

PHOENIX

H O E N I X



Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”

| | |
|------------------|---|
| AMERSFOORT | N. van der Stelt, Voltastraat 34, 3817 KN Amersfoort |
| AMSTERDAM | Mevr. Dr. P.M. Goedegebuure, Marie Baronlaan 15, 1183 WX Amstelveen |
| APELDOORN | Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn |
| ARNHEM | Mevr. E.J.J.E. de Ruiten, Herkenboschstraat 5, 6845 HM Arnhem |
| DORDRECHT | Mevr. O.C. van Os-Freriks, Oosterparkweg 29, 2985 SX Ridderkerk |
| EINDHOVEN | D.A. Rabbinowitsch, Bessenvlinderstraat 163, 5641 ED Eindhoven |
| 's-GRAVENHAGE | Mevr. W. de Vlieger-Moll, van der Woertstraat 27, 2597 PJ Den Haag |
| GRONINGEN | Mevr. Drs. L.M. Velt, Spoorsingel 176, 7741 JD Coevorden |
| 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 Colignyalaan 8, 1623 MD Hoorn |
| KAMPEN-ZWOLLE | Prof. dr. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen |
| LEEWARDEN | Mw. Dr. M. Hommema-van Eek, G. Emersonstrjitje 22, 9088 BE Wirdum |
| LEIDEN | W.F.M. Henkelman, Vierlinghlaan 178, 2332 CZ Leiden |
| MAASTRICHT | Dhr. en Mw. Opendakker-Cuypers, St. Hubertuslaan 49c, 6212 BH Maastricht |
| NIJMEGEN | Dr. C.G. den Hertog, De Wieken 78, 6581 DH Malden |
| ROTTERDAM | Mw. G. Linke, Dempostraat 204, 3029 CM Rotterdam |
| TWENTE | Mevr. Drs. M.Ch. Leeuwenburg-Bugge, Van den Vondel- straat 5, 7471 XV Goor |
| UTRECHT | Dr. P.S.F. van Keulen, Kennedylaan 36, 3844 BD Harder- wijk |
| ZUTPHEN | Mevr. F.N.Th. Groenewoud, Rustoordlaan 23, 7211 AV Eefde |
| BELGIË | Dr. M. Coenen, Departement Oosterse en Slavische Stu- dies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven |

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

Omslag: De colonnade van de *decumanus maximus* in Umm Qeis (ant. Gadara) in Jordanië, ingestort
bij de aardbeving van 749 n. Chr. Onder: na opgraving in 1999; boven: na restauratie in 2000.

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX



Het gezicht van Huwawa op een Oudbabylonisch divinatiemodel. Op de achterkant de tekst: „Als de ingewanden als Huwawa (zijn): een voorteken van Sargon, die het land beheerste.” Gilgameš en Sargon worden vaker met elkaar in verband gebracht (zie het artikel van VAN KOPPEN in dit nummer). Afbeelding uit: S. SMITH, The face of Huwawa, *Annals of Archaeology and Anthropology* 11 (1924), plate XIII.

INHOUD

| | |
|--|---------------------|
| Van de redactie | 2 |
| Facta et Personalia Orientalia | 3 |
| Troonsopvolging in het Oud-Hettitische Rijk: patrilineair, matrilineair of avunkulair? | P.M. GOEDEGEBUURE 5 |
| Het Gilgameš epos: van heldenzang tot heldenmonument | FRANS VAN KOPPEN 22 |
| Een Babylonisch gebed aan de godin Ištar | M. STOL 41 |
| Boekennieuws | 45 |

PHENIX

is een bulletin van het Voorzatisch-Egyptisch Genootschap „Ex Oriente Lux” en wordt driemaal per jaar in opdracht van het Bestuur uitgegeven. Het staat onder redactie van J. VAN DIJK, P. GOEDEGEBUURE, F. VAN KOPPEN en K.J.H. VRIEZEN.

De contributie voor het Genootschap bedraagt € 25.00 per jaar, voor jeugdleden tot 25 jaar € 12.50. Hiervoor ontvangen de leden *Phœnix* 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 Voorzatisch-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, '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. E-mail: EOL@let.leidenuniv.nl Website: www.exorientelux.nl Bank: Amro Leiden, rek. n°. 45.18.09.009, Postgiro 229501, tevens adres van de redactie van *Phœnix*. Redactie *Jaarbericht Ex Oriente Lux*: Prof. dr. M. HEERMA VAN VOSS (egyptologie), Prof. dr. K.R. VEENHOF (semitische filologie en geschiedenis van het Oude Nabije Oosten; redactiesecretaris).

Het bestuur van het Genootschap is als volgt samengesteld: Prof. dr. K.R. VEENHOF (voorzitter); Dr. A. EGBERTS (secretaris); Dr. B.J.J. HARING (penningmeester); Dr. R.J. DEMARÉE; Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ (contact met afdelingen); Dr. D.J.W. MEIJER (organisatie studiedagen); Dr. M.J. RAVEN; Dr. J. DE ROOS (lezingenprogramma); Prof. dr. A. SCHOORS (België); Dr. K.J.H. VRIEZEN (redactie *Phœnix*), Mevr. drs. M.M. VUGTS (publicaties en website).

Dr. M. COENEN, Departement Oosterse en Slavische Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven, België, is secretaris van de Belgische afdeling van Ex Oriente Lux, die lezingen in Antwerpen, Hasselt en Leuven organiseert.

VAN DE REDACTIE

Na het jaar waarin ons Genootschap zijn zeventig jarig bestaan vierde, beleeft nu het blad *Phœnix* een jubileum: het vijftigste nummer. Wij hopen dat de extra uitgave die aan het einde van deze jaargang zal verschijnen, een passend overzicht over deze lange periode zal geven. In de aflevering die nu voor u ligt, behandelen de bijdragen onderwerpen uit de geschiedenis en literatuur van de Hettieten en Mesopotamiërs. De eerste bijdrage, van de hand van PETRA GOEDEGEBUURE, is een zoektocht naar de instellingen achter de troonsopvolgingen bij de Hettieten. In het tweede artikel geeft FRANS VAN KOPPEN een overzicht over de nieuwe ontwikkelingen in onderzoek en vertaling van het Gilgamesëpos. Daarna biedt M. STOL een vertaling van en commentaar op een Babylonisch gebed aan de godin Ištar. De aflevering wordt met een boekbespreking afgesloten.

FACTA ET PERSONALIA ORIENTALIA

Op zaterdag 24 april 2004 werd in Bilthoven de Algemene Ledenvergadering en aansluitend de Studiedag gehouden. Over het onderwerp van de studiedag, *Kind en opvoeding in het Oude Nabije Oosten*, werden vier lezingen gehouden. Elk van de sprekers belichtte de gegevens uit één van de culturele centra van het gebied: Dr M. Dijkstra sprak over Palestina en de Levant, Drs J. Loose over Egypte, Prof. Dr K.R. Veenhof over Mesopotamië en Prof. Dr J. de Roos over de Hettieten. De behandeling van de gegevens — voor zover voorhanden — betrof een rijk scala van gebruiken en gewoonten zoals naamgeving, voortekenen, opvoeding, opleiding en huwelijk. Het is verrassend bij een dergelijk gezamenlijk overzicht te ervaren hoezeer de beschikbare informatiebronnen per cultuurgebied verschillen.

Op 10 oktober 2003 heeft Prof. Dr T. MURAOKA zijn afscheidscollege gehouden, getiteld *Tussen taalkunde en philologie*. Hij benadrukte in zijn lezing de relevantie van de taalkundige bestudering van het Hebreeuws, het Aramees en andere Noordwest-Semitische talen voor ogenschijnlijk niet-taalkundige onderzoeksgedieden zoals godsdienst- en cultuurgeschiedenis. Professor Muraoka was in de periode 1991-2003 als hoogleraar Hebreeuwse taal- en letterkunde, Israëlitische oudheden en Ugaritisch verbonden aan de Universiteit Leiden. In deze periode zijn er onder zijn leiding een drietal congressen gehouden over het Hebreeuws van de Dode-Zeerollen en Ben Sira (twee in Leiden [1995, 1997] en één in Beer-Sheva [1999]), in samenwerking met Prof. Dr. E. Qimron). In het academisch jaar 2001-2002 was Professor Muraoka gastonderzoeker in Göttingen t.b.v. zijn onderzoek op het gebied van de lexicografie van de Septuaginta.

Ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag heeft professor Muraoka in het voorjaar van 2003 een feestbundel ontvangen, getiteld *Hamlet on a Hill. Semitic and Greek Studies Presented to Professor T. Muraoka on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (red. M.F.J. Baasten en W.Th. van Peursen; OLA 118; Leuven: Peeters, 2003).

Op 18 december 2003 promoveerde JACCO DIELEMAN aan de Universiteit Leiden bij de hoogleraren Prof. Dr J.F. Borghouts en Prof. Dr W.W.F. Schipper op een proefschrift getiteld *Reading Magic. Social and Cultural Contexts of Two Demotic-Greek Magical Handbooks*. Het proefschrift is een studie naar de sociale en culturele achtergrond van de samenstellers en gebruikers van twee magische handboeken, die in het Rijksmuseum van Oudheden, te Leiden worden bewaard. Het uitgangspunt is de vraag wie in de Romeinse periode Demotische en Griekse magische spreuken zou kunnen lezen en daar belangstelling voor zou hebben.

Op 20 januari 2004 aanvaardde Prof. Dr W.H. VAN SOLDT het ambt van hoogleraar Assyriologie aan de Universiteit Leiden met een rede getiteld „*De mazzel*” en andere zaken: de verspreiding van de Mesopotamische cultuur na 1500 v.Chr. In deze rede neemt Prof. van Soldt de verspreiding van Mesopotamische taal- en cultuurelementen vanuit het centrum naar de periferie onder de loep. Akkadische uitdrukkingen overleven in vele moderne talen, niet in het minst in het Nederlandse „de mazzel” of het „sjacheren”, maar in de oudheid speelde het Akkadisch en andere elementen van de Mesopotamische cultuur een belangrijke rol in het gehele

Nabije Oosten. Mesopotamische schrijvers en hun curriculum waren het medium dat deze verspreiding mogelijk maakte. Zij waren soms ver buiten hun eigen land actief en gaven hun kennis ter plekke door aan hun kinderen en leerlingen. Deze schrijvers brachten niet alleen de kunst van het schrijven met zich mee, maar waren dankzij hun opleiding ook vertrouwd met de klassieke geleerde en literaire teksten. Zo is uit de stad Nuzi, in het heuvelland ten oosten van Assur, een familie van schrijvers bekend, met een looptijd van vijf generaties, die teruggaat op een enkele Babylonische schrijver die zich in de stad had gevestigd, wellicht op een moment dat in Babylonië een politieke omwenteling plaatsvond. Elders kan men het optreden van een intermediair aantonen: zo speelde het Noord-Mesopotamische Mittani rijk een grote rol bij de overdracht van Mesopotamische cultuur naar Anatolië en de Syrische steden aan de kust van de Middellandse Zee. Na de val van het Mittani rijk vonden echter ook Babylonische schrijvers emplooi in deze noordelijke streken. De gebeurtenissen op het vlak van de politieke geschiedenis waren dus bepalend hoe intellectuele en culturele kennis zich door het Nabije Oosten kon verplaatsen.

Prof. van Soldt is de opvolger van Prof. Dr K.R. Veenhof. Hij is een goede bekende van *Ex Oriente Lux*, maakte langdurig deel uit van de redactie van *Phoenix* en heeft vele artikelen aan ons tijdschrift bijgedragen.

TROONSOPVOLGING IN HET OUD-HETTITISCHE RIJK: PATRILINEAIR, MATRILINEAIR OF AVUNKULAIR?

P.M. GOEDEGEBUURE

Inleiding

Troonsopvolging bij de Hettieten in het Oude Rijk (ca. 1700-1400 voor Chr.) is een onderwerp dat al gedurende decennia in de belangstelling van de Hettitologische historici staat. Op basis van een paar vage verwijzingen in enkele oud-hettitische teksten bestaat er op dit moment een stammenstrijd tussen de aanhangers van het patrilineaire model, de vader-zoon opvolging, en het matrilineaire model, de opvolging in de vrouwelijke lijn. Door aanhangers van het patrilineaire model wordt er op gewezen dat de Hettitische wereld strikt patriarchaal was ingericht, terwijl er wel degelijk aanwijzingen zijn dat in het Oude Rijk niet altijd de zoon zijn vader opvolgt, maar dat de zoon van de *zuster* van de regerende koning soms als opvolger wordt aangewezen.

Een elegante oplossing voor dit probleem wordt geboden door DIETRICH SÜRENHAGEN in een artikel uit 1998, die een begrip uit de antropologie, het 'avunkulaat', gebruikt. Voor de hier geboden beschrijving van het systeem van de troonsopvolging zal ik sterk leunen op zijn benadering. De lezer zij overigens gewaarschuwd dat tot op heden deze kwestie nog niet als opgelost wordt beschouwd. Zeer recentelijk is nog een artikel (RICHARD BEAL, *Festschrift Hoffner*, pp. 13ff.) verschenen dat volstrekt voorbij gaat aan het in mijn ogen zeer geslaagde werk van SÜRENHAGEN.

Het probleem van de vaagheden rond de troonsopvolging speelt overigens niet meer na het Oude Rijk. Vanaf ca. 1400 blijkt duidelijk uit de teksten dat de opvolging van vader op zoon gaat. In tegenstelling echter tot de moderne monarchieën wordt niet de eerstgeboren zoon automatisch de opvolger: de regerende koning benoemt als troonsopvolger degene van zijn eigen zoons die hij het meest geschikt acht. Dat de koning de meest geschikte zoon kiest en presenteert als troonsopvolger blijkt bijvoorbeeld uit de volgende passage uit een vazallenverdrag van Suppiluliuma I (1344-1322 voor Chr.):

Jij, Hukkana, moet Mijne Majesteit als je heerser erkennen. Ook de zoon waarvan ik zeg: „Iedereen moet deze (zoon) hier erkennen (als toekomstig heerser)”, en die ik vervolgens presenteer (aan de gemeenschap), ook voor *jou*, Hukkana, geldt dat jij *hem* moet erkennen en niemand anders. (KBo 5.3+i 8-11)

Ongeveer een eeuw eerder echter, rond 1500, was de vader-zoon troonsopvolging bij koninklijk edict al vastgelegd door koning Telipinu. Voordat ik hier echter verder op in ga, wil ik allereerst de patriarchale en patrilineaire structuur schetsen van de samenleving tijdens het Oude Rijk.

Het Oude Rijk: patrilineair georganiseerd

In een patriarchale en patrilineaire maatschappij ligt de macht op allerlei maatschappelijke terreinen bij de man. De koning is bijvoorbeeld het staatshoofd, en in principe kan een vrouw niet op de troon komen. De vrouw neemt de familienaam aan van de man, en trekt bij het huwelijk naar het huis van haar echtgenoot, die dan het hoofd van het gezin wordt. De vrouw heeft minder rechten of wordt zelfs juridisch als onmondig beschouwd, en bij hetzelfde werk verdient ze minder. Tenslotte is de wijze waarop het erfrecht geregeld is een aanwijzing voor de inrichting van de samenleving. Erft men van de vader, dan wijst dit op patrilineariteit, erft men van de moeder, dan wijst dit op matrilineariteit.

Uit het edict van Telipinu blijkt al overduidelijk dat vanaf het begin van het Oude Rijk de koning het staatshoofd is. Alle koningen worden bij naam genoemd, terwijl er bijna geen enkele koningin vermeld wordt. In het Nieuwe Rijk (vanaf ca. 1400) zijn er enkele koninginnen die eruit springen, waarbij zeker Puduhepa, de vrouw van Hattusili III (1267-1237 voor Chr.) genoemd moet worden. Uit veel documenten uit de regeerperiode van dit paar blijkt dat Puduhepa internationaal zelfstandig kon opereren. Zij correspondeerde bijvoorbeeld op voet van gelijkwaardigheid met Ramses II van Egypte. Dit had echter voornamelijk betrekking op huwelijksdiplomatie. Internationale staatsverdragen bijvoorbeeld waren altijd het prerogatief van de koning, niet van de koningin.

Ook de frase die een troonsbestijging beschrijft: „Ik ging zitten op de troon van mijn vader”, en niet „op de troon van mijn moeder/de broer van mijn moeder” of iets dergelijks, spreekt natuurlijk al boekdelen. Deze terminologie treft men zowel in het Oude Rijk als in het Nieuwe Rijk aan, en dit kan overigens ook betrekking hebben op geadopteerde zonen.

In de Hettitische wetten, die zeer waarschijnlijk al uit het begin van het Oude Rijk stammen, treft men ook allerlei kenmerken van een patriarchale maatschappij aan. Bij het huwelijk krijgt de man bijvoorbeeld vruchtgebruik van de bruidsschat van zijn vrouw:

Indien een man trouwt en zijn vrouw naar zijn huis leidt, dan brengt hij ook haar bruidsschat in in zijn huis. Als de vrouw in zijn huis overlijdt, dan worden zijn

persoonlijke bezittingen verbrand, maar hij neemt haar bruidsschat in bezit (wetten, §27 van de editie van HOFFNER, *The laws of the Hittites: a critical edition*. Alle volgende citaten verwijzen naar deze editie.).

Ook verdient de vrouw minder dan de man:

Indien een man zichzelf verhuurt voor loon, dan zal de werkgever (hem) 1 sjekel zilver per maand betalen. Indien een vrouw zichzelf verhuurt voor loon, dan zal de werkgever (haar) een halve sjekel zilver per maand betalen (wetten, §150).

Een fraai staaltje van de algemeen verwachte onderdanigheid van de vrouw vindt men in het volgende tekstfragment:

Maar een vrouw die je niet [gehoorzaam (??)] (is), [moet je] verstoten, ne[em haar niet terug (?)].

Echter, een vrouw die je niet vergevingsgezind is, en die niet onderdanig tegen je is, moet je negeren. (KUB 57.115 voorzijde r. 2'-8').

Over erfrecht weten we praktisch niets. Er is echter een bijzondere wet waarin een vrouw blijkbaar in staat is haar zoon te verstoten en dus te ont-erven:

Indien een moeder de kleding van haar zoon verwijdert (waarschijnlijk uit huis), dan verstoot ze daarmee haar zoon. Indien de zoon weer terug naar binnen gaat, de deur neemt, en deze verwijdert, het *iskissani* en *hupulli* hout (van de deur?) neemt en verwijdert, en zij plaatst ze terug, dan neemt ze haar zoon weer aan als haar zoon (wetten, §171).

Men neemt aan dat het hier om een weduwe gaat, maar dit is nergens gezegd. Misschien heeft de vrouw in het algemeen het recht haar zoon te onterven. In ieder geval wijst dit toch enigszins op meer rechten dan men in een strikt patriarchale en patrilineaire maatschappij zou verwachten.

Het edict van Telipinu

Na een eeuw vol moordaanslagen binnen de koninklijke familie en usurpatie van de troon besloot koning Telipinu (ca. 1520 — 1500 voor Chr.) de troonsopvolging als volgt vast te leggen:

Koning zal slechts worden een koningszoon van eerste rang¹. Als er geen koningszoon van eerste rang is, dan zal diegene koning worden die een zoon van tweede rang is. Maar als er geen koningszoon voorhanden is, dan zal men

¹ Voor de begrippen 'eerste rang' en 'tweede rang' zie pag. 17.

voor een dochter van eerste rang een ‘in-trouwende’² man nemen: *hij* zal dan koning worden. (edict van Telipinu, §28).

De troonsopvolging loopt dus van vader op zoon, zoals eigenlijk te verwachten is in een patriarchale en patrilineaire maatschappij zoals beschreven in de vorige sectie.

De voorgaande 27 paragrafen van het edict geven een overzicht van de gebeurtenissen in het Oude Rijk vanaf koning Labarna tot aan Telipinu zelf. De focus ligt voornamelijk op de relatie tussen eenheid binnen de koninklijke familie en de welvarendheid van het land Hatti. Een van de redenen van twist in de familie, en waarschijnlijk de belangrijkste, is de strijd om de troon. Telipinu beschrijft dat als gevolg van deze strijd, usurpatie en moordaanslagen binnen de koninklijke familie het land in een deplorabele staat verkeert. De boodschap is duidelijk: eenheid = voorspoed, onenigheid = ondergang. Om in ieder geval de belangrijkste reden voor strijd weg te nemen, bevat de eerste paragraaf van het edict na de historische proloog de regeling van de troonsopvolging (zie boven). De daaropvolgende paragraaf roept op tot eenheid binnen de familie:

Van nu af aan zullen de broers, zonen, aangetrouwde verwanten, de mannen van de clan en de troepen van degene die na mij koning wordt, verenigd zijn. Als gevolg daarvan zul jij (koning) de landen van de vijand krachtig onder controle houden. Maar spreek niet als volgt: „Ik zal grondig grote schoonmaak (binnen de koninklijke familie) houden”. Want zul jij jezelf dan niet „wegpoetsen”, en jezelf in het nauw brengen? Je mag niemand van je clan doden: dat is niet juist! (edict van Telipinu, §29).

De laatste regels wijzen op de ‘gewoonte’ van enkele koningen om enerzijds een deel van de familie dat in de toekomst gevaar zou kunnen opleveren te doden, en om anderzijds de slachtoffers van de koninklijke moordenaars te wreken. Uiteindelijk leverde iedere schoonmaakactie, of die nu terecht was of niet, problemen op met wrekende familieleden.

De vraag die naar aanleiding van §28 gesteld kan worden is: heeft Telipinu nu de gangbare praktijk rond de troonsopvolging schriftelijk vast willen leggen als een soort wet, of geeft §28 een nieuwe praktijk weer. Met andere woorden, liep de troonsopvolging al van vader op zoon en was daar toch onenigheid over, of kwam de troonsopvolging tot stand op een andere manier, die in strijd was met de patrilineariteit in de rest van de maatschappij? In het laatste geval zou er inderdaad een vorm van troonsopvolging

² De *antiyant*-echtgenoot is iemand die tegen de gewoonte in in de familie van de vrouw trouwt, in tegenstelling tot de meer voorkomende situatie dat de vrouw in de familie van de man trouwt.

bestaan, die botst met patrilineaire principes: overerving via het systeem van het avunkulaat. Kort gezegd, niet de zoon volgt de vader op, maar de zoon van de *zuster* van de vader, oftewel van oom (Lat. *avunculus*) naar neef in de vrouwelijke lijn.

Het avunkulaat

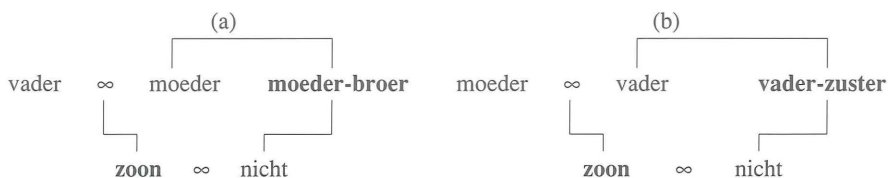
Zoals vermeld in de inleiding maakt DIETRICH SÜRENHAGEN gebruik van het begrip ‘avunkulaat’ om het systeem van de Hettitische troonsopvolging in het Oude Rijk te beschrijven. Het avunkulaat is een maatschappelijk systeem waarbij de oom speciale verantwoordelijkheden heeft ten opzichte van een zoon van zijn zuster. Onder die verantwoordelijkheden kan onder meer de opvoeding van de neef vallen en soms wordt deze neef ook de erfgenaam en opvolger van zijn oom. De vader-zoon relatie is dus ondergeschikt aan de oom-neef relatie.

In het verleden nam men ten onrechte aan dat het avunkulaat gekoppeld was aan matrilineariteit. Dit is ook de belangrijkste reden dat Hettitologische historici het avunkulaat bij de Hettieten afgewezen hebben. Aangezien het avunkulaat echter zowel in patrilineaire als matrilineaire maatschappijen voorkomt, is er geen enkele reden meer om het avunkulaat op voorhand voor de Hettieten af te wijzen.

Er bestaat een argument dat gebruikt kan worden om het bestaan van het avunkulaat bij de Indo-Europese Hettieten zoniet waarschijnlijk, dan wel aannemelijk te maken: het avunkulaat was wijd verbreid bij de Indo-Europeanen, zoals JAN BREMMER (1976) aantoont. BREMMER vermeldt de speciale relatie tussen oom en zuster-zoon bij de volgende Indo-Europese volkeren: de Indiërs, de oude Perzen, de Osseten, de Hettieten (waarbij Bremmer zich baseert op een vertwijfelde uitspraak van Hattusili I die ik beneden zal citeren), misschien de Grieken en Romeinen, de Slavische volkeren, de Germanen en de Kelten. Kortom, zo ongeveer alle Indo-Europese volkeren kenden een speciale relatie tussen oom en zuster-zoon. Het belangrijkste kenmerk daarvan was dat de neef niet in het vaderlijk huis werd opgevoed, maar buiten zijn directe familie in het huis van de broer van zijn moeder.

Een ander belangrijk kenmerk van het avunkulaat, naast de opvoeding van de zuster-zoon, is het bestaan van voorkeurshuwelijken tussen neef en nicht. De volgende combinaties komen voor (zie fig. 1): (a) de neef trouwt met de dochter van zijn oom aan moederszijde of (b) de neef trouwt met de dochter van de tante aan vaderszijde (ik laat de mogelijkheid dat tante met neef

en oom met nicht trouwt buiten beschouwing). Soms komt uitsluitend of (a) of (b) voor, maar het is ook mogelijk dat er in een gemeenschap gekozen kan worden tussen (a) en (b). In de of-of situatie komt (a) het meest voor.



Figuur 1: De voorkeurs huwelijken binnen het avunkulaat

We weten erg weinig over de genealogie van de Hettitische koninklijke huwelijkspartners, maar er is één situatie waarbij we meer duidelijkheid hebben. Zidanta I, zoon van Mursili I (zie figuur 3 voor de koningslijst), is getrouwd met de dochter van Hantili I, die op zijn beurt getrouwd is met de zuster van Mursili I, Harapsili:



Figuur 2: De huwelijken rond Mursili I

Oftewel, neef Zidanta is getrouwd met de dochter van zijn tante van vaderszijde. Dit is het avunkulaire voorkeurs huwelijk type (b).

Samengevat: de patrilineaire maatschappij van de Hettieten sluit het avunkulaat niet uit, het avunkulaat was een veelvoorkomend verschijnsel bij de Indo-Europese volkeren, adoptie van de neef door de oom van moederszijde kwam voor bij de Hettieten, en er is in ieder geval bewijs voor voorkeurs huwelijk type (b) bij de Hettieten. Dit alles nodigt uit tot verder onderzoek naar het avunkulaat in het Oude Rijk van de Hettieten.

Welke aanwijzingen zijn er voor het avunkulaat in het Oude Rijk?

De gegevens voor het volgende betoog over de troonsopvolging komen voornamelijk uit het zogenaamde 'Testament' van Hattusili I en het edict van Telipinu, die overigens behoren tot de weinige bronnen voor de geschiedenis

van het Oud-Hettitische Rijk. Zoals de lezer zal merken, zijn er geen eenduidige conclusies te trekken uit de gegevens uit deze teksten maar is veel afhankelijk van logische redenering. Dit geldt overigens voor de meeste bronnen betreffende de Hettitische geschiedenis. De reconstructie van het systeem van de troonsopvolging mag dan ook gezien worden als exemplarisch voor de reconstructie van de geschiedenis van de Hettieten.

Om te beginnen valt uit verschillende Oud- en Jong-Hettitische bronnen de volgende opeenvolging van koningen van het Oude Rijk te herleiden. De jaartallen hieronder zijn overigens allemaal bij benadering, omdat we enerzijds nauwelijks de lengte van de regeerperiodes kennen en er anderzijds op één geval na³ geen synchronismen zijn met de overige culturen van het Oude Nabije Oosten:

- | | | |
|-----|-----------|---|
| (1) | ?-? | Huzziya |
| (2) | ?-? | PU-SARRUMA, zoon van Tudhaliya |
| (3) | 1650-1620 | Hattusili I, zoon van Papahdilmah en kleinzoon van PU-SARRUMA |
| (4) | 1620-1590 | Mursili I, kleinzoon van Hattusili I |
| (5) | 1590-1560 | Hantili I, zwager van Mursili I |
| (6) | 1560-1555 | Zidanta I, zoon van Mursili I en schoonzoon van Hantili I |
| (7) | 1555-1525 | Ammuna, zoon van Zidanta I |
| (8) | 1525-1520 | Huzziya, genealogie onduidelijk (maar zie beneden) |
| (9) | 1520-1500 | Telipinu, waarschijnlijk zoon van Ammuna I (zie beneden) |

Figuur 3: De koningslijst tot aan Telipinu

Als uitgangspunt voor ons betoog nemen we het gegeven dat Hattusili I in zijn testament zijn neef Labarna tot troonsopvolger had bestemd. Hij noemt hem zijn zoon, d.w.z. adopteert hem, leidt hem op en zorgt voor hem. Aangezien deze Labarna echter een hardvochtig jongeman blijkt te zijn die bovendien vooral naar het advies van zijn moeder, de ‘Tawananna’, die ‘slang’ in Hattusili’s woorden, luistert in plaats van naar zijn oom, besluit Hattusili zijn neefje weer te onterven. Vertwijfeld roept hij uit: „Moet niemand dan ooit nog de zoon van zijn zuster opvoeden?” Blijkbaar is het opvoeden van de zuster-zoon een redelijk normaal verschijnsel in de oud-hettitische maatschappij.

Maar waarom zou Hattusili niet alleen zijn neefje opvoeden, maar ook nog benoemen tot opvolger? Uit verschillende teksten blijkt dat Hattusili meerdere zonen had. Inderdaad is er een rebellerende zoon die verbannen wordt, ene Huzziya, maar zou geen enkele van de andere zonen geschikt

³ Mursili I veroverd Babylon in 1595 voor Chr. en veroorzaakt daarmee de val van de dynastie van Hammurabi, waarna de Kassieten daar de macht overnemen.

zijn? In een andere tekst lezen we dat Hattusili op zijn minst twee ‘zonen van het hart’ had, Ammuna en Pimpira, lievelingszonen dus. Desondanks kiest Hattusili zijn neef als opvolger en slaat zijn lievelingszonen over. En ook al blijkt deze neef ongeschikt, toch kiest hij vervolgens niet voor een van deze zonen, maar adopteert zijn kleinzoon Mursili en benoemt hem tot opvolger hoewel deze nog minderjarig is.

Het overslaan van zonen, de adoptie, opvoeding en benoeming tot troonsopvolger van de zuster-zoon is volkomen in overeenstemming met het avunkulaat zoals beschreven in de vorige sectie.

Een vergelijkbare situatie treffen we twee generaties eerder aan. Hattusili vertelt in hetzelfde testament dat de zonen van zijn grootvader, PU-SAR-RUMA (de Hettitische lezing van deze naam is niet bekend), óók Labarna genoemd, de bevelen van hun vader negeren. PU-SARRUMA had namelijk ene ‘Labarna’ (een andere dan de eerder genoemde Labarna, neef van Hattusili) tot zoon benoemd, oftewel geadopteerd met de bedoeling dat deze later koning zou worden. In plaats van Labarna installeren de zonen echter hun broer Papahdilmah, de vader van Hattusili (zie fig. 3, *sub* koning nr (3)), op de troon. Hattusili is het duidelijk niet eens met het feit dat zijn eigen vader zijn grootvader opvolgt:

Hebben n[iet] zijn zonen de woorden van mijn grootvader [PU-SARRUMA] genegeerd? Mijn grootvader had [Labarna] aangewezen als zijn zoon in Sanahuitta. Maar [daarna] betwistten zijn onderdanen, de edelen, zijn besluit en installeerden Papahdilmah (op de troon). Nu, hoeveel jaren zijn er voorbij gegaan en [hoeveel] zijn (aan hun lot) ontsnapt? Waar zijn de ‘huizen’ (= families) van die edelen nu? Zijn ze niet te gronde gegaan? (Hattusili’s testament, §20)

De hierboven beschreven familieverhoudingen zijn geschematiseerd in figuur 4.

Als de vader van Hattusili niet de legitieme koning is, hoe legitimeert Hattusili zichzelf dan? In een tekst die 6 jaar⁴ van de regering van Hattusili beschrijft, introduceert hij zichzelf als: „[Groot-Koning Labarna], <Hattusili, Groot-Koning, [koning van het land Hat]ti, ‘man’ van Kussar>⁵ [regeerd]e het land Hatti [als koning], (zijnde) de zoon van de broer van Tawananna”. Het gaat in het volgende om de laatste frase, ‘zoon van de broer van Tawananna’, een uitdrukking die in het Hettitisch verder niet voorkomt. Bovendien verschijnt hier een tweede Tawananna die de tante van Hattusili lijkt te zijn. Papahdilmah zou dus de broer van Tawananna moeten zijn, en aangezien hijzelf niet de legitimiteit kan bieden die

⁴ Vermoedelijk de eerste 6 jaar van Hattusili’s regering, maar dit is niet volstrekt zeker.

⁵ De uitdrukking tussen gebroken haken is een Jong-Hettitische toevoeging.

Hattusili wenst, moet de legitimiteit blijkbaar van zijn tante Tawananna komen.

Voor we verder gaan, moeten echter eerst de termen Labarna (met variant Tabarna) en Tawananna nader uitgelegd worden. Intussen zijn er namelijk al twee Tawananna's en vier Labarna's voorbijgekomen. De vier Labarna's zijn:

1. PU-SARRUMA, de grootvader van Hattusili. Regerende vorst.
2. Labarna, eigennaam onbekend, door PU-SARRUMA geadopteerd. Vermoedelijk van de generatie van Hattusili's vader. Deze Labarna heeft niet geregeerd.
3. Hattusili I. Regerende vorst.
4. Labarna, de neef van Hattusili, zoon van Hattusili's zuster Tawananna. Ook deze Labarna heeft niet geregeerd.

De twee Tawananna's zijn: 1) (ogenschijnlijk) de tante van Hattusili, en 2) de zuster van Hattusili, beiden zonder eigennaam overgeleverd.

In de hettitologische literatuur vindt men twee tegenstrijdige meningen. De eerste houdt in dat Labarna en Tawananna oorspronkelijk eigennamen waren van een heersende koning en koningin. In ieder geval de naam Labarna/Tabarna zou later een titel van de heersende koning worden. De andere mening houdt in dat T/Labarna en Tawananna altijd al titels zijn geweest. Oorspronkelijk dacht men overigens dat deze namen of titels van Hattische⁶ komaf waren, maar zeer recentelijk heeft CRAIG MELCHERT in *The Luwians*, p. 19-20 een overtuigende etymologie geboden. In de term Tabarna zit het Luwische woord **dabar-* 'macht', en het Luwische woord *tabarna-* betekent in dat geval 'de machtige'. Ons woord 'dapper' is overigens verwant aan het Luwische **dabar-*. De eveneens Luwische term *tawananna-* wordt verklaard als 'de rechtvaardige', waarbij het suffix *-nna* verwant zou zijn aan het proto-Indo-Europese 'heersers' suffix zoals we dat vinden in Latijn *matrona* en *Neptunus*.

Hoe dan ook, of T/Labarna ooit een persoonsnaam was of niet, we zien dat de eerste ons bekende Labarna deze term al als titel droeg. Het is daarom niet onzinnig te veronderstellen dat de heersende koning, de 'machthebber', zijn neef adopteerde en tot opvolger benoemde, die dan ook de titel T/Labarna ging dragen.

⁶ Het Hattisch is de taal van de niet Indo-Europese substraatbevolking van het gebied dat later door de Hettieten is overgenomen. Onze benoeming „Hettitisch” is hiervan afgeleid, foutief in feite. De Hettieten zelf noemden hun taal Nesisch, naar de stad Nesa (het huidige Kültepe), waar zij hun geschiedenis laten beginnen. Voor de talen van Anatolië zie verder THEO VAN DEN HOUT en ALEXANDER LUBOTSKY, 'Anatolië', in het themanummer *De talen van het Oude Nabije Oosten*, *Phoenix* 44,2/3 (1998), p. 185-221.

Wat betreft de titel Tawananna weten we alleen zeker dat een van de Tawananna's de zuster van Hattusili en tegelijk de moeder van de toekomstige koning Labarna was. Mogen we hier dan uit concluderen dat Tawananna *altijd* de moeder van de toekomstige koning was en tegelijkertijd zuster van de heersende koning? In andere woorden, is de Tawananna zowel de zuster van de heersende Labarna als de moeder van de toekomstige Labarna? Hier is weinig bewijs voor, maar binnen het systeem van het avunkulaat lijkt dit aardig te passen. Als we van dit patroon zouden uitgaan, is ook de uitdrukking 'zoon van de broer van de Tawananna' te verklaren.

Voor de verklaring van deze bijzondere uitdrukking gebruik ik de volgende vooronderstellingen:

- 1) de Tawananna is zowel de zuster van een Labarna als de moeder van een Labarna
- 2) Hattusili I is een legitieme heerser

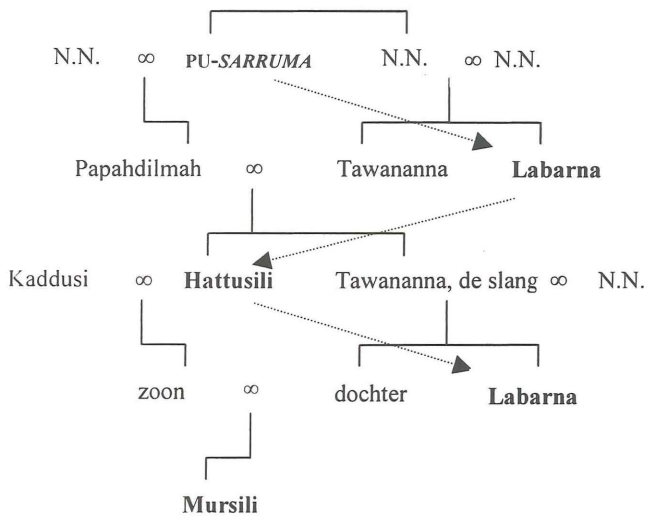
Zoals we boven gezien hebben, is er ooit een Labarna geadopteerd door PU-SARRUMA, die niet zijn zoon was. Als PU-SARRUMA hetzelfde gedaan heeft als Hattusili, namelijk het adopteren van zijn zuster-zoon, zijn neef (nephew), dan is deze Labarna dus ook een neef (cousin) van de vader van Hattusili, en de Tawananna (in de uitdrukking „zoon van de broer van Tawananna”) zou de zuster van deze Labarna moeten zijn (vooronderstelling 1). Aangezien echter de Tawananna binnen het avunkulaire systeem ook de moeder van de toekomstige Labarna is, dan zou Hattusili de zoon van deze Tawananna moeten zijn als Hattusili een legitieme heerser is (vooronderstelling 2). De vraag is dan waarom Hattusili de uitdrukking „zoon van de broer van de Tawananna” als legitimatie gebruikt.

De redenering gaat naar mijn mening als volgt: de broer van de Tawananna zou de Labarna moeten zijn. Deze Labarna kiest de meest geschikte zuster-zoon als zijn opvolger. Als Hattusili had vermeld dat hij de „zoon van Tawananna” was, dan zou dat op zich niet zoveel zeggen omdat de Tawananna meerdere zonen kan hebben. Pas als één van hen geadopteerd zou worden door de broer van de Tawananna, zou hij de legitieme troonsopvolger zijn. Kortom, Hattusili kan bijna niet anders dan de formulering „zoon (= adoptiefzoon) van de broer van de Tawananna” gebruiken. Zowel „zoon van de koning” als „zoon van de Tawannana” kunnen de zittende heerser nooit legitimeren binnen het avunkulaire systeem.

Wat zou het gevolg zijn als we de frase „zoon van de broer van de Tawananna” letterlijk zouden nemen, namelijk als Hattusili de natuurlijke zoon van de broer van Tawananna zou zijn? In dat geval zou — binnen

het avunkulaire systeem — de troonsopvolging niet legitiem zijn. Niet de natuurlijke zoon van de broer van de Tawananna, de koning-vader, is de legitieme opvolger, maar de zoon van de Tawananna. Papahdilmah is de vader van Hattusili, dus als we de formulering letterlijk nemen, de broer van Tawananna. Papahdilmah zou dan de Labarna moeten zijn (vooronderstelling 1), maar dat is hij juist niet! Ergo, Papahdilmah is niet de broer van Tawananna. De gezochte broer is zeer waarschijnlijk de door de aanhangers van Papahdilmah afgezette Labarna. Kortom, binnen het avunkulaire systeem moet Hattusili wel de geadopteerde zoon zijn, en niet de natuurlijke zoon van de broer van de Tawananna.

Keren we terug naar het avunkulaire systeem: als Tawananna de moeder van Hattusili is, en (usurpator) Papahdilmah de vader van Hattusili, dan zijn beiden natuurlijk getrouwd. Overigens komen we ook later in het Oud-Hettitische Rijk een usurpatie tegen door de man van de Tawananna, namelijk door Hantili, zwager van Mursili I (zie beneden). In het volgende plaatje zijn de Labarna's, de legitieme (toekomstige) koningen, vetgedrukt, en wijzen de pijlen op de adoptie en benoeming van de neef door de oom.



Figuur 4: Familierelaties en adopties rond Hattusili I

Tot nu toe heb ik gebruik gemaakt van gegevens uit teksten van Hattusili I. Een bron die verder gaat dan Mursili, is het edict van Telipinu dat de strijd rond de troonsopvolging beschrijft. Hier vinden we informatie over de opvolgers van Mursili I, hoewel ook deze informatie weer bijna geen

genealogische aanduidingen bevat. Toch is het mogelijk om het een en ander over de familierelaties te weten te komen (zie voor het uiteindelijke resultaat figuur 5).

Uit het edict valt te vernemen dat Mursili meerdere zonen had:

Toen Mursili ko[ning] in Hattusa was, waren ook *zijn* zonen ... verenigd (edict van Telipinu, §8).

Eén van deze zonen is Zidanta, die met zijn oom Hantili samenzweert om Mursili te doden. Hantili wordt nu koning, en de vraag die gesteld moet worden is: waarom gaat Zidanta *zelf* niet op de troon zitten? En verder zouden er nog zonen van Mursili in leven moeten zijn, die blijkbaar ook niet geprotesteerd hebben of zelf aanspraak maken op de troon. Blijkbaar valt het koningschap van Hantili niet geheel buiten het dan heersende systeem van de troonsopvolging. Dit wordt ondersteund door de wijze waarop de relatie van Hantili tot Mursili omschreven wordt. Hij is namelijk getrouwd met Harapsili, de zuster van Mursili. Het is zeer goed mogelijk dat Harapsili als zuster van Mursili de Tawananna was, en een van de zonen van Harapsili en Hantili dus de Labarna die Mursili op zou kunnen volgen.

Uit het edict van Telipinu blijkt dat Hantili een redelijk lange regeerperiode had, want tegen het einde van zijn leven had hij in ieder geval één zoon, Piseni, die zelf ook weer kinderen had. Misschien was Piseni, als eventuele Labarna, bij de dood van Mursili nog te klein om getrouwd te worden, en in dat geval kan vader Hantili als regent op de troon zijn gaan zitten. Het avunkulaat verklaart dus waarom niet Zidanta, maar zijn aange trouwde oom Hantili koning wordt. In een vader-zoon systeem zou dit niet te begrijpen zijn.

Zoals gezegd, Piseni, de zuster-zoon van Mursili, zou de legitieme opvolger van Mursili kunnen zijn geweest als Mursili was blijven leven. Na de natuurlijke dood van Hantili zou bij het bestijgen van de troon door Piseni de legitieme troonsopvolging hersteld zijn. Echter, Zidanta, die blijkbaar al die tijd zelf een oogje op de troon had, vermoordt nu ook Piseni met zijn zonen en belangrijkste bondgenoten aan het hof.

Zidanta wordt dan eindelijk koning. Hij geniet daar overigens niet lang van, want de volgende vader-moord vindt plaats. Zijn zoon Ammuna wreekt namelijk de dood van Piseni en doodt zijn eigen vader. Ammuna wordt nu zelf koning. Weer is de vraag of dit legitiem is of niet. In een vader-zoon systeem zou deze opvolging toegestaan zijn, maar in het avunkulaire systeem alleen als vader Zidanta getrouwd is met de zuster van de Labarna. De Labarna had Piseni moeten zijn, dus Zidanta zou getrouwd

moeten zijn met een dochter van Hantili. En dit is inderdaad het geval. Zidanta is getrouwd met [...]a (de naam is in het edict van Telipinu weggelaten), de dochter van Hantili. Kortom, Zidanta is niet alleen de zoon van een ooit heersende koning (Mursili), hij is ook getrouwd met de zuster van de legitieme koning Piseni (als die was blijven leven). Ook in het avunkulaire systeem is Ammuna, zoon van Zidanta, dus een volstrekt legitieme koning.

Had het avunkulaire systeem zich na Ammuna door willen zetten, dan had een zuster van Ammuna getrouwd moeten zijn met een zoon van Piseni. Deze zonen zijn echter door Zidanta vermoord, dus het troonsopvolgings-systeem raakt met de generatie van Ammuna in problemen. Het is echter mogelijk dat, aangezien de zuster als Tawannanna uiteindelijk de moeder van de Labarna wordt, de vader niet zo belangrijk is. De zuster van Ammuna kan alsnog getrouwd zijn en zonen gekregen hebben waarvan één de Labarna zou moeten worden.

Na de natuurlijke dood van Ammuna brandt de strijd om de troon weer eens los. Ene Zuru, iemand met een zeer hoge positie aan het hof, laat Titti met zonen en Hantili met zonen doden. Maar wie zijn Titti en Hantili? Waren ze zonen van Ammuna? Moesten ze daarom gedood worden? Of waren ze zonen van de zuster van Ammuna, konden ze daarom Ammuna opvolgen en was dat de reden voor de moord. Na deze moorden wordt Huzziya koning. We weten ook niet wie Huzziya was. Voor hem kunnen we dezelfde vragen stellen als bij Titti en Hantili. Was hij een zoon van Ammuna? Zijn zuster Istarpariya namelijk wordt een zuster ‘van eerste rang’ genoemd, en deze aanduiding geldt alleen maar voor koningskinderen die uit koning en koningin geboren worden. Aan de andere kant lijkt het mij zeer waarschijnlijk dat ook de kinderen van de zuster van de koning, de Tawananna, als ‘eersterangs’ beschouwd worden. Ik zie dus twee mogelijkheden: Huzziya is de zoon van Ammuna, of hij is de neef, de zuster-zoon van Ammuna. In het laatste geval is hij zeer waarschijnlijk een legitieme troonsopvolger binnen het avunkulaire systeem.

Het moorden blijkt echter nog niet over te zijn: Huzziya wil namelijk zowel Istarpariya als haar man Telipinu, de opsteller van het edict, doden. Dit snode plan wordt door Telipinu ontdekt, waarna hij Huzziya verbant. De vijf broers van Huzziya worden ook verbannen aangezien zij Huzziya geholpen hadden. Uit deze gegevens trek ik twee conclusies:

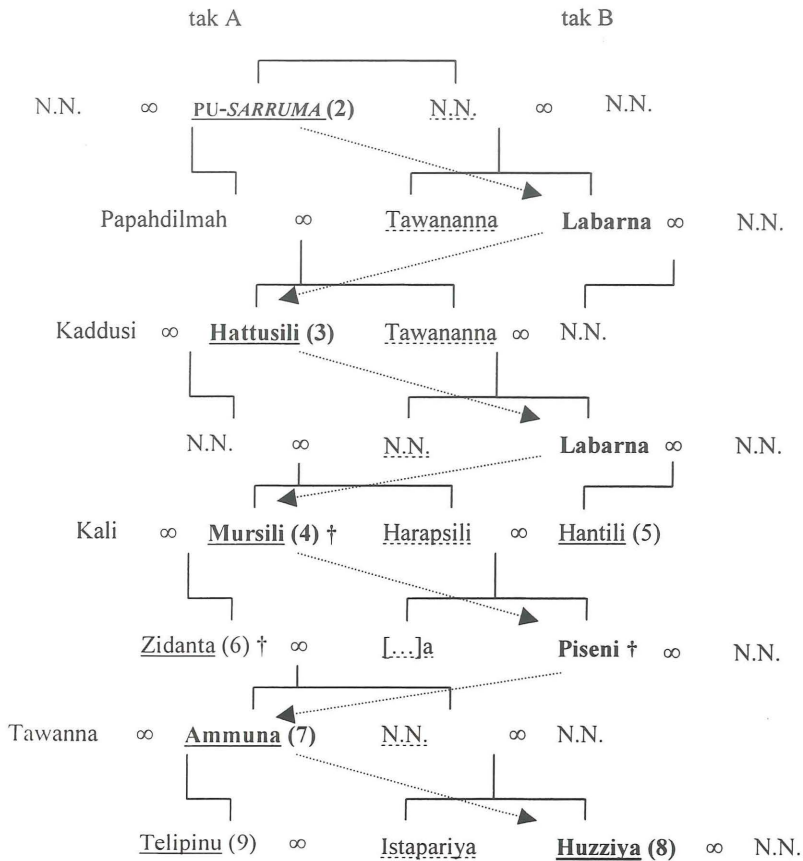
(1) Huzziya wilde niet alleen Telipinu doden, misschien omdat hij aanspraken op de troon had, maar ook zijn eigen zuster. Het beramen van een moordaanslag op een vrouw is nog niet eerder in het edict aan bod gekomen, dus dat betekent dat er iets speciaals met Istarpariya aan de hand is. De

dood van Telipinu alleen zou genoeg zijn geweest, aangezien er nog geen zonen waren die Telipinu hadden kunnen wreken (als ze er wel geweest waren dan had in de tekst — als zo vaak — gestaan dat Huzziya ook de zonen had willen doden). Dat betekent dat het eventuele nageslacht van Istapariya en een nieuwe echtgenoot ook bedreigend zou zijn geweest voor Huzziya. Naar mijn mening zou Istapariya alleen een gevaar zijn als zij een legitieme Tawananna zou zijn, dus de zuster van de koning en de moeder van de toekomstige koning. Haar kinderen zouden dan namelijk altijd aanspraak op de troon kunnen maken, ten koste van de eventuele kinderen van Huzziya.

Een legitieme Tawannanna wordt alleen geboren uit een andere Tawannanna, en deze moeder-Tawannanna kan alleen maar de zuster van de eerdere koning Ammuna zijn geweest (zie figuur 5). Als Istapariya inderdaad een Tawannanna is, is zij de zuster-dochter (niet) van Ammuna. Hiermee wordt ook meteen de positie van Huzziya, als broer van Istapariya, vastgelegd. Ook hij is dus een kind van de zuster van Ammuna, en daarmee een legitieme koning.

(2) Titti en Hantili zijn niet de broers van Huzziya, want waarom zouden deze twee vermoord worden met hun nageslacht, maar niet de overige vijf broers? Als zij niet de overige zonen zijn van de Tawannanna, de moeder van Huzziya en Istapariya, dan is de enige andere mogelijkheid dat zij de zonen zijn van Ammuna. Niet dat zij zelf op de troon hadden mogen zitten, maar de kans was natuurlijk groot dat zij in de patrilineaire maatschappij van de Hettieten wel degelijk de neiging zouden voelen om, net als Zidanta eerder en Papahdilmah in het verre verleden, hun vader op te willen volgen. Telipinu overigens moet hun broer zijn geweest, want de Tawannanna, de zuster van de heersende koning, trouwt altijd met een zoon van de koning uit de vorige generatie volgens het voorkeurshuwelijk zoals eerder beschreven. Dat dit klopt, blijkt uit het feit dat Telipinu na de verbanning van Huzziya, in zijn eigen woorden „op de troon van zijn vader gaat zitten”. Dat kan alleen maar Ammuna zijn.

Het uiteindelijke plaatje van de genealogie heeft er waarschijnlijk uitgezien als in fig. 5. Vetgedrukt zijn de legitieme koningen, onderstreept zijn degenen die daadwerkelijk koning geworden zijn. De pijlen geven de adoptie van de zuster-zoon aan, en daarmee de legitieme opvolger (of die adoptie nu heeft plaats gevonden of niet). De Tawannanna's, de zusters van de regerende koning en moeder van de volgende, zijn onderstreept met een gebroken lijn. Het symbool † betekent dat de persoon in kwestie vermoord is. De cijfers verwijzen naar de opeenvolging van koningen (zie ook figuur 3).



Figuur 5: De familierelaties en opeenvolgende koningen tot aan Telipinu.

Gezien alle moordpartijen en pogingen daartoe die waarschijnlijk voortkwamen uit een botsing tussen de traditie van de avunkulaire troonsopvolging en het heersende patrilineaire karakter van de maatschappij is het niet verwonderlijk dat er uiteindelijk iemand opstond die de troonsopvolging in overeenstemming bracht met de rest van de maatschappij. Telipinu is overigens in het avunkulaire systeem niet legitiem. Het invoeren van deze revolutionaire vernieuwing om de moordpartijen te stoppen was natuurlijk ook in zijn eigen belang, als koningszoon.

Heeft het geholpen? Gedeeltelijk. De eeuw na Telipinu ligt in het duister verborgen, maar de zeer weinige bronnen die naar die periode verwijzen, laten zien dat de troonsusurpaties en moordaanslagen niet ophielden.

Misschien waren de aanhangers van de vader-zoon-volgorde tevreden gesteld, maar het resultaat was dat de nazaten van de konings-zusters, in dit geval de B-tak, voorgoed hun aanspraak op de troon waren kwijtgeraakt.

Literatuur

Een goed en boeiend geschreven overzicht over de Hettitische geschiedenis wordt geboden door:

BRYCE, TREVOR R., *The Kingdom of the Hittites*. Oxford University Press: Oxford 1998.

Verschillende belangrijke Hettitische bronteksten, waaronder het testament van Hattusili I en het edict van Telipinu, zijn recentelijk vertaald in *The Context of Scripture* (3 delen):

BECKMAN, G., 'Bilingual Edict of Ḫattušili I'. In: William W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, Vol II. Brill: Leiden-Boston-Köln 2000, 79-81.

VAN DEN HOUT, TH.P.J., 'The Proclamation of Telipinu'. In: William W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture*, Vol I. Brill: Leiden-Boston-Köln 1997, 194-198.

De laatste up-to-date editie van de Hettitische wetten, met verwijzingen naar wetscorpora in het overige Oude Nabije Oosten is:

HOFFNER, H.A., *The laws of the Hittites: a critical edition*. (Documenta et monumenta orientis antiqui, vol. 23). Brill: Leiden-Boston-Köln 1997.

Zeer recent is het overzichtswerk over de Luwiërs, de belangrijkste Indo-Europese bevolkingsgroep in Anatolië naast de Hettieten:

MELCHERT, H. CRAIG, *The Luwians*. (Handbuch der Orientalistik 68). Brill: Leiden-Boston-Köln 2003.

Literatuur die zich richt op het avunkulaat bij de Indo-Europeanen en Hettieten:

BREMMER, J., 'Avunculate and Fosterage'. *Journal of Indo-European Studies* 4 (1976), 65-78.

SÜRENHAGEN, D., 'Verwandschaftsbeziehungen und Erbrecht im althethitischen Königshaus vor Telipinu — ein erneuter Erklärungsversuch'. *Altorientalische Forschungen* 25 (1998), 75-94.

Een behandeling van de voorgangers van Hattusili I wordt gegeven door:
BEAL, R.H., *Festschrift Hoffner* = 'The Predecessors of Ḫattušili I'. In:
Gary Beckman et al. (ed.), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoff-
fner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*. Eisenbrauns: Winona
Lake 2003, 13-35.

Afkorting

KBo = *Keilschrifttexte aus Boghazköi. Wissenschaftliche Veröffentlichun-
gen der Deutschen Orient-Gesellschaft*. Mann: Berlin.

KUB = *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*. Vorderasiatische Abteilung der
Staatlichen Museen: Berlin.

HET GILGAMESĚ EPOS: VAN HELDENZANG TOT HELDENMONUMENT

FRANS VAN KOPPEN

Na geruime tijd van betrekkelijke rust staat het Gilgameš epos weer volop in de belangstelling. In het recente verleden zagen diverse nieuwe vertalingen het licht, waaronder maar liefst twee in het Nederlands, en in het afgelopen jaar verscheen *The Babylonian Gilgamesh Epic*, de langverwachte wetenschappelijke editie van alle Babylonische Gilgameš teksten van de hand van A.R. GEORGE. Zoals bijna alle literaire werken uit Mesopotamië moet de tekst van het Gilgameš epos gereconstrueerd worden uit een grote hoeveelheid fragmentarische kleitabletten, die elkaar soms overlappen, maar ook vele gaten in de tekst laten vallen. Sinds 1930 is geen volledige editie meer ondernomen, zodat met het materiaal dat sindsdien bekend is geworden een veel betere reconstructie van de tekst mogelijk is. Van de zogenaamde standaardversie van het epos, die in het eerste millennium v. Chr. in omloop was en waarin de tekst was verdeeld over twaalf tabletten (zeg maar hoofdstukken) die bij elkaar ruim 3100 regels tekst bevatten, zijn nu in totaal 184 grotere en kleinere fragmenten van 73 verschillende manuscripten voorhanden, waarmee het aantal tekstgetuigen ten opzichte van 1930 bijna is verdubbeld. Met dit materiaal, en met behulp van herhalingen in de tekst en parallellen elders, zijn thans ongeveer 2500 regels van de tekst bekend. Er ontbreken dus nog steeds ongeveer 600 regels, en nog veel meer zijn deels beschadigd, maar het moge duidelijk zijn dat veel voortgang in de reconstructie van dit beschadigde meesterwerk is geboekt. Nieuwe vondsten zullen zeker volgen, zodat men erop mag vertrouwen dat de complete tekst ooit weer beschikbaar zal zijn.

Er zijn ook stukken en brokken van oudere verhalen over Gilgameš. Sommige zijn in het Babylonisch gesteld en kunnen worden beschouwd als de voorlopers van de latere standaardversie (verderop: SV). De meeste hiervan stammen uit de Oudbabylonische periode (ca. 1800-1600 v. Chr.), en de nieuwe editie voegt hier twee nieuwe stukken aan toe. Gilgameš speelt daarnaast ook de hoofdrol in een nog oudere groep Sumerische composities en treedt op in diverse andere Sumerische literaire werken, en recente inzichten in deze materie werpen een nieuw licht op het ontstaan van het Gilgameš epos en de vroege tradities rondom deze legendarische figuur.

Met het oog op de huidige belangstelling voor het Gilgameš epos onder het Nederlandstalige publiek brengt deze bijdrage de ontwikkeling van dit

beroemde gedicht en de literaire traditie rondom deze legendarische koning voor het voetlicht. Het Gilgameš epos geniet tegenwoordig de reputatie van het eerste grote werk van de wereldliteratuur, een roem die ongetwijfeld te danken is aan het feit dat de tekst zo toegankelijk overkomt en als geen ander over de eeuwen heen direct tot de lezer lijkt te spreken. Het is de verdienste van geleerden uit het eerste millennium v. Chr. dat wij zoveel van het gedicht kunnen lezen, en het lijdt geen twijfel dat het Gilgameš epos zonder kennis van hun werk nooit zo beroemd zou zijn geworden. Het valt zelfs te betwijfelen of het mogelijk zou zijn geweest zonder de SV een samenhangende verhaallijn te herkennen in de weinige manuscripten die voor de eerste duizend jaar van de geschiedenis van het Gilgameš epos ter beschikbaar staan. We zullen daarom met deze versie beginnen, om vervolgens terug te reizen in de tijd, op zoek naar de oorsprong van het epos en de verhalen over de legendarische koning Gilgameš.

De standaardversie van het Gilgameš epos

Het Gilgameš epos heeft binnen de Mesopotamische cultuur een eerbiedwaardige leeftijd bereikt: de oudste versie is ontstaan in de vroege Oud-babylonische tijd, waarschijnlijk niet al te lang voordat de oudste bekende kleitabletten met delen van het epos werden geschreven, terwijl het jongste gedateerde manuscript het examenwerkstuk is van een leerling in de tijd dat de Parthen over Mesopotamië regeerden, rond 130 v. Chr.¹ Het epos heeft zo lang kunnen overleven dankzij het feit dat het op een bepaald moment, misschien rond het jaar 1000 v. Chr., deel ging uitmaken van een soort ‘canon’ van geleerde en literaire werken die door Babylonische en Assyrische schrijvers werd bestudeerd, overgeschreven en doorgegeven aan volgende generaties; A.L. OPPENHEIM beschreef dit passend als de *stream of tradition*². Canonisatie kwam op gang toen Babylonische geleerden variërende versies van dezelfde compositie die in hun tijd in omloop waren, omsmeedden tot een enkele canonieke editie. De tekst die daardoor ontstond werd door latere kopiïsten met groot respect behandeld en zo exact mogelijk doorgegeven, en het zijn afschriften van dezelfde canonieke composities die in de bibliotheken in Babylonië en Assyrië uit het eerste millennium v. Chr. zijn teruggevonden. Dit lot was ook het Gilgameš epos beschoren, en in het

¹ GEORGE 2003: 740, de colofon van manuscript b, een manuscript van SV tablet X.

² A.L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization*, Chicago, 1964 (1977²), p. 13-21.

eerste millennium v. Chr. vinden we bijna overal manuscripten die behoren tot dezelfde, canonieke versie (SV). Een catalogus van literaire werken noemt een zekere Sîn-lēqi-unninni als de auteur van het Gilgameš epos, en het is mogelijk, maar niet zeker, dat deze man voor de vervaardiging van de SV verantwoordelijk was.

De SV is verdeeld over twaalf tabletten met een variabel aantal verzen (van 183 tot 322 regels), een verdeling waarbij de tabletten dienen als een soort hoofdstukken. Deze indeling is dus allesbehalve willekeurig, maar een middel waarmee de schrijver/redacteur zijn compositie vorm gaf. De meeste manuscripten van de SV zijn afkomstig uit de bibliotheek van koning Assurbanipal in Nineveh (zevende eeuw v. Chr.), waar delen van vier verschillende sets van twaalf tabletten werden gevonden. De resterende manuscripten werden gevonden in de bibliotheken van geleerden in verschillende Babylonische en Assyrische steden; hier komen geen complete sets voor.

Kort samengevat vertellen de twaalf tabletten van de SV het volgende verhaal: ^(I) Het eerste tablet begint met een proloog, waarin een lofdicht op het vakwerk van de muren van Uruk en de grootte van de stad, en stelt dan de overenergieke Gilgameš, koning van Uruk, voor, die zijn onderdanen zo tiranniseert dat de goden voor hem een tegenwicht scheppen. Dit is Enkidu, die onder de dieren leeft en daarbij het leven van een jager moeilijk maakt. De jager brengt Enkidu in contact met een prostituee, die hem van zijn natuurlijke omgeving vervreemdt; ondertussen droomt Gilgameš over de komst van Enkidu. ^(II) De prostituee neemt Enkidu mee naar Uruk, waar hij Gilgameš belemmert zijn macht te misbruiken. Beide mannen vechten, ontdekken dat zij aan elkaar gewaagd zijn en sluiten vriendschap. Gilgameš besluit er samen op uit te trekken om het monster Humbaba, de bewaker van het Cederwoud, te verslaan en overtuigt de scepsis van Enkidu en de stadsraad. ^(III) Gilgameš bezoekt zijn moeder Ninsun, die evenmin enthousiast is over het plan en tot de zonnegod Šamaš bidt voor bescherming. Zij adopteert Enkidu. De mannen nemen afscheid van de stad. ^(IV) De reis bestaat uit vijf etappes van elk drie dagen. Na elke etappe roept Gilgameš een droomorakel op en heeft steeds een nachtmerrie die door Enkidu positief wordt uitgelegd. Na de vijfde etappe naderen zij het Cederwoud. ^(V) Met vereende krachten en met hulp van Šamaš overwinnen zij Humbaba, die om zijn leven smeekt maar op aandringen van Enkidu wordt gedood. Zij vellen cederbomen en keren met het hout en het hoofd van Humbaba terug. ^(VI) Onderweg dingt de godin Ištar naar de hand van Gilgameš, maar hij wijst haar af, onder verwijzing naar het lot van haar vroegere minnaars. Ištar stuurt de Hemelstier om zich te wreken, maar Gilgameš en Enkidu doden het dier en Enkidu schoffeert Ištar, waarna de mannen als helden in Uruk worden

binnengehaald. ^(VII) Dan besluiten de goden dat Enkidu voor deze overtredingen moet sterven³. Enkidu brengt zijn ziekbed door met vervloekingen en visioenen en sterft⁴. ^(VIII) Gilgameš beklagt zijn vriend, laat een standbeeld vervaardigen en organiseert een schitterende begrafenis. ^(IX) Hij ontvlucht de stad, verteerd door de vrees voor zijn eigen sterfelijkheid, en zwerft als een zonderling door de wildernis, op zoek naar Ūta-napištim, de overlevende van de zondvloed, bij wie hij het eeuwige leven hoopt te vinden. Hij dringt door waar geen mens ooit geweest is: langs de schorpioeman en -vrouw bij de berg Mašum en via het „Pad van Šamaš” komt hij in een juwelentuin aan de oever van de zee ^(X) en ontmoet de waardin Šiduri; hij steekt met de schipper Uršanabi de wateren des doods over en bereikt zijn bestemming. Hier leert Ūta-napištim hem dat de goddelijke orde gebiedt dat ieder mens moet sterven. Verzet is zinloos en leidt er slechts toe dat Gilgameš zijn koninklijke taken verwaarloost. ^(XI) Ūta-napištim vertelt het beroemde zondvloedverhaal om aan te tonen dat zijn onsterfelijkheid een eenmalige uitzondering was. Gilgameš faalt een test wakker te blijven. Zijn uiterlijke waardigheid wordt hersteld en hij keert met Uršanabi terug naar huis, maar verliest onderweg het verjongingskruid waarop Ūta-napištim hem gewezen had. Bij aankomst wijst Gilgameš zijn reisgezel op Uruk met dezelfde woorden die in de proloog werden gebruikt. ^(XII) Het laatste tablet sluit niet aan bij de rest van de plot, want Enkidu is hier in leven en daalt in de onderwereld af om stukken speelgoed van Gilgameš terug te halen. Hij wordt er echter vastgehouden, maar Gilgameš roept met de hulp van de goden de geest van Enkidu op en ervaart van hem hoe het leven van de mensen hun lot na de dood bepaalt.

Tot zover de twaalf tabletten van de SV, een compositie die in Babylonië bekend stond als de „Serie van Gilgameš” en als „Hij die de diepte zag” (*ša naqba imuru*), de woorden waarmee de tekst begint. Tegenwoordig is men gewend het een epos te noemen, een begrip dat past bij een lang narratief gedicht over de daden van een legendarische held maar waarbij associaties op grond van de Homerische epen vermeden moeten worden: immers, een orale traditie speelde geen rol bij het ontstaan van het Gilgameš epos en het gedicht fungeerde nimmer als een 'nationaal epos' in de zin van de klassieke vertegenwoordigers van het genre. Maar een eenduidig antwoord op de vraag wat het gedicht dan wel is, voor welk doel het werd geschreven of hoe het werd gewaardeerd is evenmin mogelijk; het

³ Deze cruciale passage ontbreekt in de standaardversie, is evenmin voorhanden in andere Babylonische teksten, maar wel bewaard in de Hettitische versie, zie FOSTER *et al.* 2001: 163 §1 en VANSTIPHOUT 2001: 281-282 §8.

⁴ De sterfscene is in geen enkele versie bewaard gebleven.

Gilgameš epos was namelijk zo langdurig in omloop dat de status van het werk en de intentie waarmee het ter hand werd genomen in de loop der tijd aanzienlijk kon veranderen. De SV is goed bewaard gebleven, maar werd, zoals we verderop zullen zien, om hele andere redenen gewaardeerd als haar Oudbabilonische voorbeeld; om de betekenis van het epos in die tijd te achterhalen is het dus zaak een zo goed mogelijk beeld te krijgen van de tekst zoals die toen de ronde deed. Immers, de SV mag dan veel van haar voorlopers bewaren, zij heeft er echter ook nieuwe elementen aan toegevoegd. Een daarvan springt onmiddellijk in het oog, namelijk het beruchte tablet XII, waarin Enkidu opnieuw optreedt hoewel hij aan het eind van tablet VII reeds is overleden, wat erop wijst dat andere ingrijpende wijzigingen niet mogen worden uitgesloten.

De voorlopers van de standaardversie

De SV van het Gilgameš epos is het eindproduct van een lange wordingsgeschiedenis. De oudste manuscripten van deze versie stammen uit de bibliotheek van Assurbanipal, waar sommige manuscripten één of meerdere generaties ouder kunnen zijn dan de regering van deze vorst. Daarmee moet de SV op zijn laatst in het midden van de achtste eeuw v. Chr. ontstaan zijn, en men neemt algemeen aan dat zij aanzienlijk ouder is, al weet niemand precies hoeveel. Een paar tabletten uit de tijd rond 1200 v. Chr. staan dicht bij de canonieke versie maar vertonen ook verschillen; dit zijn waarschijnlijk getuigen van een directe voorloper, zodat de SV pas hierna ontstaan kan zijn. Probeert men voorbij de SV een indruk te krijgen van de vorm en de inhoud van het Gilgameš epos, dan doet zich het probleem voor dat er slechts weinige, geïsoleerde manuscripten bewaard zijn gebleven, en het is allesbehalve zeker dat zij in een lineaire ontwikkeling ondergebracht mogen worden; integendeel, wellicht bestonden variëteits versies naast elkaar.

Het meeste materiaal stamt uit de Oudbabilonische periode (ca. 1800-1600 v. Chr). De manuscripten uit die tijd behandelen min of meer dezelfde plot als de SV, maar geven ook blijk van duidelijke verschillen: sommige passages zijn grotendeels ongewijzigd in de late versie bewaard gebleven, andere zijn verwijderd of herschreven, en sommige elementen van de SV treft men hier nog niet aan. Het Oudbabilonische materiaal dekt slechts een klein deel van de verhaallijn van de twaalf tabletten van de SV, en de vraag welke onderdelen van het verhaal in de oudste versie nog meer voorhanden waren en welke pas later werden toegevoegd, is een geliefd onderwerp van discussie dat slechts zelden met harde gegevens kan worden beslecht.

Gelukkig zijn uit Hattuša, de hoofdstad van de Hettieten, niet alleen fragmentarische manuscripten van het Gilgameš epos in het Babylonisch bewaard gebleven, maar ook een Hettitische vertaling van hetzelfde verhaal die drie tabletten beslaat en dankzij een recente studie redelijk compleet bekend is⁵. De manuscripten stammen uit de 14de eeuw v. Chr. of later, maar het is niet duidelijk wanneer de vertaling tot stand kwam, noch in welke tijd het Babylonische voorbeeld dat eraan ten grondslag lag, kan worden gedateerd. Vele werken van de Mesopotamische literatuur in Hattuša gaan terug op laat-Oudbabylonische originelen, en het is mogelijk dat dit ook voor het Gilgameš epos het geval was. We zien dat de Hettitische versie in grote lijnen overeenkomt met de inhoud van de SV maar bepaalde episodes niet kent. Ook voegt zij er een paar passages aan toe of kleurt andere op een eigen manier in, maar deze wijzigingen blijven relatief beperkt en laten zien hoe een Babylonisch voorbeeld voor een lokaal publiek werd aangepast. Dit betekent dat het Gilgameš epos al ver vóór het proces van canonisatie grote overeenkomst vertoonde met de latere SV, en dat de passages die in de Hettitische versie ontbreken als toevoegingen uit de tijd na de Oudbabylonische periode mogen worden beschouwd.

Bilgames in de Sumerische literatuur

Gilgameš is een belangrijke figuur in de Sumerische literatuur, waar hij optreedt onder de naam Bilgames. Dit is de originele vorm van zijn naam, die zoiets betekent als „de voorouder is een held”; later, rond 2000 v. Chr, veranderde de uitspraak in de beter bekende vorm van de naam. In de tijd dat de oudste manuscripten van het Babylonische Gilgameš epos werden geschreven, stond het schrijverscurriculum in het teken van de klassieke composities van de Sumerische literatuur. Een deel van dit repertoire was eeuwen voordien ontstaan, in de tijd van de Ur III-dynastie (21ste eeuw v. Chr.), en overleefde, in aangepaste vorm, als studiemateriaal voor het onderwijs tot in de Oudbabylonische tijd. Hieronder vinden we verhalen over Enmerkar, Lugalbanda en Bilgames, de legendarische koningen van Uruk, en hymnen op de koningen van Ur met verwijzingen naar de beroemde dynastie van Uruk. Dit materiaal biedt een venster op de voorstellingen die aan het eind van het derde millennium v. Chr. over Bilgames en de andere

⁵ G. BECKMAN, Gilgamesh in Hatti, p. 37-57 in: G. BECKMAN *et al.* (red.), *Hittite studies in honor of Harry A. Hoffner Jr. on the occasion of his 65th birthday*, Winona Lake, 2003. Dezelfde auteur gaf een nieuwe vertaling op grond van deze studie in FOSTER *et al.* 2001: 157-165.

koningen van Uruk de ronde deden. In die tijd werd Bilgames als een god vereerd — hij treedt al rond 2500 v. Chr. in een godenlijst op — en werd gevierd als een machtige koning die in een ver verleden Kiš, het aloude machtscentrum in het noorden, had verslagen en de heerschappij over Mesopotamië naar het zuidelijke Uruk had gebracht. Bilgames stond bekend als zoon van de godin Ninsun en Lugalbanda, en was daarmee een half goddelijke, half menselijke, en dus sterfelijke held. Of aan deze voorstellingen over Bilgames en de andere koningen van Uruk de daden van historische personen ten grondslag liggen valt niet te achterhalen⁶.

Verschillende koningshuizen beriepen zich op hun relatie met de dynastie van Uruk om hun aanspraak op heerschappij te onderbouwen, maar alleen de ideologische verbinding van de Ur III dynastie met Uruk, en dan met Bilgames in het bijzonder, is goed gedocumenteerd, en tevens de reden waarom zoveel Sumerische composities over de legendarische koningen van Uruk in het Oudbabilonische schrijverscurriculum konden overleven. De koningen Ur-Namma en Šulgi beschouwden zichzelf als leden van het huis van Uruk, als „broer” of „broer-vriend” van Bilgames en zoon van Lugalbanda en Ninsun. Zij beleden een opvatting van de geschiedenis waarin hun dynastie als de legitieme erfgenaam van het huis van Uruk, en daarmee dus ook van Kiš, aanspraak kon maken op de heerschappij over heel Mesopotamië⁷. We mogen aannemen dat tegen deze achtergrond heldenliederen over de koningen van Uruk aan het hof van Ur populair waren, en allerlei Sumerische verhalen met dit thema in het Oudbabilonische schrijverscurriculum gaan waarschijnlijk terug op werken van voordrachtskunst die oorspronkelijk ter vermaak van dit hof werden gecomponeerd⁸.

In de Oudbabilonische school waren vijf Sumerische verhalen over Bilgames in omloop:

- * *Bilgames en Huwawa* (lange versie) vertelt hoe Bilgames, uit vrees voor de dood, met zijn dienaar Enkidu en een gevolg van vijftig jonge krijgers op weg gaat naar het bergland om roem te vergaren. Bij aankomst vallen Bilgames en Enkidu ten gevolge van Huwawa's stralenkransen in een

⁶ Men leest dikwijls dat Bilgames een tijdgenoot was van een zekere Mebarasi, „koning van Kiš”, van wie een paar zeer oude inscripties bekend zijn, maar dit idee is gebaseerd op veel bronnen en van geringe historische betekenis, zie P. MICHALOWSKI, A man called Enmebaragesi, *Wilcke Festschrift*, p. 195-208.

⁷ P. MICHALOWSKI (noot 6): 203 en P. STEINKELLER, An Ur III manuscript of the Sumerian King List, *Wilcke Festschrift*, p. 267-292, speciaal p. 284-285.

⁸ Een Nederlandse vertaling van de Sumerische verhalen over Enmerkar en Lugalbanda is te vinden in H. VANSTIPHOUT, *Helden en goden van Sumer*, Nijmegen, 1998. Hier vindt men ook *Bilgames en Akka* en de lange versie van *Bilgames en Huwawa*; een vertaling van alle Sumerische Bilgames verhalen is te vinden in VANSTIPHOUT 2001.

magische slaap, maar als ze ontwaakt zijn brengt Bilgames met een list Huwawa ertoe elk van zijn zeven gevaarlijke stralenkransen af te leggen. Zo overmeesteren zij Huwawa; hij smeekt om genade, maar Enkidu doodt hem. De helden presenteren het hoofd van Huwawa aan Enlil, die verontwaardigd is omdat ze de omgangsregels overtreden hebben.

- * *Bilgames en de Hemelstier* handelt over de avances van de godin Inanna tot Bilgames, die haar afwijst en vervolgens, met zijn dienaar Enkidu, de hemelstier doodt die zij uit wraak naar Uruk heeft gestuurd.
- * *De dood van Bilgames* beschrijft het sterfbed van Bilgames, zijn verzet tegen de komende dood, zijn begrafenis door zijn zoon Urlugal en tenslotte zijn vertrek naar het dodenrijk. De goden laten de heldendaden van de stervende Bilgames de revue passeren — zijn verre reizen; het vellen van de cederboom; de overwinning op Huwawa; het oprichten van monumenten; de bouw van tempels; zijn ontmoeting met Ziusudra, de overlevende van de zondvloed; de restauratie van cultusregels die sinds de zondvloed in vergetelheid waren geraakt — en besluiten dat hij na zijn dood heerser in de onderwereld zal worden.
- * *Bilgames en de Onderwereld* begint met een mythische inleiding die verklaart hoe Bilgames in het bezit van bijzonder speelgoed kwam waarmee hij de jonge mannen van Uruk in wedstrijden afpeigert. Door het gejammer van hun vrouwen valt het speelgoed in de onderwereld, maar zijn dienaar Enkidu gaat erheen om het terug te halen. Hij gedraagt zich daar ongepast en kan daarom de onderwereld niet meer verlaten. Met behulp van de goden roept Bilgames de geest van Enkidu op en ervaart van hem hoe het leven van de mensen hun lot na de dood bepaalt.
- * *Bilgames en Akka* vertelt hoe Bilgames Uruk bevrijdt van de overheersing door Kiš.

Er is geen twijfel dat sommige van deze verhalen al in de Ur III tijd bekend waren, want een manuscript van *Bilgames en de Hemelstier* dateert uit die tijd en een passage in *Bilgames en Huwawa* was grappig voor de intimi aan hof van Šulgi maar werd door de Oudbabylonische scholieren niet meer begrepen⁹, maar het lijkt geen twijfel dat de tekst zoals we die uit de Oudbabylonische school kennen sterk afwijkt van het onbekende origineel. Bovendien overleefden niet alle composities over Bilgames uit de Ur III-tijd in het Oudbabylonische curriculum¹⁰, en omgekeerd zijn sommige verhalen

⁹ Zie het artikel van P. MICHALOWSKI (noot 6).

¹⁰ Een fragment uit de Ur III-tijd beschrijft de seksuele omgang van Bilgames met zijn onderdanen, een element dat bekend is uit het Babylonische epos, maar niet in de Sumerische vertellingen uit de Oudbabylonische tijd wordt behandeld (GEORGE 2003: 7).

van later datum, zoals *Bilgames en Akka*, een compositie die pas in de vroege Oudbabylonische tijd is ontstaan¹¹.

Het is al lang bekend dat de Sumerische verhalen veel gemeen hebben met het latere Gilgameš epos: *Bilgames en Huwawa* vertoont grote overeenkomst met de tocht naar het Cederwoud in het epos, het conflict van Gilgameš en Ištar in tablet VI van de SV heeft veel gemeen met *Bilgames en de Hemelstier* en tablet XII van de SV is een bijna letterlijke vertaling van de tweede helft van *Bilgames en de Onderwereld*. Maar de grootste verrassing kwam toen recentelijk *De dood van Bilgames* beter ontsloten werd¹². Dit gedicht verklaart hoe Bilgames na zijn dood koning in de onderwereld kon worden, en roert daarbij thema's aan die ook in de tweede helft van het Babylonische epos optreden: het verzet tegen de dood en de les dat ieder mens moet sterven. Bovendien verwijst *De dood van Bilgames* naar dezelfde serie gebeurtenissen die we uit het epos kennen: de stervende Bilgames heeft een expeditie naar het Cederwoud, een overwinning op Huwawa en een ontmoeting met de zondvloedheld achter de rug. In het dodenrijk zal hij niet alleen zijn gestorven familie weerzien, maar ook „jouw dierbare vriend, jouw kameraad / vriend Enkidu, jouw jonge kameraad”, die dus vóór hem moet zijn overleden. Dit duidt erop dat het publiek van deze Sumerische gedichten vertrouwd was met een geschiedenis van de held die sterk lijkt op de plot van het Babylonische epos. Tegen deze achtergrond kunnen ook de eerste twee regels van *Bilgames en Huwawa* worden opgevat¹³: „Nu zette de heer zijn zinnen op het land van de levende man / nu zette heer Bilgames zijn zinnen op het land van de levende man,” gevolgd door zijn overpeinzingen over de eindigheid van het leven en het besluit roem te vergaren met een tocht naar het Cederwoud. Met deze „levende man” wordt de zondvloedheld bedoeld, Ūta-napištim van het epos die in Sumerische teksten Ziusudra heet, en de openingsverzen plaatsen daarmee het verhaal in het kader van een doorlopende geschiedenis.

De Sumerische Bilgames composities zijn zelfstandige verhalen, maar het lijkt erop dat tenminste *Bilgames en Huwawa* en *De dood van Bilgames* begrepen werden als episodен in een langere geschiedenis die veel weg heeft van wat in het Babylonische epos wordt verteld. De betekenis van dit

¹¹ C. WILCKE, Zu „Gilgameš und Akka”, p. 457-485 in: M. DIETRICH en O. LORETZ. (red.), *Dubsar anta-men* (...) (*Festschrift Römer*), Alter Orient und Altes Testament 253, Münster, 1998.

¹² A. CAVIGNEAUX en F.N.H. AL-RAWI, *Gilgameš et la mort*, Cuneiform Monographs 19, Groningen, 2000, en N. VELDHUIS, The solution of the dream: a new interpretation of Bilgames' death, *JCS* 53 (2001) 133-148.

¹³ GEORGE 2003: 97-98.

feit voor de vraag wanneer dit verhaal vorm kreeg, is echter niet duidelijk. De manuscripten van de Sumerische composities dateren uit het midden van de Oudbabilonische tijd, toen het Gilgameš epos reeds in omloop was, en het is mogelijk dat we te maken hebben met beïnvloeding door het Babylonische epos. Anderzijds is het evenmin uitgesloten dat de tekst van deze Sumerische verhalen aanzienlijk ouder is dan de bekende manuscripten, wat er in dat geval op zou kunnen duiden dat een doorlopend verhaal over de lotgevallen van de legendarische koning al veel eerder werd verteld dan de vroegste manuscripten van het Gilgameš epos doen vermoeden. Een keuze tussen deze twee mogelijkheden is vooralsnog niet te maken.

Het Oudbabilonische Gilgameš epos als heldendicht

Werken van beeldende kunst en de vele schrijfoefeningen met stukken van composities over Gilgameš laten zien dat de stof in de Oudbabilonische periode zeer geliefd was. De dichter van het Oudbabilonische Gilgameš epos werkte tegen de achtergrond van een levendige orale traditie over zijn held, maar het blijft vooralsnog onduidelijk of hij zijn hele verhaal eraan ontleende of er slechts de elementen vond die hij tot een nieuw geheel smeedde. Duidelijk is wel dat de geschreven tekst niet als de notatie van een mondeling overgeleverd dichtwerk kan worden beschouwd, maar de schriftelijke neerslag is van het werkstuk van een dichter die zich met een specifieke bedoeling met de materie had beziggehouden. Wellicht was het werk, net als de Sumerische Gilgameš verhalen, oorspronkelijk bedoeld om ter vermaak aan het hof te worden voorgedragen, en vond het daarna ook daarbuiten verspreiding. In de tijd van koning Hammurabi (1792-1750 v. Chr.) was het werk reeds ingeburgerd; schoolteksten uit die tijd met passages uit de tocht naar het Cederwoud zijn in Harmal en Ishchali gevonden, en de oudste bibliotheekmanuscripten, de zogenaamde Pennsylvania en Yale tabletten, dateren uit ongeveer dezelfde tijd. Deze twee tabletten behoren tot één en dezelfde set, die volgens de colofon de naam *šūtur eli šarrī*, „Boven koningen verheven”, droeg; dit zijn, zoals gebruikelijk, de beginwoorden van het ontbrekende eerste tablet. Deze versie ligt aan de veel latere SV ten grondslag, waar we de woorden *šūtur eli šarrī* terugvinden (I 29), en het is aannemelijk dat de SV hier de verloren openingshymne van het Oudbabilonische epos bewaart.

Het Oudbabilonische epos is een meesterwerk. Het verbindende element is de nieuwe rol van Enkidu, die in de Sumerische verhalen voorgesteld werd als de dienaar van Gilgameš maar nu optreedt als zijn boezemvriend

en evenknie. Nieuw is het relaas van zijn wonderlijke schepping en beschaving, zijn komst brengt de expeditie naar het cederwoud op gang en zijn dood de jacht van Gilgameš naar het eeuwige leven – waarmee de traditionele daden van Gilgameš (*Bilgames en Huwawa*) en zijn bekende verzet tegen de dood (*De dood van Bilgames*) in één lijn zijn ondergebracht. Men vermoedt al lang dat de dromen van Gilgameš vóór de komst van Enkidu erop duiden dat hun vriendschap ook een seksueel karakter had, en er is intussen meer dat suggereert dat het publiek met dit aspect vertrouwd was¹⁴. Enkidu's komst geeft nieuwe richting aan de overdadige energie van koning Gilgameš. Het epos schildert hoe hij tot dan toe gewend was zijn onderdanen te misbruiken: hij legt beslag op de jonge mannen met ruige wedstrijden¹⁵ en heeft het recht op de eerste nacht met alle bruiden. Voordat Gilgameš dit voorrecht mag genieten moet hij eerst een sterke man uit het volk zien te verslaan, wat nooit een probleem was totdat Enkidu verschijnt. Zij vechten zonder dat een van beiden de sterkste blijkt te zijn, waarmee hun leven een nieuwe wending neemt.

De tocht naar het Cederwoud was ongetwijfeld de beroemdste episode van het epos: *Bilgames en Huwawa* was lesmateriaal voor alle schrijversleerlingen, en de meeste schoolteksten met stukken van het Babylonische epos behandelen dezelfde episode. Deze manuscripten vertonen veel variatie, wat erop kan duiden dat de scholieren zich meer lieten leiden door de vertellingen die zij van de straat kenden dan door een schriftelijk voorbeeld. Het verhaal heeft in de loop der tijd grote wijzigingen ondergaan: *Bilgames en Huwawa* lijkt een tocht naar de bergen in het oosten ten behandelen, net zoals de meeste Sumerische heldenverhalen de relatie van Mesopotamië met de Zagros thematiseren, maar in het Babylonische epos zijn de bergen van Libanon het doel van de missie geworden; een manuscript noemt nu het „land van Ebla” als de bestemming van de helden. Het is denkbaar dat de daden van Gilgameš hierbij versmolten zijn met de tochten van koning Sargon van Akkad naar deze streken, want het is duidelijk dat de Babyloniërs gemeenschappelijke trekken zagen tussen beide figuren. Een nieuw element zijn de dromen die Gilgameš onderweg heeft, waarmee de dichter de gemoedstoestand van de helden, hun angst en hernieuwde

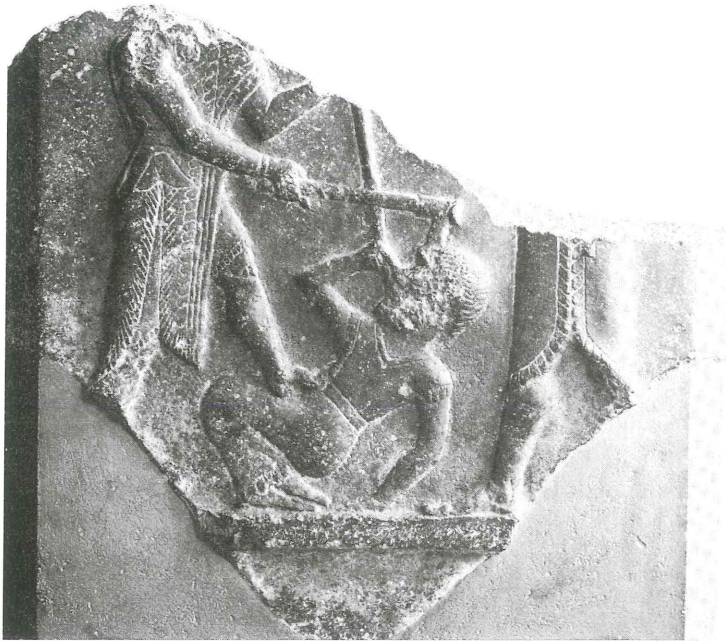
¹⁴ J.S. COOPER, Buddies in Babylonia. Gilgamesh, Enkidu and Mesopotamian homosexuality, *Jacobsen Mem. Vol.*, p. 73-85, en GEORGE 2003: 452-454 en 902-903.

¹⁵ Bekend uit *Bilgames en de onderwereld*, waar Bilgames op de jonge mannen van de stad rondrijdt om met een houten bal en een slagbout een soort polo te spelen; dezelfde „bal” (*pukku*) verschijnt in SV I 66, waarschijnlijk in navolging van een Oudbabylonisch voorbeeld. Zie J. Klein, A new look at the „oppression of Uruk” episode in the Gilgameš epic, *Jacobsen Mem. Vol.*, p. 187-201.

moed krachtig tot uitdrukking brengt. Ook de houding van Gilgameš ten opzichte van Huwawa heeft zich gewijzigd: in het Sumerische verhaal is sprake van een list waarmee hij zich de betere bewees van deze domme bergbewoner met min of meer menselijke trekken. In de Babylonische versie is Huwawa echter veel demonischer, met een legendarisch verwrongen uiterlijk dat een geliefd onderwerp was in de beeldende kunst (zie afbeelding op de titelpagina), en alleen brute kracht volstaat om hem te verslaan. Tenslotte is ook de motivatie veranderd: in *Bigames en Huwawa* gaat de held op weg om bomen te kappen en roem te vergaren, maar loopt per ongeluk Huwawa tegen het lijf. Ook de Oudbabylonische Gilgameš wil erop uit om beroemd te worden, maar dan wel door Huwawa te verslaan. De latere SV zegt nog maar weinig over roem, maar stelt als enige dat Humbaba (de vorm van de naam Huwawa in de SV) een booswicht is, zodat de expeditie een morele motivatie krijgt. Met deze visie wijkt de SV duidelijk af van haar voorlopers.

Voor alles wat in de SV na de Cederwoud passage wordt verteld, is slechts één Oudbabylonische bron voorhanden: een bibliotheekmanuscript over de reis van Gilgameš naar Ūta-napištim. Het kleitablet heeft een ander formaat als de twee tabletten van de *šūtur eli šarrī*-serie en is waarschijnlijk ook wat jonger, en het is niet zeker of het bij dezelfde editie past. Het gebrek aan bronnen en afbeeldingen doet in ieder geval vermoeden dat dit deel van het verhaal veel minder bekendheid genoot bij het publiek, en de reconstructie van de plot van de Oudbabylonische versie blijft hypothetisch. Er is onenigheid of de passage met de hemelstier (SV tablet VI) reeds in het Oudbabylonische epos een plaats vond, hoewel zij wel voorhanden is in de Hettitische vertaling, en wat Gilgameš onderweg naar de zondvloedheld allemaal overkomt, blijft grotendeels een raadsel. Het enige manuscript vertelt een afwijkend verhaal: net als in de SV rouwt Gilgameš om Enkidu en vreest de dood, maar hij ontmoet onderweg Šamaš (niet in SV), terwijl de waardin aan de oever van de zee hem leert dat de goddelijke orde de dood noodzakelijk maakt en dat hij maar van het leven moet genieten (niet in SV). De bootsman Sursunabu (Uršanabi in SV) en zijn stenen bemanningsleden keren wel in de SV terug. Het einde van de Oudbabylonische versie ontbreekt, maar de fragmentarische Hettitische vertaling laat zien dat het veel korter moet zijn geweest dan wat we in de SV lezen.

Met al deze ontbrekende stukken is het lastig de intentie van het Oudbabylonische epos te achterhalen. We lezen over een jonge, impulsieve koning die dankzij de vriendschap zijn volk met rust laat om zich te richten op het vergaren van roem, maar daardoor ook zijn vriend verliest. Dit



Tweemaal dezelfde scène: boven een Oudbabylonische terracotta met een afbeelding van het beslissende moment in de strijd van Gilgameš en Enkidu met Huwawa. Beneden citeert koning Samsī-Addu van Ekallātum dezelfde scène om zijn veldtocht tegen Qabrā uit te beelden (ca. 1780 v. Chr.). Samsī-Addu (links) stelt zichzelf voor als Gilgameš, en geeft zijn partner, koning Daduša van Ešnunna (rechts), de rol van Enkidu. Op de bodem, in de rol van Huwawa, ligt de verslagen koning van Qabrā. De gelijkenis is treffend, maar zie voor een kritischer oordeel en bibliografische verwijzingen W.G. LAMBERT, *Gilgamesh in literature and art: the second and first millennia*, p. 37-52 en plaat 7-11, in: A.E. FARKAS *et al.* (red.), *Monsters and demons in the ancient and medieval worlds. Papers presented in honor of Edith Porada*, Mainz, 1987, speciaal p. 43-44.

brengt hem uit het lood, hij trekt als een zwerver erop uit om het eeuwige leven te vinden, maar leert onderweg al dat dit niet zal lukken. Het einde ontbreekt, maar we nemen aan dat hij Ūta-napištim ontmoet en uiteindelijk terugkeert naar Uruk, logischerwijs om het koningschap weer op zich te nemen. Misschien kwam hier iets ter sprake waar *De dood van Bilgames* en de SV (I 43-44, regels van de Oudbabylonische proloog) naar verwijzen: dat Gilgameš de verloren cultusregels van vóór de zondvloed heeft teruggebracht.

Het Oudbabylonische publiek begroette de nieuwe ambitie van Gilgameš aan het begin van het verhaal; immers, het vergaren van roem, letterlijk het „zetten van een naam”, was een lovenswaardige deugd van koningen¹⁶, en zijn heldendaad op de Cederberg wordt elders geciteerd als toonbeeld van koninklijke roem (zie afbeelding). De daad leidt echter tot een goddelijke bestraffing, om redenen die zich vanwege de fragmentarische tekst niet goed laten duiden. Misschien is het een geval van de willekeur van de goden, of wellicht hebben de helden zich op de scheidslijn tussen deugd en overtreding begeven. Zijn daarop volgende zoektocht bracht Gilgameš niet het eeuwige leven, maar heeft hem in de ogen van het publiek wel gegeven waar hij aanvankelijk naar zocht: de blijvende roem die hem in de wereld van het oude Mesopotamië vergund was.

Daarmee is de sterfelijkheid van Gilgameš een fundamenteel gegeven in het epos. Om deze reden is Lugalbanda, de koning van Uruk die in de Sumerische literatuur als zijn vader optreedt, nu zijn persoonlijke god geworden, want Lugalbanda werd intussen zelf als een god vereerd en Gilgameš heeft tenminste één menselijke ouder nodig om sterfelijk te zijn. Een vergelijking met *De dood van Bilgames* is lonend: hier krijgt de held als beloning voor zijn heldendaden na zijn dood de positie van heerser in de onderwereld, een antwoord op de sterfelijkheid dat aansluit bij wat de koningen van de Ur III-dynastie zelf na hun dood verwachtten¹⁷. Deze toekomst is voor de Oudbabylonische Gilgameš niet meer weggelegd, maar zijn oplossing voor het probleem van de dood — blijvende roem — is dezelfde als een koning in die dagen nastreefde. Het publiek zag daarmee aan de hand van de geschiedenis van deze archetypische held een belangrijk element van hun levensvisie bevestigd: „de boodschap, dat alleen roem na de dood beklijft.”¹⁸

¹⁶ F.R. KRAUS, *Altnesopotamisches Lebensgefühl*, *JNES* 19 (1960) 117-132.

¹⁷ De gestorven koning Ūr-Namma werd aangesteld als rechter in de onderwereld aan de zijde van zijn „geliefde broer” Bilgames (GEORGE 2003: 128).

¹⁸ M. STOL, *De boodschap van het Gilgamesj Epos*, *Akkadica* 23 (1981) 1-22, citaat op p. 18.

De standaardversie van het Gilgameš epos als bron van wijsheid

Hoe het Gilgameš epos zich in de daarop volgende eeuwen verder ontwikkelde, onttrekt zich grotendeels aan de waarneming. De Hettitische vertaling laat in ieder geval zien dat verschillende elementen pas na de Oudbabylonische tijd werden opgenomen: de vervloeking en zegen van de prostituee (SV tablet VII) is wellicht, de uitgebreide beschrijving van de begrafenis van Enkidu (SV tablet VIII) zeker een late toevoeging, en met name het eind van het epos werd aanzienlijk uitgebreid: de reis langs de berg Mašum en het „Pad van Šamaš” (SV tablet IX), de vertelling van de zondvloed, de slaaptest en de episode van het verjongingskruid (SV tablet XI) ontbreken allemaal in de Hettitische vertaling. Waar deze nieuwe elementen vandaan komen blijft veelal onbekend, maar het zondvloedverhaal is een bewerking van een gedeelte van andere literaire tekst, het verhaal van Atra-hasīs¹⁹. Het is evenmin duidelijk wanneer en waarom het epos met deze episodes werd verrijkt, maar vermoedelijk speelde hierbij een verschuiving in de interesse die men voor de figuur van Gilgameš opracht een rol: niet zijn voorbeeldige heldenleven, maar zijn ervaringen voorbij de grenzen van ruimte en tijd boeide het publiek.

De nieuwe elementen kennen we alleen uit de SV, de canonieke bewerking van het Gilgameš epos door een schrijver/redacteur, wellicht Sîn-lēqi-unninni genaamd, die de overgeleverde tekst niet alleen redigeerde, maar er ook eigen inbreng aan heeft toegevoegd. Het is niet altijd duidelijk welke onderdelen aan hem mogen worden toegeschreven, maar we hebben reeds op tablet XII gewezen, en we horen zijn stem eveneens in de proloog van het epos, waar hij uitdrukking geeft aan zijn opvatting van het werk en hoe het publiek het moet benaderen. Zijn beleving van de tekst blijkt een radicaal andere te zijn als in de Oudbabylonische tijd gangbaar was.

In de eerste 28 regels van het epos, voorafgaand aan de oorspronkelijke aanhef van het Oudbabylonische voorbeeld („Boven koningen verheven”), prijst hij de met moeite verworven wijsheid van Gilgameš en roept zijn publiek op de muren van Uruk te beklimmen, om daar naar een inscriptie van Gilgameš te zoeken en een geheime deur te openen. Hier verschijnen de beroemde regels met een lofprijs op Uruk, regels die de schrijver/redacteur aan het slot van zijn voorbeeld had aangetroffen²⁰ en met een nieuwe betekenis inzet aan het begin van zijn werk. Op hun oorspronkelijke plaats

¹⁹ Er is geen Nederlandse vertaling beschikbaar, maar we verwijzen naar K.R. VEENHOF, De interpretatie van de Atrachasis-mythe, een Babylonische oergeschiedenis, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 44 (1990) 177-197.

²⁰ Dit blijkt uit Assyrian fragment ms z (GEORGE 2003: 364-369).

(SV XI 323-328) is deze lofprijs Gilgameš in de mond gelegd, die zijn reisgezel op de muren van zijn stad wijst als het enige tastbare monument voor zijn duurzame roem²¹. In de proloog zijn deze regels echter een beeld geworden van het Gilgameš epos, waarmee tot uitdrukking komt dat het epos precies dezelfde functie is gaan vervullen als de beroemde stadsmuren: een eeuwige getuigenis van de roem van Gilgameš²². De oproep om de muren te beklimmen en de inscriptie te lezen is aldus een breed uitgesponnen beeld van de lectuur van het epos, waarbij de lezer op verborgen schatten van wijsheid stuit.

Het epos kon worden opgevat als een onsterfelijk monument van Gilgameš omdat het niet langer als een *vertelling over*, maar als een *geschrift van Gilgameš zelf* werd gezien. Dit blijkt wanneer we de proloog vergelijken met de *Autobiografie van Naram-Sin*, een literair werk dat in de Oudbabilonische tijd was ontstaan en in het eerste millennium v. Chr. onder de canonieke composities werd gerekend²³. De proloog van de SV roept het publiek, in het enkelvoud, op een tabletdoos te zoeken met een tablet van lapis lazuli waarop ^(1 28) „alle beproevingen, alles wat Gilgameš doorstond” geschreven staan. Dit is hetzelfde schriftstuk dat al eerder werd genoemd, waar gezegd wordt dat Gilgameš na zijn lange tocht ^(1 10) „alle inspanningen op een monument zette”. De *Autobiografie van Naram-Sin* begint ook met een oproep in het enkelvoud: „Open de tablethouder en lees het monument”, namelijk een monument dat door koning Naram-Sin werd geschreven. Dan komt Naram-Sin zelf aan het woord, vertelt zijn geschiedenis en richt zich tenslotte met raadgevingen direct tot een toekomstige koning, die hij op het hart drukt kennis te nemen van zijn „monument” — dat wil zeggen van de tekst die we nu aan het lezen zijn. In het licht van deze parallel zien we dat het „monument” van Gilgameš, dan wel zijn „tablet van lapis lazuli”, niet verwijst naar een buiten de tekst bestaand object, maar naar het Gilgameš epos zelf²⁴. De proloog presenteert het werk dus als een getuigenis van Gilgameš, waarmee de oude vertelling over de

²¹ M. STOL (noot 18): 9-11.

²² P. MICHALOWSKI, *Sailing to Babylon, reading the dark side of the moon*, p. 177-193, in: J.S. COOPER en G.M. SCHWARTZ (red.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century. The William Foxwell Albright Centennial Conference*, Winona Lake, 1996, speciaal p. 187-188.

²³ Andere moderne titels voor hetzelfde werk zijn *Naram-Sin and the Enemy Hordes* en *The Cuthean Legend of Naram-Sin*. Een editie met vertaling is te vinden in J. G. WESTENHOLZ, *Legends of the Kings of Akkade, Mesopotamian Civilisations 7*, Winona Lake, 1997, nos. 20-22.

²⁴ Deze essentiële observatie hebben we te danken aan C.B.F. WALKER, *The second tablet of ʔupšenna pitema: an Old Babylonian Naram-Sin legend?*, *JCS* 33 (1981) 191-195, speciaal p. 194.

held de betekenis van zijn — in de derde persoon gestelde — autobiografie gekregen heeft.

Naram-Sin belooft in zijn *Autobiografie* dat latere koningen die dit „monument” lezen, van zijn levensbericht zullen profiteren. Ook de lectuur van het Gilgameš epos was een leerzame ervaring, en de schrijver/redacteur van de SV geeft in zijn proloog aan wat het publiek ervan mag verwachten. Alleen hier wordt de wijsheid van Gilgameš op de voorgrond gesteld: de belevenissen van Gilgameš zijn ⁽¹²⁸⁾ „beproevingen” en ⁽¹¹⁰⁾ „inspanningen” die hem ⁽¹⁹⁾ „vermoedden”, maar die er ook voor gezorgd hebben dat Gilgameš ⁽¹⁹⁾ „tot rust gebracht” en buitengewoon wijs werd, een kwaliteit die in verschillende bewoordingen wordt benadrukt. Het publiek moet de muren van Uruk beklimmen — d.w.z. het epos lezen — om de wijsheid van Gilgameš te ontdekken. Maar deze wijsheid ligt niet voor het oprapen, want net als Gilgameš, die pas met veel moeite ⁽¹⁷⁾ „het geheim ontdekte en het verborgene opende”, zal de lezer zich moeten inspannen om de boodschap te begrijpen of, in de woorden van de proloog, ⁽¹²⁶⁾ „de deur van zijn geheim” te openen. Dit is de deur van de denkbeeldige tablethouder, en het openen van deze deur staat voor het juiste begrip van de tekst. Dit betekent dat de wijsheid die in het Gilgameš epos besloten ligt, pas genoten kan worden als men, om het zo te zeggen, over de 'sleutel' van deze deur beschikt, dus bekend is met een specifieke manier van tekstverklaring. We mogen hierbij denken aan een esoterische methode van tekst- en symboolinterpretatie die in Mesopotamië, met name in de late tijd, gangbaar was en waarnaar dikwijls wordt verwezen zonder dat de methode ooit expliciet wordt beschreven. Het was namelijk, in Assyriologisch jargon, *Geheimwissen*, de mondeling doorgegeven kunst van geleerden meer in een tekst te lezen dan wij er zien staan. De sleutel is nu zoek, en ondanks verwoedde pogingen een nieuwe te maken is men verdeeld over het antwoord op de vraag wat de ingewijde Mesopotamische lezer nu precies van het Gilgameš epos kon opsteken²⁵. Duidelijk is echter wel dat zijn opvatting van de 'wijsheid' van Gilgameš een andere was als wat wij onder dit begrip verstaan; het staat de hedendaagse lezer natuurlijk vrij ook zonder sleutel op zoek te gaan naar deze 'wijsheid', maar of zijn vondst meer te zeggen heeft over de inzichten die een Mesopotamische geleerde uit de tekst opdeed dan over hedendaagse levensvragen, valt te betwijfelen²⁶.

²⁵ Het spraakmakende artikel van S. PARPOLA, *The Assyrian tree of life: tracing the origins of Jewish monotheism and Greek philosophy*, *JNES* 52 (1993) 161-208 behandelt op p. 192-195 het Gilgameš epos. Het levendige debat dat deze publicatie heeft uitgelokt toont aan dat de discussie nog allesbehalve beslecht is.

²⁶ Voor een recente poging zie VANSTIPHOUT 2001: 30-34.

De SV is de laatste gedocumenteerde fase in het lange leven van het Gilgameš epos. Toen deze versie ontstond was het epos al stokoud, en tegen de achtergrond van veranderde opvattingen over de betekenis van het geschreven woord werd ook het epos herwaardeerd: het oude verhaal over een legendarische held kreeg de status van een directe getuigenis van de held, waarmee het geschrift grote relevantie kreeg als bron van kennis en inspiratie op vooralsnog ongrijpbare gebieden. Waarom juist dit oude heldendicht deze eer te beurt viel is een open vraag, maar het is mogelijk dat de lotgevallen van de hoofdfiguur de tekst bijzonder geschikt maakten voor dit doel. In het eerste millennium v. Chr. gold Gilgameš als de onderwereldrechter bij uitstek, en het is mogelijk dat we in dit perspectief de betekenis van het mysterieuze tablet XII moeten zien, dat niet alleen het leven in de onderwereld behandelt maar er ook voor zorgt dat de SV de betekenisvolle lengte van twaalf tabletten kreeg²⁷. Daarnaast was het Gilgameš epos een unieke getuigenis van de enige mens die ooit Ūta-napištim, de zondvloedheld, ontmoet heeft en zelfs ^(1 8) „een bericht van vóór de zondvloed gebracht heeft”. Deze fase in de wereldgeschiedenis was in de ogen van de Mesopotamiër allesbehalve een tijd van moreel verval zoals wij dat vanuit het perspectief van onze joods-christelijke traditie gewend zijn, maar juist een perfecte tijd die exemplarisch is voor het heden. De groei van het slot van het epos in de tijd vóór het ontstaan van de SV suggereert dat dit deel van het verhaal al eerder in de belangstelling stond, en het is mogelijk dat de geschiedenis van Gilgameš dankzij zijn contact met die perfecte wereld als een bron van wijsheid werd gezien.

In de geactualiseerde vorm van de SV overleefde het legendarische epos tot aan het eind van het gebruik van het spijkerschrift. De verhalen over Gilgameš werden misschien nog wel langer verteld, maar toen in 1872 de eerste stukken van zijn epos in een moderne taal vertaald werden, was de beroemde koning van Uruk reeds lang in vergetelheid verzonken. Tot op de dag van vandaag kan men de muren van Uruk beklimmen, een geërodeerde aarden verheffing die een grote cirkel trekt in de verlaten woestijn van Zuid-Irak. Al duizenden jaren knaagt de wind eraan, en gaat ermee door totdat

²⁷ Voor een overzicht van meningen omtrent de status van tablet XII zie GEORGE 2003: 47-54. E. FRAHM, Nabû-zuqup-kēnu, das Gilgameš-epos und der Tod Sargons II., *JCS* 51 (1999) 73-90 ontdekte dat een Assyrische hofgeleerde een nieuw afschrift van tablet XII vervaardigde op het moment dat het dramatische nieuws van de dood van de koning op het slagveld bekend werd (deze ontdekking en haar implicaties zijn onjuist weergegeven bij VANSTIPHOUT 2001: 20 noot 33). Het is onbekend waarom hij dit deed; men kan denken aan eigen studie en reflectie, of anders aan een publieke ceremonie, maar feit blijft dat er geen gegevens zijn om aan een van deze verklaringen de voorkeur te geven, noch om andere uit te sluiten (zie ook GEORGE 2003: 53-54).

zelfs de laatste sporen van dit mensenwerk zijn uitgewist. Sîn-lēqi-unninni, of hoe de dichter van de proloog ook heette, besefte maar al te goed dat niet hier, maar slechts in het onstoffelijke woord de onsterfelijkheid gelegen was. Dat zijn schepping, en die van zijn naamloze collega's, heden ten dage opnieuw als literaire meesterwerken worden gevierd, is een passend monument voor deze dichters, hun cultuur, en de onsterfelijke koning Gilgameš.

Literatuuropgave

GEORGE 2003 is de nieuwe standaardeditie van alle Babylonische gedichten over Gilgameš (standaardversie, oudere versies en teksten uit de periferie) met een uitgebreide inleiding op de tekst en de tradities rondom Gilgameš. GEORGE 1999, FOSTER *et al.* 2001 en VANSTIPHOUT 2001 bevatten allen een vertaling van de verschillende Sumerische en Babylonische gedichten over Gilgameš, waarbij de laatste twee ook de Hettitische versie te bieden hebben. De inleiding in GEORGE 1999 is een waardevolle schets van de literaire achtergrond en het denkraam waarbinnen de teksten moeten worden gesteld. In FOSTER *et al.* 2001 zijn ook een aantal verklarende essays opgenomen. Van de Nederlandse vertalingen is die van VANSTIPHOUT 2001 het meest aan te bevelen, niet het minst vanwege de uitgebreide behandeling van de Sumerische verhalen; de vertaling van DE FEYTER 2001 beperkt zich tot het Babylonische materiaal en verscheen oorspronkelijk in 1991, zodat sommige recente vondsten niet zijn verwerkt.

- T. DE FEYTER, *Het Gilgamesj-epos*, Ambo Klassiek, Amsterdam, 2001.
 B.J. FOSTER, met medewerking van D. FRAYNE en G. BECKMAN, *The Epic of Gilgamesh: a new translation, analogues, criticism*, Norton Critical Edition, New York, 2001.
 A.R. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh*, Allan Lane, London, 1999 (een paperbackuitgave verscheen in 2000 in de reeks *Penguin Classics*).
 A.R. GEORGE, *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts*, twee delen, Oxford University Press, Oxford, 2003.
 H.L.J. VANSTIPHOUT, *Het Epos van Gilgameš*, Uitgeverij Sun, Nijmegen, 2001.

Afkortingen

- Jacobsen Mem. Vol.* = T. ABUSCH (red.), *Riches hidden in secret places. Ancient Near Eastern studies in memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake, 2002.
 JCS = *Journal of Cuneiform Studies*
 JNES = *Journal of Near Eastern Studies*
 SV = standaardversie (canonieke versie van het Gilgameš epos uit het eerste millennium v. Chr.)
Wilcke Festschrift = W. SALLABERGER *et al.* (red.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 2003.

EEN BABYLONISCH GEBED AAN DE GODIN IŠTAR.

M. STOL

Er zijn uit Babylonië vele gebeden bekend met de tekenende naam „Met opgeheven hand”. Ze werden op kleitabletten opgeschreven, soms meerdere achter elkaar. We leggen hier de vertaling voor van een gebed aan Ištar, de godin van de liefde, die ook de planeet Venus is. Deze naam van de Romeinse godin der liefde als benaming van de Avondster gaat direct terug op Ištar. Er is wel gezegd, dat *Ištar* hetzelfde woord is als het Griekse *astron*, ons woord *ster*. Een gebed is ook een gedicht en begint hymnisch; zelfs het *Onze Vader* uit het Nieuwe Testament begint zo. Het hier gepresenteerde gebed is allang bekend uit vele „manuscripten” (er komen steeds meer bij). Nog niet is gezien, dat de bidder om welvaart vraagt. De eerste bedoeling van deze bijdrage is echter, de lezer kennis te laten maken met een mooi Babylonisch gebed en er enig commentaar bij te geven.

*Heldin Ištar, geliefde der godinnen,
Fakkels van hemel en aarde, schijnsel van de windstreken,
Inninni, eerstgeborene van Sîn, boreling van Ninlil,
Tweelingzuster van de baardige, de stralende, de held Šamaš:
Ištar, gij zijt Anum, gij regeert de hemel,
Evenals Enlil, de raadgever, bestiert ge de woonplaatsen.
Schepper-godin, schepster van de riten en handwassingen.
Onderwezen door Ea in de Apsû, houdt gij de banden (in handen):
Waar de funderingen worden geprojecteerd, de eerste steen wordt gelegd,
Zorgt gij voor hen die een mond hebben, gelijk Šamaš.
Hetzij onder de Igigi: wie is uw evenknie,
Hetzij onder de Anunnaki, waar is uw gelijke?
Gij alleen stelt in de moederschoot van de mens vast armoede (of) rijk worden,
Gij brengt verandering in het lot en het kwade wordt goed.*

Commentaar (1-14).

Het gebed begint met een lofprijs op de godin. Ze wordt voorgesteld als de stralende planeet Venus en is ook verwant aan Maan (Sîn) en Zon (Šamaš). Het ritueel aan het eind (hier niet vertaald) zegt, dat de uitvoering van het ritueel „voor Ištar” moet gebeuren; voor de Avondster? Daarbij past dat het volgende gebed op het kleitablet is gericht tot de Sterren als goden. Ištar wordt gelijk gesteld met de belangrijkste goden, de hemelgod Anu en de aarde god

Enlil en ze heeft geen gelijke onder de twee groepen van goden, die men onderscheidde, de Igigi en Anunnaki. Als de zon overziet ze de mensheid („hen die een mond hebben”). Bij Ea, god van magie en wijsheid, heeft ze haar kennis opgedaan. Zij legt het lot van de mens in de moederschoot al vast en is ook in staat, die tijdens zijn leven te veranderen. Als voorbeeld dient hier armoede en rijkdom; dat past bij de bedoeling van het gebed.

Opmerkingen:

„Evenals” de god Enlil (6) staat in een nieuw manuscript. De uitdrukking „hen die een mond hebben” is uniek.

*Ik zocht onder de goden: gebeden worden aan u geschonken;
Ik wendde me tot de godinnen: u is er voor het smeken.
Voor u gaat Šēdu, achter u Lamassu,
Aan uw rechter zijde Recht (Mišaru), aan uw linkerzijde het Goede.
Aan uw hoofd staan vast verhoring, aanvaarding, verzoening,
Uw zijden zijn omgeven met leven en heil.
Hoe goed zijn de gebeden tot u, hoe nabij is uw verhoring.
Uw blikken is (al) verhoring, uw spreken is licht.
Wees mij genadig, Ištar, gebied mijn welzijn
Zie mij trouw aan en neem mijn smeking aan.*



Een rolzegel met een scène van een bidder voor de godin Ištar, afgebeeld als krijger en staande op een leeuw (uit Assyrië, 8ste eeuw v. Chr); foto uit E. Klengel-Brandt, *Mit Sieben Siegeln versehen* (Berlin 1997) Farbabb. 14.

Commentaar (15-23).

Nu treedt de bidder op en somt de kwaliteiten van de godin als hoorder van het gebed op. Zij is aan alle zijden omringd door positieve krachten: voor en achter de beschermgeesten, die een mens ook heeft. Ongewoon is, dat het hoofd genoemd is; is dit hier de zetel van het denken?

Opmerkingen:

Dat gebeden worden „geschonken” is een unieke gedachte.
„Uw spreken is licht” (21) is een unieke uitdrukking.

*Ik volgde uw spoor: moge rijk worden voor mij zeker zijn,
Ik greep uw disselboom: moge ik hartelust krijgen,
Ik droeg uw juk: plaats mij in rust.*

Commentaar (24-26).

De bidder beschrijft hier, hoe hij in een processie de wagen van Ištar begeleid heeft en vraagt er beloningen voor, in de eerste plaats rijk worden; eigenlijk staat er „winst”.

*Ik wachtte op u: moge verzoening op mij af komen,
Ik nam uw schijnsel waar: laat er verhoring en aanvaarding zijn
Ik zocht uw stralen: moge mijn aangezicht stralen.
Ik zocht uw heerschappij: moge er leven en heil zijn.
Moge ik verwerven de goede Šēdu die voor u is,
Lamassu die achter u gaat moge ik verwerven.
Die rechts van u is, Rijkdom (mešrû), moge ik toevoegen,
Het Goede moge ik bereiken, dat links van u is.*

Commentaar (27-32).

Ištar als stralende Venus. Haar eerder beschreven positieve krachten mogen nu de bidder toevallen. Opvallend is, dat Recht (Mišaru) hier vervangen wordt door het ongeveer gelijk klinkende woord Rijkdom (mešrû).

Opmerkingen:

Er wordt gespeeld met gelijk klinkende woorden, *namrirru* en *namāru* (29) en *bēlūtu* en *balātu* (28).

*Spreek opdat mijn woord wordt gehoord,
Het woord dat ik zeg, moge aanvaard zijn zoals het gezegd is.*

*Leid mij in welbevinden en vreugde, dagelijks.
Maak mijn dagen lang, schenk mij leven
Moge ik leven (gezond zijn), moge ik welvaren, en ik wil uw godheid loven.
Waarnaar ik zal streven, dat moge ik bereiken.*

Commentaar (33-37).

Bidden is niet eenvoudig en de woordkeus dient zorgvuldig te zijn. Hier wordt eerst gevraagd om aanvaarding van de woordkeus. Dan komt eindelijk datgene, wat de bidder wil verkrijgen: een gezond lang leven, zoals iedereen wil, maar ook het verkrijgen van zijn wens. Dat laatste wordt verwoord met *Waarnaar ik zal streven, dat moge ik bereiken*. Dat is de uitdrukking voor het hebben van succes in het leven, met name in financieel opzicht. De Babyloniër was over twee dingen bezorgd: de afloop van ziekte en het rijk worden. Dit is duidelijk uit de populaire omen literatuur; E. Reiner, „Fortune-telling in Mesopotamia”, JNES 19 (1960) 23-35, speciaal 25 b („the chances of recovery of a sick man, or the success or failure of a plan”).

Opmerking:

„Welbevinden” (*tūb libbi*) (35) is het fysieke welzijn, hier tegenover het psychische welzijn „vreugde” geplaatst.

*Moge de hemel zich over u verheugen, de Apsû over u juichen,
Mogen de goden van het heelal u zegenen,
De grote goden mogen uw hart goed maken.*

Commentaar (38).

De bidder is niet in staat, de godin te belonen en dat mogen de andere goden doen. Normaliter eindigt een gebed met de belofte, dat de bidder de godheid altijd zal prijzen.

Bibliografische aantekeningen.

Het belangrijkste handschrift is BMS 5 + 8. In de vakliteratuur staat dit gebed bekend als „Ištar 1”. Het is uitvoerig besproken door S.D. SPERLING, „A šu-íl-lá to Ištar”, *WdO* 12 (1981) 8-20. De laatste en beste vertaling, met literatuuropgave, is te vinden in B.R. FOSTER, *Before the Muses. An anthology of Akkadian literature* II, tweede druk, Bethesda 1996, pp. 580-581.

BOEKENNIEUWS

C.H.J. DE GEUS, *Towns in Ancient Israel and in the Southern Levant*.
Leuven: Peeters, 2003. Paperback, 189 pp. ISBN 90-429-1269-3; prijs:
€ 35,-.

Archeologie gaat leven wanneer de resultaten een herkenbaar beeld opleveren. Dit was een reden waarom het boek *De Israëlitische stad*, dat C.H.J. DE GEUS in 1984 publiceerde, zo goed zijn weg vond naar de lezers dat het op vrij korte termijn uitverkocht was (zie „Boekennieuws”, *Phoenix* 30 (1984), 67-68). In de heruitgave van dat boek, die onlangs in het Engels verscheen, is de oorspronkelijke tekst niet alleen bewerkt, maar ook aangevuld met opgravingsresultaten uit de afgelopen twee decennia, terwijl daarnaast enkele hoofdstukken toegevoegd zijn, die probleemstellingen en inzichten uit de recente discussie weerspiegelen.

Het thema van de „stad” levert voor tegenwoordige lezers veel punten van herkenning op. Dit wordt versterkt door de wijze waarop de Geus de diverse elementen van het kleinschalig urbanisme, dat de sociaal-economische structuur in de gebieden van Cisjordanië en Transjordanië in de 9^e-8^e eeuw v. Chr. kenmerkt, beschrijft. In de achtereenvolgende hoofdstukken behandelt de Geus die elementen die een wandelaar als het ware tegenkomt bij een bezoek aan een oudoosterse stad: van de stadsommuring en de poort via afzonderlijke stadswijken tot afzonderlijke gebouwen (hfdst. 2-9), daarna de omgeving van de stad (hfdst. 10-11) en tenslotte conclusies over de urbanistische structuur (hfdst. 12-14). Het boek beperkt zich tot de steden uit de 9^e-8^e eeuw, met een enkele uitweiding over een 7^e eeuwse stad (Ekron) en richt zich met name op bouwresten en architectuur. Ter interpretatie worden soms ook economische, sociale en culturele aspecten behandeld en naar bijbelse teksten verwezen. Over verscheidene bouwresten blijken de wetenschappers echter nogal van mening te verschillen en de weergave van discussies die hierover onder vaklieden gevoerd zijn, geven een levendig inzicht in het archeologisch bedrijf. Als voorbeeld kan genoemd worden de langlopende discussie over de interpretatie van de drieschepige gebouwen, een discussie waarin het gevaar van cirkelredening kan optreden en waarvan de uiteindelijke conclusie directe gevolgen heeft voor onze visie op de rol van de overheid in de Oudisraëlitische samenleving.

Uit vergelijking met de publicatie uit 1984 blijkt hoezeer in de laatste decennia archeologische inzichten zich ontwikkeld hebben. In de recon-

structie van woonhuizen gaat men er tegenwoordig van uit dat de meeste huizen over de gehele oppervlakte een verdieping en soms zelfs over een gedeelte een tweede verdieping hadden. Nu het vierkamerhuis ook in andere streken is aangetroffen, wordt dit huistype tegenwoordig niet meer als een specifiek Israëlitisch huistype beschouwd (p. 82-84). Ook de kennis over cultusplaatsen blijkt sterk toegenomen te zijn getuige de uitgebreide behandeling van cultische functies van de stadspoorten (p. 37-39, 94-95) en openluchtheiligdommen (96-104). De nieuwe inzichten zijn vooral ontwikkeld naar aanleiding van gegevens uit recente opgravingen (Bethsaida, *khirbet mudayna*). Andere recente opgravingen geven nieuwe informatie bijv. over aard en localisering van centra van de macht: Jizreeël — een garnizoensplaats, Ekron (7^e eeuw) — een paleis gelegen in de benedenstad (p. 56-57, 60-61, 109-112) en over grote publieke ondergrondse cisternes in Beer-sheba en Beth-shemesh (p.131-132).

Enkele elementen van de oudoosterse stad die in de eerdere publicatie ontbraken, zijn in de nieuwe uitgave toegevoegd. Zo behandelt het hoofdstuk over verschillende groepen van specialistische gebouwen bouwwerken die als „vertrek van de schrijver” en als „bazaar” geïnterpreteerd zijn, en olijfpersinstallaties, waarvan er alleen al in Ekron zo’n 115 gevonden zijn (p.113-118). Een ander hoofdstuk behandelt graven. In de besproken periode werden de doden buiten de stadsmuur begraven en de graftombes vertonen een grote variatie van vormen, waarvan enkele architectuurelementen hebben die aan de huizenbouw ontleend kunnen zijn. Het is jammer dat in dit hoofdstuk de inscripties die bij enkele graven teruggevonden zijn, niet ter sprake komen. De weinige inscripties die met bouwwerken verbonden kunnen worden, voegen n.l. informatie toe over het gebruik van gebouwen en ruimtes.

Na de bespreking van de gebouwen en hun directe omgeving volgt een overzicht van de ontwikkeling van de bewoningsspreiding en infrastructuur tussen de Late Bronstijd en de IJzertijd IIC en over de vraag of er wel gesproken kan worden van een typisch „Israëlitische stad”. Hier wordt ook gewezen op het onderscheid tussen steden en dorpen en het verschil in sociale verhoudingen, die in de eerste publicatie nog niet ter sprake kwamen. In het laatste hoofdstuk worden samenvattend de verschillende vormen van stadsplanning besproken en de conclusies die daaruit te trekken zijn over de functies die die steden vervulden. De bevolkingsaantallen en de factoren die hierbij een rol speelden worden hier in algemene termen besproken en de berekeningsformule in de publicatie van 1984 wordt nu niet meer genoemd. Zou dat het gevolg zijn van de gewijzigde opvattingen over de omvang van gezinnen en families, die de nieuwe theorieën over de woonhuizen met zich meebrachten (p.82-83)?

Met deze nieuwe uitgave heeft de Geus op zeer toegankelijke wijze een beeld geschetst van de steden en omringende landerijen voor een historisch en archeologisch geïnteresseerd publiek, bijbellezers en bezoekers van de zuidelijke Levant. De structuur van het antieke urbanisme in deze gebieden is hier ten dele beschreven. Over andere elementen uit de toenmalige samenleving, zoals de dorpen en hun bevolking, bedoeïenen en handelaars en de onderlinge verhoudingen tussen deze groepen, is onze kennis totnogtoe helaas beperkt.

KAREL VRIEZEN

Publicaties van „Ex Oriente Lux”, te bestellen bij het genootschap of in de boekhandel. Prijzen zijn exclusief portokosten.

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

23. M. STOL, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel.* (1983; 116 p.) €20,50 (leden €13,50)

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.) €31,75 (leden €20,50)

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 begrafenisritueel.

27. B.H. STRICKER, *De hemelvaart des konings* (1990; 54 p., 20 ill.)

€11,50 (leden €6,75)

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.) €29,50 (leden €20,50)

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.) €29,50 (leden €20,50)

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) €36,25 (leden €22,75)

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 hieroglyfenschrift 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 hieroglyfische 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.

31. JAN WILLEM DRIJVERS, JAN DE HOND, HELEEN SANCISI-WEERDENBURG (eds.), „Ik hadde de nieuwsgierigheid”. *De reizen door het Nabije Oosten van Cornelis de Bruijn (ca. 1652-1727)* (1997, 201 p., 54 ill.) €22,50 (leden €14,75)

In deze bundel met 12 artikelen worden De Bruijn's reizen door het Nabije Oosten behandeld. In afzonderlijke artikelen wordt ingegaan op zijn bezoeken aan Turkije, Egypte, Palestina, Persepolis en zijn geplande, maar nooit gerealiseerde bezoek aan Palmyra. Voorts wordt een biografie gegeven van De Bruijn, wordt ingegaan op de verschillende Nederlandse, Franse en Engelse edities van zijn reisverslagen, en zijn een drietal artikelen opgenomen over het 'Nachleben' van het werk van De Bruijn. In de verschillende artikelen wordt aandacht gegeven aan zijn werkwijze ter plekke alsook bij de vervaardiging van de reisverslagen; ook zijn bronnen en de wijze waarop hij deze heeft gebruikt komen aan de orde. De tekst is voorzien van een groot aantal citaten uit De Bruijn's reisverslagen. Een appendix biedt een chronologisch overzicht van zijn reizen. Rijk geïllustreerd met foto's en originele tekeningen van De Bruijn.

Nieuw

In 2003 verscheen t.g.v. van het zeventigjarig bestaan van Ex Oriente Lux:

ZIJ SCHREVEN GESCHIEDENIS. Historische Documenten uit het Oude Nabije Oosten

onder redactie van R.J. Demarée en K.R. Veenhof

Dit boek laat de Nederlandstalige lezer voor het eerste kennismaken met een groot aantal en een grote verscheidenheid originele historische documenten uit het gehele Oude Nabije Oosten uit de periode tussen 2500 en 100 v. Chr. Het bevat bijdragen van ruim veertig Nederlandse en Belgische auteurs, die de gekozen teksten presenteren in een betrouwbare vertaling, met inleiding, commentaar, bibliografie, vaak een afbeelding, en een kadertekst met meer algemene informatie over de hoofdpersoon (meestal een vorst). Men vindt er teksten uit alle perioden van de Egyptische geschiedenis, van Sumeriërs, Babyloniërs en Assyriërs, van Hettieten, Phoeniciërs, Arameërs, Israëlieten, en Perzen, en uit Ugarit, Alalach, en Moab. Het bevat hele oude documenten, maar ook teksten uit de Hellenistische periode, rond Alexander de Grote, Seleucieden, Ptolemeëen en Parthen. „Historische documenten” zijn in dit boek allerlei officiële koninginscripties, maar ook brieven van vorsten en bestuurders, oorkonden en wetenschappelijke teksten. Voorts composities die de geschiedenis retrospectief beschrijven of duiden, waaronder kronieken, profetische teksten, en autobiografieën, en daarnaast ook poëtische teksten rond vorsten, zoals epen, legenden en hymnen.

Mededelingen en Verhandelingen Ex Oriente Lux deel 33
8vo, ingenaaid, 490 p., met 40 afb. en kaarten. ISBN 90-72690-13-3
Prijs: leden Ex Oriente Lux: 20 E, niet-leden: 30 E, plus verzendkosten