Fig. 4 — Stèle uit het graf van Inioeia, Cairo JE 10079. Uit: A. Mariette, *Monuments divers recueillis en Egypte et en Nubie* (Paris, 1889), Pl. 57a.

Doorkruist U de hemel, dan zijn aller ogen op U gericht,
 al is Uw gang voor hen ondoorgroendelijk.
 Vertoont U zich in de morgen, dag in dag uit,
 dan is Uw koers vast onder Uwe Majesteit.
 Uw stralen zijn in het gezicht van de mensen,
 (ook) al kennen ze U niet,¹⁵
 zelfs wit goud evenaart niet Uw glans.
 De godenlanden waarvan men leest in boeken
 en de bergstreken van Poent kunnen U al aanschouwen
 wanneer U nog verborgen bent.
 U schiep Uzelf toen U nog alleen was,
 het was alsof Uw oergedaante Noen was,
 die voortgaat zoals U voortgaat,
 zonder ooit halt te maken, net als U.
 Al is de dag maar kort, de baan is ver:
 honderdduizend, ja miljoenen mijlen,
 maar in een klein ogenblik legt U ze af,
 en wanneer U ondergaat volbrengt U
 de uren van de nacht evenzo,
 U deelt ze in en maakt ze vol volgens Uw schema.
 Bij de dageraad toont U zich in Uw tegenwoordigheid
 als Re-die-herrijst-aan-de-Horizon!”

De tekst vervolgt met een gebed:

„Geef dat ik de necropool van Eeuwige Terugkeer mag bereiken,
 de begraafplaats van de geprezenen,
 dat ik mij mag voegen bij de verheven en bekwame¹⁶ gelukzaligen van de
 [dodenstad,
 en met hen naar buiten mag treden om Uw volmaaktheid te zien
 in de morgen, iedere dag!”

Deze fascinerende tekst beschrijft de leven schenkende kracht van Re's stralen voor alle mensen op aarde, zelfs als die hem niet kennen, de bewoners van de verre godenlanden die men alleen kent uit boeken, en van de zuid-oostelijke streken van het legendarische wierookland Poent die de zonnegod al kunnen zien wanneer hij voor de bewoners van Egypte nog achter de horizon verborgen is. Dergelijke gedachten vinden we ook in Achnaton's beroemde zonneliid, de grote Hymne aan de Aton, met zijn universalistische visie op de relatie tussen de god en zijn schepping, waarin de zonnegod niet alleen voor de Egyptenaren schijnt, maar voor alle mensen.

¹⁵ Zo luidt de tekst bij Inioeia; de meeste varianten hebben hier: „ook al (her)kent men ze (nl. de zonnestralen) niet”.

¹⁶ De doden zijn „bekwaam” in het voor de mensen op aarde bij de goden bemiddelen, zie hiervoor R. J. Demarée, *The 3ḥ ikr n R^c-Stelae. On Ancestor Worship in Ancient Egypt* (Leiden, 1983).

Anderzijds wordt het verband tussen het verre land Poent en de plaats van zonsopgang elders pas vele eeuwen later gelegd, in het demotische commentaar op het zgn. Noet-boek en in een tweetal zonnehymnen in de Ptolemaeïsche tempel van Edfoe. De pendant van deze stèle is zoals gezegd helaas nogal fragmentarisch, maar gelukkig is er genoeg bewaard gebleven om te zien dat deze een variant bevat van een hymne die ook in het graf van Maya en op een stèle uit het dubbelgraf van Pay en Raia voorkomt; deze laatste vormen tevens de oudste bronnen voor deze tekst, dus een derde variant uit dezelfde tijd is zeer welkom, al is hij fragmentarisch.

Pay en Raia

Tenslotte het zojuist genoemde dubbelgraf van Pay en Raia.¹⁷ Het graf werd oorspronkelijk aangelegd door Pay, opzichter van de koninklijke harīm in Memphis, maar later uitgebreid en gedeeltelijk geusurpeerd door zijn zoon Raia. Ik wijs slechts kort op een tweetal nieuwe hymnen. De eerste behoort bij Raia's deel van het graf en bevindt zich in wat oorspronkelijk de hoofdingang van het graf van Pay was. Het is een op modderpleister geschilderde tekst van in totaal 21 kolommen die beurtelings in blauwe en groene (inmiddels tot wit verbleekte) verf zijn uitgevoerd (zie kleurenfoto p. 20). Van de blauwe kolommen is vrijwel niets meer over en ook van de groene kan maar een zeer beperkt deel gelezen worden. De tekst is aangebracht voor een afbeelding van Osiris, nu goeddeels verdwenen, en eronder bevindt zich een processie van offerdragers, net als in de pyloon-doorgang van Maya het geval was. Het is buitengewoon jammer dat van deze tekst niet meer bewaard is gebleven, want het schijnt opnieuw om een tot dusver onbekende tekst te gaan. Dit valt niet zozeer uit de uiterst fragmentarische inhoud van individuele frases op te maken als wel uit het eind van de laatste 8 of 9 kolommen. Deze lijken alle met hetzelfde refrein te eindigen, nl. „Horus is op zijn (d.w.z. Osiris') troon”, het meest duidelijk in col. 8, die eindigt met de woorden „...in de hal van Geb, hij is gerechtvaardigd ten overstaan van de Enneade, Horus is op zijn troon”.

De andere tekst is een zonnehymne op een stèle waarvan brokstukken over een periode van meerdere weken gevonden werden;¹⁸ het is heel goed

¹⁷ Zie het uitvoerige artikel van H. D. Schneider, „Pay en Raia: Haremdirecteuren van de Heer der Beide Landen. Recente opgravingen in de Memphitische begraafplaats van het Nieuwe Rijk te Sakkara”, *Phoenix* 41,1 (1995), 4-25. Een voorlopig rapport is verschenen in *OMRO* 75 (1995), 13-31.

¹⁸ De twee grootste fragmenten zijn afgebeeld in het zojuist aangehaalde artikel, p. 20, fig. 9. Sinds deze foto gemaakt werd zijn nog twee belangrijke fragmenten gevonden.



De op modderpleister geschilderde hymne aan Osiris in de ingang van het graf van Pay en Raia kort na de ontdekking. Foto J. van Dijk, gepubliceerd met toestemming van de EES te Londen en het RMO te Leiden.

mogelijk dat tijdens volgende campagnes nog meer zal worden gevonden. De stèle behoort ditmaal toe aan Pay zelf en het tekstgedeelte beslaat momenteel 15 incomplete regels. De tekst doet denken aan die op de stèle van Inioeia in Cairo, maar zonder de passage over Poent. Voor een nadere analyse is het nog te vroeg, maar op een tweetal buitengewoon interessante details wil ik nog wijzen. Hoewel de tekst begint als een gewone zonnehymne („Re aanbidden bij zijn opgang aan de oostelijke horizon des hemels...”), opent de hymne zelf met de woorden: „O gij Aton, heer der stralen...”. Deze woorden zijn op zichzelf niet nieuw; ze komen voor het eerst voor in een graf uit de tijd van Amenhotep III in Er-Rizeiqat, ten zuiden van Luxor, en we treffen ze opnieuw aan in het reeds genoemde Dodenboek van Ani in het Brits Museum, dat uit de eerste helft van de 19e dynastie dateert. Uniek in Pay’s tekst is echter dat het woord *ītn* („zonneschijf”/„Aton”) hier is geschreven met het ‘zittende god’-determinatief. Hieruit blijkt dat het woord hier niet enkel wordt opgevat als het hemellichaam de zonneschijf, maar als de naam van een godheid. Hoewel Achnaton’s god niet in mensengedaante wordt afgebeeld, wordt deze zelfde hiëroglief in Amarna-teksten wél gebruikt (als suffix-teken) wanneer de god sprekend wordt opgevoerd, zoals bijvoorbeeld op de sarcophagen van Achnaton en zijn familie uit het koningsgraf bij Amarna. Een andere detail in Pay’s hymne sluit hierbij aan. Zowel in de zojuist aangehaalde passage als elders in de tekst is het determinatief van het woord *stwt* „stralen” geschreven als een zon waarvan de stralen uitmonden in handjes (fig. 5). Dit is zoals bekend de wijze waarop Achnaton, en hij alleen, zijn enige god Aton liet afbeelden.

Hoewel we hier dus te maken hebben met een hymne van na de Amarna-tijd, waarin trouwens naast Osiris en Thoth zelfs Amon (in één van Pay’s titels) wordt genoemd, zijn er in deze tekst nog duidelijke sporen van Achnaton’s Aton-religie aan te wijzen. Dit bevestigt nogmaals dat deze religie niet direct zo radicaal werd uitgebannen als wel eens wordt verondersteld. Ook andere gegevens wijzen erop dat men vroeg in de regering van Toetanchamon eerst heeft geprobeerd een verzoening tot stand te brengen tussen Achnaton’s Atonisme en het traditionele polytheïsme. Misschien dateert deze toenadering zelfs al van de tijd van Achnaton’s co-regent en directe opvolger Neferneferoeaton (Smenechkare), want deze bezat blijkens een Thebaans graffito gedateerd in zijn 3e regeringsjaar een tempeldomein waarin zich ook een schrijn voor Amon bevond.¹⁹ Hoewel het orthodoxe Atonisme van Achnaton uiteindelijk als ketterij werd

¹⁹ A. H. Gardiner, „The Graffito from the Tomb of Pere”, *JEA* 14 (1928), 10-11.

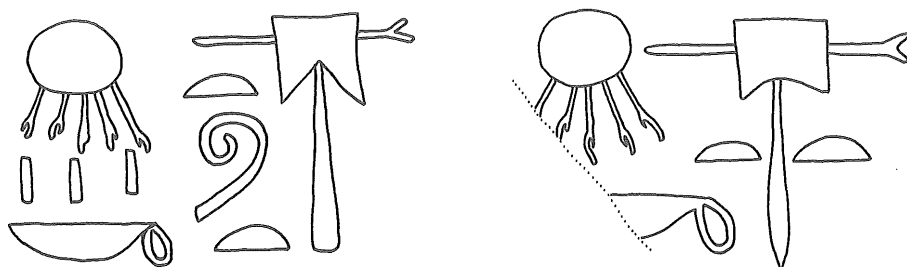


Fig. 5 — Twee voorbeelden van de schrijfwijze van *stwt.k* „uw stralen” op de stèle van Pay.

veroordeeld, was deze aanvankelijke poging tot synthese toch van grote invloed op de verdere ontwikkeling van de Egyptische godsdienst, met name gedurende de Ramessidentijd. Voor de bestudering van deze ontwikkeling zijn de Memphitische graven van cruciaal belang omdat juist uit deze overgangperiode relatief weinig Thebaanse graven bekend zijn. Zo bieden een paar op het eerste gezicht onbeduidende details als de vorm van enkele hiërogliefen op de stèle van Pay bij nader inzien een frappante illustratie bij deze fascinerende periode in de Egyptische godsdienstgeschiedenis.

Gebruikte afkortingen

JEA = *Journal of Egyptian Archaeology*

MDAIK = *Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts Abteilung Kairo*

OMRO = *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden*

GRAVEN EN SOCIALE VERHOUDINGEN TIJDENS DE ISRAËLITISCHE MONARCHIE

C.H.J. DE GEUS

Palestina is dankzij zijn geografische ligging altijd een cultureel overgangsgebied geweest. Het land was nooit een epicentrum van een eigen sterke materiële cultuur, zoals Syrië of Mesopotamië, of zoals Egypte dat in een nog veel sterkere mate was. Afhankelijk van de tijd en de politieke machtsverhoudingen lag Palestina nu eens meer in de culturele invloedssfeer van het oosten en het noorden, dan weer meer in die van het zuiden of het westen. Ook al is de funeraire cultuur meestal erg conservatief, toch weerspiegelen zich al deze invloeden in de materiële cultuur en dus ook in de wijze waarop de overledenen behandeld en bijgezet werden.

Omdat Palestina zo dikwijls met nieuwe invloeden te maken had, vinden we er ook zeer veel verschillende begrafenisgewoontes. We vinden zowel crematie als begrafenis, zowel individuele als collectieve bijzettingen. We vinden primaire bijzettingen, maar in bepaalde periodes ook secundaire (d.w.z. dat na een eerste voorlopige, nog een tweede definitieve bijzetting volgde). We vinden intramurale begravingen en extramurale. We vinden bijzettingen in kisten en sarcophagen naast bijzettingen in alleen doeken of een mantel. Er zijn periodes met een grote variatie aan bijzettingvormen, maar ook periodes waarin slechts één of enkele methodes domineerden. Er zijn zelfs periodes waaruit we helemaal geen graven gevonden hebben: die ontbreken dus nog. Zo hebben we steden/nederzettingen waarvan we niet weten waar en hoe de bewoners hun doden begroeven en hele necropolen waarvan we niet weten waar al deze mensen eens gewoond hebben.

Onder invloed van nieuwe culturele invloeden veranderden begrafenisgebruiken en grafvormen. Omgekeerd is het toch weer erg moeilijk zulke veranderingen goed te interpreteren. Nieuwe bevolkingsgroepen zullen bijv. lang vastgehouden hebben aan hun traditionele begrafenisgewoontes. Anderzijds waren er ook toen natuurlijk mensen die graag „met hun tijd meegingen”. Zo laat een bijzetting uit de 8e/7e eeuw v.o.j. in een badkuipachtige sarcofaag van aardewerk, duidelijk Assyrische invloed zien. Maar hebben we hier te maken met een Assyriër die op eigen wijze in een vreemd land begraven werd of met een Israëliet die sterk Assyrisch beïnvloed was? Deze vraag is alleen te beantwoorden wanneer er meer gegevens zijn, bijv. een zegel met een Assyrische of een Hebreeuwse naam, of typisch Assyrische bijgaven, danwel het gegeven van een sterk toenemend aantal

(dan kan het op een gegeven moment niet meer alleen om echte Assyriërs gaan). Zulke extra gegevens ontbreken echter meestal.

Grafonderzoek

Het stelselmatig onderzoeken van grafvelden en necropolen is pas de laatste dertig jaar echt belangrijk geworden. Daarvoor overheerste de opvatting dat het voldoende was om slechts enkele graven op te graven. Zeker bij eenvoudige bijzettingen gold al snel: „heb je er drie of vier gezien, dan heb je ze allemaal gezien”. Drie ontwikkelingen hebben ertoe geleid dat deze instelling nu geheel verlaten is. Eerst kwam begin jaren '60 de introductie van de statistiek. Graven leveren een beperkt aantal vaste gegevens op, die gemakkelijk op een kaart te registreren zijn en die zich uitstekend lenen voor statistische verwerking, zoals:

- a. bijzettingvorm (crematie/begrafenis; primair/secundair)
- b. vorm v/h graf (architectuur)
- c. oriëntatie en lighouding van de overledene
- d. geslacht/leeftijd overledene (zal niet altijd in het veld te zien zijn)
- e. bijgaven
- f. positie bijgaven (verspreid door het graf, of alleen aan het hoofdeinde danwel voeteinde van de overledene), enz. Toen de computer zijn intrede deed, werden dit soort telbare gegevens nog belangrijker en konden kleine afwijkingen sneller opgespoord worden.

De tweede ontwikkeling was de introductie van meer antropologische vraagstellingen, o.a. onder invloed van de Amerikaanse archeoloog L. Binford. Van hem is de beroemde uitspraak „ongelijke behandeling na de dood veronderstelt ongelijkheid tijdens het leven”.

De derde ontwikkeling was de noodzaak grafvelden compleet op te graven, omdat zij anders wel door klandestiene opgravers doorgeploegd zouden worden. Graven leveren nl. vaak gave vondsten op. Door de bescherming van het graf en zeker in het geval van een bijzetting in een kist of grot bleven aardewerken voorwerpen onbeschadigd. De geweldige vraag naar bijv. Indiaans aardewerk noodzaakte Amerikaanse archeologen om grafvelden maar *in toto* op te graven omdat doelmatig toezicht onbetaalbaar en onuitvoerbaar is. Wie door de Oude Stad van Jeruzalem loopt en min of meer gaaf aardewerk ziet in de vele antiquiteitenwinkeltjes, moet zich realiseren dat het merendeel daarvan ook uit illegale opgravingen van graven komt.

Naast deze drie ontwikkelingen zijn nog twee factoren te noemen die het onderzoek naar graven sterk bevorderd hebben.

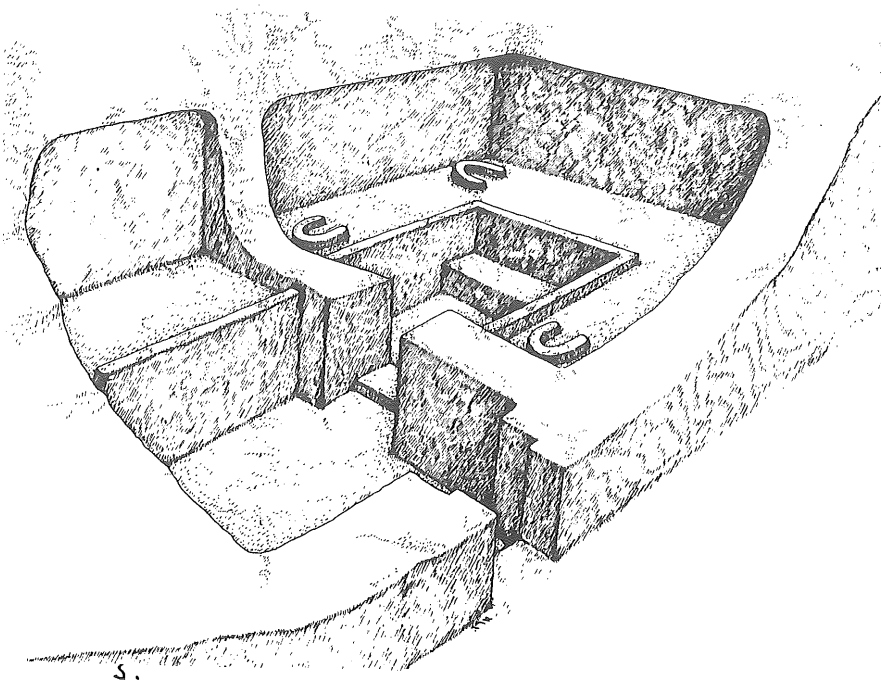


Fig. 1 — Tekening van een Judees bankgraf met twee kamers.
Dit is wel één van de meer luxere graven. (Uit: Blok-Steiner, p. 45)

De eerste is dat financiële overwegingen steeds belangrijker worden. Het opgraven van een grafveld is meestal niet erg duur, vooral ook weer door het beperkte aantal gegevens, of omdat de graven meestal direct onder het maaiveld liggen. In de meeste gevallen is de opgraving van een necropool relatief goedkoop. Ook klemmt de restauratie-plicht minder.

De andere factor is dat het onderzoek van graven ons direct in contact brengt met de overblijfselen van de mensen die de cultuur droegen die wij bestuderen. De medische wetenschap heeft in de afgelopen jaren een heel aantal technieken ontwikkeld waardoor op grond van enkele botten en gebitsresten toch vrij veel gezegd kan worden over de individu in kwestie. Ik noem hier slechts de bepaling van geslacht en leeftijd, die op het oog maar in ongeveer de helft van de gevallen mogelijk is. Aan de vorm en vervormingen van de botten kunnen conclusies verbonden worden over de medische geschiedenis van het individu. Er is nu een heel lijstje van veel voorkomende ziektes die herkenbaar zijn aan het skelet. Heeft de persoon bijv. malaria gehad? Heeft hij in zijn jeugd perioden van hongersnood doorgemaakt? Aan de hand van het gebit kan vaak wat gezegd worden

over het gebruikte voedsel, enz. Voor de antropologen is speciaal van belang dat nu aan het DNA vastgesteld kan worden of personen verwant waren. Het is nu dus mogelijk na te gaan in hoeverre de huwelijken exogaam waren. Helaas moet tegelijkertijd geconstateerd worden dat deze gegevens in het Nabije Oosten nog maar heel spaarzaam beschikbaar komen. Zeker in Israël speelt het verbod op het schenden van graven hierbij een rol. (In maart 1995 werd in het Israëlische parlement een wet aangenomen die strenge straffen stelt tegen het betreden en openen van eventueel Joodse graven in Israël. Deze wet is duidelijk tegen de archeologen bedoeld.) Maar ook in de Arabische landen bestaan grote weerstanden t.o.v. dit soort onderzoek. Hierdoor weten we op dit moment veel minder dan mogelijk geweest zou zijn. Alleen al op grond van de overlijdensleeftijden van de gevonden skeletten zijn interessante conclusies mogelijk m.b.t. de leeftijdsopbouw van een antieke samenleving. Een vervelende complicatie is ook dat zulke medische en natuurwetenschappelijke analyses het onderzoek nu juist weer duur maken.

Begraven in Palestina tussen 1600 en 1000 v.o.j.

Uit de eerste periode zijn niet veel graven bekend. Daar zijn bijv. de Midden Bronstijdgraven uit Jericho (zie mijn bijdrage in *Phoenix* 38,2). Uit deze periode stammen een aantal grafkamers die binnen de steden (intramuraal) gebouwd waren, onder de grotere woonhuizen/paleizen en onder verdedigingswerken. Het gaat hierbij om in totaal enkele honderden bijzettingen en het spreekt vanzelf dat het moet gaan om de graven van een beperkte groep van de bevolking: de elite. Waar en hoe de overigen begraven werden is totaal onbekend.

Aan het einde van de 16e eeuw, wanneer de Late Bronstijd aangebroken is, zien we plotseling een heel aantal nieuwe begrafenisvormen opduiken. Een aantal daarvan is herleidbaar tot bekende gebruiken bij nabuurlanden, bijv. op Cyprus of bij de Hethieten. Dit zou kunnen duiden op een verhoogde immigratie van nieuwe groepen in deze periode. Na één of twee generaties is het merendeel van deze nieuwe vormen echter verdwenen en in de rest van de Late Bronstijd bleef een constante toestand bestaan met een tweedeling van het land:

In de *kuststrook* en vlak daarachter vinden we verschillende begrafeniswijzen naast elkaar, maar hierbij domineert duidelijk de individuele bijzetting in een eenvoudige grafkuil (*pit-tombs*). Van dit type graf zijn hele begraafplaatsen bekend. Hierbij is het opvallend dat de graven elkaar nooit overlappen, zodat we moeten aannemen dat ze op de één of andere wijze gemarkeerd waren. Hiervan is nooit iets teruggevonden. In een aantal

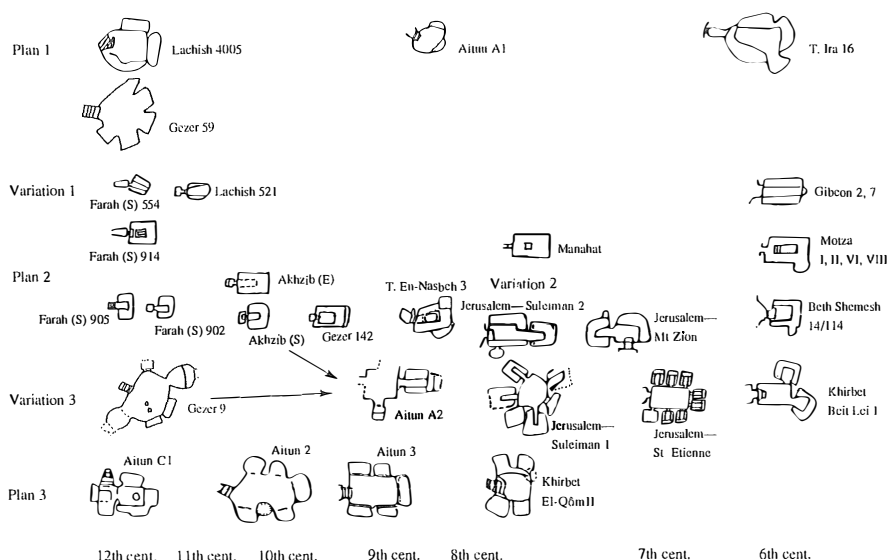


Fig. 2 — Overzicht van de ontwikkeling van het Judeese bankgraf, (naar E. Bloch-Smith)

gevallen vinden we bij een *tell* zowel een begraafplaats met kuilgraven, als enkele grot-graven (*cave-tombs*) in de heuvels aan de andere kant van de *tell*. Dit verschijnsel doet zich o.a. voor bij Lachis, Megiddo, *Tell Abu Hawam*, *Tell el-Far'a* (S), *Tell el-Ajjul*, *Palmachim* en *Gesher ha-Ziv*. Hier kan een sociaal verschil aan ten grondslag liggen, maar ook een etnisch. Ook een combinatie van de twee is goed denkbaar. Opvallend is dat de op zich eenvoudige grafkuilen veel rijkere bijgaven bevatten en o.a. veel sterkere Egyptische beïnvloeding laten zien dan de grotgraven.

In het *heuvelland* en in het *Overjordaanse* ging het begraven in grotten overheersen. Sommige grafgrotten bleven eeuwenlang en dus waarschijnlijk generaties lang in gebruik. Hier overwoog de collectieve bijzetting. Archeologen spreken dan al gauw van familie-graven en er zit veel aantrekkelijks aan deze interpretatie, maar om redenen boven geschetst is zelden of nooit echt exact vastgesteld in hoeverre de begraven stoffelijke resten echt met elkaar verwant waren. Dergelijk onderzoek is echt taboe. Zulke grotgraven liggen meestal in de directe nabijheid van de steden, soms op wat grotere afstand. Er zijn aanwijzingen dat er een relatie is tussen zo'n „familiegraf” en grondbezit.

RIVKA GONEN, die alle grafvormen uit deze periode beschreven heeft, wijst erop dat de grenzen tussen de beide invloedssferen niet vast lagen: er waren periodes waarin we de grafkuilen veel oostelijker vinden, tot in het heuvelland. Daarnaast waren er ook perioden waarin de grotgraven naar het westen opdrongen. Als er geen geschikte grotten aanwezig waren, werden zelfs kunstmatige grotten uitgegraven. Hieraan zien we dat de keuze voor deze wijze van bijzetten cultureel bepaald is en niet geologisch.

Tijdens de monarchie: het bankgraf

Deze situatie blijft voortduren tot ongeveer 1000 v.o.j., archeologisch Iron Age IIA. Dat is merkwaardig. Men zou verwachten dat juist aan het begin van de IJzertijd (ca. 1150), toen er zoveel veranderde, ook veranderingen zouden optreden in het begrafenispatroon. Dat bijv. de vroege Israëlieten hun eigen invloed op de begrafenisgewoontes zouden doen laten gelden. Maar niets daarvan: de grotten blijven continu in gebruik tot ca. 1000. FINKELSTEIN „verklaart” dit verschijnsel door erop te wijzen dat er maar heel weinig grafgrotten uit IA I bekend zijn en er dus te weinig materiaal is voor conclusies. Anderen omzeilen het probleem door de continuïteit in het gebruik van de grafgrotten te omschrijven als „hergebruik”. Nu is het opvallend dat er inderdaad gevallen bekend zijn van hergebruik van grotgraven: het kan zijn dat we in een grot 98% vroeg-ijzertijd aardewerk vinden met maar enkele Bronstijdscherven, in zo’n geval kan men vermoeden dat de grot „geruimd” is voor een nieuwe „familie”. Er zijn ook voorbeelden van het afdekken van vroegere bijzettingen met een laagje zand of zelfs met een laag dierenbotten waarop dan de nieuwe bijzettingen liggen. Maar dit doet niets af van de continuïteit van de grotbegraafingen tot ca. 1000.

Vanaf die tijd treedt er een plotselinge verandering op: het grotgraf, dat gebruik maakte van in principe natuurlijke grotten (bijna overal in Palestina in grote mate aanwezig), wordt vervangen door het uit de rots gehouwen *bankgraf*.

Een bankgraf bestaat uit een lage opening in de rotswand, achter de ingang enkele treden die leiden naar een verdiept middendeel. De zijwanden zijn zover weggekapd dat de zogenaamde banken ontstonden. Soms drie: links, rechts en achter; soms een doorlopende bank. Soms zit in één wand een opening met een toegang tot één of meer zijkamers. In de uitvoering van de banken zit veel variatie, maar het principe blijft gelijk. De meeste banken zijn vlak, maar soms — en meestal bij de rijkere uitvoeringen — zijn zogenaamde hoofdstenen aangebracht. Deze kunnen

een hoefijzervorm hebben, of alleen bestaan uit een ronde uitholling in de bank. Aan deze hoofddeuken kunnen we zien hoe de lichamen neergelegd werden. Nu is het opmerkelijk dat vaak per bank twee lichamen neergelegd konden worden. Dan vinden we twee hoofddeuken en meestal aan de tegenoverliggende kanten. Maar soms zijn beide steunen ook naast elkaar aangebracht: mogelijk om te benadrukken dat we in dat geval met een paar te maken hebben.

Typisch voor de meeste bankgraven is de aanwezigheid van een zogenaamd *repositorium*. Dit is een holte, meestal uitgehakt in een hoek of onder een bank waarin de resten van vroegere bijzettingen gedeponneerd werden. Na verloop van tijd waren alle banken nl. bezet en dan moest ruimte gemaakt worden voor een volgende bijzetting. Het werd kennelijk essentieel geacht dat de stoffelijke resten (botten) in het (familie-)graf bleven.

Het bankgraf is één van de nieuwe grafvormen die in de Late Bronstijd in de kustvlakte opduiken: *Tell el-Ajjul*, Sarepta in Libanon, Gezer. Maar steeds in minimale aantallen. Pas na 1000 gaat het bankgraf plotseling massaal het grotgraf vervangen in het heuvelland en wel speciaal in Juda. In Samaria en Galilea zien we hetzelfde beeld, maar de aantallen bekende IJzertijdgraven zijn daar zoveel kleiner dan in Juda, dat we toch voorzichtig moeten zijn. Ten aanzien van Juda is het mogelijk om te zeggen dat het bankgraf de dominerende grafvorm is gedurende de Judese koningstijd. Maar er moet wel onmiddellijk iets bijgezegd worden: ook hier gaat het duidelijk om graven van een elite. Hoewel schattingen over de bevolkingsaantallen uit de Oudheid nog steeds omstreden en onzeker zijn, is het duidelijk dat er veel meer mensen gewoond moeten hebben dan er begraven hebben kunnen liggen in de enkele honderden bankgraven die we momenteel kennen. Hoewel er ook in de bankgraven onderling grote verschillen in uitvoering bestonden, variërend van eenvoudige graven met één kamer tot hele luxueuze complexen als op het terrein van St.Étienne in Jeruzalem, gaat het bij de bankgraven waarschijnlijk toch steeds om de graven van de landbezittende families. De meerderheid van de bevolking kreeg na de dood kennelijk een andere behandeling. Daar is tot nu toe nooit iets van teruggevonden, hoewel er naarstig naar gezocht is. Misschien werden de gewone mensen gecremeerd. Maar ook eenvoudige graven in oppervlakkige grafkuilen zijn vaak al na enkele tientallen jaren compleet verdwenen. Uit Jeremia 26 weten we dat het gewone volk in de directe omgeving van Jeruzalem begraven/gecremeerd werd, in het Hinnom-dal. De profeet Uria werd nog eens extra vernederd doordat zijn lichaam na zijn terechtstelling niet vrijgegeven werd voor bijzetting in het familiegraf, maar „op de graven van de armen” gesmeten werd.

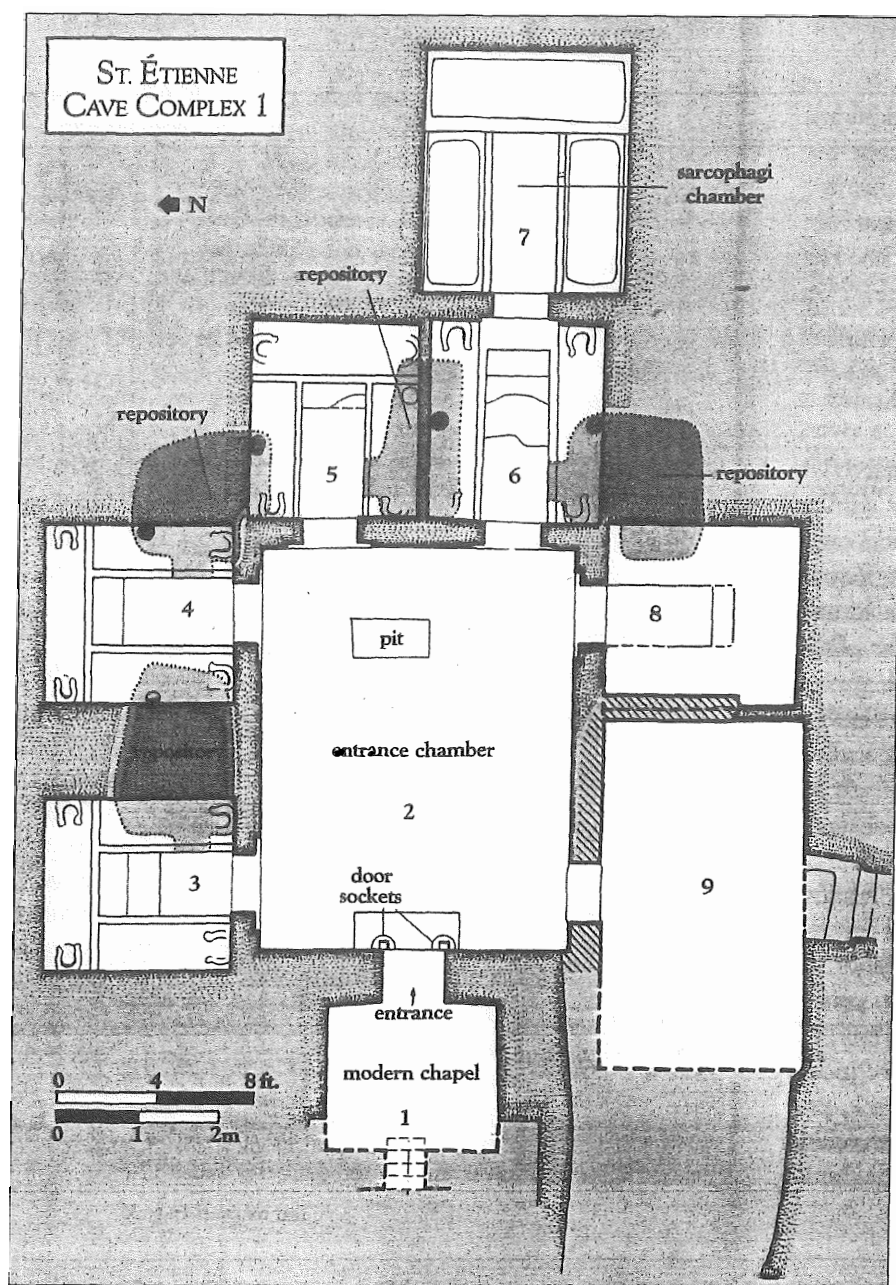


Fig. 3 — Plattegrond grafcomplex 1 op het terrein van St.Étienne in Jeruzalem (BAR XII, 2, 1986, p. 30)

De situatie in het oude Palestina is dus anders als verondersteld wordt in de boven geciteerde uitspraak van Binford. Ongelijke behandeling na de dood is volgens zijn uitgangspunt constateerbaar wanneer op een begraafplaats gedurende langere tijd alle doden van een gemeenschap bijgezet werden. In het Juda van de koningstijd hebben we duidelijk alleen een minderheid van de doden, die in de bankgraven bijgezet werden. De rest is verdwenen, maar ook dat wijst op sociale ongelijkheid.

Het spreekt vanzelf dat de uit de rots uitgehakte bankgraven, na verloop van tijd, toen zij als begraafplaatsen in onbruik geraakt waren, een andere bestemming kregen: als schuur of stal voor dieren. In de grotere werd tot voor kort zelfs gewoond. Dit betekent dat we het bankgraf qua architectuur goed kennen, maar dat maar hoogst zelden iets van de oorspronkelijke inhoud wordt teruggevonden. Gelukkig zijn de laatste jaren enkele ongestoorde bankgraven gevonden en werd bijv. langs de *Ketef Hinnom* in Jeruzalem een necropolis aangetroffen met in één geval een ongestoord repositorium. Hierin werden o.a. twee kleine opgerolde stukjes zilverfolie gevonden die kennelijk als amulet gedragen waren en die een versie van de Priesterlijke Zegen (vgl. Num.6) bevatten.

Israëlitische archeologen, met voorop G.Barkay, zijn van mening dat het bankgraf, zeker in zijn luxere vorm, een imitatie van het Judese woonhuis probeert te zijn. De dode woont dan na zijn/haar dood in een ander huis. Het is onmiskenbaar dat de meer luxere graven allerlei details laten zien die alleen verklaard kunnen worden als imitaties van architectonische details uit de woonhuizen van die tijd. Bijv. de weergave van een kleine balk onder het plafond, bovenaan de wanden, een zogenaamde „*corniche*”. Of het weergeven van panelen op de wanden, imitatie van de waarschijnlijk houten panelen van een soort vakwerkwanden in de rijkere huizen. Maar dat ook de plattegronden van de graven overeen zouden komen met de woningen, zoals BARKAY en KLONER beweren, acht ik nog onbewezen.

De Siloamgraven

Volledigheidshalve moet hier gewezen worden op enkele tientallen graven die in de 8e/7e eeuw uitgehakt werden in de rotswand ten oosten van Jeruzalem, waar nu het dorp *Silwan* ligt. Tot deze necropool behoren ook drie „monolithische graven”, d.w.z. graven die uitgehakt zijn uit op zich ook weer vrijgekapte blokken rots die aan de buitenkant de vorm van een grafmonument kregen, bijv. d.m.v. een bovenkant in de vorm van een kleine pyramide. Zij verschillen op de volgende hoofdpunten van de overige bankgraven uit dezelfde tijd:

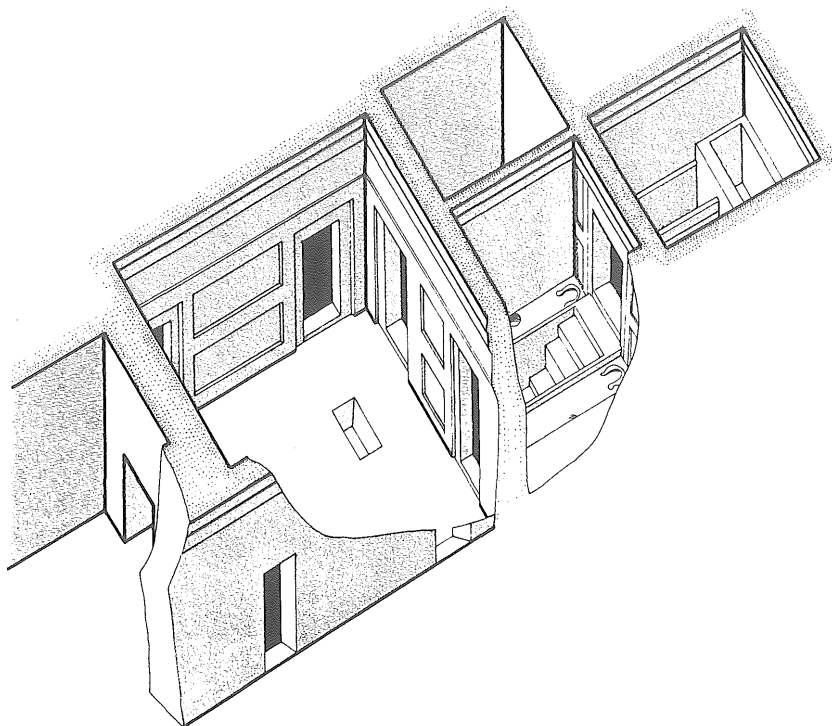


Fig. 4 — Isometrische reconstructie van complex 1 op St.Étienne. Let op de weergave van de wandpanelen en op kamer 7, die ook nog op een hoger niveau ligt.

1. Het gaat hier in principe om graven voor individuele personen. Soms met een extra plaats voor een vrouw.
2. Een grote groep heeft plafonds in de vorm van een zadeldak, volstrekt uniek in Palestina.
3. De ingangen zijn op een zekere hoogte in de rotswand aangebracht. Men had een ladder nodig om erin te komen.
4. De drie monolithische graven vertonen sterke Egyptische invloed (zonder dat exacte parallelen bekend zijn uit Egypte uit deze tijd!).
5. De banken zijn uitgehold en waren voorzien van richels voor afsluitplaten, zodat eigenlijk een soort vaste sarcofagen ontstonden. Dit is ook het geval in één grafkamer uit het complex 1 van St.Étienne.
6. Bij een aantal van deze graven zijn inscripties aangebracht en wel aan de buitenzijde van de graven, i.t.t. elders waar inscripties steeds binnen in de graven aangetroffen werden.

Zowel de herkomst van deze details, als de preciese achtergrond van deze graven is nog onbekend. Ik moge de lezer verwijzen naar de fraaie publikatie van DAVID USSISHKIN.

Het is mogelijk dat de bijbel een herinnering bewaart aan een gevoel van afkeuring dat toen bestond tegen deze afwijkende grafbouw, die zulk zwaar accent legde op het individu:

„Ga heen, treed binnen bij de hofmaarschalk, bij Sebna, die over het paleis gaat, en zeg: Wat hebt gij hier en wien hebt gij hier, dat gij u hier een graf hebt uitgehouwen? Gij die in de hoogte uw graf uitgehouwen, u in de rots een woning uitgehouwen hebt.” (Jes.22:15-17). In navolging van AVIGAD wordt de naam Sebna (beter: Sjebna) vaak gecombineerd met een inscriptie op één van deze graven: „Dit is de grafkamer van *Shebanyahu* (?), de hofmaarschalk. Er is hier geen zilver of goud. Alleen zijn beenderen en de beenderen van zijn dienstmaagd met hem. Vervloekt is degene die dit (graf) opent!” (vgl. SMELIK).

Zijn de bankgraven typisch voor het Jahwisme?

ELISABETH BLOCH-SMITH heeft geprobeerd aan te tonen dat deze grafvorm typisch was voor het Jahwisme. Ik zou zover niet willen gaan. Zeker is in ieder geval dat deze graven niet in strijd waren met het Jahwisme, als de officiële godsdienst van de Judese monarchie. Daarin werd het bijzetten in familie-graven kennelijk op hoge prijs gesteld. Ik kan mevr. BLOCH wel volgen in haar conclusie dat in ieder geval voor Juda gezegd kan worden dat het bankgraf de begraafwijze was van de Jahwistische elite. De argumenten hiervoor zijn:

1. De namen van overledenen die we kennen uit gevonden zegels en zegelafdrukken op aardewerk.
2. De aard van de teksten die in zulke graven aangetroffen worden, sommige lijken op Psalmverzen, andere staan verder van de latere bijbelse overlevering af doordat misschien naast de God van Israël, ook Ashera genoemd wordt. Men zie hiervoor het boek van SMELIK. Men denke ook aan de amuletten uit *Ketef Hinnom*.
3. De overeenkomst tussen de voorwerpen die in de graven aangetroffen worden (vooral aardewerk) en de reeds genoemde architectonische details, met wat in de betere huizen in de Judese steden gevonden wordt.
4. De geografische locatie van de grote meerderheid van deze graven in de buurt van bekende Judese steden en stadjes. Hierbij horen overigens ook figurines. Weliswaar in de graven veel zeldzamer dan in de huizen, maar wanneer ze gevonden worden zijn ze in de bankgraven meestal van het

zogenaamde „pilaartype” (vrouwenfiguurtjes waarvan alleen het bovenlichaam gedetailleerd en meestal met overdreven zware borsten weergegeven is en het onderlichaam een rond pilaartje is). Wanneer in de kuilgraven van de kustvlakte figurines gevonden worden, zijn ze daar meestal van het „tambourijn-type” (naakte vrouwefiguurtjes met een tambourijn tegen de borst gehouden).

Conclusie

In het verleden is vaak o.a. op grond van het overwegende type van het bankgraf geconcludeerd, dat de Judese samenleving uit de koningentijd een egalitaire samenleving was zonder grote verschillen. Dat gaat niet meer op, integendeel er waren vrij grote verschillen. Ten eerste tussen hen wier graven we hebben en hen van wie dat niet het geval was: de grote meerderheid. Maar ook tussen de eigenaren van de verschillende groepen bankgraven bestonden aanzienlijke onderscheiden in aanzien en financiële mogelijkheden. Opvallend is dat er een aantal details is waaruit blijkt dat men het bewaren van de relatie tussen een man met zijn vrouw ook ná de dood belangrijk vond. En dit was in principe een polygame cultuur.

Bijgewerkte tekst van de inleiding gehouden op de Studiedag van Ex Oriente Lux te Driebergen, op 24 april 1993. De auteur bereidt momenteel een boek voor over de graven in Palestina.

Korte bibliografie

- J.R.ABERCROMBIE, *Palestinian Burial Practices from 1200 to 600 B.C.E.* Diss. Univ. Pennsylvania, 1979.
- G.BARKAY EN A.KLONER, „Jerusalem Tombs from the Days of the First Temple”, *Bibl. Arch. Review*, XII, 2, 1986, p. 22-39.
- E.BLOCH-SMITH, *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Sheffield 1992.
- H.BLOK EN M.STEINER, *De Onderste Steen Boven. Opgravingen in Jeruzalem*. Pal. Antiqua, Kampen 1991.
- C.H.J.DE GEUS, *De Israelietische Stad*. Pal. Antiqua, Kampen 1984.
- , „Het Jericho-Graf in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden,” *Phœnix* 38, 2, 1992, p. 4-15.
- , „Funeral Monuments and Tomb-Markings in Biblical Israel?”, *Acta Archaeologica Lovaniensia* 32, 1993, p. 107-119.
- R.GONEN, *Burial Patterns and Cultural Diversity in Late Bronze Age Canaan*. ASOR Diss. Series 7, Winona Lake 1992.
- K.A.D.SMELIK, *Behouden Schrift*. Baarn 1984.
- D.USSISHKIN, *The Village of Silwan. The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom*. Jerusalem 1993.

DE HEILIGE LUGALBANDA

H.L.J. VANSTIPHOUT

1. *Ter inleiding*

1.1. Het Sumerische woord /ku(g)/ wordt meestal vertaald als „zuiver, schoon, rein”, of „heilig, gewijd”, of nog „vrij (van schuld), edel”¹. In de eerste betekenis wordt het vaak gebruikt voor sacrale objecten; voor het lichaam, en dan vaak in connectie met welriekende balsem; voor schitterende of glanzende dingen, zoals licht, of het aangezicht; en als beschrijving van een bijzondere cultische status van personen of dieren. Deze derde betekenis is vrijwel gespecialiseerd voor juridisch gebruik, en kan slaan op de schuldloze toestand van personen maar ook van eigendommen, voornamelijk land.

Het is de tweede betekenis, namelijk „heilig, gewijd”, die ons hier in het bijzonder interesseert. In deze betekenis wordt het gebruikt voor priesters, vorsten en goden, en kan dan slaan op hun lichamen, hun daden, hun eigenschappen, hun woonsten, hun bezittingen, hun attributen etc. Het moge duidelijk zijn dat het verschil tussen de eerste twee betekenissen soms erg klein en subtiel is. Als vast epitheton voor een persoon zal de tweede betekenis over het algemeen correct zijn. Maar dit gebruik is vrij zeldzaam. De godin die het vaakst gesierd wordt met het epitheton ku(g) is Inana, die wij regelmatig ontmoeten als kug-^dinana. De enige niet-goddelijke persoon die met relevante frequentie het epitheton ku(g) draagt is Lugalbanda.

1.2. Wie is Lugalbanda? De naam betekent letterlijk „kleine / jonge / junior (banda) koning (lugal)”. De term bevat geen connotatie van „kroonprins” of iets dergelijks; dat zou zijn „(oudste) zoon van de koning”. Het is niet onmogelijk dat we hier te maken hebben met een epitheton dat in de overlevering een naam geworden is.

¹ De betekenis „zuiver, schoon, rein”, vermoedelijk in combinatie met de betekenis „edel”, levert tevens — en ongeveer zoals in het Nederlands! — een in technische zin gespecialiseerde betekenis van ku(g) op, namelijk „edelmetaal”, dat bestaat in een gele (kug-sig₁₇ „goud”) en een witte variant (kug-babbar „zilver”). De weergave /ku(g)/ illustreert een basiskenmerk van de Sumerische fonologie: een aantal consonanten wordt weggelaten aan het einde van een lettergreep wanneer ze niet door een vocaal gevolgd worden, ongeveer als in het Frans. Een recente studie over het begrip /ku(g)/ als zodanig en zijn gebruik is Wilson 1994.

Wij hebben vier soorten van bronnen over hem, te weten: (i) de *Sumerische Koningslijst*²; (ii) documentatie met betrekking tot zijn „goddelijke” status, die in de Ur III periode (ca. -2110 tot -2004) schijnt te beginnen³; (iii) latere referenties aan zijn heroïsche of legendarische status; en tenslotte (iv) twee lange narratieve gedichten waarin hij de heldhaftige hoofdpersoon is. Het zijn met name deze laatste bronnen die ons hier verder zullen bezighouden..

Volgens de *Sumerische Koningslijst* was Lugalbanda een koning van de stad Uruk; zijn voorganger op die troon is koning Enmerkar, de hoofdpersoon in de verhalen die de Arattastof behandelen. Lugalbanda wordt voorgesteld als de lieflijke, menselijke, vader van Gilgameš, wiens moeder de godin Ninsun is. Indien deze figuren al „historische” personages zouden zijn, zouden hij en zijn dynastie met enige aarzeling ergens tussen -3200 en -2800 geplaatst kunnen worden; maar eigenlijk weten wij weinig over deze dynastie.

1.3. De Lugalbanda-verhalen maken deel uit van een grotere cyclus die men de „Arattaromans” zou kunnen noemen. In twee van de vier gedichten zijn Enmerkar, vorst van Uruk, en zijn tegenstander, de vorst van Aratta, de hoofdpersonen; Lugalbanda wordt zelfs niet vernoemd. Het dubbelverhaal over Lugalbanda draait echter geheel rond hem, en rond hem alleen, alhoewel de beginsituatie en de eindoplossing zijn avonturen duidelijk in het raamwerk plaatsen dat ook de Enmerkarverhalen beheerst: een conflict tussen Enmerkar van Uruk/Sumer en de Vorst van Aratta.

Het materiaal is hoofdzakelijk Oudbabylonisch (ong. -1800), maar minstens één verhaal is ons enigszins bekend in een versie of voorloper uit de Ur III periode (tussen -2100 en -2000). De gedichten stonden in hoog aanzien: er is een aantal exemplaren van de complete tekst op goed verzorgde „bibliotheektabletten”⁴; ook zijn er edities die de tekst verdelen over verschillende tabletten, die eveneens van hoge kwaliteit zijn; er zijn welhaast geen oefentabletten. De teksten komen naar verwachting voornamelijk uit Nippur, alhoewel Ur ook een aantal mooie stukken biedt; andere plaatsen van herkomst hebben weinig toegeleverd.

² Een „historiografisch” document, zonder veel twijfel samengesteld gedurende de Isin-periode (ca. -2000 tot -1790). Men raadplege de voorbeeldige editie van de hand van Th. Jacobsen (1939). P. Michalowski (1983) evalueert en interpreteert het werk als een bewuste beschrijving of weergave van het *idee* van historische „werkelijkheid”, en dus meer als ideologie dan geschiedsschrijving. Het werk geeft voor alle Mesopotamische koningen op te sommen, te beginnen met de periode vóór de Zondvloed. Het vermeldt hun koningssteden, hun regeringsjaren, hun afstamming, en af en toe een anecdotische toevoeging.

³ De jaartallen vóór onze tijdrekening worden aangeduid als -2000 enz.

⁴ Dit is een onzekere term. Wij weten niet met zekerheid of deze complete tabletten inderdaad een bibliotheekfunctie hadden; maar het lijkt niet onwaarschijnlijk.

2. *Het verhaal — of de verhalen*

2.1. Eén van de verhalen, hier verder genoemd LB II, of *Lugalbanda en de Vogel Imdugud*, werd in 1969 op voorbeeldige wijze uitgegeven door Claus Wilcke. Het andere gedicht, LB I, of *Lugalbanda in de Spelonk*, ging aan dit verhaal vooraf. Het biedt ons de aanvang van de conflictsituatie tussen Uruk en Aratta, waar Lugalbanda's avonturen ingevlochten worden en het heeft geen echte conclusie. Jammer genoeg bezitten we nog steeds geen uitgave van de gehele tekst; maar een aantal recente studies laat ons toe het gedicht vrij goed te reconstrueren.⁵

Het is duidelijk dat één raamwerk of kader beide verhalen omsluit; dit raamwerk is nogal abstract en leeg; het „verhaal” gaat als volgt:

Enmerkar onderneemt een militaire campagne om Aratta te onderwerpen. Tijdens de mars naar Aratta wordt Lugalbanda ziek, en wordt hij achtergelaten door zijn kameraden. Hij weet te overleven; hij komt in het bezit van bovennatuurlijke krachten, en vindt zijn strijdmakers terug. Dit gebeurt net op tijd om de impasse te doorbreken die veroorzaakt werd door het feit dat het beleg dat Enmerkar rond Aratta sloeg nog steeds geen resultaat opgeleverd heeft. Aldus veroorzaakt hij de onderwerping van Aratta aan Uruk.

Dit kader, dat klaarblijkelijk een eenheid is, en die eenheid ook oplegt aan het dubbelverhaal, is naar mijn oordeel het doorslaggevende argument in de discussie over de relatie tussen de twee verhalen. Het betreft hier één enkel verhaal, dat echter gecomponeerd, verteld(?) en overgeleverd werd in twee afleveringen. Ondanks de grote scherpzinnigheid van de verdedigers van de „twee gedichten theorie”, en evenzeer ondanks de onmiskenbare manier waarop de Mesopotamiërs zelf de twee helften behandelden als aparte afleveringen of „boekdelen” *blijft* het één verhaal. Anders heeft immers het eerste verhaal geen einde, en het tweede verhaal geen begin.

Intussen is ons gedicht veel meer geïnteresseerd in Lugalbanda's avonturen dan in het conflict tussen Uruk en Aratta. Een korte presentatie laat echter zien dat die twee lijnen niet echt kunnen gescheiden worden.

2.2. Het eerste deel, *Lugalbanda in de Spelonk* is als zodanig onuitgegeven⁶; het verloopt als volgt:

Het gedicht beschrijft hoe Lugalbanda, de achtste en jongste broer van de aanvoerders van het leger van Enmerkar, in het bergland ziek wordt. Zijn

⁵ Zie vooral Alster 1976 en 1990; Hallo, 1983. Wilcke 1969 geeft en vertaalt een aantal belangrijke passages, evenals Cohen 1973 (Introduction: pp. 4-25). Kramer 1971 biedt enkele elementen, en Hallo 1983 geeft de hoofdlijnen aan van een reconstructie.

⁶ Zie vorige voetnoot.

broers laten hem met wat mondivoorraad achter in een grot in de bergen, en beloven hem (dood of levend) mee naar huis te nemen bij hun terugkomst. Lugalbanda brengt de ganse nacht door in gebed tot de grote hemellichten: de ondergaande zon, de avondster, de maan, en de opkomende zon. Hij herstelt, verlaat de grot, en weet in leven te blijven door wilde dieren te vangen en het vuur en de kookkunst (opnieuw) te „ontdekken”. Eerbiedig laat hij een deel van het voedsel aan de goden die hem beschermd hebben. De nacht valt weer in: de krachten der duisternis doemen op, en bedreigen de held, die echter weer gered wordt door de verschijning van morgenster en zon. De tekst breekt dan af, zodat we het precieze einde niet kennen⁷.

2.3. De tweede helft, *Lugalbanda en de Vogel Imdugud*⁸ begint naar alle waarschijnlijkheid op een punt dat niet ver verwijderd is van de plek waar LB I eindigde, zowel in ruimte als in tijd.

Lugalbanda is blijkbaar gestrand aan de voet van de berg Sabum, in het zuiden van Iran.. Hij stoot toevallig op het nest van de Vogel Imdugud, en merkt dat het jong van de vogel zich heel alleen in het nest bevindt. Hij neemt het er uit, geeft het lekker eten en zorgt er goed voor. Bij hun terugkeer zijn de ouders bezorgd omdat zij hun jong niet vinden, en natuurlijk zeer blij wanneer Lugalbanda het in blakende gezondheid te voorschijn brengt. Imdugud wil Lugalbanda belonen met allerlei kostbare gaven, maar Lugalbanda weigert alles: hij wil alleen bovenmenselijke snelheid. Aldus voorzien is hij op een oogwenk weer tussen zijn broers bij hun uitzichtsloze beleg van Aratta.; hij verzwijgt echter zijn avonturen en zijn buitengewone macht. Enmerkar staat ondertussen voor een dilemma: hij kan geen militaire beslissing afdwingen; hij wil daarom een bode naar Inana in Uruk sturen om haar raad en bijstand te vragen. Maar niemand durft die lange en gevaarlijke tocht aan. Dan biedt Lugalbanda zich aan: hij reist (op één dag?) op en neer naar Uruk, en brengt haar oplossing (zij schrijft een nog grotendeels onbegrepen magisch ritueel voor dat zal zorgen voor de geweldloze onderwerping van Aratta). Aratta onderwerpt zich; zijn schoonheid wordt geprezen, evenals Lugalbanda's heldendom — of heiligheid.

3. *De carrière van Lugalbanda*

3.1. *Structureel: „rites de passage”*

Nu ligt het voor de hand hier te denken aan een welhaast klassieke vorm van de *rites de passage*.⁹ Separatie, transitie en (re)integratie, of zo men

⁷ Maar er ontbreken slechts enkele versregels.

⁸ Ook genoemd *Lugalbanda en Enmerkar*. Imdugud (Stormvogel? Dondervogel?) is waarschijnlijk de correcte lezing van de Sumerische naam van dit wezen, later in de Akkadische traditie en literatuur Anzû genoemd, dat de grote tegenstander wordt van de krijgsgod Ninurta in het *Anzû Epos*.

⁹ Men zie in het algemeen het standaardwerk van Van Gennep 1966(1908). Het structurele aspect van de gedichten als *rite de passage* werd eerst opgemerkt door Robert Falkowitz 1983 p. 105.

wil de preliminaire, liminaire en postliminaire momenten, schijnen duidelijk aanwezig in de driedeling die het verhaal structureert. Maar hier is toch wel meer aan de hand.

3.1.1. *De transitiefase* — het verblijf in de wildernis — is eigenlijk het centrale onderwerp van de helft van de tekst. Deze fase is dan ook zeer uitgewerkt, zozeer dat ze zelf op verschillende plaatsen en verschillende wijzen de driedelige structuur redupliceert. Nu werd deze mogelijkheid wel aangeduid door Van Gennep zelf¹⁰, maar in ons geval lijkt de reduplicatie een zeer bijzondere rol te vervullen. Men kan namelijk spreken van één allesomvattende *passage*-structuur: achterlating door de vrienden => verblijf in de wildernis => terugkeer. Maar tijdens het verblijf in de wildernis kan men zeker vier duplicaties van de algemene structuur herkennen.

(i) Ten eerste is er de episode van de „genezing”. De *separatie* is duidelijk: Lugalbanda wordt doodziek achtergelaten¹¹. De *transitie* is gearticuleerd in (a) een fase van gebeden, (b) slaap en een droom die het heil voorspelt, (c) effectuering van de genezing door een ingreep van de Zonnegod Utu¹². De *(re)integratie* neemt de vorm aan van het weervinden van de levenskracht door middel van het voorzien in eigen levensonderhoud en het aanrichten van een feestmaal voor de goden die hem hielpen.

(ii) In de tweede episode gaat het niet meer over de „scheiding van het leven”, maar over de „scheiding van de (normale) wereld”. De locatie — een onherberzaam gebied in de wildernis — duidt dit al aan. Bovendien wordt Lugalbanda, hoewel hij weer ingetreden is in het leven, nu bedreigd door de „Krachten van de Duisternis”. De Mesopotamische *Weltanschauung* kent immers een onoverbrugbare kloof tussen het complex van beschaving, orde, godsbestuur, normale menselijkheid, kortom de (ideale) Sumerische samenleving in het eigentijdse Mesopotamië aan de ene kant, en ontregeling, wanorde, demonische krachten, abnormale wildheid, kort-

¹⁰ Van Gennep 1966(1908) p. 11.

¹¹ Verzen 87 e.vv uit LB I:

Een legerstede maakten zij voor hem klaar als een nest;

Dadels, vijgen, kazen,

Zoetigheden die de zieken eten

Zetten zij voor hem klaar als een dis bereid voor de heilige, meest kostbare plaats.

Merk op dat het nest uit v. 87 duidelijk preludeert op de Imdugud-episode uit LB II; en ook dat de „heilige plaats” een eufemisme voor het graf is.

¹² Verzen 261 vv. (LB I)

Toen deed de rechtvaardige, die het hart van Enlil sust [= Utu], de levensplant groeien;

De snelle stroom, de voedster uit het heuvelland, bracht het levenswater aan;

De levensplant plaatste hij (Utu? Lugalbanda?) in zijn (van Lugalbanda) mond;

Het levenswater schepte hij met zijn hand.

om alles wat de vredige *pax sumerica* bedreigt, aan de andere kant. Voor deze krachten gebruikt F. Wiggermann in een opmerkelijke studie de zeer gelukkig gekozen term „schaduwzijde”¹³. Het is nu juist deze schaduwzijde die Lugalbanda in de tweede episode bedreigt.

Hoewel wij de tekst van de volgende episode nog niet voldoende begrijpen¹⁴ is het zeer waarschijnlijk dat de structuur ook hier herhaald wordt. Lugalbanda is immers nog steeds gescheiden van de beschaafde wereld; de wijze waarop hij de dreiging weet af te wenden — nogmaals met de hulp van de lichtende goden — is ook weer een transitiefase. Hij komt terecht in een nieuwe situatie, en een nieuw gebied.

(iii) En dat is een bij uitstek liminair gebied: het grensgebied van de „beschaafde” wereld. Men merkt op dat de locatie geografisch bepaald wordt; maar het blijkt dat dit een echt grensgebied is, dat weliswaar nabij de bekende wereld ligt, maar toch bevolkt wordt door wezens die tot de schaduwzijde horen. In deze episode zien we iets heel bijzonders gebeuren. Terwijl Lugalbanda op dit ogenblik nog in het liminale gebied verkeert, en uiteindelijk door de afloop van dit avontuur weer zal geïncorporeerd worden in zijn samenleving, past hij hier zelf bewust de *passage*-structuur als techniek toe. Hij haalt het jong van de vogel Imdugud uit het nest, zet het een feestmaal voor en smukt het op. Wanneer de vogel Imdugud met zijn vrouw terugkomt van de jacht is het nest doodstil¹⁵. Maar dan zien ze dat het jong, verzadigd en goed verzorgd, toch weer in het nest ligt. Daarop komt Lugalbanda te voorschijn en vertelt wat hij gedaan heeft. Het is duidelijk dat hij op deze manier zijn eigen incorporatie in de wereld van Imdugud wil bewerken. Dit gebeurt dan ook: Imdugud stelt hem een aantal bijzondere, bovenmenselijke, eigenschappen voor, die rechtens tot de wereld van Imdugud behoren. Lugalbanda wijst alles af, maar aanvaardt de eigenschap van de wonderlijke snelheid, gelijk aan die van Imdugud. Zo wordt Lugalbanda

¹³ F. Wiggermann 1995*.

¹⁴ Een grondige studie van met name het laatste deel van LB I, gewijd aan deze episode, is nog aan de gang. Het is beter nog niet te anticiperen.

¹⁵ Verzen 68-77 (LB II):

Toen de Vogel even stilhield,
Toen Imdugud even stilhield,
En naar zijn nest schreeuwde,
Gaf zijn jong geen antwoord vanuit het nest!
Nogmaals schreeuwde de Vogel naar zijn nest
Maar zijn jong antwoordde niet vanuit het nest.
Tot dan toe, telkens de Vogel naar zijn nest schreeuwde,
Had het jong steeds vanuit het nest geantwoord.
Maar nu, toen de Vogel nu naar het nest schreeuwde,
Gaf het jong geen antwoord vanuit het nest.

gedeeltelijk deelachtig aan de wereld van de buitenaardse krachten, door zelf het jong van Imdugud op een ritueel voorgeschreven manier in zijn wereld op te nemen. Lugalbanda bevindt zich nominaal *tussen* deze wereld en de schaduwzijde; en hij heeft deel aan beide werelden.

(iv) De *(re)integratie* is het onderwerp van de vierde episode in de „grote” *passage*-structuur. De terugkeer van Lugalbanda gebeurt uitermate plots¹⁶. Abrupt bevindt Lugalbanda zich weer temidden van de leger dat nog steeds onverrichterzake rond Aratta ligt. Ook hier is er weer sprake van een soort omkering van het schema. Lugalbanda is weliswaar teruggekeerd, tot stomme verbazing van de vrienden. Hij wordt aanvankelijk met wantrouwen en scepsis bejegend¹⁷; maar tenslotte nemen zij hem toch weer liefdevol op, en bekrachtigen de reïntegratie met een feestmaal. De hele *passage* is nu voltooid.

3.1.2. Een der meest opvallende motieven die door deze zeer rijke tekst geweven zijn, zozeer dat het als een rode draad telkens weer opduikt, is het motief van het voedsel of de maaltijd. Dit wordt door Van Gennep reeds aangemerkt als een kenmerkend motief, dat de reïntegratie symboliseert, bewerkstelligt, en bekrachtigt¹⁸. Voor het significante gebruik van dit motief, met dezelfde functie van incorporatie, in heroïsche avonturen en andere literaire omgevingen beschikken we nu over een uitstekende studie van de hand van Jean-Jacques Glassner¹⁹. Maar in ons geval is dit op zich vrij doorzichtige en niet steeds gediversifieerde motief wel zeer subtiel gebruikt: in zijn verschillende vormen neemt het telkens weer andere overtonen van betekenis aan, die in combinatie de opeenvolging en de doelgerichtheid van de verschillende fasen of vormen van de transitie van Lugalbanda flankerend herhalen.

¹⁶ Vv. 222-223 (LB II):

Als een mens die vanuit de hemel eensklaps op aarde staat,
trad Lugalbanda plotseling temidden van de slagorde van zijn broeders.

¹⁷ Vv. 227-228 (LB II):

„Wat is dit nu, mijn Lugalbanda, dat jij er weer bent!
De troepen hadden jou toch achtergelaten als was je in het gevecht gesneuveld!”

Vv. 231-232 (LB II):

„Hoe kwam jij terug van het hoge bergland, waar niemand alleen kan reizen,
en vanwaar niemand in zijn eentje tot de beschaafde wereld kan terugkeren?”

Vv. 244-245 (LB II):

„De broeders en vrienden van Lugalbanda
verwierpen in hun hart de woorden die hij gesproken had.”

¹⁸ Van Gennep 1966 p. 29: „The rite of eating and drinking together, *which will be frequently mentioned in this book*, is clearly a rite of incorporation, of physical union, and has been called a sacrament of communion.” (Mijn cursivering).

¹⁹ Glassner 1990. Zie ook Vanstiphout 1992b.

Eerst is er het achtergelaten voedsel als *viaticum* of misschien zelfs als dodenmaal. Dan, in een episode die sterk aan Robinson Crusoe doet denken, vindt Lugalbanda zelf het vuur, de jacht en de kookkunst opnieuw uit; geïnspireerd door goddelijke ingeving in de vorm van een droom, zet hij de goden een feestmaal voor²⁰. Het is duidelijk dat dit feestmaal voorgesteld wordt als een regulier pleng- en brandoffer.

Het belang van de maaltijd die de episode van het jong van de Imdugud-episode vergezelt is overduidelijk²¹. Verzen 58-60 tonen trouwens dat de voedselvoorziening gepaard gaat met lichaamsverzorging; dit motief is welbekend uit de *rite-de-passage*-literatuur, maar eveneens maakt het onderdeel uit van het gastvrijheidsthema²². Ook wordt het *viaticum*-idee hier enigszins omgekeerd: de ouders vrezen dat het jong dood of geroofd is: tegen de gewoonte in maakt het geen geluid. Ook op deze manier wordt weer een verband gelegd tussen LB I en LB II. De *reintegratie-episode* tenslotte gebruikt het motief van de maaltijd zelfs driemaal. In eerste instantie zijn de „broeders” verbaasd over het feit dat Lugalbanda zonder voedsel in staat was te overleven. Het antwoord van Lugalbanda is wel zeer interessant. Hij liegt namelijk²³.

²⁰ LB I vv. 365a vv.

Toen de Zon opkwam

[*Aanriep*] Lugalbanda de naam van Enlil.

An, Enlil, Enki en Ninhursag

Deed hij voor de maaltijd aanzitten bij de slachtkuיל.

Daar in het bergland, op de plaats die hij had klaargemaakt,

Zette hij de maaltijd voor, bood de *eerste vruchten* aan:

Donker bier, wijn, witbier,

Allerlei dranken, die het gehemelte strelen,

Goot hij als fris water uit over de vlakte.

Hij sneed het vlees van de roodbruine geit voor,

En roosterde donker brood over het vuur voor hen (de goden).

Als wierook op het vuur gestrooid deed hij de geurige rook naar hen opstijgen.

²¹ LB II 50 vv.

Lugalbanda is wijs en handig;

Aan de zoetigheid-voor-goden

Voegde hij nog dubbel de fijnste ingrediënten toe;

In het deeg kneedde hij honing, en verdubbelde die.

Hij plaatste dit voor het nestjong, het jong van Imdugud;

Hij voerde het jong gedroogd vlees en gezouten schapenvlees

En hield het gebak klaar voor zijn mond.

²² Zie J.-J. Glassner 1990 *passim*. Het detail is ook bekend uit andere „mythologische” teksten: wanneer Adapa voor de goden in de hemel geroepen wordt worden hem voorgezet: voedsel, drank, kleding, en balsem.

²³ LB II 239 vv.

„De bergrivieren zijn moeders van overvloed,

„Hun oevers zijn ver van waar het water is.

„Maar ik ging op mijn zijde op de aarde liggen, en dronk ervan als uit de waterzak.

Maar alhoewel zijn vrienden hem niet geloven nemen zij hem toch weer in hun midden op²⁴.

3.1.3. Het valt op dat deze centrale episode, die slechts een onderdeel, zij het een zeer belangrijk onderdeel, van het hele verhaal is, op een bewust poëtische/narratieve manier het cultische of sociologische basismotief van de *rite de passage* heeft gebruikt.

Het in wezen eenvoudige schema van separatie => grenstoestand => reïntegratie wordt niet alleen als reeks herhaald. Het wordt ook hiërarchisch herhaald of verdubbeld: de liminale toestand zelf bestaat uit een reeks van kleinere *passages*, met hun eigen structuur. Bovendien vertoont de uitwerking een verrassende verscheidenheid. Het motief wordt omgekeerd toegepast zowel als rechtstreeks: Lugalbandas zorg voor het jong van Imdugud staat als een soort spiegelbeeld tegenover zijn eigen wederwaardigheden; en het wordt later, bij zijn terugkeer, weer in herinnering geroepen.

Nu is het zo dat deze uitgewerkte *passage* van de hoofdpersoon heel precies ingevuld wordt met een doelgerichte functionaliteit. Dat hij al deze ontberingen en beproevingen heeft doorstaan heeft alleen maar zin omdat hij daardoor later kan optreden in een capaciteit die geen van zijn „broeders” bezitten, of zelfs maar vermoeden. Dit leidt tot een tweetal verdere inzichten. Aan de ene kant is de hele *passage*-structuur wel nodig om Lugalbanda precies en gericht voor te bereiden op zijn nieuwe functie en betekenis: de „algemene” bedoeling van de *passage* is hier dus sterk verbijzonderd, omdat de held niet zomaar een volwaardig lid van de samenleving moet worden; hij moet een heel bijzonder iemand worden. Het gaat over zijn persoonlijke carrière. Aan de andere kant is het zelfs zo dat het uiteindelijke doel (de reïntegratie) hier een volledig nieuwe invulling krijgt: ver van een integratie in een groep van gelijken wordt Lugalbanda juist iemand met een heel speciale status, die hem meer dan tevoren scheidt en afzondert van zijn voormalige broeders. Hij wordt niet geheel of onverdeeld geïncorporeerd in zijn vroegere gemeenschap; hij wordt en blijft

„Ook hilde ik als de wolf, en at planten.

„Als de woudduif pikte ik op de aarde, en at eikels.”

²⁴ LB II 248 vv.

Als was hij het jong van de vogel gam-gam, dat nog in het nest ligt,

Gaven zij hem voedsel en drank

En verdreven zo de *zwakheid* van Lugalbanda, de heilige.

De vergelijking in v. 248 is een onmiskenbare toespeling op de episode met het jong van de vogel Imdugud; vers 250 daarentegen voert ons terug naar de allereerste episode van het verblijf in de wildernis. En het verband tussen die twee wordt gelegd in vers 249: voedsel en drank!

immers ook deelachtig aan de bovenmenselijke wereld. In zekere zin kan men dit gegeven zelfs interpreteren als de ultieme uitvergroting van het overgangsritueel: hij wordt een tussenpersoon, een liminale figuur, tussen de wereld van mensen en goden. En de *passage* (ook in de betekenis van „reis”) tussen die werelden kan alleen hij met succes volbrengen dank zij de bovenmenselijke eigenschap die hij tijdens zijn avonturen wist te verkrijgen. Nogmaals, het gedicht gaat over de ontwikkeling van Lugalbanda tot mediane figuur tussen beide werelden.

3.2. *Lineair: transformatie*

Enigszins paradoxaal kan men juist door de bewuste ingrepen in en vervormingen van het op zich simpele *passage*-principe een vrij strakke lijn opsporen die aanwezig is in de evolutie of wellicht beter transformatie van de persoon van Lugalbanda.

(i) Hij wordt bij het begin expliciet aangemerkt als slechts de achtste van de groep van aanvoerders. Wanneer de ziekte hem overvalt geeft de troep eigenlijk van bij het begin alle hoop op — met dien verstande dat er vooral een logistiek probleem is: het blijkt onmogelijk hem naar Uruk terug te brengen. Het is nuttig hier op te merken dat men zich zorgen maakt over de gezondheid van Lugalbanda. Maar het blijkt evenzeer dat men er niet van uit gaat dat zijn aanwezigheid strikt noodzakelijk is voor het welslagen van de onderneming.

(ii) Lugalbanda kan dus eigenlijk niet vertrouwen op zijn gezellen. Hij stelt daarom al zijn hoop in de hogere machten: de goden. Hij richt vier ontroerende gebeden tot de grote hemelgoden, die na elkaar aan de hemel verschijnen. Maar er is een *progressie* in deze reeks van gebeden. In het gebed tot Inana als avondster spreekt hij reeds de wens uit dat dit onherbergzame gebied voor hem als een woonplaats zou kunnen zijn. Vanzelfsprekend hebben we hier te maken met een bewuste ambiguïteit. Lugalbanda zegt dat hij wenst dat deze plaats „zijn” beschaafde woonplaats, waar hij vandaan komt, zou zijn. In het derde gebed gericht to de maangod spreekt Lugalbanda helemaal niet meer over zijn eigen lot; integendeel, hij looft de god louter om zijn eeuwige rechtvaardigheid, een algemeen ethisch principe dat zijn persoonlijke situatie overstijgt²⁵. Tenslotte richt

²⁵ LB I 219 vv.

„De gerechtigheid ontdoe jij van ketenen;

„Het kwaad ontdoe jij niet van ketenen;

„Wanneer jij het begin van het kwaad wegjaagt, worden ook de gevolgen ervan weggenomen;

hij zich in vol vertrouwen, en zonder enige specifieke bede, tot de weer opkomende zonnegod. Hij vertrouwt erop dat de zonnegod ook hem zal bijstaan, hoe dan ook.

(iii) Helemaal alleen, maar nu gesterkt door godsvertrouwen, vindt hij de mogelijkheden om op eigen kracht in leven te blijven in deze onherbergzame streek. De momenten daarvan zijn reeds aangehaald in het betoog over de *rite de passage*. Eerst schenkt de zonnegod hem in genadige verhoring van zijn gebeden het leven weer. Deze „levenskracht” is hier nogal abstract op te vatten; de terminologie („levenswater” en „levensplant”) is die van scheppingsverhalen en verwante teksten. Dit moge op het eerste zicht niet zo interessant lijken; maar het komt er wel op neer dat in feite Lugalbanda door de goden *opnieuw geschapen* wordt, en als een nieuwe mens verder zal gaan. Maar de goden zijn oplettend: zij laten niet toe dat Lugalbanda met overmoed de wereld opnieuw zou betreden; tevens hebben zij blijkbaar een bijzondere aandacht voor Lugalbanda, en wellicht ook een bijzondere bedoeling, vanwaar de „tweede schepping”. Inderdaad moet Lugalbanda nu een reeks beproevingen doorstaan. Deze proeven zijn niet louter een test van zijn geschiktheid. Gaandeweg verwerft hij eigenschappen die hem in zijn verdere carrière van nut zullen zijn, en wordt hij steeds meer opgenomen in een nieuwe status die een bijzondere relatie tot de godenwereld vertoont.

(iv) Zo wordt hij eigenlijk weer aan zijn lot overgelaten. In de boven reeds aangehaalde episode vindt hij zelf ook weer opnieuw een aantal „cultuurelementen” uit die hem het voortbestaan mogelijk maken: het vuur, de kookkunst, de jacht. Maar de tekst zegt dan: „Maar nog was hij alleen; niemand, zelfs met een speurend oog, kon hem zien”. In een omineuze droom, die heel speciaal voor Lugalbanda bestemd is, wordt hem medegedeeld dat hij de dieren die hij gevangen heeft aan de goden moet offeren. Hij vervult de opdracht en geeft daardoor aan dat hij in staat is de bedoelingen der goden te begrijpen²⁶. Hij richt een dankend feestmaal voor de goden aan. Hij heeft hierdoor getuigenis afgelegd van zijn godsvertrouwen; en door de maaltijd brengt hij tevens een nog sterkere *communio* met de goden tot stand.

(v) Zijn hernieuwde levenskracht, zijn Crusoë-achtige vindingrijkheid gesteund door godsvertrouwen, zijn onvoorwaardelijke toewijding aan de

„Maar wanneer jouw hart zich (in toorn) verheft
„Slinger jij jouw vergif naar het kwaad als een gifslang!

²⁶ De tekst maakt duidelijk dat dit niet zo vanzelfsprekend is: LB I 337 zegt: „Tot de leugenaar spreekt hij (de droom) leugens; tot de waarheidslievende de waarheid”.

goden worden dan in de ongelukkigerwijze nog duistere laatste afdeling van LB I in ieder geval zwaar op de proef gesteld door de aanval van de krachten der duisternis. Met de hulp der goden doorstaat hij echter ook deze proef. Merk op dat de bedreiging hier niet ligt in de lichamelijke zwakheid (ziekte) of de onvriendelijke natuur (het onherbergzame bergland), maar dat het hier boze krachten zijn, die zich rechtstreeks tegen zijn persoon richten. Met andere woorden, geholpen en beschermd door de goden overwint hij het (externe) Kwaad.

(vi) Nu is zijn proef- en leertijd in de wildernis bijna voorbij. Bij het betreden van het bergland Sabum, de streek waar de vogel Imdugud heerst, nadert hij de randgebieden van mensenwereld. Door zijn speciale relatie met de godenwereld weet hij zich nu ook te integreren in de wereld van de bovennatuurlijke krachten. Deze eerste episode van LB II is naar alle waarschijnlijkheid ook een *omkering* van de laatste episode uit LB I (de aanval van de krachten der duisternis). Twee dingen vallen hier op: het boven- of buitennatuurlijke wezen Imdugud wordt hier in tegenstelling tot een aantal andere plaatsen in de overlevering als ethisch neutraal beschouwd. Zijn behandeling van het jong van de vogel Imdugud is — zeer handig — parallel aan het maal dat hij in LB I voor de goden aanrichtte, maar daardoor ook tegengesteld aan zijn eigen eerste redding door de goden. In zekere zin handelt hij hier als mens *en* als goddelijke kracht. Maar nog belangrijker vanuit het oogpunt van zijn persoonlijke metamorfose is het feit dat het hier toch weer over een soort beproeving gaat. De breed uitgewerkte scène waarin de vogel Imdugud hem allerlei eigenschappen of rijkdommen belooft laat zich heel goed als een bekoringsscène lezen. Imdugud wil hem eerst belonen met een grote rijkdom aan landbouwproducten, speciaal wapentuig, onweerstaanbare krijgshaftigheid, overvloedige zuivelproducten ... Maar, zegt de tekst: „Lugalbanda, door het nageslacht vereerd, nam dit niet aan”²⁷. Imdugud geeft het op. Hij zegt: „Ik zal gaarne voor jou het lot vaststellen dat jouw hart je ingeeft”. De tekst gaat dan verder met de wens van Lugalbanda, hier ook specifiek „de heilige” genoemd²⁸. Het is niet gewaagd in deze laatste verzen een aanduiding te zien van Lugalbanda's wrok of wraakzucht tegenover de mensenwereld, die hem immers verlaten had. Hoewel enigszins onderbelicht kunnen we hier wellicht een aanduiding zien van een ander soort morele bekoring, namelijk de bekoring door hoogmoed of wraakzucht.

²⁷ De notitie — of het epitheton — „door het nageslacht vereerd” is een duidelijke verwijzing naar zijn status als „heilige”.

²⁸ LB II 168 vv.

(vii) In ieder geval vinden we nu Lugalbanda, voorzien van de gewenste bovenmenselijke snelheid, op weg naar de troepen van Uruk. Maar alvorens afscheid te nemen geeft de vogel Imdugud hem nog de raad zijn avonturen en nieuw gewonnen bovenmenselijke eigenschap te verzwijgen. Met deze raad probeert Imdugud Lugalbanda te beschermen tegen jaloezie; maar tevens wijst hij hem op het voordeel van zwijgzaamheid, geheimzinnigheid, en wellicht ook bescheidenheid.

(viii) Bij de terugkomst, of reïntegratie, houdt Lugalbanda zich aan deze raad. Maar ondertussen is er een crisis ontstaan. Het beleg wil maar niet lukken, en de aanvoerder Enmerkar vraagt vrijwilligers om terug te keren naar Kulab, zoals later blijkt om Inana om raad te vragen. Dit blijft zonder resultaat. Sterk formulaïsch²⁹ uitgedrukt heet het: „Niemand zei: ‘Ik zal naar Kulab gaan!’ Niemand zei: ‘Ik zal naar de stad gaan!’” Dan staat Lugalbanda op en zegt dat hij zal gaan. Lugalbanda hoort dan wat de boodschap is: Enmerkar verwijt Inana dat zij geen duidelijke keuze gemaakt schijnt te hebben tussen hem (Enmerkar) en de Heer van Aratta. Hij eist nu dat ze dit wel zou doen. De broeders en vrienden zijn zeer sceptisch, en verwijten Lugalbanda roekeloosheid en hovaardij³⁰. Maar niettemin vertrekt Lugalbanda, en legt de onmogelijke tocht af in één enkele dagreis.

(ix) Dit is werkelijk een mirakel, zoals Inana ook schijnt op te merken³¹.

„Mogen mijn lendenen de kracht tot onvermoeibaar rennen krijgen;
„Moge ook in mijn armen die kracht zijn!”

En enkele verzen later:

„Waar mijn oog op valt, daar wil ik de voet (kunnen) zetten;
„Waar mijn hart mij drijft, daar wil ik (kunnen) komen,
„En slechts waar mijn hart dat zegt wil ik de schoenriem losmaken!
„En wanneer Utu mij weer in mijn stad Kulab doet binnentreden
„Zal wie mij vervloekt (heeft) daar niet blij om zijn.”

²⁹ Het vers wordt immers letterlijk herhaald als LB II 272-73; 275-76; 279-80; 281-82.

³⁰ LB II 323 vv.

(Zij) gromden naar hem als naar een vreemde hond die het roedel wil binnendringen;
Zij hieven de nek als naar een vreemd veulen dat de kudde wil binnendringen:

„Hoe kon jij tot de Heer van Uruk zeggen: ‘Stuur mij naar haar!’”;
„Hoe kon jij tot Enmerkar, zoon van de Zon, zeggen:
„Ik wil alleen naar Kulab gaan; niemand mag met mij gaan!” — Hoe kon je dat zeggen?
„En waarom jij alleen? Je kan dan onderweg niet geholpen worden!
„Als onze goede engel jou niet bijstaat,
„Als onze goede schutsgeest niet met jou gaat,
„Zal jij nooit meer op onze standplaats met ons staan,
„Nooit meer op onze rustplaats met ons zitten,
„Nooit meer de voet zetten waar wij hem zetten!

„Wie in het hooggebergte (wil), waar niemand alleen reist,
„Die zal niet tot de beschaafde wereld terugkeren! Ook jij zal vast niet terugkeren!”

³¹ LB II 356: (Inana spreekt) „Hoe kon jij helemaal alleen uit Aratta naar hier komen?”

Zij geeft hem haar goddelijke raad, en hij brengt zo de oplossing tot stand. Het gedicht eindigt met de lof uit te spreken over Lugalbanda, de heilige. En terecht, want in deze laatste passage is niet alleen het mirakel van de snelle tocht van belang; wellicht nog belangrijker is dat Lugalbanda hier persoonlijk en dank zij zijn wonderbaarlijke krachten het contact verzorgt tussen deze wereld en de godenwereld. Hij is tot boodschapper geworden tussen deze werelden. En vanuit dit eindpunt van zijn ontberingen en de daaruit resulterende transformatie kunnen we zien hoe alles in de vorige stadia van zijn ontwikkeling naar deze apotheose toegeleid heeft³².

4. De „Heiligheid” van Lugalbanda

In hoever laat deze analyse, gekoppeld aan het gebruik van het epitheton ku(g), ons toe Lugalbanda als „heilige” te typeren? Deze vraag kan uiteraard op verschillende manieren, en op verschillende niveaus beantwoord worden.

4.1. De opmerking dat wij ku(g) hier gebruikt vinden, en dat dit in context het best als „heilig” kan begrepen worden, ligt voor de hand. De Mesopotamiërs zelf noemden Lugalbanda „heilig”, dus waarom zouden wij het niet doen? Inderdaad zien wij dat Lugalbanda een aantal eigenschappen deelt met sommige sacrale voorwerpen, plaatsen, handelingen of wezens³³.

Zo kan men in het algemeen zeggen dat de Lugalbanda-figuur de karakteristieken vertoont van:

- uitverkiezing (geïllustreerd door het feit dat de goden hem feitelijk uit de dood doen opstaan en opnieuw scheppen),
- toewijding (geïllustreerd door zijn gebeden),
- gemeenschap met de goddelijkheid (het godenmaal),
- exclusiviteit (afstandelijkheid tegenover zijn medemensen),
- geheimzinnigheid (geheimhouding tegenover zijn medemensen³⁴)
- onkenbare en onmogelijke kracht (Lugalbanda's snelheid = Otto's *energicum*).

Toch bevredigt dit niet geheel, want deze begrippen blijven toch enigszins statische of eenmalig „toegekende” eigenschappen. Het is nodig na te gaan

³² Het is een van de markante poëtische eigenschappen van dit stuk dat het recursieve of zelfs enigszins cyclische karakter van de *rite-de-passage*-structuur welhaast naadloos verbonden wordt met de strikt lineaire ontwikkeling van de minst belangrijke tot de allerbelangrijkste figuur uit het verhaal.

³³ Zie in het algemeen Wilson 1994, pp. 5-34.

³⁴ Dit zou goed passen bij het begrip *mysterium* zoals gebruikt door Otto 1917. Zie nu ook Van Bekkum 1995.

of ons verhaal in zijn geheel licht kan werpen op de eventuele heiligheid van Lugalbanda.

4.2. En dan dient op de eerste plaats rekenschap gegeven te worden van het verhaal als zodanig. Deze tekst is overduidelijk niet alleen maar een avontuur. Het is een *Werdegang*, of een *Bildung*, die aan de verhaalstructuur ten grondslag ligt. Lugalbanda *wordt* heilig in de loop van het verhaal. En het patroon van deze ontwikkeling is op zich al zeer interessant.

Er is al vaak opgemerkt dat de laat-antieke en christelijke hagiografie veel kenmerken deelt met, of zelfs een structurele verwantschap heeft met de heldenepiek en/of de romance³⁵. Daarom is het wellicht relevant de Lugalbanda-verhalen te vergelijken met hun naaste burens: de heldenverhalen uit dezelfde periode.

In de behandeling van de Aratta-stof merkt men op dat natuurlijk het raamwerk (de tegenstelling Uruk<=>Aratta) zeer belangrijk is; en dit raamwerk omsluit ook onze gedichten. Maar toch is het verschil onmiskenbaar. In ons verhaal is het onderwerp en de hoofdfiguur de persoon van Lugalbanda, en het raamwerk is niet meer dan dat: een kader, of een lijst. In de afsluitende episode is het dan ook Lugalbanda die, weliswaar nominaal in opdracht van Enmerkar, persoonlijk de godin tegemoet treedt om het verlossende woord te krijgen. Bovendien handelt Lugalbanda niet uit eigenbelang: hij stelt alles in het werk om die grote en nuttige taak voor de gemeenschap (natuurlijk *zijn* gemeenschap) te kunnen vervullen, niet om zijn persoonlijke ambities ten uitvoer te brengen. Dit stelt hem tegenover een „zuiver heroïsche” figuur als Gilgameš. Ook is Lugalbanda’s behandeling van een figuur uit het grensgebied, namelijk Imdugud, wezenlijk anders dan het prometheïsche gedrag van Gilgameš, die immers in ieder geval toestaat dat Ħuwawa gedood wordt — uitdrukkelijk tegen de zin der goden. Tenslotte is het contact met de godenwereld en met buitennatuurlijke wezens in het Lugalbanda-verhaal constant aanwezig en belangrijk. Dit staat in tegenstelling tot de andere epische stof, waarin dit contact veelal slechts een achtergrond is.

Dit neemt niet weg dat een aantal structurelementen van epos en romance wel aanwezig zijn; maar hier zijn ze uitermate gespecificeerd voor dit ene, unieke geval: de persoon van Lugalbanda.

³⁵ Zie Elliott 1987 pp. 16-76 en voor gemeenschappelijke motieven, Bray 1992. Bray 1992 p. 14 schrijft trouwens: „The closest parallel to a *vita sancti* in Irish narrative tradition is the hero tale.”

4.3. In dit licht is het niet onzinnig te wijzen op een aantal overeenkomsten tussen ons verhaal en bekende structuren uit vroeg-christelijke en middeleeuwse hagiografieën.

Zo is er het omvattende centrale motief (of zelfs thema) van het heiligenleven als reis. Een reis die een dubbele betekenis heeft. Het betreft in de hagiografie zoals in het Lugalbanda-verhaal immers zowel een reële tocht als een interne of psychologisch-ethische reis die een specifiek einddoel heeft. Bovendien heeft deze reis in beide gevallen een bepaald ritme: ze is verdeeld in een *descensus* en een *ascensus*. In het geval van Lugalbanda is dit ritme trouwens zeer subtiel gediversifieerd, maar in grote lijnen worden de bedreigingen in LB I afgelost door de overwinningen in LB II.³⁶ Dit grondpatroon wordt teruggevonden in veel *vitae*³⁷.

Het verblijf in de woestijn is een bekend motief uit de hagiografie, vooral die van Oosterse signatuur. Daaraan wordt dan vanzelfsprekend gekoppeld de voorstelling van de hoofdpersoon als de liminale figuur bij uitstek³⁸.

Tenslotte is een aantal subsidiaire motieven gemeenschappelijk, zoals de voedselvoorziening voor de hoofdpersoon zelf of voor anderen³⁹; de *communio* met dieren — hier voorgesteld door de Imdugud-episode —⁴⁰; het reizen op een wonderbaarlijke manier, overbekend uit de middeleeuwse hagiografie⁴¹.

5. Tot besluit

Toch blijft omzichtigheid geboden. Motieven maken op zichzelf geen verhaal of geen structuur. Het gaat erom welke selectie gebeurt en welke orde aangehouden wordt. Ook is niet elke *vita* dezelfde: er zijn een groot aantal verschillende types van heiligen; en elk type heeft zijn/haar specifieke verhaalstructuur. In ons geval hebben we zeker niet te maken met de heilige als martelaar⁴², of de heilige als „athleet van de geest”⁴³, of de coe-

³⁶ Vermoedelijk is dit de reden waarom het verhaal in twee afleveringen verdeeld werd.

³⁷ Zie o.m. Elliott 1987 hoofdstukken 5 en 6. Zij vergelijkt de reis van de heilige trouwens uitdrukkelijk met de queeste.

³⁸ Zie Elliott 1987 hoofdstuk 7.

³⁹ Zie Henken 1991 pp. 74-79.

⁴⁰ Zie Henken 1991 pp. 80-96.

⁴¹ Zie Henken 1991 pp. 97-101. P. 97 schrijft zij: „Transport and travel are another sphere in which a saint's miraculous powers are displayed”.

⁴² Op zich zou de figuur van Dumuzi wellicht veel eerder in aanmerking komen dan Lugalbanda; maar Dumuzi is volledig gemythologiseerd en geritualiseerd.

⁴³ Zoals een aantal „historische heiligen” uit de vroegste kerkgeschiedenis wel pretendeerden in hun intellectuele concurrentie met heidenen of (in hun ogen) minder rechtgelo-

nobiet die al het aardse volledig afzweert⁴⁴. Het is moeilijk, hoewel waarschijnlijk niet onmogelijk, een precieze persoonlijke parallel voor Lugalbanda te vinden in de christelijke hagiografie. Maar dit lijkt mij ook niet echt nodig. Het is veeleer zo dat het Lugalbandaverhaal richtlijnen uitgezet schijnt te hebben voor een algemeen verhaalttype⁴⁵ dat in een latere traditie als sjabloon gediend heeft voor een uitermate rijke productie van verschillende verhalen.

Tenslotte zij nog gewezen op de strakke discipline die ons verhaal bepaalt. Dit is geen rommelige verzameling van curieuze motieven. Integendeel, elk onderdeel draagt bij aan de centrale lijn, die van Lugalbanda die heilige man maakt die effectief voor zijn gemeenschap kan voorspreken bij de godin, en haar woorden weer aan zijn gemeenschap kan meedelen — en die daarom heilig is. Op deze twee manieren, namelijk als verhaalstructuur en als beschrijving van hoe heel bijzondere mensen aan de godenwereld kunnen deelnemen, vormt ons verhaal een prototype, of misschien wel een archetype, van veel latere literatuur.

Literatuur

ALSTER, BENDT

1976 „Early Patterns in Mesopotamian Literature” in B. Eichler et.al. (eds.): *Kramer Anniversary Volume*, Kevelaer: Butzon u. Bercker, 13-24.

1990 „Lugalbanda and the Early Epic Tradition in Mesopotamia” in: T. Abusch et.al. (eds.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of W.L. Moran*, Atlanta: Scholars Press, 59-72.

1995 „Epic Tales from Ancient Sumer: Enmerkar, Lugalbanda, and Other Cunning Heroes” in: J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York: Scribners, 2315-26.

VAN BEKKUM, W.J.

1995 „Heiligheid en Heiliging in Bijbelse en Rabbijnse Traditie” in: *Phoenix* 41.3 131-42

BERLIN, ADELE

1979 *Enmerkar and Ensuhkešdanna. A Sumerian Narrative Poem*. Philadelphia, Occasional Publications of the Babylonian Fund 2.

BRAY, DOROTHY A.

1992 *A List of Motifs in the Lives of the Early Irish Saints*. (FFC 252) Helsinki.

COHEN, SOL

1973 *Enmerkar and the Lord of Aratta*. University of Pennsylvania. Diss.

vigen. Wat dit betreft zouden enkele Mesopotamische wijsheidsfiguren of cultuurbrengers wel in aanmerking komen.

⁴⁴ Dit zou volledig onmesopotamisch zijn.

⁴⁵ Overigens niet beperkt tot dit soort stof: zie de Jozefsage.

- ELLIOTT, ALISON G.
1987 *Roads to Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*. Brown University Press.
- FALKOWITZ, ROBERT S.
1983 „Notes on ‚Lugalbanda en Enmerkar’” in: *Journal of the American Oriental Society* 103, 103-14.
- GLASSNER, JEAN-JACQUES
1990 „L'hospitalité en Mésopotamie ancienne: aspects de la question de l'étranger,” in *Zeitschrift für Assyriologie* 80 pp. 60-75.
- HALLO, WILLIAM W.
1983 „Lugalbanda Excavated in: *Journal of the American Oriental Society* 103, 165-80.
- HENKEN, ELISSA R.
1991 *The Welsh Saints. A Study in Patterned Lives*. Cambridge.
- JACOBSEN, THORKILD
1939 *The Sumerian King List*, Chicago: Oriental Institute.
1987 *The Harps That Once* Yale University Press [pp. 275-319; 320-44].
- KRAMER, SAMUEL N.
1952 *Enmerkar and the Lord of Aratta: A Sumerian Epic Tale of Iraq en Iran*. Philadelphia, Museum Monographs.
1971 [Recensie van Wilcke 1969] in: *Acta Orientalia* 33, 363-78.
1987 „Ancient Sumer and Iran: Gleanings from Sumerian Literature” in *Bulletin of the Asia Institute* 1, 9-16.
- LIMET, HENRI
1972 „Les chants épiques sumériens” in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, 50, 3-24.
- MICHALOWSKI, PIOTR
1983 „History as Charter. Some Observations on the Sumerian King List” in: *Journal of the American Oriental Society* 103, 237-48.
- OTTO, RUDOLPH
1917 *Das Heilige*. Breslau.
- SAUREN, HERBERT
1972 „Les épopées sumériennes et le théâtre classique” in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 3, 35-47.
- VAN GENNEP, ARNOLD
1966(1908) *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul [Vertaling van oorspronkelijke Franse uitgave 1908]
- VANSTIPHOUT, HERMAN L.J.
1983 „Problems in the ‚Matter of Aratta’” in: *Iraq* 45, 35-42.
1992a „Repetition and Structure in the Aratta Cycle: Their Relevance for the Orality Debate” in: M. Vogelzang en H. Vanstiphout (eds.), *Mesopotamian Epic: Literature. Oral or Aural?*, Lewiston: Mellen [247-64]
1992b „The Banquet Scene in the Mesopotamian Debate Poems” in: *Res Orientales* 4 9- 22.
1995 „The Matter of Aratta. An Overview” in *Orientalia Lovaniensia Periodica* 26 5-25.

WIGGERMANN, F.

1995* „Scenes from the Shadow Side,” in: M. Vogelzang en H. Vanstiphout (eds.), *Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian*, Groningen: Styx (ter perse).

WILCKE, CLAUS

1969 *Das Lugalbandaepos*. Wiesbaden, Harrassowitz.

1971 Art. „Sumerische Epen” in: *Kindlers Literaturlexikon*, Bd 6, cols. 2111-5.

1987 Art. „Lugalbanda” in: *Reallexikon der Assyriologie*, Bd. 7, 117-31.

WILSON, E. JAN

1994 „Holiness” and „Purity” in *Mesopotamia*. Kevelaer: Butzon & Bercker.

BOEKENNIEUWS

Egypte

ALFRED GRIMM, *Joseph und Echnaton*, Mainz am Rhein 1993, tweede erweiterte und überarbeitete Auflage, 471 pp., geb., ISBN 3-8053-1412-4, prijs DM 78,-.

Toen Thomas Mann in 1925 voor de eerste maal Egypte bezocht, had zijn plan om het Bijbelse Jozef-verhaal in romanvorm opnieuw gestalte te geven al betrekkelijk vaste vormen aangenomen. In het licht van de Egyptomanie volgend op de ontdekking van het graf van Toetanchamon in 1922 is dit niet verwonderlijk. Een tweede reis, in gezelschap van de Nederlandse Egyptoloog Adriaan de Buck, in 1929, zou langer en intensiever zijn. Verder gaf contact met de Egyptoloog Wilhelm Spiegelberg, die toentertijd, net als Mann, in München woonde en werkte, aan de plannen de nodige wetenschappelijke basis. De Egyptoloog Alfred Grimm biedt ons in het kader van de groeiende tendens de zogeheten 'Egypte-receptie' aan nadere studie te onderwerpen, een inventarisatie van Thomas Mann's relaties met Egypte, de Egyptologie en Egyptologen. Zijn boek *Joseph und Echnaton* werd op het internationale Thomas Mann Kolloquium in mei 1992 te Lübeck gepresenteerd.

De vrucht van Mann's studie van het oude Egypte, de mytho-psychologische roman *Joseph und seine Brüder*, ontstaan in de jaren 1926-1942, is veelvuldig het onderwerp geweest van Duitse literatuurstudies, maar is, vreemd genoeg, bij Egyptologen nauwelijks bekend. Deze onbekendheid kan worden toegeschreven aan een zekere desinteresse, wellicht het gevolg van de nadruk op filologisch en archeologisch onderzoek. Grimm is eigenlijk de eerste Egyptoloog die deze roman nader heeft bestudeerd, en met name heeft geprobeerd te achterhalen hoe Mann het Egyptologische materiaal heeft verkregen en hoe hij het heeft verwerkt. Daarbij wordt ingegaan op de contacten met Spiegelberg.

Iets wat onmiddellijk in het oog springt bij de romancyclus *Joseph und seine Brüder* is dat Mann zich nogal grote vrijheid heeft veroorloofd met zowel het bijbelverhaal als met de Egyptologische gegevens. Dit was ook Mann's opzet. Hij

wilde, zoals hij het zelf zei, „keinen archäologischen Brokat“. *Joseph und seine Brüder* is derhalve een roman, geen „kulturhistorisches Sittengemälde“, dat wil zeggen, geen historische roman in traditionele zin; steeds moet men zich er van bewust zijn dat wij hier te maken hebben met een literair werk. Toch is het boek ‘verantwoord’ in Egyptologische zin. Mann heeft zich weliswaar vrijheden veroorloofd, maar heeft geen lóópje genomen met de gegevens. Een voor de hand liggende vraag is bijvoorbeeld waarom Mann het verhaal ten tijde van farao Echnaton (18e dynastie) in Egypte situeert. Mann zag in het monotheïsme van de Hebreeën en de monotheïstisch-godsdienstige hervormingen van Echnaton een belangrijk verband. Desgevraagd had Spiegelberg Mann laten weten dat daar in wetenschappelijk opzicht in principe geen onoverkomelijke bezwaren tegen bestonden.

Grimm's boek is in twee delen onderverdeeld. Het eerste deel is een schets van Mann's Egyptologische interesse, de ontstaansgeschiedenis van de roman. Het tweede deel somt de wetenschappelijke bronnen op waar Mann gebruik van heeft gemaakt, o.a. van Erman, Steindorff en Ranke. Grimm vermeldt eerst de bron, en citeert daarna de desbetreffende passage in de roman. Deze vermelding van bronnen en passages is thematisch gerangschikt, zodat bijna alle aspecten van het leven, van het land Egypte en haar materiële en geestelijke cultuur weergegeven worden. De tekst wordt begeleid door de afbeeldingen van plastieken, reliëfs en schilderijen die Mann voor deze roman heeft gebruikt. Niet alleen heeft Grimm zich in deze rangschikking, in het nazoeken van de bronnen en de bijbehorende stukken uit de roman veel moeite getroost, maar ook is het de enige overzichtelijke manier om te tonen hoe Mann eigen inzichten en technieken heeft verweven met het materiaal dat hij had verzameld en bestudeerd, en hoe met gebruikmaking van deze ‘montagetechniek’ de roman tot stand is gekomen.

Het boek zelf is plezierig leesbaar: de druk is donker sepia, de bladspiegel is rustig, met ruime marges; er zijn veel afbeeldingen.

Werkt dit nu niet ontfuisterend, een blik in de gereedschapskist van de „Wortgewaltige“? vraagt Wildung zich in het voorwoord af. Zeker niet: voor Germanisten geïnteresseerd in de Egyptologische zijde van *Joseph und seine Brüder* is Grimm's boek een aanwinst. Voor alle lezers is Grimm's allereerste verdienste met *Joseph und Echnaton* het feit dat hij een notenapparaat bij deze niet erg toegankelijke roman heeft verschaft. Voor Egyptologen geeft het een interessant overzicht van de stand van de Egyptologie in de twintiger en dertiger jaren, en in wat Nobelprijswinnaar Mann fascineerde in de Oudegyptische cultuur. Het boek is een aanzet tot de discussie, niet het laatste woord daarin, zo stelt het voorwoord duidelijk. In zekere zin gaat *Joseph und Echnaton* over ‘het vak’, over de al eerder genoemde ‘Egypte-receptie’. Grimm heeft aangetoond dat er tussen streng-wetenschappelijke werken en de produkten van de welbekende pyramidioten een interessant terrein braak ligt.

B.A.H.M. Lok-Knap
R.E.M. Kalvelagen

RAINER HANNIG, *Die Sprache der Pharaonen: Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)*, Mainz 1995 = Kulturgeschichte der Antiken Welt, Band 64. (13 x 19,5 cm., LIV, 1412 pp., kaarten). Prijs DM 128. ISBN 3-8053-1771-9.

Toen Hannig voor een periode van drie jaar in China gestationeerd was met een leeropdracht Egyptologie, werd hij daar meteen geconfronteerd met de behoefte aan een viertalig woordenboek Egyptisch-Chinees-Duits-Engels. Hoewel daartoe de tijd te kort bleek te zijn, heeft de auteur destijds zoveel materiaal verzameld, dat hij op basis daarvan dit woordenboek Egyptisch-Duits het licht kon laten zien. De inleiding vermeldt dat het woordenboek bedoeld is als werkinstrument voor wetenschappers uit aanverwante disciplines, alsmede voor „andere geïnteresseerden die zich willen oriënteren in de woordenschat van de oude egyptenaren.” Tot de laatste groep behoren ook zeker de liefhebbers die zich door hierogliefen- en grammaticacursussen hebben voorbereid op het lezen van oudegyptische teksten. Vaak zullen zij een bepaalde tekstpassage of een combinatie van woorden terugvinden in de lijst van trefwoorden. In tegenstelling tot het vijfdelige *Wörterbuch der Ägyptische Sprache* van A. Erman en H. Grapow, dat in 1926 verscheen, herdrukt werd en nu wacht op een herziene uitgave via de weg van de informatica, bevat dit woordenboek geen bewijspplaatsen. Deze omissie zal worden opgeheven, wanneer de aparte delen hiervoor verschijnen, die volgens de auteur zeer uitgebreid zullen zijn.

Na een overzicht van de ordening van de trefwoorden en een lijst van gebruikte afkortingen volgt een artikel van de hand van FRANK KAMMERZELL over transcriptie en klank, met o.a. aandacht voor verschillende schriftsoorten en klankveranderingen en een uitgebreid literatuuroverzicht.

Op 1021 pagina's volgen dan de trefwoorden in met behulp van computer getekende hierogliefen, vetgedrukte transcriptie, woordsoort, vertaling, verklaring en voorbeeldzinnen uit bestaande teksten. Uiteraard wordt de volgorde van het egyptische alfabet aangehouden, dat onderaan iedere rechterpagina staat afgebeeld. Dat maakt het zoeken eenvoudig, net als de indeling waarbij steeds de eerste twee radicalen van de reeks daaropvolgende trefwoorden als vetgedrukte kop daarboven geplaatst is. Nadeel daarvan is, dat etymologische en betekenisvolle afleidingen niet duidelijk in beeld komen.

Een „Annex” van bijna 400 pagina's voorziet in een verklarende tekenlijst — volgens Gardiner's indeling — en een „extended library”, d.w.z. een uitgebreidere tekenlijst van varianten en aanvullingen op de eerste, mét nummers maar zonder verklaringen of fonetische- of determinatiefwaarden. De gebruiksmogelijkheid is daardoor voor de doelgroep maar zeer beperkt. Verder volgt nog een lijst met klankwaarden van twee-, drie- en vierradicalige hierogliefen, een zeventigtal pagina's met godennamen, een selectieve lijst van koningsnamen met *serechs* en *cartouches*, een lijst van maten en gewichten, egyptische afkortingen en nog een lange lijst (120 pagina's) van toponiemen. Aan het eind van het boek wordt de geografie van Egypte in beeld gebracht door twintig gebiedskaarten voorzien van hierogliefische toponiemen.

Door zijn indeling en opbouw en door de her en der toegevoegde illustraties is dit woordenboek zeer toegankelijk voor de gebruiker. Ik kan het warm aanbevelen aan de liefhebbers van „de woordenschat van de oude egyptenaren.”

JANA A. LOOSE

Koptologie

Het Koptische Egypte verheugt zich wereldwijd in een toenemende belangstelling. Een van de zichtbare tekenen daarvan is de nieuwe Duitse reeks *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten*, onder redactie van PROF. M. KRAUSE (Münster). Met de regelmaat van een klok zijn daarin in twee jaar tijds nu al zeven delen verschenen over uiteenlopende onderwerpen als het Jeremiasklooster te Saqqara (C. WIETHEGER), de iconografie van de annunciatie (K. URBANIAK), Origenes (B. WITTE) en de Koptische manichese literatuur (S. RICHTER; G. WURST). Een interessante bijdrage aan de studie van de beroemde tekstvondst van Nag Hammadi levert deel zeven uit de reeks: ALEXANDR KHOSROYEV, *Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* (Altenberge 1995; 195 pp., DM 60,-). De auteur, een Russische coptisant, doet een poging het milieu waarin de overwegend gnostische Nag Hammadi-teksten vertaald, verzameld en gelezen werden nader te bepalen. Daartoe onderzoekt hij een aantal kenmerken van de papyrushandschriften zelf en van hun Koptisch taaleigen, maar ook de veel besproken kwestie van de oorspronkelijke bezitters van deze bibliotheek (Pachomiaanse monniken?) en de mogelijke uitstraling van dit soort literatuur, met name naar de manicheeërs van Egypte. Het resultaat is een nuchter boekje dat menig kritische noot kraakt. Men kan het met de auteur eens zijn dat het Nag Hammadi-onderzoek stagneert. Teveel auteurs hebben zich blind gestaard op theorieën over de oorsprong van de gnostiek, zonder de geschriften uit Nag Hammadi hun rechtmatige plaats te gunnen in de context van het Egyptische christendom van de 2^e-4^e eeuw. Dit deel in de nieuwe koptologische reeks stelt boeiende vragen, maar — en dat geldt ook voor de andere delen — op een nogal academisch en specialistisch niveau. Voor wie zich daardoor niet laat afschrikken is deze serie een belangrijke aanwinst. Nadere inlichtingen bij de uitgever: Oros Verlag, Postfach 1145, 48337 Altenberge, Duitsland.

J. VAN DER VLIET

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

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

- 14, 17, 18, 22, 26. B.H. STRICKER, *De Geboorte van Horus, I-V* (1963-1989; 773 p., 81 fig.) f200.—

Een groots opgezette studie gewijd aan de voorstellingen die in de oude wereld (Oude Nabije Oosten en antieke beschavingen) leefden over geboorte en ontstaan van het leven. De tot dusver verschenen delen behandelen, op basis van een zeer rijk bronnenmateriaal, de opvattingen inzake de geslachtsorganen, het (scheppende) woord, het zaad (het aandeel van man en vrouw in de vrucht), de bezieling en de vorming (kiem, kiemkracht, lichaam). (Deel IV, 224 p., los f65.—; deel V, 179 p., f65.—).

16. J. HOFFIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese teksten* (1968; 71 p., 4 pl.) f25.—

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.) f45.—

Een studie over voorstellingen, gebruiken en tradities rond de geboorte, met gebruikmaking van veelsoortig tekstmateriaal. De schrijver behandelt o.a. terminologie, folklore, rechtsgewoonten, ideeën over conceptie en zwangerschap, 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 lijkstijl 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 lijkstijlen 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 begrafenisisritueel.

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 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 Willem 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.

Te bestellen bij Ex Oriente Lux door overmaking op postgiro 229501:

Lesbrieven

H. BONGENAAR en anderen, *Het Assyrisch Imperialisme* (1990; 52 p., rijk geill.) f12.50.—

B. HOGERVORST, C. WOLTERMAN en anderen, *Confrontatie met de dood in Oud Egypte* (1995; 50 p., 75 ill.) f19,50.—

Nog verkrijgbaar:

E. HORNING, *Over de Egyptische Denkwereld* (1995; 254 p., 54 ill.) f34.—

Nieuw verschenen:

Jaarbericht Ex Oriente Lux (JEOL) 33 (1993-1994)

Het *Jaarbericht* is een wetenschappelijk tijdschrift dat om de twee jaar verschijnt en waarin menig artikel ook de leek zal interesseren. Ledenprijs f35.—

Inhoudsopgave van JEOL 33:

East is East and West is West?	S. BOTTEMA	5
Een Egyptische Dodenpapyrus in Antwerpen (pl. I-VIII)	M. HEERMA VAN VOSS	21
Polotsky, Sinuhe, Negation and the <i>sdm.n=f</i> . On the Existence of an Indicative <i>sdm.n=f</i> in Middle Egyptian	L. ZONHOVEN	39
Cuneiform Tablets in the Schoneveld Collection		
A.C.V.M. BONGENAAR, TH. J.H. KRISPIJN, R. DE MAAIJER, K.R. VEENHOF		109
Aramaic Clay Tablets from the Gozan-Harran Area	E. LIPÍŃSKI	143
Theodore Bar Koni's <i>K'etābā d-'eskolyon</i> as a Source for the Study of Early Mandaeism	D. KRUISHEER	151

De volgende Phoenix (1996 - 42,2) verschijnt in augustus.
Dit nummer wordt gewijd aan het thema „DODENRIJK”