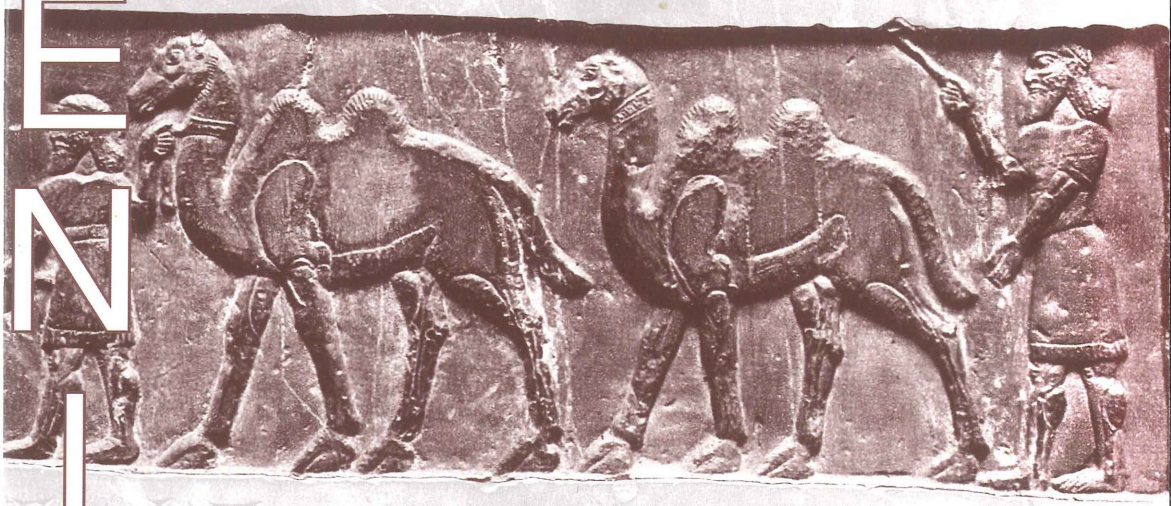
PHOENIX



EX ORIENTE LUX

59,1
2013

LEIDEN 2013

Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux"

AMERSFOORT	Drs. D.L. Noordhof, Fuutstraat 12, 3815 JP Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Dr. W.J.I. Waal, Nassaukade 10hs, 1052 CG Amsterdam
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. Drs. E.J.J.E. de Ruiter, Landgraafstraat 88, 6845 ED Arnhem
DORDRECHT	Dhr. R.C. Jutten, Andromedaring 10, 3328 HB Dordrecht
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. Drs. LA.C. Deurvorst, Arnoldlaan 6, 2061 AL Bloemendaal
's-HERTOGENBOSCH	Drs. J. Croonen, v.d. Does de Willeboissingel 10, 5211 CA 's-Hertogenbosch
HOORN	Drs. G.M. Kelder, L. de Colignylaan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. dr. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEEUWARDEN	Mevr. Drs. G.J.C. Labuschagne, Lytse Buorren 14-16, 9088 AJ Wirdum
LEIDEN	Drs. T.J.H. Krispijn, De Sitterlaan 114, 2313 TS Leiden
MAASTRICHT	Dhr. en Mevr. Opdenakker-Cuypers, Bellefroidlunet 5/F, 6221 KS Maastricht
ROTTERDAM	Mevr. L. Peeters, Helmbloem 10, 3068 AC Rotterdam
TWENTE	Mevr. J.B.C. Bloemen, Schiltstraat 7, 7631 BR Ootmarsum
UTRECHT	Dr. P.S.F. van Keulen, Kennedylaan 36, 3844 BD Harderwijk
ZUTPHEN	Mevr. F.N.Th. Groenewoud, Rustoordlaan 23, 7211 AV Eefde
BELGIË	Dr. T. Boiy, Onderzoekseenheid Nabije Oosten Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven

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

Omslag: Detail uit de Zwarte Obelisk van Salmanassar III
(Bron: M.A. Beek, *Atlas van het Tweestromenland*, Amsterdam/Brussel, 1960, 94 afb. 180).

59,1 PHŒNIX 2013

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap
EX ORIENTE LUX

Zegelafrolling met afbeelding van wagens en cultische processie. (Zie het artikel van Greta Jans en Joachim Bretschneider in dit nummer)

INHOUD

In de voetsporen van Marduk-rēmanni. Een Babylonisch-Perzische micro-geschiedenis . . . . . CAROLINE WAERZEGGERS 3

Verzegelde Administratie. De 4500 jaar oude paleis bureaucratie van Nabada ontrafeld . . . . . GRETA JANS & JOACHIM BRETSCHNEIDER 21

Inanna en de vruchtbaarheid. De Mesopotamische tradities en hun weerslag in de Bijbel . . . . . HENRIETTE BROEKEMA 29

PHŒNIX

is een bulletin van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap "Ex Oriente Lux" en wordt driemaal per jaar in opdracht van het Bestuur uitgegeven. Het staat onder redactie van J. VAN DIJK, A. GODDEERIS, N. GROOT.

De contributie voor het Genootschap bedraagt € 32.50 per jaar, voor jeugdleden tot 25 jaar € 17.50. Hiervoor ontvangen de leden *Phœnix*, worden zij uitgenodigd voor de door plaatselijke afdelingen te organiseren lezingen, kunnen zij zich tegen gereduceerde prijs abonneren op het *Jaarbericht Ex Oriente Lux* en de serie "Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux", en kunnen zij gebruik maken van de bibliotheek van het Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten te Leiden. Het Genootschap heeft plaatselijke afdelingen in Amersfoort, Amsterdam, Apeldoorn, Arnhem, Dordrecht, Eindhoven, 's-Gravenhage, Groningen, Haarlem, 's-Hertogenbosch, Hoorn, Kampen-Zwolle, Leeuwarden, Leiden, Maastricht, 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 is: Dr. J.G. DERCKSEN (Assyriologie en Geschiedenis van het Oude Nabije Oosten; redactiesecretaris), Dr. R.J. DEMARÉE (Egyptologie), Prof. dr. M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS (Egyptologie), Prof. dr. K.R. VEENHOF (Assyriologie en Geschiedenis van het Oude Nabije Oosten), Dr. M.J. DIJKSTRA (West-Semitische filologie en Levant).

Het bestuur van het Genootschap is als volgt samengesteld: Dr. D.J.W. MEIJER (voorzitter), Prof. dr. R.B. TER HAAR ROMENY (secretaris); Drs. W. HOVESTREYDT (penningmeester); Dr. R.J. DEMARÉE (publicaties); Dr. J.G. DERCKSEN (publicaties); Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ (contact met de afdelingen); Drs. T.J.H. KRISPIJN (website); Dr. M.J. RAVEN (lezingenlijst); Prof. dr. A. SCHOORS (België); Mw. dr. A. GODDEERIS (redactie *Phoenix*).

Dr. T. BOIY, 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 Leuven organiseert.

VAN DE REDACTIE

In Phoenix 59,1 komt het oude Mesopotamië uitgebreid aan bod. Caroline Waerzeggers neemt ons mee in de voetsporen van Marduk-rēmanni, een vooraanstaand burger van Sippar in de zesde eeuw en het begin van de vijfde v.Chr. Aan de hand van zijn carrière tekent ze de concrete gevolgen van de politieke omwentelingen op het stadsleven. Het artikel van Greta Jans en Joachim Bretschneider toont hoe administratie ook zonder schrift kan functioneren. Aan de hand van de meer dan 1500 verzegelde kleiklompjes teruggevonden in verschillende ruimtes van het paleiscomplex van het oude Nabada (Tell Beydar in Noordoost Syrië) kan de circulatie van goederen in dit complex achterhaald worden. Tenslotte vertelt Henriëtte Broekema ons meer over de persoonlijkheid van de Sumerische godin Inanna. Via een onderzoek naar enkele van haar aspecten identificeert ze parallellen met verhalen uit het Oude en het Nieuwe Testament.

IN DE VOETSPOREN VAN MARDUK-RĒMANNI EEN BABYLONISCH-PERZISCHE MICROGESCHIEDENIS

CAROLINE WAERZEGGERS

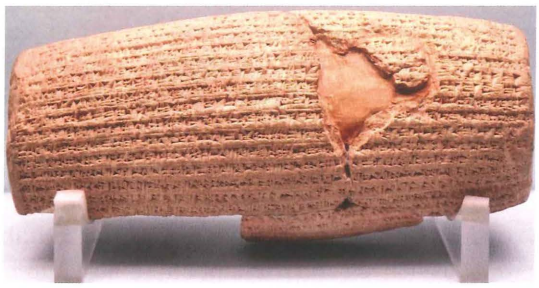
Marduk-rēmanni was een Babylonische man die leefde in de zesde eeuw v. Chr. Hij was een "onbekende Babyloniër". Zijn naam is niet terug te vinden in de kronieken van toen, noch in de geschiedenisboeken van nu. Hij heeft de wereld om zich heen niet blijvend veranderd. Hij was niet bijzonder rijk, noch bijzonder machtig. Toch biedt zijn levensverhaal interessante stof voor historici want het stelt ons in de gelegenheid om op kleine schaal grote maatschappelijke veranderingen in kaart te brengen. Zoals iedereen was hij een kind van zijn tijd. De kansen die hij kreeg kwamen deels voort uit toeval, maar niet uitsluitend; culturele normen en waarden en de aard en vorm van zijn netwerk bepaalden tot op zekere hoogte wat hij wel en niet kon, wie hij wel en niet kon ontmoeten, en hoe hij met zijn omgeving omging. Iedereen wordt op zulke structurele wijze bepaald, en we zouden daarom de levensloop van iedere Babyloniër kunnen nemen om waardepatronen en maatschappelijke structuren te bestuderen. Maar er zijn drie redenen waarom precies het leven van Marduk-rēmanni zo'n vruchtbaar onderwerp is.

Tijdvak

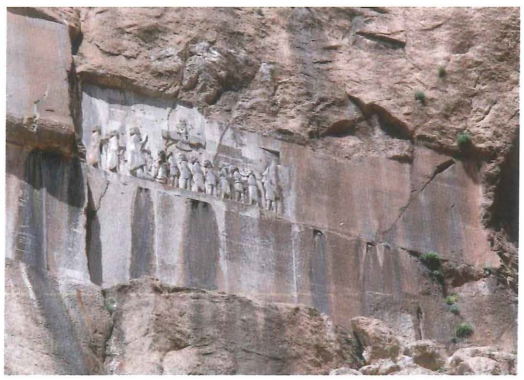
Ten eerste leefde Marduk-rēmanni in een interessante tijd. Hij werd rond 544 v. Chr. geboren in de regering van de laatste Babylonische koning Nabonidus, en stierf in 493 v. Chr. als onderdaan van het Perzische rijk onder Darius de Grote. Hij was amper vijf jaar oud toen het leger van Cyrus aan de poorten van zijn geboortestad Sippar voorbijtrok om het machtige Babylon zonder slag of stoot in te nemen. Welke gevoelens deze machtswisseling bij de plaatselijke bevolking teweeg bracht weten we niet. Cyrus kwam bepaald niet uit de lucht vallen, maar toch was Nabonidus met zijn leger niet in staat hem het hoofd te bieden. Met de val van Babylon in 539 v. Chr. kwam niet alleen zijn eigen carrière als koning ten einde, maar ook het inheemse Mesopotamische koningschap in het algemeen, want geen enkele locale leider slaagde er later nog in een rijk op te bouwen aan de oevers van Tigris en Eufraat, in tegenstelling tot Perzen, Grieken,

en Parthen, die als buitenlandse veroveraars het gebied aan hun respectievelijke wereldrijken wisten toe te voegen.

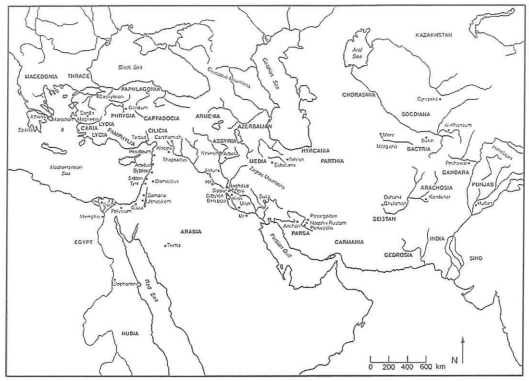
Het leven van Marduk-rēmanni omhelst precies dit belangrijke scharnierpunt in de geschiedenis van Mesopotamië. De Cyrus Cylinder, hét symbool van de Perzische overwinning op Babylonië, werd nog tijdens zijn kindertijd vervaardigd (Afb. 1). Marduk-rēmanni was nog maar net een volwassen man toen Darius de Grote zijn alleenheerschappij verkondigde op de rotswand van Behistun (Afb. 2). In de loop van Marduk-rēmanni's leven bouwden de Perzen het grootste rijk uit dat ooit had bestaan. Toen zijn ouders hem op de wereld zetten, was Babylon de hoofdstad van een aardig koninkrijk, maar bij zijn dood was zijn vaderland



Afb. 1: *Volgens de* Cyrus Cylinder (British Museum, London) *handelde Cyrus de Grote op wens en bevel van Marduk toen hij in 539 v. Chr. de Babylonische koning Nabonidus ten val bracht.*
Foto: www.livius.org.



Afb. 2: *De Behistun inscriptie met bijgaand reliëf vertelt het verhaal van Darius' troonsbestijging. Hij versloeg negen "liegende" rebellen, waarvan twee in Babylonië (c. 520 v. Chr.).*
Foto: www.livius.org.



Afb. 3: *Het Perzische rijk ten tijde van Darius de Grote*
(bron: A. Kuhrt, "The Achaemenid Persian Empire (c. 550 – 330 BCE): continuities, adaptations, transformations," in S.E. Alcock et al (eds.), *Empires. Archaeological and Historical Perspectives*, Cambridge 2001, p. 96).

slechts één regio in een enorm uitgestrekt imperium, waartoe ook Anatolië, Egypte, Iran en grote stukken van Centraal Azië tot aan de Indus en de Himalaya hoorden (Afb. 3). Marduk-rēmanni leefde dus in een tijd van immense politieke veranderingen die zich voltrokken op ongeëvenaarde schaal. Alleen dit gegeven al maakt de bestudering van zijn levensverhaal interessant. Hoe ervoer een "gewone Babyloniër" de veranderingen om zich heen?

Bronnen

De gunstige bronsituatie is de tweede reden waarom Marduk-rēmanni zo'n dankbaar historisch onderwerp is. We weten méér over Marduk-rēmanni dan over Nabonidus, Cyrus of Darius. Zo kennen we de namen van zijn moeder en vader, ooms en tantes, echtgenote en kinderen. We weten waar hij woonde, hoe hij de kost verdiende en wie hij kende. We weten wanneer hij geboren werd, welke steden hij bezocht, en wat hem bezig hield — zaken waarover wij niet of nauwelijks ingelicht zijn bij Nabonidus, Cyrus of Darius. Enkel qua uiterlijke verschijning zijn we bij de laatste mannen misschien wat beter op de hoogte (Afb. 4), maar zelfs daar staan de vele stijlconventies van de portretkunst een persoonlijke evaluatie in de weg. Al met al wint Marduk-rēmanni het dus ruimschoots van zijn illustere tijdgenoten op vlak van kenbaarheid en waarneembaarheid.

Afb. 4: *Nabonidus* (links) *en Darius* (rechts).
Bron Nabonidus: www.britishmuseum.org; bron Darius: www.livius.org.

Hoe komt dat? We weten zo veel over Marduk-rēmanni omdat we een waaier aan historische bronnen over hem ter beschikking hebben — bronnen die ieder vanuit eigen hoek of perspectief iets over deze man vertellen en tezamen een uitzonderlijk rijk geschakeerd beeld opleveren. De voornaamste bron is een groep van circa 200 kleitabletten uit Marduk-rēmanni's persoonlijke archief. Meer dan een eeuw geleden ontdekte Hormuzd Rassam dit archief tijdens opgravingen in opdracht van het British Museum. De plek waar Rassam de teksten uit de grond haalde was Ahu Habba in centraal Iraq, de ruïneheuvel van het antieke Sippar, een stad die reeds vroeg in de Mesopotamische geschiedenis van enig belang was (zie Afb. 3). Het archief van Marduk-rēmanni bestaat voornamelijk uit contracten — d.w.z. teksten die rechten vaststellen op eigendom, inkomsten of tegoeden. Ondanks hun zakelijke karakter laten deze teksten toch heel wat los over Marduk-rēmanni. Zo vernemen wij bijvoorbeeld de overdrachtsdatum van zijn moeders bruidsschat, het sterfjaar van zijn vader, de naam en familie van zijn echtgenote, de identiteit van vrienden en zakenpartners, en nog veel meer. Echt persoonlijke geschriften zitten er echter niet in zijn archief. Altijd krijgen wij te maken met geformaliseerde contracttaal die zijn beleving neutraliseert.

Nu zijn er wel meerdere Babyloniërs die archieven nalieten met daarin details over hun zakelijke en persoonlijke leven. In dat opzicht is Marduk-rēmanni dus niet speciaal. Wél bijzonder is dat er naast zijn eigen archief nog talrijke andere bronnen zijn die indirect over hem gaan. Rassam ontdekte in het totaal meer dan 30.000 Neo-Babylonische teksten in Sippar, die allemaal grofweg uit de zesde eeuw v. Chr. stammen en dus min of meer

het leven van Marduk-rēmanni beslaan. Het gebeurt vaak dat we Marduk-rēmanni zelf, of iemand uit zijn omgeving, in dat corpus herkennen. We kunnen zijn wereld opnieuw bevolken met de mensen die hij kende, en van die mensen kunnen we ook weer de wereld gedeeltelijk gaan reconstrueren. Zo staat Marduk-rēmanni aan het begin van een uitdeinend veld sociale netwerken, die op elkaar inhaken en zelfs naar andere Babylonische steden vertakken. De wereld van Marduk-rēmanni bleef namelijk niet beperkt tot de stadspoorten van Sippar. Hij reisde veel en kwam mensen tegen die we herkennen in archieven uit andere steden. In totaal zijn er uit de tijd van Marduk-rēmanni zo'n 80.000 kleitabletten bewaard gebleven, waarvan er enkele honderden aan Marduk-rēmanni gelinkt kunnen worden. Naast uit Sippar komen deze uit Babylon, Uruk en Borsippa; uit iedere hoek van Babylonië valt er wel een lichtstraaltje op het leven van Marduk-rēmanni.

Een verrassend leven

Zo kom ik bij de derde reden waarom Marduk-rēmanni het bestuderen waard is. Zijn levensloop vertoont een aantal eigenaardigheden die ons uitnodigen — ja zelfs verplichten — vastgeroeste en verouderde denkbeelden over de Babylonische maatschappij in vraag te stellen. In een wereld waar mensen meestal maar één beroep uitoefenden, was hij handelaar, geldschieter, priester en tempelbestuurder. Als *social climber* doorbrak hij de standenmaatschappij. Als kind van geëmigreerde ouders liet hij zien dat mobiliteit en initiatief tot de mogelijkheden behoorden. Als fervent reiziger doorbrak hij het cliché van een aan de geboorteplaats geketende bevolking. Zijn leven verliep totaal anders dan dat van zijn vader en grootvader, en was diverser, weidser, dynamischer, en in zekere zin, "imperialer". Marduk-rēmanni werd geboren in een Babylonische provinciestad maar hij stierf als burger van een wereldrijk. Welke sociale, economische en politieke factoren zaten achter deze transformatie?

Microgeschiedenis

Ik focus weliswaar op één individu, maar Marduk-rēmanni's levensloop was — hoe uniek ook — exemplarisch voor zijn tijd. De microscopische dimensie van dit onderzoek betekent dus niet dat het resultaat ervan beperkt blijft tot het singuliere. Sinds de jaren '70 is microgeschiedenis een gangbare vorm van geschiedschrijving. Vooral historici van de vroeg moderne tijd hebben mooie resultaten geboekt door de schaal van het onderzoek te

verkleinen tot het dorp, het individu, de gebeurtenis. Eén van de invloedrijkste werken binnen deze stroming was *The Cheese and the Worms* van Carlo Ginzburg. Door middel van nauwgezet archiefwerk ontrafelde hij het ketterse wereldbeeld van een zestiende eeuwse Italiaanse molenaar en verschafte zo inzicht in grotere culturele vraagstukken. Emanuel Le Roy Ladurie reconstrueerde de socio-culturele wereld van het veertiende eeuwse dorp *Montaillou* in de Franse Pyreneeën en Natalie Zemon Davis bedocumenteerde de creativiteit van de "zogenaamd ongeletterde mens" aan de hand van het unieke levensverhaal van *Martin Guerre*. Al deze studies — en er zijn er nog veel meer — legden dankzij hun enorme detaildichtheid structuren bloot die door grootschalige geschiedschrijving gemist werden. Ik wil nu iets gelijkaardigs doen met Marduk-rēmanni en de overgang van de Babylonische naar de Perzische tijd. Er zijn maar weinig literaire en monumentale teksten die ons vertellen hoe die overgang gerealiseerd werd door het nieuwe bewind. Van de impact kunnen ons wel een idee vormen door heel concreet te gaan kijken naar het leven van gewone Babyloniërs. Deze studie is dan ook bedoeld als een aanvulling op bestaand werk over het Perzisch-Achaemenidische rijk, waarin geschiedenis van "bovenaf", vanuit het gezichtspunt van de bewindvoerders, bedreven wordt. Marduk-rēmanni nodigt ons uit dit proces om te draaien, en vanuit het concrete en specifieke naar het overkoepelende te kijken.

De stad Sippar

Het leven van Marduk-rēmanni speelde zich voor het grootste deel af in Sippar, een kleine provinciestad in het noorden van Babylonië aan de oevers van de Eufraat. Mits goede irrigatie was het platteland rond Sippar geschikt voor tuinbouw. De Babylonische koning Nebuchadnezzar II (604-562 v. Chr.) had in het begin van de zesde eeuw v. Chr. veel geïnvesteerd om de nog traditionele akkerbouw rond Sippar te innoveren en de aanleg van dadeltuinen te stimuleren. Tegen het midden van de eeuw, toen Marduk-rēmanni op de wereld kwam, lag Sippar dan ook temidden van een groene gordel rijpe dadeltuinen. Tijdens de oogst in de herfst transformeerde Sippar in een levendige marktplaats waar landeigenaren, handelaren en boeren de winst verdeelden. Op de kade konden de dadels aangeleverd en weer verscheept worden. Een keer buiten de groene gordel kwam men echter al snel op de steppe, ongeschikt terrein voor landbouw, maar wel prima graasgebied voor kudden. Ook op het vlak van wol- en vleesproductie was Sippar een locaal centrum.

Tegelijk ontsteeg de stad haar louter locale functie. Sippar lag aan het knooppunt van belangrijke handelsroutes, die als slagaders door het Nabije Oosten liepen: via de Eufraat kon men makkelijk vanuit Sippar naar Syrië en de Levant reizen, of stroomafwaarts naar Babylon en de steden in het zuiden van Mesopotamië, of nog verder naar de Perzische Golf. Op een steenworp afstand lag de Tigris met haar vele zijrivieren die toegang gaven tot het voormalige Assyrische kernland in het noorden en tot de Zagros, het Iraanse hoogplateau en Afghanistan in het oosten. Sippar bezat dan ook een bruisende handelsgemeenschap, die zaken deed op de zogenaamde "kade van Sippar" (*kār Sippar*), een havengebied vol aanlegsteigers, opslagruimtes, winkels, cafés en hotels. Uit alle windstreken ontmoetten handelaars elkaar hier, van Syriërs tot Arameeërs en Judeeërs.

Vergeleken met het levendige handelsdistrict was het tempelkwartier van Sippar een serene plek. De Ebabbar tempel, het "Witte Huis", was gewijd aan de zonnegod Šamaš en lag middenin het stadscentrum. De cultus van Šamaš bestond al bijna tweeduizend jaar in Sippar toen Marduk-rēmanni geboren werd. In heel Babylonië stond dit stadje bekend als cultureel centrum. Het was de plek waar volgens de overlevering kennis en ambacht ter wereld kwamen vóór de zondvloed, en waar in Marduk-rēmanni's tijd nog een indrukwekkende bibliotheek werd bijgehouden. Als zonnegod die alles zag, ging Šamaš over het recht en de eerlijkheid, en zo was hij de geschikte meester van een stad die leefde van handel en krediet. Maar in het tempelkwartier was doorgaans weinig te merken van de drukte in de haven. Ebabbar was een plek van deemoed en nederigheid, van ingetogen aanbidding en cultische reinheid. Voor Šamaš moest iedere dag een schare priesters opdraven om in al zijn behoeften te voorzien. Zo had de tempel priesterlijke bakkers, brouwers, poortwachters, barbiers, zangers en ander personeel in dienst — mannen uit locale priestergeslachten die prebenden (priestertitels) van vader op zoon doorgaven. Deze locale families beriepen zich op stokoude stambomen en zuivere afstamming. Ze droegen nette Babylonische namen en huwden maagdelijke meisjes van eigen stand. Ze waren gegoed maar niet steenrijk, vroom en erg geleerd. In bijna alle opzichten waren zij de tegenpool van de cosmopolitische handelsgemeenschap aan de haven. Zoals we zullen zien was Marduk-rēmanni een van de weinige inwoners van Sippar die in beide werelden thuis was.

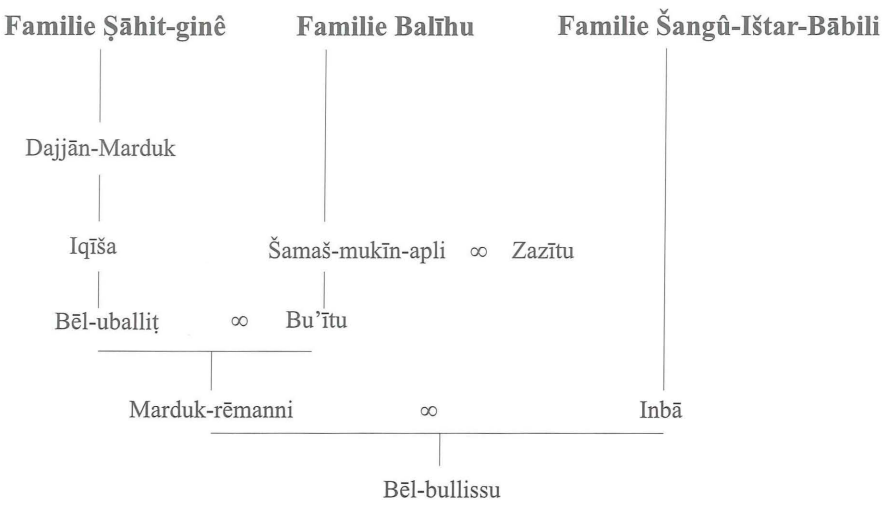
Ondanks haar regionale en internationale uitstraling was Sippar voor veel bestuursfuncties afhankelijk van de provinciehoofdstad Babylon. In tegenstelling tot grotere steden zoals Borsippa, dat administratief zelfstandig was, had Sippar geen eigen gouverneur maar deelde die van Babylon. Op locaal niveau was het hoofd van de Ebabbar tempel, de zogenaamde

šangû, de hoogste autoriteit, samen met de burgemeester, of *hazannu*. De *šangû* van Sippar stamde meestal uit één van de oude priestergeslachten, terwijl de burgemeester minder duidelijke locale banden had. Beiden waren ondergeschikt aan de gouverneur (*šākin-ṭēmi*) van Babylon. Deze administratieve structuur bleef bewaard toen Cyrus het land overnam. Zoals vaker bij machtswisselingen, verdween de toplaag van het oude regime maar de kleinere ambtenaren mochten hun activiteiten onder het nieuwe bewind voortzetten. Wellicht kwam er een nieuwe provinciegouverneur in Babylon en koning Nabonidus moest het veld ruimen voor een Perzisch satraap, maar in het provinciale stadje Sippar bleef de zittende *šangû* gewoon op zijn plaats. Het is daarom goed denkbaar dat toen Cyrus de macht overnam de ouders van de amper vijf jaar oude Marduk-rēmanni maar weinig van de overgang hebben gemerkt. Tijdens het leven van hun zoon zou dit in ieder geval drastisch veranderen. Zelfs in provinciaal Babylonië ging men de voor- en nadelen van de Perzische overheersing ondervinden.

Marduk-rēmanni aan het begin van zijn leven

Toen Cyrus in 539 v. Chr. van zich deed spreken was Marduk-rēmanni nog een kind. Van moeders zijde stamde hij af van een vooraanstaand priestergeslacht, de Balīhus (Afb. 5). Zijn grootvader Šamaš-mukīn-apli was zelfs hogepriester van Sippar en daarmee de voornaamste religieuze autoriteit in de stad. Naar Babylonisch gebruik droeg Marduk-rēmanni echter de naam en had hij de bloedlijn van zijn vader Bēl-uballiṭ. De Ṣāhit-ginê familie behoorde níet tot de locale priestergemeenschap, wat verrassend is omdat het in die kringen gebruikelijk was om binnen de eigen groep te huwen. Willen we Marduk-rēmanni's leven begrijpen, dan zullen we eerst de vraag moeten beantwoorden wat zijn moeder (of haar familie) in zijn vader zag. Het huwelijk wordt nog onbegrijpelijker wanneer we constateren dat de Ṣāhit-ginê familie niet uit Sippar afkomstig was.

Enkele decennia eerder was Bēl-uballiṭ's grootvader Dajjān-Marduk uit Babylon gekomen om zich permanent in Sippar te vestigen. Zijn nakomelingen zouden nog generaties lang contact houden met het thuisfront in Babylon. Eén familielid week uit naar Uruk zodat ook daar, in het zuiden van Babylonië, een tak van de Ṣāhit-ginê familie ontsproot. Alhoewel Bēl-uballiṭ niet tot de locale elite van Sippar behoorde, beschikte hij dankzij zijn familiegeschiedenis over een breed persoonlijk netwerk dat strekte van Noord- tot Zuid-Babylonië en dat hem hoogstwaarschijnlijk veel voordelen opleverde. Bēl-uballiṭ deed als handelaar namelijk zaken op de kade van



Afb. 5: *Beknopte stamboom van Marduk-rēmanni.*

Sippar, waarbij contacten in andere steden goed van pas kwamen, zeker wanneer die contacten warm werden gehouden door familiebanden. De zaken op de kade van Sippar gingen overigens goed: Bēl-uballiṭ was in staat aanzienlijke sommen zilver uit te geven in enkelvoudige transacties. Zo kocht hij eens een grote massa wol op van de tempel voor een bedrag dat overeenkwam met elf keer het jaarsalaris van een arbeider.

Als kandidaat-bruidegom had Bēl-uballiṭ dus minstens twee plusjes achter zijn naam staan: hij had geld en contacten, die overigens verder reikten dan zijn familie- en handelsnetwerk. Naast zijn commerciële activiteiten op de kade van Sippar, deed Bēl-uballiṭ namelijk ook aan agrarisch ondernemerschap. Hij pachtte landbouwgrond van de kroon die hij op zijn beurt weer verpachtte aan locale boeren. Door de investeringen van Nebuchadnezzar in de Sippareense tuinbouw waren er ondernemers als Bēl-uballiṭ voor nodig om het verafgelegen akkerland nog enigszins rendabel te verbouwen. Het is zelfs mogelijk dat grootvader Dajjān-Marduk met subsidies van de staat naar Sippar gelokt werd, want hij vestigde zich er precies op het ogenblik dat Nebuchadnezzar grootschalig investeerde in het Sippareense platteland. In elk geval is het zeker dat hij niet de enige immigrant was. Minstens een half dozijn andere families uit Babylon vestigde zich in de regering van Nebuchadnezzar in Sippar. De afstammelingen van deze families onderhielden nauwe contacten met elkaar en vormden in de locale

gemeenschap van Sippar een soort sub-groep. Ze stonden bekend als de "Mannen van Babylon" en woonden hoogstwaarschijnlijk in dezelfde wijk. Voor krediet, steun en gezelschap klopten ze bij elkaar aan. Iedereen had wel een zaakje lopen op de kade, en sommigen werkten voor de Gouverneur van Babylon. Het is onduidelijk hoe groot de Babylonische gemeenschap in Sippar was. Een zevental families wordt genoemd in onze bronnen, maar er waren er ongetwijfeld meer.

Tijdens de eerste jaren van hun verblijf in Sippar horen we niet zoveel van de Babylonische gemeenschap, omdat zij onder de radar van de bewaarde documentatie blijven. Het tempelarchief van Ebabbar, bijvoorbeeld, noemt deze families maar heel sporadisch als handelaren die zaken deden met de tempel, zoals in het geval van de grote woltransactie met Bēl-uballiṭ die ik eerder reeds noemde. In de archieven van plaatselijke priesterfamilies duiken de "Mannen van Babylon" in de eerste twee generaties helemaal niet op. Daaruit kunnen we afleiden dat deze nieuwkomers weinig zakelijke interesse hadden voor wat er zich in het tempelkwartier van Sippar afspeelde. Hun wereld was die van de haven en het platteland, en hun kapitaal zat in handel, landbouw, wol en veeteelt.

Nochtans oefende de Ebabbar tempel een grote aantrekkingskracht uit op deze nieuwkomers. Ze probeerden lid te worden van de oude aristocratie van Sippar, wat na één of twee generaties daadwerkelijk lukt. Het huwelijk van Marduk-rēmanni's ouders is een goed voorbeeld. Ook andere mannen van Babylonische origine slaagden erin met een locaal meisje van aanzien te trouwen. Zo wist de familie van de Maštuks bijvoorbeeld een huwelijk te sluiten met de Balīhu familie, net als Bēl-uballiṭ. Voor deze mannen was een dergelijk huwelijk een teken van integratie in en aanvaarding door de locale elite. Meer dan om materiële voordelen, ging het daarbij om het aanzien. Een mooie illustratie is de bruidschat van Bu'ītu, de moeder van Marduk-rēmanni. Haar eigen moeder Zazītu had bij haar huwelijk maar liefst tien mine zilver meegekregen, maar Bu'ītu ontving slecht drie mine van haar vader toen ze met Bēl-uballiṭ huwde. Dat heeft niets met een eventuele verarming van de Balīhu familie te maken, maar met de eerder zwakke onderhandelingspositie van Bēl-uballiṭ als bruidegom. Hij was goed genoeg om met Bu'ītu te trouwen, maar hoefde niet op veel cash van zijn toekomstige schoonvader te rekenen. Wel kreeg Bu'ītu een aantal eigendommen mee die voor een sociale klimmer als Bēl-uballiṭ juist erg aantrekkelijk waren. Zo bevond zich in Bu'ītu's bruidschat een huis aan de hoofdstraat van Sippar, die werd gebruikt bij koninklijke optochten en vrome processies georganiseerd door de priesters van Šamaš. Het huis verzekerde Bēl-uballiṭ en zijn toekomstige familie een plaats op

de eerste rij tijdens deze evenementen, zodat zij door de hele stad, inclusief haar goddelijke bewoners en koninklijke bezoekers, gezien konden worden. En zo had dit huwelijk nog wel meer sociale voordelen. Vrijwel de hele *beau monde* van Sippar behoorde tot de aangetrouwde familie van de Balīhus: tempelbestuurders, priesters, geleerden, schrijvers; allemaal mannen die geen geld nodig hadden om aanzien te genieten. Mannen in dienst van Šamaš, in dienst van de wetenschap, in dienst van cultuur! Via Bu'ītu kreeg Bēl-uballiṭ er niet alleen de Balīhus bij als schoonfamilie, maar zowat iedereen die iets betekende in Sippar. Kortom: een goede match!

Marduk-rēmanni's loopbaan

Het huwelijk van Bēl-uballiṭ en Bu'ītu was niet alleen goed bedacht, het was ook nog eens vruchtbaar. Al snel werd Marduk-rēmanni als oudste zoon geboren. Dankzij de gemengde achtergrond van zijn ouders had hij in de wieg al een uitgebreid, en vooral gevarieerd, sociaal netwerk. Van moeders zijde stamde hij af van een oud priestergeslacht, van vaders zijde van een handelsfamilie met roots in Babylon en verwanten in Uruk. Zijn moeder kende bijna iedereen die iets te betekenen had in het tempelkwartier van Sippar, zijn vader had naam gemaakt op de handelskade en in de landbouwsector. Er waren niet veel mensen die zich zo makkelijk in twee werelden konden begeven, en al snel ondervond hij daar de voordelen van.

Op zijn zestiende kreeg hij van zijn grootmoeder aan moeders zijde (Zazītu) een prebende cadeau. Onder normale omstandigheden zou Marduk-rēmanni als zoon van haar dochter geen aanspraak maken op haar bezit, maar Zazītu's enige mannelijke erfgenaam was gestorven, waardoor Marduk-rēmanni dus door toeval in het bezit kwam van een priestertitel. Dit was ongebruikelijk omdat prebenden van vader op zoon doorgegeven werden: het gebeurde zelden dat een titel in een andere familie terecht kwam.Dat Marduk-rēmanni's familie niet uit Sippar afkomstig was, maakt de situatie extra ongewoon. In Babylon bekleedden sommige leden van de oorspronkelijke Ṣāhit-ginê familie wel priesterambten, maar tot nog toe was het geen enkel lid van de Sippar-tak gelukt een plek in de tempeldienst van Šamaš te bemachtigen: Marduk-rēmanni was de eerste. Toen hij enkele jaren later ook nog met een zeer goede partij huwde — Inbā uit de Šangû-Ištar-Bābili familie — was zijn integratie in de locale priesterklasse compleet. Deze familie monopoliseerde namelijk reeds gedurende enkele decennia de post van *šangû* en was dus één van de machtigste families in Sippar.

Professioneel ging het Marduk-rēmanni ook voor de wind. Als jonge man maakte hij de handelszaken van zijn vader nog succesrijker. Hij zette een grote brouwerij op in de haven, waar mogelijk ook een hotel of taverne aan verbonden was. De omzet was enorm, waardoor Marduk-rēmanni weer in andere ondernemingen kon investeren, onder andere in de wolhandel en misschien in de lange afstandshandel waar zijn neven en verre verwanten in gespecialiseerd waren. De grote hoeveelheden inkomsten die binnenstroomden investeerde hij eerst nogal behoudsgezind in vastgoed, maar daarna zag hij zijn kans om geld uit geld — i.e. zilver uit zilver — te laten voortkomen door geldschieter te worden. Door omstandigheden die ik hieronder zal toelichten kwamen de priesters van Šamaš in een lastig parket terecht. Ze hadden geld nodig en richtten zich tot Marduk-rēmanni voor hulp. Dit is interessant, want Marduk-rēmanni was dan wel geen vreemde, maar hij was ook niet echt één van hen. Hij was een vertrouwde buitenstaander en daarom misschien wel dé aangewezen persoon om als geldschieter dienst te doen. Of hij ook betrouwbaar was, is een andere kwestie, want toen de schulden zich ophoopten, waren veel priesters genoodzaakt hun priestertitels aan Marduk-rēmanni in onderpand te geven. Meer dan eens raakte zo een ongelukkige ziel zijn bezit kwijt, en Marduk-rēmanni werd een soort kapitalist in priestertitels. Hij vergaarde meer prebenden dan om het even wie in heel Babylonië. Zonder dat het misschien aanvankelijk zijn bedoeling was, ging hij zo een steeds grotere rol spelen in het tempelkwartier, eerst als reddende engel, maar uiteindelijk als gevreesd schuldeiser. De priestertitels stroomden binnen maar hij had weinig zin of tijd om zelf dienst te doen in de cultus. Daarom stelde hij de failliete oude eigenaren aan als plaatsvervangers tegen een deel van de inkomsten. Zo wist hij van de tempeldienst — een terrein van de economie waar doorgaans niet zo veel viel te verdienen — toch een lucratieve zaak te maken. Uiteindelijk werd Marduk-rēmanni zo machtig dat hij wel in het tempelbestuur moest. Dat gebeurde ongeveer in 505 v. Chr., op veertigjarige leeftijd. Hij trad toe tot het College van Tempelschrijvers, een bestuursorgaan van slechts vijf leden. Marduk-rēmanni was het eerste lid sinds tientallen jaren dat niet tot de Šangû-Ištar-Bābili familie behoorde. Omdat Marduk-rēmanni's echtgenote wel een telg van deze familie was, zou dit een geval van nepotisme kunnen zijn — de familie benoemde een man uit eigen gelederen — maar dit lijkt niet het geval te zijn. Het valt te betwijfelen of het College in staat was om op eigen houtje een nieuw lid te benoemen. Veel waarschijnlijker is het dat de *šangû* — de directeur van de tempel en de baas van de tempelschrijvers — hier achter zat. De *šangû* die ten tijde van Marduk-rēmanni's benoeming aan de macht was, was

namelijk Guzānu van de Ša-nāšišu familie, de broer van de machtige Gouverneur van Babylon, Ina-Esagil-lilbur, die zelf lange tijd als *šangû* van Sippar dienst gedaan had.

Dit brengt ons terug naar de roots van Marduk-rēmanni. Zoals gezegd was zijn overgrootvader Dajjan-Marduk tijdens de regering van Nebuchadnezzar II uit Babylon gekomen om zich in Sippar te vestigen. Hij kwam als onderdeel van een groep, waartoe ook de voorvader van Guzānu en Ina-Esagil-lilbur behoorde. In het begin steunden deze nieuwkomers erg op elkaar, maar gaandeweg zochten zij meer omgang met de locale bevolking. Toch bleven de banden tussen hun nakomelingen sterk, zo sterk dat zij zelfs een halve eeuw later weer moeiteloos geactiveerd werden.

Gezien de herkomst van de Ša-nāšišu familie is het verrassend dat we in de regering van Darius Ina-Esagil-lilbur aantreffen als directeur van de Ebabbar tempel. Marduk-rēmanni had een mooie carrière gemaakt, maar die van Ina-Esagil-lilbur was nog spectaculairder. Gezien de nauwe banden binnen de Babylonische gemeenschap in Sippar, is het goed mogelijk dat Marduk-rēmanni in het kielzog van het succes van Ina-Esagil-lilbur werd meegetrokken. Zijn opkomst in de tempelgemeenschap had met andere woorden misschien meer te maken met goede connecties dan met een briljant *business plan*. Zoals ik nu zal laten zien ligt de sleutel om Marduk-rēmanni's leven te begrijpen inderdaad niet bij hemzelf, maar bij Ina-Esagil-lilbur.

Ina-Esagil-lilbur

Met Ina-Esagil-lilbur betreden we het toneel van de imperiale politiek. Hij werd *šangû* van Sippar in 520 v. Chr. Dit is hetzelfde jaar dat Darius de Grote zijn overwinningsinscriptie liet aanbrengen op de Behistun rotswand Iran (Afb. 2), en de twee gebeurtenissen hebben met elkaar te maken. In Behistun beschrijft Darius de Grote hoe hij aan het begin van zijn regering tegen alle verwachtingen in een schare opstandelingen wist te verslaan. Overal in het rijk was onrust ontstaan en ook de Babyloniërs hadden hun kans schoon gezien om zich aan het Perzische juk te onttrekken. Twee plaatselijke rebellen dienden zich aan, beide naar de geliefde koning Nebuchadnezzar genoemd, maar Darius versloeg ze, en een van hen in de omgeving van Sippar, zoals de Behistun inscriptie ons vertelt. Een intrigerend detail is dat de vader van Marduk-rēmanni de veldslag van dichtbij heeft meegemaakt, want in Zazannu, het plaatsje waar Nebuchadnezzar de Derde omkwam, pachtte Bēl-uballiṭ een stuk land van

de Perzische overheid. Aan welke kant zou Bēl-uballiṭ gestaan hebben in dit conflict? Het is vrijwel zeker dat hij, in tegenstelling tot veel inwoners van Sippar, de kant van de Perzen koos, omdat hij er baat bij had dat het regime overeind bleef. Hetzelfde geldt waarschijnlijk ook voor Ina-Esagil-lilbur, want na de opstanden werd hij beloond met de post van *šangû*. Tijdens de opstanden bekleedde een telg van een traditionele Sipparese priesterfamilie deze post. Deze moet de rebellen gesteund hebben, want zodra Darius de situatie onder controle had, werd hij de laan uitgestuurd en vervangen door Ina-Esagil-lilbur. Dit was een verrassende keuze, want Ina-Esagil-lilbur had tot dan niets met de tempel te maken gehad. Gezien de politiek ontvlambare situatie zo vlak na de opstanden was het echter ook een verstandige keuze, want als buitenstaander was Ina-Esagil-lilbur niemand in Ebabbar iets verschuldigd, en zo was hij voor Darius een geschikte (want betrouwbare) kandidaat. Dat Darius geen spijt van zijn keuze kreeg blijkt uit het verdere verloop van Ina-Esagil-lilbur's carrière. In 510 v. Chr. kreeg hij promotie en werd hij Gouverneur van Babylon. Zijn jongere broer Guzānu volgde hem op als *šangû* van Sippar. In 497 v. Chr. promoveerde Ina-Esagil-lilbur tot directeur van de Esagil tempel — de voornaamste religieuze instelling van het land. Guzānu volgde hem op als Gouverneur en een derde broer, Nabû-balassu-iqbi, nam het stokje over in Sippar als *šangû*. En zo kwamen alle belangrijke burgerlijke en religieuze posten in de provincie van Babylon in handen van de Ša-nāšišu familie terecht. Nooit had een Babylonische familie tegelijk zoveel bestuursfuncties toevertrouwd gekregen. Dat de Ša-nāšišus in de gratie van de Perzen stonden mag wel duidelijk zijn.

Marduk-rēmanni en Ina-Esagil-lilbur

Zodra Ina-Esagil-lilbur door Darius benoemd was, kwam ook het leven van Marduk-rēmanni in een stroomversnelling terecht. Zijn persoonlijke banden met Ina-Esagil-lilbur zorgden ervoor dat hij als eerste van allerlei zaken op de hoogte was. Toen een arme priesterweduwe haar huis moest verkopen wegens schulden aan de tempel, was Marduk-rēmanni er als de kippen bij, onder het goedkeurend oog van Ina-Esagil-lilbur. Ook zijn rol als geldschieter van de priesters van Šamaš werd waarschijnlijk via Ina-Esagil-lilbur bemiddeld. Dat die priesters zo massaal in de schulden kwamen had alles te maken met een nieuwe belastingsmaatregel. De opstanden aan het begin van zijn regering hadden Darius geleerd dat het Perzische

rijk wel onder één koning stond, maar dat er vanwege nog bestaande locale belangen van echte eenheid nog geen sprake was. Darius nam allerlei maatregelen om de samenhang tussen de deelgebieden te bevorderen. Zo liet hij twee nieuwe paleizen bouwen, in Persepolis en in Susa, waar hij regelmatig delegaties zou ontvangen om zo zijn onderdanen dicht bij zich te houden. Het paleis in Susa had misschien ook het meer specifieke doel de stad Babylon, waar iedere straathoek herinnerde aan een schitterend nationaal verleden, als hoofdstad te vervangen. De kosten waren immens, want niet alleen moest het paleis zelf, met alles erop en eraan, volledig uit de grond worden gestampt, er moesten ook "snelwegen" aangelegd worden om de alluviale vlakte van Tigris en Eufraat te verbinden met Elam. Die "snelwegen" bestonden uit kanalen waarlangs schepen met bevoorrading voor het paleis opgetrokken konden worden en waarlangs afgevaardigden de weg naar de audiëntie konden vinden. Vanwege de hoge kosten verhoogde Darius de druk op Babylonië door de invoering van nieuwe taksen en het belasten van groepen die voorheen vrijstelling genoten, waaronder de priesters. Het effect van deze nieuwe maatregel zien we in het archief van Marduk-rēmanni. Zodra Darius aan zijn Susa-project begint, kloppen er priesters bij Marduk-rēmanni aan voor een lening. Na de oogst zouden zij genoeg zilver hebben om de Perzische *pasa'du* belasting te betalen. Maar na de oogst was het geld er niet, en voor meerdere priesters leidde dat tot inbeslagname.

Moeten we hieruit afleiden dat Marduk-rēmanni een harteloze geldwolf was die leefde op de ruggen van zijn stadsgenoten? Dergelijke waardeoordelen zijn problematisch, omdat we Marduk-rēmanni's kijk op de zaak niet weten. Hij werd op geregelde tijdstippen ontboden aan het hof van Darius in Susa en de kans is groot dat deze reizen verband hielden met de nieuwe belastingsstructuur. Het is best mogelijk dat hij uit goede wil handelde en er het beste van probeerde te maken, of dat hij gedelegeerd was om per contract of ten gevolge van een benoeming de organisatie en het innen van de belastingen op zich te nemen. Vlak na de dood van Darius kwam Babylonië opnieuw in opstand, met de enthousiaste steun van Marduk-rēmanni's zoon Bēl-bullissu. Zijn vaders rijkdom en succes waren gestoeld op het Perzische rijk, maar toch verhinderde dit hem niet de kant van de opstandelingen te kiezen. Sommige eigendommen die zijn vader als geldschieter in bezit had gekregen, gaf hij zelfs terug aan de oorspronkelijke families. Het zou daarom voorbarig zijn om Marduk-rēmanni's gedrag te kenschetsen als dat van een geldwolf, aangezien er toch ook een component van ongehoorzaamheid aan de staat om de hoek komt kijken.

Conclusie

Als we in vogelvlucht naar het leven van Marduk-rēmanni kijken, kunnen we van één ding zeker zijn. Toen zijn ouders hem als baby in de wieg legden, hadden zij niet kunnen voorspellen dat hij zo'n hoogvlieger zou worden. De wending die de politieke geschiedenis in 539 v. Chr. zou nemen met Cyrus, en in 521 v. Chr. met Darius, was onvoorspelbaar. Nochtans waren er al bepaalde structuren op hun plaats die Marduk-rēmanni's succes mogelijk, en tot op bepaalde hoogte misschien ook wel onvermijdelijk, maakten. Zijn vader had naam gemaakt in het havengebied van Sippar, en zo had zijn zoon makkelijk toegang tot een wereld waar snel winst werd gemaakt en waar goede contacten gelegd konden worden. Dankzij zijn moeder Bu'ītu voelde hij zich thuis in het priesterlijke milieu van het tempelkwartier. Hij had familie in Babylon zodat hij een goede uitvalsbasis had in deze metropool. Ongeveer een vijfde van al zijn teksten kwam voort uit zaken die hij in Babylon afhandelde. Maar belangrijker nog dan familie was voor zijn carrière de Babylonische gemeenschap van Sippar. Bij zijn geboorte leken de banden met deze groep misschien niet meer zo belangrijk. Bēl-uballiṭ had moeite gedaan om een locaal meisje van stand te trouwen en misschien wilde hij zijn Babylonische roots liever vergeten. Maar toen door onvoorziene omstandigheden juist deze gemeenschap de machtigste groep in Sippar werd — ten gevolge van Darius' bemoeienissen met de locale machtsstructuren — was het lot van Marduk-rēmanni bezegeld. Zijn carrière in de tempel zou glansrijker worden dan alles wat zijn vader voor mogelijk had geacht. Hij zou geld verdienen op een manier die vóór Darius niet eens bestond. Hij zou verder reizen dan al zijn voorvaders tezamen. De volgende factoren speelden een rol in de transformatie van zijn leven: (1) de economische groei onder Nebuchadnezzar overtuigde de voorouders van Marduk-rēmanni hun geluk in Noord-Babylonië te gaan zoeken; (2) de banden die zij opbouwden met andere immigranten uit Babylon en met de plaatselijke bevolking van Sippar zorgden ervoor dat zij "sociale klimmers" werden; (3) de politieke omwenteling aan het begin van Darius' regering zorgde ervoor dat de carrières van Marduk-rēmanni en andere leden van de Babylonische gemeenschap in een stroomversnelling terecht kwamen. Zo heeft het verhaal van Marduk-rēmanni's leven zowel economische, sociale als politieke relevantie, en daardoor is het uitermate geschikt om als materiaal van een microgeschiedenis dienst te doen.

Literatuur

Bongenaar, Arminius C.V.M. 1997. *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and its Prosopography*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut.

Briant, Pierre. 1996. *Histoire de l'empire Perse de Cyrus à Alexandre*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

Ginzburg, Carlo. 1980. *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Jursa, Michael. 2010. *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC*. Alter Orient und Altes Testament 377. Münster: Ugarit-Verlag.

Kuhrt, Amélie. 2007. *The Persian Empire: A Corpus of Sources from the Achaemenid Empire*. London/New York: Routledge.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1978. *Montaillou*, New York: G. Braziller.

Levi, Giovanni. 1991. On Microhistory. Pagina's 93-113 in *New Perspectives on Historical Writing*. Geredigeerd door P. Burke Oxford: Polity Press.

Waerzeggers, Caroline. *Marduk-rēmanni: Local Networks and Imperial Politics in Achaemenid Babylonia* (zal verschijnen in de reeks Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven: Peeters, 2014).

VERZEGELDE ADMINISTRATIE DE 4500 JAAR OUDE PALEIS BUREAUCRATIE VAN NABADA ONTRAFELD[1]

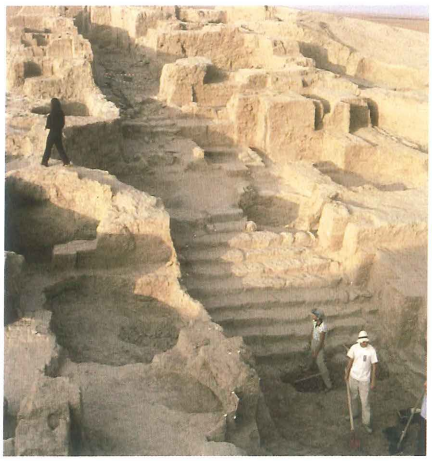
GRETA JANS & JOACHIM BRETSCHNEIDER

Rond het midden van het derde millennium v. Chr. was de politieke en economische macht in Mesopotamië geconcentreerd in urbane centra. Ook Nabada[2] — dicht bij het Syrische dorp Beydar in Noordoost Syrië — bereikte op dat moment zijn culturele hoogtepunt. Nabada diende onder andere als rust- en bevoorradingsplaats voor internationale handelskaravanen die de grote centra van het Middellandse Zeegebied, Mesopotamië en Anatolië verbonden. In de eerste helft van het derde millennium v. Chr., bouwden de eerste bewoners van Tell Beydar een circulaire nederzetting van 600 meter in diameter, een gebied van ongeveer 28 hectare omvattend. Op het einde van de 25e eeuw werd Nabada onder het bewind van Nagar (Tell Brak) geplaatst. Vervolgens werd de stad gedomineerd door de Akkadische overheersers en tenslotte verlaten. De benedenstad werd vanaf 1500 v. Chr. opnieuw bewoond door de Mitanni. In de 7e eeuw v. Chr. werden de ruïnes van de Mitanni gebruikt als fundering voor de gebouwen van de Assyriërs. Weer werd Beydar verlaten tot de Seleuciden en de Parthen zich in de 4e eeuw in de bovenstad vestigden.

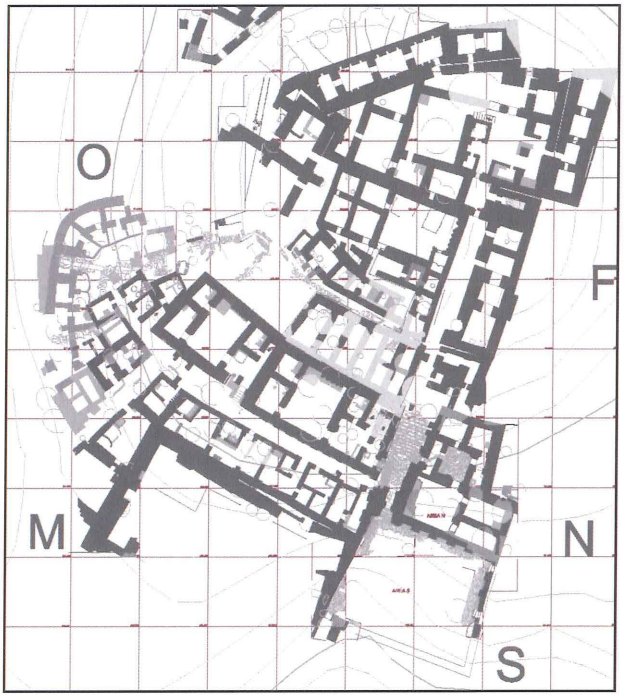
Het officiële complex of het 'paleis' van Nabada uit de tweede helft van het derde millennium verheft zich op de top van Tell Beydar. Het is het tot dusver volledigst bewaarde paleis uit de Vroege Bronstijd in Syrië. 150 kamers — opslagruimten, ateliers, gangen maar ook tempels, grote binnenhoven, ontvangstkamers en troonzalen — werden blootgelegd in het oude commerciële Nabada. Voor de met ertsen en andere goederen beladen karavanen, was het paleis reeds zichtbaar van grote afstand. Hier werd er gehandeld en geruild: metalen en hout vanuit de omringende bergstreken en textiel uit het zuiden van het Tweestromenland. Een lokaal export succes waren de waardevolle kunga equiden, een speciale kruising tussen onagers en ezels, die herhaaldelijk vermeld worden in de spijkerschrift tabletten van

[1] Dit onderzoek kwam mede tot stand met de ondersteuning van Onderzoekstoelagen KU Leuven en het Interuniversity Attraction Poles Project (IAP).

[2] Tell Beydar/Nabada werd gedurende de laatste twee decennia opgegraven door een Syrisch-Europees team onder leiding van Antoine Suleiman en Marc Lebeau.



Afb. 1: *De monumentale trap van het officiële complex.*



Afb. 2: *Het officiële complex met zijn geïntegreerde tempels, binnenhoven, ontvangstkamers, troonzalen, opslagruimten en ateliers domineerde de ringvormig aangelegde 'Kranzhügel'-stad Nabada – ca. 2400- 2300 v. Chr.* – © ECUMS.

Beydar. Deze tot in verre streken verhandelde dieren trokken ook eens de koninklijke wagens komende uit de hoofdstad Nagar (Tell Brak). Cultische feestelijkheden ter ere van de goden van Nabada brachten de heerser van Nagar naar zijn paleis dependance hoog boven de daken van de stad Nabada.

Wie een afspraak had met de heerser, moest passeren langs de zuidelijke poort van het paleiscomplex, langs secuur bepleisterde binnenkoeren en langs de heiligdommen van de goden. Een monumentale trap uit gehouwen basaltblokken voerde de bezoeker hoger en hoger naar het centrum van de macht. Afgesloten door poorten en deuren was een directe toegang tot de troonzaal niet mogelijk.

Een vingerafdruk van de geschiedenis

Tot de meest spectaculaire vondsten van Nabada behoren naast de spijkerschrift tabletten ook meer dan 1500 verzegelde kleiklompen, die eens deuren en voorraadkruiken afsloten. Na de gedeeltelijke vernietiging en het verlaten van het paleis rond 2300 v. Chr. bleven deze verzegelingen als 'waardeloze' administratieve documenten achter in het puin. Vandaag vertegenwoordigen zij een bijzondere schat aan wetenschappelijke informatie. Het is de eerste keer dat een zo complexe paleisadministratie uit het 3e millennium v. Chr. gedetailleerd gereconstrueerd kon worden op basis van verzegelingen. 215 verschillende zegelafbeeldingen op 1535 kleiklompen uit de oude stad Nabada werden geanalyseerd.

De heerser van Nabada had ongeveer 100 'ambtenaren' in dienst, die het goederenverkeer met hun persoonlijke zegels administratief regelden. De controle van bepaalde ruimtes en goederen van het paleis was eenvoudig en ingenieus. Deurvergrendelingen, voorraadkruiken, kisten en manden werden afgesloten en bedekt met een nog vochtig kleiklompje. Vervolgens werd een rolzegel — een slechts enkele centimeters grote cilindrische 'stenen wals' gegraveerd met een afbeelding in spiegelbeeld — afgerold op de nog zachte klei. Deze cilinderzegel liet dan een strookje achter met de afdruk van het zich steeds herhalende motief, dat een welbepaalde beambte of verantwoordelijke paleisinstelling vertegenwoordigde. Natuurlijk werden de goederen niet effectief beschermd door de verzegeling; diefstal en vervalsing was nog steeds mogelijk, maar de verzegeling waarschuwde de indringer wel dat de goederen onder toezicht stonden.

Bij het openen van een deur of kruik werden de verzegelde kleiklompen gebroken; ongecontroleerde toegang tot een 'afgesloten' kamer of container en het ongemerkt stelen van goederen was zo onmogelijk. Dit efficiënte

Afb. 3: *Een zegelafrolling met de afbeelding van een dierengevecht in Zuid-Mesopotamische stijl.*

Afb. 4: *Een zegelafrolling met de afbeelding van een rij gestileerde hoofden van leeuwen en 'stiermensen'.*

beveiligingssysteem heeft zijn oorsprong in de dorpsnederzettingen rond 6000 v. Chr. en wordt in verband gebracht met het opkomende 'privé bezit' en de veranderde productie en opslag methodes. De eerste zegels waren stempelzegels, maar vanaf ca. 3200 v. Chr. kwam het rolzegel in zwang samen met het ontstaan van het spijkerschrift. Beiden werden geïntroduceerd om de administratie van de eerste grootsteden zoals Uruk in Zuid-Mesopotamië beter te organiseren. Naast het gebruik van zegels als waarmerk van eigendom, hadden ze zeker ook een decoratieve, rituele en magische functie en deden ze dienst als amulet.

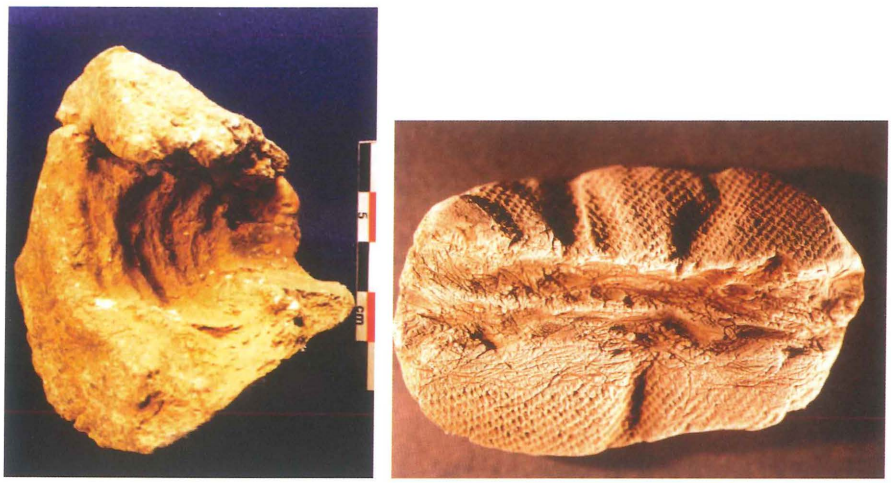
Zoals het stempelzegel diende ook het cilinderzegel als een waarmerk bij de verzegeling van allerlei voorwerpen en documenten. Het cilinderzegel bracht ten overstaan van het stempelzegel een dubbele vooruitgang: de verzegeling over een groter oppervlak, dus een hogere beveiliging; en meer graveeroppervlak voor complexere taferelen, dus meer diversificatie tussen de zegels van verschillende eigenaars en administratieve eenheden. Beide mogelijkheden dienden de steeds complexer wordende administratie.

De met gedetailleerde figuren versierde zegels van het paleis van Nabada waren meesterwerken van miniatuur steensnijkunst. Oorlog scènes en ritueel te verklaren motieven domineren de iconografie. Markant hier zijn de unieke wagenvoorstellingen: de zegevierende heerser in zijn gevechtswagen te midden van het strijdgewoel, processie wagens met godenbeelden en rituele vieringen ter ere van de overwinning. De onderzoekers veronderstellen dat historische gebeurtenissen ten grondslag liggen aan deze motieven; iconografie als legitimatie van heerschappij als het ware.

De afdruk op de achterzijde van de kleiklomp verraadt het voorwerp waarop ze aangebracht werden — een deur, kruik, kist, zak of mand —, de afdruk op de voorkant onthult het zegel van de desbetreffende ambtenaar of

Afb. 5: *Een zegelafrolling met de afbeelding van een 'tronende' persoon, dienaar en wagen.*

Afb. 6: *Detail van tronende persoon en dienaar – ca. 8 mm hoog.*



Afb. 7-8: *De achterkant van een deurverzegeling en een kruikverzegeling. Ook verzegelingen van kisten, zakken en rieten manden werden teruggevonden in Nabada.*

Afb. 9: *Zegelafrolling met de afbeelding van een banketscène en inschrift.*

administratieve eenheid. De combinatie van beide parameters kan leiden tot een nauwkeurige reconstructie van de duizenden jaren oude bureaucratie.

In enkele gevallen vullen spijkerschrifttekens de afbeelding aan. Zo zijn we te weten gekomen dat een zekere In-Malik zijn zegelafdruk achterliet op de deur naar de troonzaal en op een deur in de grootste tempel van het complex. Een persoon genaamd Ma-ti had een belangrijke functie in de doorgangskamer naar de tweede verdieping; hij rolde zijn zegel niet minder dan 17 keer af op verzegelingen van de deur leidend naar de trap.

Voor een groot deel van de zegelafbeeldingen kon bepaald worden of ze behoorden tot de eigen Nabada-administratie of dat ze mogelijk van andere sites in de omgeving kwamen. Zo kunnen afbeeldingen op kruikverzegelingen ook tot de administratie van een andere stad behoren omdat deze kruiken geïmporteerd konden zijn, maar afbeeldingen op deurverzegelingen maakten bijvoorbeeld zeker deel uit van de lokale Beydar administratie. Opmerkelijk is dat 80 procent van de kruikverzegelingen teruggevonden werd in een kleine kamer gelegen aan de centrale toegangsweg naar het paleiscomplex. Deze kamer moet gefungeerd hebben als een soort controlepost voor geïmporteerde en/of uitgaande goederen.

De onderzoekers ontdekten ook dat de angst voor vervalsingen en bedrog groot was. Om fraudeurs te slim af te zijn, werden de gebruikte verzegelde kleiklompen in ontoegankelijk diepe muurspouwen geworpen: een papierversnipperaar avant la lettre.

Verder weten we uit de spijkerschrift tabletten dat er 5 'hoofdmanagers' waren in Nabada. Uit al de zegelafbeeldingen springen er 7 in het oog omdat

ze in zeer grote hoeveelheden gevonden werden in het paleiscomplex. Hypothetisch gezien zouden de ambtenaren die één van deze 7 afbeeldingen gebruikten kunnen overeenkomen met één van de 5 hoofdmanagers van Nabada. Opvallend genoeg, bleken in dat geval de managers van Nabada een voorliefde te hebben voor oorlog- en strijdscènes.

Het was inderdaad een onrustige tijd. De koninkrijken in het noorden (Mari, Ebla en Nagar) waren voortdurend in conflict met elkaar, oorlogen

Afb. 10: *Zegelafrolling met afbeelding van wagens en cultische processie. Omdat dit zegel werd teruggevonden op een groot aantal deurverzegelingen en vooral in het centrale gedeelte van het paleiscomplex en aangezien het met zijn 3,7 cm het grootste zegel van Nabada, behoorde het zeker toe aan één van de belangrijkste personen van Nabada.*

Afb. 11: *Reconstructie van voorgaande zegelafbeelding* – Tekening: G. Jans/J. Bretschneider/E. Mahy.

en bondgenootschappen bepaalden het politieke landschap totdat de eerste koning van heel Mesopotamië — Sargon van Akkad — het gebied van Syrië 4300 geleden overmeesterde. Op dat moment verloor het paleis van Nabada zijn functie in het koninkrijk van Nagar; het lot van zijn heerser en zijn bureaucraten blijft ongewis. Het enige wat ons rest zijn hun zegelafrollingen en hun vingerafdrukken die in de nog vochtige klei achterbleven.

Literatuur

Bretschneider, J., 2003: Der spätfrühdynastische Palast-Tempel auf der Akropolis von Tell Beydar: Die Bauschichten der Phase 3 a/b (Früh-Gezira IIIb), in: Lebeau M. & Suleiman A. (eds.), 65-140.

Bretschneider, J. & Jans, G., 1998: Palast und Verwaltung. Synchronismen im Haburgebiet im 3. Jahrtausend v. Chr., in: Ugarit-Forschungen 29, 67-93.

Bretschneider, J. & Jans, G., 2012: Checkpoint Room 32912. Inspection of Incoming Goods, Outgoing Wares or Temporary Sealing Disposals in the Early Jezireh IIIb Official Upper City Complex of Tell Beydar?, in: Al-Maqdissi M. & Quenet Ph. (eds.), Volume in Honor of Antoine Suleiman, 9-20.

Bretschneider, J., Van Vyve, A.-S. & Jans, G., 2010: War of the lords — The Battle of Chronology. Trying to Recognize Historical Iconography in the 3rd Millennium Glyptic Art in Seals of Ishqi-Mari and from Beydar, Ugarit-forschungen 41, 5-28.

Jans G. & Bretschneider, J., 2011: Seals and Sealings of Tell Beydar/Nabada (Seasons 1995-2001). A Progress Report, Subartu XXVII.

Lebeau, M. & Suleiman, A. (eds.), 1997: Tell Beydar, Three Seasons of Excavations (1992-1994) A Preliminary Report (Subartu III).

Lebeau, M. & Suleiman, A. (eds.), 2003: Tell Beydar, the 1995-1999 Seasons of Excavations. A Preliminary Report (Subartu X).

Lebeau, M. & Suleiman, A. (eds.), 2007: Tell Beydar. The 2000-2002 Seasons of Excavations, The 2003-2004 Seasons of Architectural Restoration. A Preliminary Report (Subartu XV).

Matthews, D.: 1997, The Early Glyptic of Tell Brak (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 15).

Matthews, R., 1989: Clay Sealings in Early Dynastic Mesopotamia: A Functional and Contextual Approach.

Milano, L., Sallaberger, W., Talon, P. & Van Lerberghe, K., 2004: Third Millennium Cuneiform Texts from Tell Beydar (Seasons 1996-2002) (Subartu XII).

Regulski, I., Duistermaat K. & Verkinderen P., 2012: Seals and Sealing Practices in the Near East, OLA 219.

Rova, E., 2008: Seal Impressions from Tell Beydar (2002-2006 Seasons), in: Lebeau M. & Suleiman A. (eds.), Beydar Studies I, 63-194.

Sallaberger, W. & Ur, J., 2004: Tell Beydar/Nabada in its Regional Setting, in: L. Milano et al. (eds.), Third Millennium Cuneiform Texts from Tell Beydar (Seasons 1996-2002) (Subartu XII), 51-71.

INANNA EN DE VRUCHTBAARHEID. DE MESOPOTAMISCHE TRADITIES EN HUN WEERSLAG IN DE BIJBEL

HENRIETTE BROEKEMA

Inanna was de grote godin van de Sumeriërs die vijfduizend jaar geleden in het gebied waar nu Irak ligt de eerste grote stedelijke beschaving creëerden. Inanna was de godin van de planeet Venus en stond voor de seksuele voortplanting van de gewassen en de veestapel. Er zijn talloze liefdesliederen over haar en de herder Dumuzi bewaard gebleven. Maar ook rouwrituelen zijn bekend over Inanna omdat haar geliefde na korte tijd werd gedood. Sporen van beide aspecten van Inanna — liefdesliederen en rouwrituelen — zijn mogelijk in het Oude Testament (Hooglied) en het Nieuwe Testament (Lijdensverhaal van Jezus) terug te vinden.

Inanna

Inanna is de oudste godin van de planeet Venus die wij bij naam kennen, zij was de voorloopster van andere Venusgodinnen, zoals de Griekse Aphrodite en de Romeinse Venus. Zij was een van de belangrijkste godinnen van de Sumeriërs, een volk dat vijfduizend jaar geleden in het gebied waar nu Irak ligt woonde. Haar naam betekent: 'Vrouwe van de Hemel' (nin-an-na(ak)).

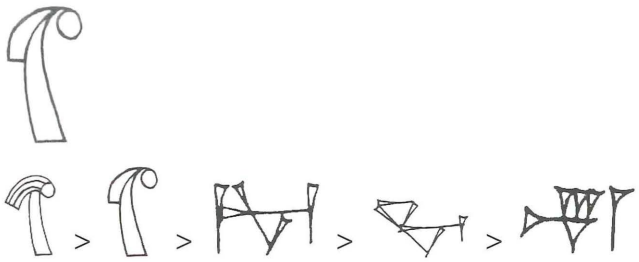
De Sumeriërs vestigden zich langs de twee grote rivieren die de hele laagvlakte van het Arabisch schiereiland doorkruisen, de Eufraat en de Tigris. Het water van deze rivieren leidden zij via kanaaltjes over de velden en dank zij deze irrigatielandbouw waren zij in staat om veel grotere opbrengsten te realiseren dan met gewone regenlandbouw ooit mogelijk was geweest. Dit bleek de basis te worden voor de eerste grote stedelijke beschaving van de menselijke geschiedenis. Niet alleen in Mesopotamië, maar ook in Egypte langs de Nijl en in India langs de Indusrivier bereikten de mensen dezelfde hoge levensstandaard dank zij de irrigatielandbouw. Deze gebieden onderhielden waarschijnlijk handelscontacten met elkaar, en dat bevorderde opnieuw de welvaart van deze landen.

De Sumeriërs worden beschouwd als de uitvinders van het schrift. Dat schrift is vermoedelijk in de stad Uruk ontwikkeld vanuit de behoefte om steeds beter de transacties te kunnen vastleggen van de landbouwproducten

die verhandeld werden. De oudste sporen van het schrift zijn gevonden op het zogenoemde Eanna-complex in Uruk. Dit centrum bestond uit een groot aantal gebouwen van reusachtige afmetingen, van wel tot 80 bij 50 meter. Zij worden algemeen als tempels aangemerkt. De handelstransacties gebeurden altijd in naam van een bepaalde godheid, die vermoedelijk een eigen ruimte in de tempel tot zijn of haar beschikking had. De inkomsten en uitgaven van deze tempels werden nauwkeurig opgetekend op kleitabletten. Dat was een goedkoop middel, want klei was overal voorhanden en je kon op een klompje vochtige klei met een riet gemakkelijk lijntjes tekenen. Als de klei opdroogde in de zon of gebakken werd in de oven was het bijna onverwoestbaar. Door dit ongelofelijke gelukkige toeval zijn er ontelbare hoeveelheden beschreven kleitabletten tot in onze tijd bewaard gebleven.

Afb. 1: *Kleitablet met notities van goederen, ca. 3000 v.C.* (Bron: Wikipedia).

De oudste tabletten bevatten zuiver administratieve boekhoudkundige notities en de naam van godin Inanna komen we al vanaf het allereerste begin tegen. Inanna's naam werd met een apart teken geschreven: een rieten paal waar een pluim aan vastgemaakt is. Men vermoedt dat dit een rieten standaard is geweest die de mensen vroeger voor hun goden oprichtten.

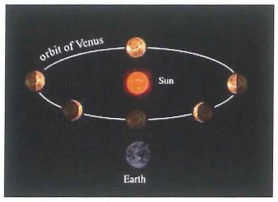


= $MUŠ_3$ = 'INANNA'.
Later syllabisch
geschreven: *i-na-an-na*

Het zogenaamde $MUŠ_3$ teken van Inanna: aanvankelijk figuratief, later steeds meer geabstraheerd.

Zij zetten die standaarden dan aan weerszijden van de rieten godenhuisjes die ze hadden gebouwd. Inanna werd in die begintijd vermoedelijk nog niet in een menselijke gedaante afgebeeld.

Inanna stond bekend als 'Morgen Inanna' en 'Avond Inanna', en daardoor weten wij dat ze al van begin af aan met de planeet Venus verbonden was. Venus noemen wij immers nog steeds Morgenster en Avondster, omdat de planeet zowel 's ochtends als 's avonds aan de hemel te zien kan zijn. Venus is een zogenaamde binnenplaneet, net als Mercurius. De aarde is de derde planeet die om de zon draait. Wij draaien dus ook om Venus heen en daardoor maakt vanuit de aarde bezien Venus voor ons vreemde draaiingen. Voor de Sumeriërs waren het aanvankelijk dus twee verschillende 'sterren'. Ze kregen dan ook elk aparte offers en hadden ieder hun eigen feesten.[1]



Afb. 2: *De fases van Venus tijdens haar baan om de Zon. Wanneer de planeet dichterbij de Aarde is heeft ze een grotere diameter maar omdat ze dan tussen de Aarde en zon instaat, is een kleiner deel van haar oppervlak verlicht* (Bron: Wikipedia).

Afb. 3: *Een reliëf op een voedertrog met een afbeelding van een rieten schaapskooi waar de tekens van Inanna uitsteken. Ca. 3000 v.C.* (Vorderasiatisches Museum, Staatliche Museen Berlin).

Afb. 4: *Afdruk van een rolzegel. Dieren voor de tempel van Inanna. Gevonden in de Šara-tempel in Tell Agrab in het Diyala gebied, ca. 3000 v.C.* (Frankfort, 1995, pl. 80, afb. 854).

De standaard van Inanna is bijna altijd te vinden in de buurt van schapen en lammetjes die uit de stallen tevoorschijn komen. De pasgeboren dieren stonden dus onder haar bescherming, en zo weten we dat Inanna van begin af aan met de vruchtbaarheid van het land te maken had.

Misschien was de standaard van Inanna wel een gestileerde dadelboom. Sommige sumerologen menen dat dit ook de betekenis was van Inanna's

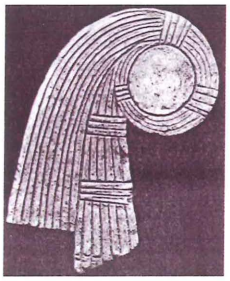
[1] Sarzynska, 1997.

naam: niet 'Vrouwe van de Hemel', maar: nin-an-na-ak 'Vrouwe van de dadelclusters'[2]. Het woord 'an' betekent in het Sumerisch behalve 'hemel' ook 'dadel'. Inanna zou dan oorspronkelijk een boomgodin zijn geweest. De verklaring hiervoor is misschien te zoeken in het feit dat de dadelpalm, net als de appelboom, kunstmatig bevrucht wordt door de mensen. Het stuifmeel van de mannelijke bomen moet de vrouwelijke bomen bevruchten. Doorgaans doet de wind dat of nemen de insecten het stuifmeel mee als zij van boom tot boom vliegen. Maar op die natuurlijke manier groeien er nauwelijks rijpe vruchten aan de dadelpalm. Op een zeker moment moeten de mensen hebben ontdekt dat zij de bomen een handje konden helpen. Voordat het stuifmeel kon ontsnappen namen de boeren een tak van de mannelijke boom en bonden die af met een palmblad. Zij sloten het stuifmeel dan in een kleine buidel in en schudden die uit boven de bloemen van de vrouwelijke palmboom. Door dit ingrijpen ontstaan er grote dadels aan de bomen. De bevruchte dadels hangen in dikke trossen onder aan de palmbladen.

De Mesopotamiërs zagen deze bevruchtingsmethode – volkomen correct – als een seksueel proces. Het Akkadische woord voor bevruchten is *tarkibtu*,

5

6



7

Afb. 5: *Dadelboom met rijpe dadelclusters.* (Bron: Wikipedia).
Afb. 6: *Stenen reliëf van een gestileerde dadelboom. Tell Halaf, eind tweede millennium. De spiraalvorm van het symbool van Inanna lijkt hierin verwerkt te zijn.* (Danthine, 1937, afb 1127).
Afb. 7: *Inlegwerk van terracotta uit Uruk in de vorm van het symbool van Inanna.* (Andrae, 1930, Tafel II d, p. 56).

[2] Jacobsen, 1976, p. 36 e.v.

van het werkwoord *rukkubu*. De wortel *rakabu* betekent 'rijden': zoals het mannelijk dier een vrouwtje bestijgt om haar te bevruchten. Dezelfde woorden gebruikten zij ook voor de bevruchting van planten.[3] Dit bevruchtingsproces behoorde bij uitstek tot het domein van de godin van de seksuele liefde, Inanna. Misschien is haar standaard met spiraal en pluim dus wel een gestileerde weergave van een dadelboom.

Rituelen rondom de standaard van Inanna

Rondom de standaard van Inanna werden allerlei rituele handelingen uitgevoerd om de werking van Inanna zo goed mogelijk te bevorderen. Op het Eanna complex van Uruk is een aantal zegels gevonden waarop een man en een vrouw zijn afgebeeld, die samen betrokken zijn bij rituele handelingen in de buurt van levensgrote voorraadpotten. De vrouw houdt het symbool van Inanna vast, de man misschien een soort dadelbestuiver.

8 9

Afb. 8 en 9: *Een priesteres voert samen met de 'man-in-netrok' rituele handelingen uit bij twee grote voorraadpotten en de standaard van Inanna.* (Heinrich, 1936, tafel 18, W 14778 g; Heinrich, 1936, tafel 18, W 14 806 p).

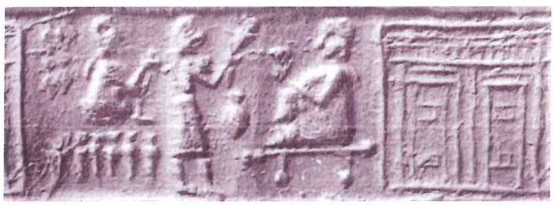
10 11

Afb. 10 en 11: *Een vrouw met een kroon en een sluier (of los lang haar) houdt de standaard van Inanna vast, de man-in-netrok houdt een korenaar vast. In het midden staan twee levensgrote voorraadvaten. Sammelfund Uruk. Vroegdynastieke tijd.* (Heinrich, 1936, tafel 18, W 14819 f; Heinrich, 1936, tafel 18, W 14772 c 2).

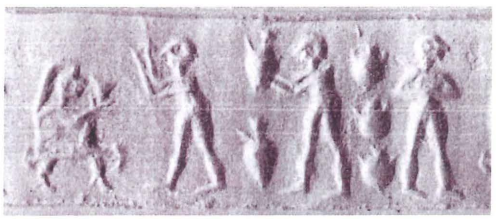
Afb. 12: *Een priesteres voert samen met de man-in-netrok rituele handelingen uit grote voorraadpotten. De vrouw houdt de standaard van Inanna vast, de man vermoedelijk een graanhalm. Rolzegel uit Uruk. Hoogte: 4,7 cm, diameter: 3,8 cm.* (Met dank aan © The Trustees of the British Museum, BM 116721).

[3] Lambert, 2002, p. 321.

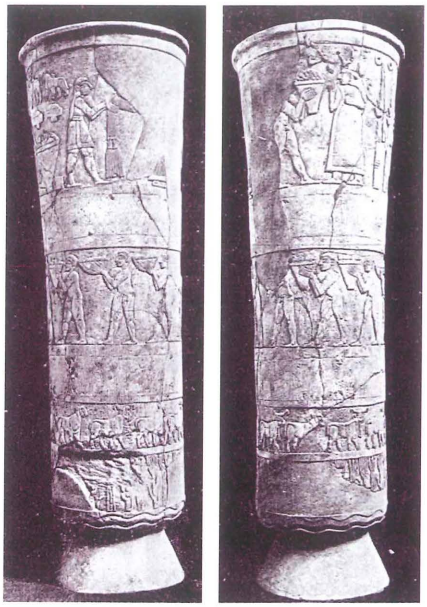
Mogelijk zien we op deze rolzegels een priester en priesteres in de weer die samen vruchtbaarheidsrituelen uitvoeren. Op deze zegels nemen zij nog een gelijkwaardige positie in, maar er zijn oudere zegels gevonden waarop de priesteres een hogere positie lijkt in te nemen dan de man. Zij zit op een bankje voor de gevel van een tempel terwijl een man in een geruite korte rok een plengoffer voor haar uitvoert. Later, wanneer de steden tot ontwikkeling zijn gekomen, veranderen ook de verhoudingen tussen de mensen onderling. Er treedt dan één figuur naar voren die de anderen domineert: de stadsvorst. In de Sumerische taal werd hij En genoemd. Op de beroemde vaas van Uruk zien we hoe de (reconstructie van) de En een stoet offerdragers aanvoert. Zijn lange sleep wordt eerbiedig omhoog gehouden door een figuur die veel weg lijkt te hebben van de oude priester in korte geruite rok en hij wordt verwelkomd door een vrouw die veel lijkt op de priesteres van vroeger. Achter de vrouw en binnen in de tempelruimte zijn de standaarden van godin Inanna afgebeeld. Misschien beeldt de Uruk vaas het ritueel uit dat de En-vorst ook in latere eeuwen met godin Inanna opvoerde, een vruchtbaarheidsritueel, dat met de godin van de seksuele liefde als een huwelijksceremonie werd opgevoerd. Vermoedelijk waren het precies dezelfde ceremonieën die ooit de priester en de priesteres van Uruk samen



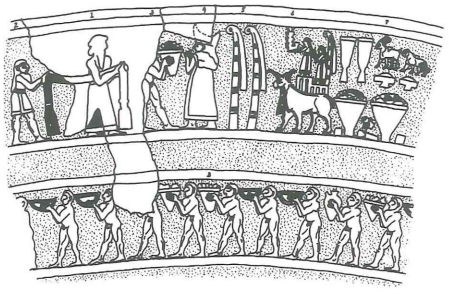
Afb. 13: *Rolzegel met priesteres op een 'troon' voor de tempel. Voor haar schenkt de man-in-netrok een vloeistof uit in een beker. In het veld zit een figuur achter een rij potten.*
(Asher-Greve, 1985, afb. 195, Louvre A.117).



Afb. 14: *Priesteres op een lage zetel, voor haar staan drie mannen die offerhandelingen voor haar verrichten.*
(Asher-Greve, 1985, afb. 193).



15



16

Afb. 15: *Vaas van Uruk. Ca. 3000 v.C.* (Heinrich, 1936, Tafel 3, W 14873, Nationaal Museum van Irak, Bagdad, IM 190606).
Afb. 16: *Gereconstrueerde afbeelding van de Uruk-vaas.* (tekening: Wiggermann, 1995, p. 1868).

17

18

Afb. 17: *'Man-in-netrok' brengt samen met zijn volgeling offers voor de voorraadkamer, waar de standaarden van Inanna staan. Herkomst onbekend (kunsthandel).* (Orthmann, 1975, fig. 126 c).
Afb. 18: *De 'man-in-netrok' vaart met een boot. Hij staat bij een tempel gevel en voor hem staat een ram met een constructie met bovenaan de twee standaarden van Inanna Sammelfund van Uruk. Ca. 3000 v.C. Cilinderzegel van lapis lazuli. Moderne afdruk. 4,3 bij 3,5 cm.* (Heinrich, 1936, tafel 17, W 14772 c1; met dank aan: Vorderasiatisches Museum, Berlijn, VA 11040).

opvoerden in de nabijheid van de standaarden van Inanna om de bloei van de gewassen te bevorderen.

De nauwe relatie tussen Inanna en de stadsvorst van Uruk zal altijd blijven bestaan, ook in de latere neo-Sumerische tijd. Deze band werd als een huwelijksband gezien: de stadsvorst beschouwde zichzelf als de rechtmatige echtgenoot van godin Inanna. Hij trad daarmee in de sporen van de

geliefde van Inanna: de aardse herder Dumuzi die in de mythologie Inanna's bruidegom is. De vorst voerde dit ritueel op dat later bekend geworden is als Heilig Huwelijk. Op bepaalde momenten in het jaar trok de koning naar de tempel van Inanna om met haar de huwelijksnacht door te brengen. Het resultaat van dit samenzijn vertaalde zich in de gulle gaven die de godin aan haar minnaar schonk en wat de vruchtbaarheid van het land ten goede kwam. Dit huwelijksritueel werd waarschijnlijk in de dorpen al eeuwenlang uitgevoerd. Mogelijk waren ook de rituelen van de En en de priesteres die wij op de rolzegels zien afgebeeld een weergave van dit kosmische huwelijksritueel. Zoals vroeger de En en de priesteres dat huwelijksritueel uitvoerden, voerde voortaan de stadsvorst dit ritueel alleen uit samen met Inanna.

Afb. 19: *Inanna (Akkadisch: Ištar) met een voet op een leeuw en met wapens. Inscriptie: 'Voor Nin-iskun, de steensnijder Amurru'. Zegel. Herkomst onbekend (kunsthandel).*
(Oriental Institute Museum van de universiteit van Chicago).

20

21

Afb. 20: *Gewapende Inanna, terracotta reliëf, begin tweede millennium.*
(Barrelet, 1968, fig. 792, pl. LXXVIII; Louvre, AO 6502)
Afb. 21: *Gewapende Inanna. Terracotta plaquette. Begin tweede millennium.*
(Barrelet, 1968, pl. LXXVIII: 791; Louvre, AO 6779)

Inanna als oorlogsgodin

Omdat de stadsvorst zo'n sterke band met Inanna opeiste, kreeg Inanna een plaats in de koningsideologie die deze vorsten over zichzelf gingen ontwikkelen. De Akkadische vorsten beschouwden Inanna ook als hun persoonlijke godin. Zij stelden haar gelijk met de Semitische godin van de planeet Venus, Ištar genoemd, en het sprak daarom vanzelf dat zij hen hielp om overwinningen op het slagveld te behalen. Hierdoor kreeg Inanna steeds meer trekken van een oorlogsgodin en op rolzegels wordt zij nu als een echte godin van de strijd afgebeeld.

Inanna als vruchtbaarheidsgodin

Maar Inanna was toch vooral een vruchtbaarheidsgodin. De boeren zongen tijdens de vele agrarische feesten liefdesliederen over Inanna en haar bruidegom Dumuzi. Het waren oeroude liederen die overal in de dorpen tijdens de loop van het jaar werden gezongen. De liefdesliederen moeten een magische betekenis hebben gehad. De beeldspraak is afkomstig uit de landbouw, want het ging nooit om de kinderen die uit de huwelijksband van Inanna en Dumuzi geboren zouden kunnen worden, maar uitsluitend om de vruchtbaarheid van de natuur. De verloving tussen Inanna en haar herder verloopt geheel volgens de regels van een boerenbruiloft. Inanna's broer heeft Dumuzi als bruidegom voor haar uitgezocht. De broer van Inanna wordt Utu genoemd, de naam van de zonnegod, maar in deze liederen heeft hij weinig weg van de machtige zon aan de hemel. Dumuzi komt keurig netjes naar de woning van Inanna om de hand van Inanna aan haar moeder te vragen. Hij is beladen met huwelijksgeschenken, de rijke opbrengsten van het land. Inanna laat hem echter nog niet binnen, ze moet zich eerst in feestelijke kleren steken en haar gezicht opmaken met houtskool voordat ze hem ontvangen kan. Dol enthousiast als een boerenmeisje rent Inanna door het huis[4]:

Laat iemand haar moeder Ningal roepen!
Laat de buurman water over de vloer sprenkelen!
De geurigheid van haar woning is welgevallig. Haar woorden zijn vreugdevol:
(...)
De En-vorst Dumuzi is zeker waardig voor de heilige schoot.

[4] ETCSL 4.08.09, *Inanna en Dumuzi nr. I*; Sefati, 1998, nr. 8, p. 185-193.

Vorst, hoe zoet is uw overdaad, hoe bedwelmend is uw geurende gras van de steppe.
Ama-ušumgal-ana (bijnaam van Dumuzi), *hoe zoet is uw overdaad, hoe bedwelmend is uw geurende gras van de steppe!*

De beeldspraak in de liederen over Inanna en Dumuzi is afkomstig uit de landbouw en heeft duidelijk een seksuele ondertoon. Inanna vergelijkt Dumuzi met een dadelboom of met een bloeiende tuin vol appelbomen. Ze vergelijkt zichzelf met uiteenlopende beelden die met de vruchtbaarheid van het land te maken hebben: haar haar groeit als groente en zijzelf is een ruige haarbos van ontkiemde gerst. Ze vergelijkt haar naaktheid met een stuk ongecultiveerd land dat nodig geploegd moet worden.

Graaf geen kanaal, laat mij je kanaal zijn
Ploeg geen veld, ik zal je veld zijn
Boer, zoek geen vochtige grond
Ik zal je vochtige grond zijn[5]

De *Siroopman*
Het groeit, het bloeit als goed bewaterde groente.
Mijn schaduwrijke tuin in de steppe, overdadig in bloei,
de lieveling van zijn moeder.
Mijn tarwe is vol hi.li-allure in zijn vore,
als goed bewaterde groente.
Mijn verkozen appelboom, vruchten dragend,
als goed bewaterde groente.
De siroopman, de siroopman,
maakt mij voor altijd zoet.
Mijn En, de siroopman van de godin,
mijn lieveling van zijn moeder,
Zijn handsiroop, zijn voetsiroop,
zij maken mij altijd zoet,
Zijn benen zijn siroopzoet — zij maken mij voor altijd zoet.
Navel [...] mijn zoete (dingen) mijn geliefde van zijn moeder
Mijn [...] van de schoonste lendenen
en opgeheven arm, (als) goed bewaterde groente.

Twee balbale-liederen van Inanna[6] ('bal-bale' is een lied dat bij de lier werd gezongen)

De koning speelde de rol van Dumuzi. De liederen vertellen hoe de koning, gekleed in een wit gewaad, naar de tempel van Inanna trekt en met haar op het rituele bed gaat liggen, dat bezaaid is met girinna planten en druipt van

[5] Tekst A CBC 8530 o.b.v. r. 21-24, Sefati, p. 91.
[6] Sefati, 1998, *The Honeyman*, p. 165 e.v., ETCSL 4.08.05, *Inanna en Dumuzi nr. E.*

honing. Girinna-planten zijn malse grasachtig geurende planten, zij zijn een symbool van de bloeiende natuur. Na afloop stelt de godin voor de koning een gunstige lotsbestemming vast: hem zal een lang leven beschoren zijn en het land zal volop in bloei staan.

Terracotta reliëfs

Het is Julia Assante geweest die erop gewezen heeft dat er heel veel terracotta reliëfs bestaan die hetzelfde thema lijken weer te geven als deze erotische liefdesliederen tussen Inanna en haar geliefde Dumuzi[7]. Deze reliëfs laten op dezelfde vrijmoedige wijze de seksuele vereniging zien die wij in de liederen over Inanna en Dumuzi zijn tegengekomen. Zo zien we op de plaquettes afbeeldingen van een huwelijksbed, die de identieke sfeer lijken op te roepen die we kennen uit de Sumerische liefdeslyriek van Inanna en Dumuzi. De liederen gingen over de voorbereiding van een huwelijk die in metaforen van de landbouw en veeteelt uitbundig werd bezongen. Vruchtbaarheid was het doel waar het in het boerenleven altijd weer om draaide. Godin Inanna speelde daarin als liefdesgodin de hoofdrol. Inanna was niet alleen de godin van de seksuele liefde, zij behoedde ook het huiselijke leven.

22

23

Afb. 22: *Bedscène. Terracotta reliëf. Herkomst onbekend.*
(Barrelet, 1968, pl. LXXI, afb. 744; Louvre, AO 8662).
Afb. 23: *Seks en bier. Terracotta reliëf uit Larsa.*
(Barrelet, 1968, Tello pl. L, fig. 527; Louvre, AO 16681).

[7] Assante Julia, 2000.

In de oudheid werden geen beelden en schilderijen gemaakt zoals wij die kennen. Wij zoeken naar een gelijkenis, maar dat was voor de mensen van vroeger niet belangrijk. Voor hen ging het om de symbolische en magische betekenis die ze aan de beelden hechtten. Zo waren bijvoorbeeld afbeeldingen in terracotta reliëf van de stiermens en Inanna razend populair. Zij waren beschermende figuren die een weldadige invloed uitoefenden op hun omgeving. Een speciale categorie waren de erotische taferelen. Op de plaquettes zien we een man en vrouw die seks hebben. Deze reliëfs moeten in huis hebben gehangen en voor iedereen zichtbaar zijn geweest. Ze beelden de seksuele relaties net zo vrijmoedig uit als in de liefdesliederen verwoord worden en ze hadden waarschijnlijk dezelfde betoverende werking. Net zoals in de rituelen en afbeeldingen van het Heilig Huwelijksritueel was de weergave van een seksuele vereniging tussen gewone mensen op de terracotta reliëfs geen afbeelding van een reële gebeurtenis in de werkelijkheid, maar vermoedelijk een metafoor van vruchtbaarheid waar elk gezin dringend behoefte aan had.[8] Ze moeten vanuit dezelfde inspiratiebron zijn ontstaan als de erotische liedjes die over Inanna en Dumuzi gezongen werden, en die net als alle andere facetten in de oudheid een religieuze inslag hadden[9]:

De broeder bracht mij in zijn huis.
Hij legde mij op een bed dat droop van honing.
Mijn dierbare geliefde wanneer hij naast mijn hart ligt,
één voor één, met de tong, één voor één.
Mijn broeder met zijn prachtige ogen, hij heeft het vijftig keer gedaan
en wachtte uitgeput voor mij
terwijl ik trillend onder hem lag en stilviel voor hem.
Mijn broeder, hij strekte zijn hand uit naar mijn heupen.
Mijn dierbare geliefde, ik bracht de dag met hem door.

De natuur sterft na de bloei

De idylle tussen Inanna en de herder Dumuzi duurde echter niet lang, niet langer dan een enkel seizoen. De keerzijde van vruchtbaarheid is het afsterven van de natuur. Als de gewassen in bloei zijn gekomen in de lente, volgt onvermijdelijk hun afsterven in het najaar. Dumuzi, de minnaar van Inanna,

[8] De mensen waren vermoedelijk net zo preuts als mensen ten alle tijden zijn. Zo vernemen we dat de dienares Ninšubur in de mythe van Inanna's reis naar de onderwereld rouwrituelen opvoert, waarbij ze haar hele lichaam open krabt, haar gezicht en haar billen en ook *op de plaats 'waar mensen het niet met elkaar over hebben.'*

[9] ECTSL 4.08.04, *Inanna-Dumuzi D*, r. 10-18; Sefati, 1998, p. 151-164, *The bed of love*.

is dan ook gedoemd te sterven. Zijn dood wordt beschreven in de mythe *Dumuzi's droom*.[10] Dumuzi heeft een onheilspellend voorgevoel en verlaat met zijn kudde schapen de stad Uruk. Hij is bang dat hij moet sterven. Hij krijgt dan een droom die niet veel goeds voorspelt. En als zijn zuster Geštin-ana zijn droom verklaart is het duidelijk dat de dood van Dumuzi niet lang op zich zal laten wachten. Dumuzi besluit te vluchten, en vraagt zijn zuster om voor hem op de uitkijk te gaan staan. Maar hij zegt dat ze eerst haar eigen lichaam moet openkrabben, haar kleren en haar kruis. Dit zijn gebaren van rouwbeklag en kennelijk meent Dumuzi dat zijn zuster zo de achtervolgers om de tuin kan leiden. Dat is vreemd, want in feite loopt Geštin-ana daarmee vooruit op het onvermijdelijke noodlot dat Dumuzi treffen zal. Zij rouwt al om Dumuzi's dood terwijl hij nog in leven is.

Dumuzi roept naar zijn zuster dat zijn achtervolgers gemakkelijk te herkennen zijn aan hun nekstok en touwen waarmee ze gevangenen vastbinden. Zij komen met schepen over de rivier aan varen. Geštin-ana rent naar de heuvel en kijkt om zich heen. Een vriendin waarschuwt haar: de grote 'nekbinders' komen eraan, zij komen voor Dumuzi! Geštin-ana roept naar haar broer dat hij zich in het gras moet verbergen. Dumuzi antwoordt haar dat zij niet moet verraden waar hij zich heeft verstopt. Hij zal zich verbergen in de greppels van Arali. Arali betekent niet alleen 'steppe', maar ook 'onderwereld', en is dus opnieuw een voorbode van het onafwendbare lot dat Dumuzi te wachten staat. Geštin-ana bezweert haar broer dat ze hem niet zal verraden: Als ik jouw plek verraad, dan mogen jouw honden mij opvreten! Hetzelfde vraagt Dumuzi aan een vriend, die net als Geštin-ana zweert dat hij hem niet zal verraden. Als ik jouw plek verraad, zegt de vriend, dan mogen jouw honden mij opvreten! Jouw zwarte honden, jouw herdershonden, jouw rashonden, jouw bloedhonden — jouw honden mogen mij dan opvreten! Zowel Geštin-ana als de vriend zeggen dus dat zij mogen sterven en als aas voor de honden mogen dienen als zij hun eed niet gestand doen.

Dan komen de achtervolgers. Zij worden als galla-demonen beschreven. Hun afkomst uit de onderwereld blijkt uit het feit dat zij geen eten en drinken kennen. Hoewel de achtervolgers van Dumuzi duidelijk demonen zijn, worden zij vervolgens als mannen uit de steden Adad, Akšak, Uruk, Ur en Nippur beschreven, die op bevel van de koning zijn gekomen om hem op te halen. Blijkbaar zinspeelt de mythe op het verachtelijke karakter van deze rekruteringsofficieren, die door de bevolking zeer gevreesd waren. De mythe omschrijft hen als doornen die in stilstaand water leven, volhardend

[10] Alster 1972, Vanstiphout 1998, p. 229-241; ETCSL 1.4.3.

als planten in de woestijn, sterk als stekelige planten in stinkende wateren. De achtervolgers grijpen Geštin-ana en proberen haar met geschenken te paaien om de plaats van Dumuzi te verraden. Maar wie heeft ooit een zuster gekend die haar eigen broer verraadde? Dan gaan de achtervolgers naar de vriend van Dumuzi. Deze laat zich omkopen voor een sloot met water en een veld met graan. De vriend neemt de achtervolgers mee om Dumuzi te zoeken. Ze vinden hem in de greppels van Arali.

Dumuzi ziet dat zijn vriend hem verraden heeft. Hij begint te huilen en vervloekt hem, en hij prijst zijn zuster, die hem trouw is gebleven. De mannen omsingelen Dumuzi, binden hem met touwen vast en gooien stenen naar zijn hoofd. Hij roept nu de hulp in van de zonnegod Utu en wijst erop dat hij zijn schoonbroer is – hij is immers met Utu's zuster Inanna gehuwd. Hij heeft voor Inanna voedsel en huwelijksgeschenken naar het Eanna gebracht. Ik ben het die gekust werd door de heilige lippen! Ik ben het die zich vermeide tussen de zoete dijen, de dijen van Inanna! Hij vraagt of Utu hem in een gazelle wil veranderen zodat hij aan zijn demonen kan ontsnappen.

Utu aanvaardt zijn tranen als passende geschenken en vervult zijn wens. Dumuzi is een gazelle geworden en weet te ontsnappen aan zijn belagers. Maar de demonen vinden hem opnieuw. Nogmaals roept Dumuzi de hulp in van Utu, die hem weer in een gazelle verandert. Dumuzi verstopt zich ten slotte in het huis van de oude vrouw Belili. Hij vertelt haar dat hij de echtgenoot van een godin is. Hij vraagt aan haar om water uit te gieten zodat hij kan drinken, en meel uit te strooien zodat hij kan eten. Dit verzoek doet weer denken aan een dodenherdenking en lijkt deze aan te kondigen. In Mesopotamië goten de nabestaanden voor de doden immers ook water uit en strooiden meel voor hen op de grond. De oude vrouw doet zoals Dumuzi haar gevraagd heeft en verlaat daarna het huis. Daar zien de achtervolgers de oude vrouw. Kennelijk gedroeg Vrouwe Belili zich als een klaagster die om de dood van Dumuzi treurde. Daarmee bracht zij de achtervolgers echter op het spoor van zijn verblijfplaats. Stel nu dat de Vrouwe niet zou weten waar Dumuzi verblijft, waarom zou ze dan zo bezorgd om zich heen kijken? zeiden de demonen tegen elkaar. Ze dringen haar huis binnen en vinden Dumuzi, waarop ze hem omsingelen en vastbinden met touwen.

Dumuzi roept weer de hulp in van Utu, die hem opnieuw in een gazelle verandert. Nogmaals weet hij te ontsnappen aan de demonen en verbergt zich in de schaapskooi van zijn zuster. Als Geštin-ana haar broer ziet begint ze te schreeuwen naar de hemel en naar de aarde, haar schreeuwen bedekt de horizon als een kleed. Ze bekrast haar ogen, ze bekrast haar gezicht, ze bekrast haar oren in het openbaar, ze bekrast haar billen op de plaats waar mensen het niet met elkaar over hebben. Ook deze handelingen wijzen op

het rouwbeklag tijdens begrafenisrituelen wanneer de nabestaanden weeklagen en hun huid met hun nagels openkrabben. Geštin-ana maakte deze gebaren zoals haar broer haar gevraagd had om de achtervolgers op een dwaalspoor te zetten. Dumuzi had zijn zus een dergelijk advies gegeven ten einde zijn noodlot te ontlopen, maar daarmee werkte hij het noodlot juist in de hand. Hij hoopte dat de achtervolgers zouden denken dat hij al dood was omdat Geštin-ana al om hem rouwde en dat zij, daardoor misleid, hun achtervolging zouden staken. Maar het werkte precies andersom. De achtervolgers interpreteren de rouwrituelen van Geštin-ana als een aanwijzing dat zij op de hoogte moest zijn van Dumuzi's schuilplaats en het onontkoombare noodlot dat hem boven het hoofd hing. Zij weten nu dat Dumuzi zich bij haar schuilhoudt en dringen de schaapskooi binnen. Ze steken de schaapskooi in brand, gooien de melkbus omver, trekken de drinkbeker van de haak en ze gieten water over de kolen. Het haardvuur van de woning dooft uit, een teken dat de bewoner is gestorven. Dumuzi is dood. Slechts de wind gaat door de stal.

Klaagliederen over een jong gestorven god

Niet alleen over de bloeiende natuur werden liederen gezongen, ook over haar afsterven voerden de boeren overal in de hele wereld in de oudheid dodenrituelen op. In de teksten die uit de oudheid bewaard zijn gebleven vinden we er sporen van terug. Niet alleen Dumuzi, ook andere jonge mannen troffen volgens de mythe hetzelfde treurige lot. In Sumerië kwamen veel klaagzangen voor waarin moeders en zusters wenen om hun zoon of broer omdat die achtervolgd wordt door boze onderwerelddemonen en wordt meegenomen naar het dodenrijk. Zij willen hem achternagaan en hem terughalen uit de klauwen van de demonen en zij onderhandelen met deze wezens en proberen hen om te kopen met goud en sieraden om hun geliefden uit het dodenrijk te redden.

Een van deze klaagzangen is *In de steppe bij het vroege gras*. Het is een lange weeklacht voor een jonge stervende god, die Damu en soms ook Dumuzi wordt genoemd. Demonen hebben de zoon meegenomen naar de onderwereld en zijn moeder volgt hem in haar wanhoop tot aan de grens van het dodenrijk[11]:

[11] Katz, 2003, p. 316-318.

[…] laat me met jou gaan, mijn jongen, de weg van geen terug.
O jongen, jongen, mijn Damu.
Zij gaat, zij gaat naar de grens van de Kur (onderwereld)
De avond valt, de avond valt, naar de angstaanjagende Kur,
naar de Heer die in water en bloed is neergevallen,
naar de plaats die geen reiniging en helend water kent,
naar de weg — hij die hem aflegt zal daar zijn einde vinden.
Naar de […] van de omsingelde Heer,
Naar de verblijfplaats van de gezegenden.

Haar zoon geeft antwoord aan zijn moeder, maar zij hoort hem niet. Hij is een geest geworden en wordt naar het dodenrijk weggedragen door de wind. Hij roept naar haar dat ze hem niet moet volgen, maar zijn woorden bereiken haar niet. Ze loopt door het riet bij het water en roept ten einde raad dat ze alles zal geven, zo veel als de hemelse sterren, aan de man die haar naar haar zoon kan brengen. Van verre hoort ze geluiden naar haar toe komen en ze denkt dat die van haar zoon afkomstig zijn. Ze zegt dat de geluiden op geschreeuw lijken en dat ze haar beangstigen en ze strekt bezwerend haar handen uit naar het stemgeluid.

De zoon is inmiddels in de onderwereld aangekomen en ontmoet daar andere doden. Hij wil hun een boodschap meegeven voor zijn moeder en beseft niet dat zij dood zijn en hem niet kunnen helpen. Ondertussen maakt zijn moeder een maaltijd voor hem klaar en brouwt ze bier voor hem. Als de zoon dit verneemt wil hij naar haar terugkeren, maar dan beseft hij dat hij dood is[12]:

Aan mijn moeder die mij in de steppe roept
roep ik terug in de steppe:
'Ik ben een geest geworden. Ik ben een geest geworden.
Ik kan geen antwoord geven aan haar die mij in de steppe roept.
Ik keer niet meer terug — ik kan niet meer terugkeren.
Ik haast me niet — ik kan me niet haasten.
Ik ben geen gras, ik kan naar haar niet toegroeien.
Ik ben geen water, ik kan naar haar niet opstijgen.
Ik ben niet als het gras dat in de steppe omhoog schiet.
Ik ben niet als het nieuwe gras, dat in de steppe omhoog schiet.'

Dan besluit de moeder om haar zoon in de onderwereld te gaan halen. Onderweg in de steppe ziet ze een man langs de kant van de weg staan, een gudu-priester (reinigingspriester). De moeder wordt ongerust: is dat een teken dat er iemand ziek is geworden of zelfs overleden? Het vervolg van de tekst is gebroken. Maar uit het slot van de tekst kan men afleiden dat Damu's zuster ook gestorven is en dat zij haar broer in de onderwereld is

[12] Zie voor verschillende vertalingen en interpretaties van deze regels: Black, 2004.

gevolgd. Hij verwelkomt haar met tranen in zijn ogen, terwijl zijn zuster hem liefdevol toespreekt[13]:

O, mijn broeder met de lumlum ogen,
met de lamlam ogen,
Wie is je zuster?
Ik ben je zuster.
Wie is je moeder?
Ik ben je moeder.
De zon die voor jou opkomt, komt ook voor mij op.
De zon die op jou schijnt, schijnt ook op mij.

Veel jonge goden blijken eens te zijn meegesleurd naar de onderwereld. Het verhaal wordt in allerlei variaties verteld. In een andere Sumerische klaagzang *Ningišzida's reis naar de onderwereld* klaagt zijn zuster (Amasilama genoemd) over de dood van Ningišzida. Haar klaaglied lijkt op *In de steppe bij het vroege gras*. Net als Dumuzi nemen de galla-demonen ook Ningišzida gevangen en naar de onderwereld. Zijn zuster smeekt Ningišzida of ze met hem mee mag gaan. Zij staat aan de oever van de rivier waarop de boot die Ningišzida meeneemt weg vaart. Ze huilt en smeekt hem, maar hij zegt haar dat hij niet alleen in de boot is, want de galla-demonen bevinden zich ook aan boord. Waarom zou zij dan nog met hem mee willen varen? De man die 'dingen naar hem gooide' vaart met hem mee, roept Ningišzida, de man die 'hem gegrepen heeft' vaart met hem mee, de man die 'hem geboeid heeft' vaart met hem mee.

Dan probeert zijn zuster de galla om te kopen om haar broer vrij te krijgen. Ze biedt haar sieraden aan, haar gouden ring en de stenen rond haar middel – maar de galla haasten zich verder. De mannen op de voorsteven roepen naar de mannen op de achtersteven dat ze de loopplank niet aan wal mogen leggen, want dan zou de zuster aan boord kunnen komen. In het volgende gedeelte lijkt het alsof zijn zuster toch aan boord van het schip is. Er volgt een onduidelijke passage. Als de tekst weer leesbaar is blijkt dat Ningišzida aangesteld is om de troon van Ereškigal, de koningin van de Onderwereld, rond te dragen, een eervolle functie.

De liefdesliederen van het Hooglied

De liefde van godin Inanna had niet alleen de natuur in bloei gezet, het onontkoombare gevolg was ook dat de natuur zou afsterven. Het is voor

[13] Kramer, 1983 laat de l u m l u m en de l a m l a m ogen onvertaald, Jacobsen 1976 vertaalt ze met 'luxuriant face' en 'lush face' (p. 83).

alles James Frazer geweest die deze gedachte algemene bekendheid heeft gegeven in zijn omvangrijke werk *The Golden Bough*, dat rond 1900 verscheen. Al deze verhalen over de dood van een jonge man waren volgens hem metaforen voor de afwisseling van de seizoenen waarin de natuur tot bloei komt, maar even snel verdort en afsterft. Deze liederen werden over de hele wereld verspreid, in allerlei vormen en variaties, maar altijd met dezelfde basisstructuur. Frazer's ideeën raakten echter na een paar decennia uit de mode. Niemand durfde meer te beginnen over de Graangod die na de winter terugkeert om de natuur in volle bloei te zetten. Zo worden de liefdesliederen van Inanna niet zozeer gezien als vruchtbaarheidsmagie maar meer als liederen die afkomstig waren uit de harem van de koning, die in het kader van het ritueel van het Heilig Huwelijk waren gecomponeerd. Zij zouden niets met vruchtbaarheid te maken hebben, maar enkel tot doel hebben gehad de band tussen de koning en de godin te verstevigen. Deze stelling hoeft echter niet in strijd te zijn met Frazer's opvattingen. Ook de liederen die in het kader van het Heilig Huwelijks ritueel waren gecomponeerd stamden uit dezelfde traditie van vruchtbaarheidsliederen en zij gebruikten precies dezelfde metaforen. Het is altijd de godin van de seksuele liefde die wordt aangeroepen om het welzijn van de koning en het land te bevorderen. Deze beeldspraak behoorde tot de vaste canon van de poëzie in het oude nabije Midden Oosten en zij bleven ook na de Sumerische tijd voortleven. Uiteindelijk kunnen we sporen hiervan terugvinden in de liederen van het boek Hooglied in het Oude Testament. De poëtische woorden die het meisje in het Hooglied tegen haar geliefde zegt zijn dezelfde metaforen die in de liefdesliederen van Inanna en Dumuzi werden gebruikt. De geliefde van het meisje in het Hooglied is ook een herder en de Šulammit — zoals zij wordt genoemd — beschrijft hem met de beelden van de bloeiende vegetatie. Hij is een appelboom en zij ontmoet hem in een prieel van groen gebladerte en ligt samen met hem op een bed dat bestrooid is met geurende planten.

HIJ
Als je mij niet vinden kunt,
mooiste van alle vrouwen,
volg dan het spoor van de kudde,
weid je geiten waar de herders schuilen.

ZIJ
Het groen is ons bed,
de balken van ons huis zijn ceders,
de binten zijn cipressen
(1:2-17)

Mijn bruid, je lippen druipen van honing,
melk en honing proef ik onder je tong (...)
(4:11)

Aan jou ontspruit een boomgaard vol granaatappels met een overvloed aan vruchten (...)
(4:13)

In het Hooglied is er zelfs een vers dat naar Venus lijkt te verwijzen:

Wie is zij,
die daar oplicht als de dageraad,
zo helder als de volle maan,
zo stralend als de zon,
zo ontzagwekkend als een vaandelvrouw?
(6:10)

Zoals de liefde tussen Inanna en Dumuzi de natuur in bloei zette, zo bloeien de bloemen en zingen de vogels na de winter in het Hooglied.

Mijn lief roept mij toe:
'Sta op, vriendin!
Mooi meisje, kom!
Kijk! De winter is voorbij,
voorbij zijn de regens, weggegaan.
De bloemen zijn verschenen op het veld,
nu breekt de zangtijd aan,
het koeren van de duif klinkt op het land.
De vijgenboom is al vol vruchten,
de wijnstok rankt en geurt.'
(2:8-13)

Er blijkt nog een andere verwijzing te bestaan naar Inanna in het Hooglied. De jongen wil een sieraad voor het meisje maken, een gouden sieraad bezaaid met zilveren stipjes.

Hoe lieflijk zijn je wangen en je ringen,
hoe sierlijk zijn je hals en je ketting.
Laten we een gouden sieraad voor je maken,
bezaaid met zilveren stipjes.

Dit was echter bij uitstek een sieraad dat mensen aan Inanna offerden als zij haar aanriepen en haar hulp vroegen voor hun problemen. Het sieraad had de vorm van een vrouwelijk pudendum, zoals passend was voor een godin van de seksuele liefde. Zulke voorwerpen zijn ook door archeologen bij de tempel van Inanna gevonden.

Ook in de spijkerschriftteksten worden ze genoemd als een geschenk dat aan Inanna werd geofferd: een sieraad met gouden stippen, de stippen die

Afb. 24: *Votiefplaquette gevonden in de Ištar-tempel van Aššur. Ronde schijf met schaamdriehoek bezet met ronde stippen. Doorsnede: 9,2 cm.*
(Meinhold, 2009, afb. 23, ass. 196241, uit: Bär ÄIT Tf 56, p. 247).

haar symbool als Venusster waren. In potentiebezweringen aan Inanna en Dumuzi wordt dit voorwerp expliciet genoemd.[14]

> *Op de 28ste dag, de Dag van de schaapskooi, schenk je Ištar een pudendum (ûra) uit lazuursteen met een sterretje van goud. Je spreekt de naam van de zieke uit.*
> *'Redt de zieke' roep je uit.*

Het Hooglied staat waarschijnlijk in een lange traditie van oosterse liefdesliederen die in de oudheid werden gecomponeerd. De coupletten lijken terug te gaan tot de oude Sumerische liederen over Inanna en Dumuzi. Deze liederen hadden een functie in het ritueel van het Heilig Huwelijk, maar zij vonden waarschijnlijk hun oorsprong in de volkse cultuur en de liedjes die op allerlei feesten werden gezongen. Ze moeten ook via mondelinge overlevering zijn doorgegeven en regelmatig op volksfeesten zijn gezongen. Er werden grote banketten aangericht die een essentieel onderdeel van deze rituelen waren en die niet tot de tempels beperkt bleven. De processies van de goden door de straten waren publieke feesten. Toen het ritueel van het Heilig Huwelijk verdween, bleven de liefdesliederen voortleven in de volkscultuur en werden misschien weer opgepikt door de hofdichters, die in het eerste millennium opnieuw de liederen componeerden die voor een huwelijksritueel tussen goden waren bestemd. De beeldspraak is opvallend gelijk in alle bronnen en laat een continuïteit zien in het gebruik van dezelfde symbolische taal door de eeuwen en culturen heen. Wellicht werden deze liederen door reizende zangers naar eigen behoefte gebruikt en aangepast. De mooiste verzen waren misschien het populairst en bleven generaties lang voortbestaan. Totdat ze uiteindelijk door de rabbijnen werden opgepakt en in de vorm van het Hooglied een onopvallend plaatsje kregen tussen de andere boeken van het Oude Testament.

[14] Ebeling, 1931, p. 49 e.v.; Faber, 1977, p. 140 e.v.

Verspreiding van de mythe

Niet alleen de liefdesliederen hebben sporen nagelaten in de Bijbel, ook het rouwbeklag over de dood van de jonge man blijkt terecht te zijn gekomen in de heilige schrift. De cultus van Dumuzi was ook bij de auteurs van het Oude Testament bekend, zoals blijkt uit het boek Ezechiël waarin Dumuzi onder zijn Akkadische naam Tammuz wordt genoemd. De profeet vaart uit tegen de religieuze praktijken van de bevolking, die volgens hem in strijd waren met het jodendom:

> *'Ik zal je nog meer van hun gruwelijke daden laten zien,' zei hij, en hij bracht me naar de ingang van de noordelijke poort van de tempel van de HEER. Daar zaten vrouwen die rouwden om de god Tammuz. 'Heb je het gezien, mensenkind?' vroeg hij mij. 'En nog gruwelijker dingen zal ik je laten zien!'*
> (Ezechiël 8:13-15)

Kennelijk werd er in het eerste millennium nog steeds periodiek om Tammuz geweend. Opvallend is ook dat het wenen blijkbaar voornamelijk een vrouwenaangelegenheid was. In het feest van el-Bûgat begeleiden zij hun god Tammuz naar zijn graf en snikken wanhopig gedurende the nachten en zij zingen over zijn herrijzenis.

Afb. 25: *Mater dolorosa aan de voet van het kruis van haar zoon.* (Titiaan, *Mater Dolorosa*, 1555. Bron: WikiGallery).

Afb. 26: *Pietà, Michelangelo, Sint-Pieterskathedraal, Florence.* (Bron: Wikipedia).

Frazer zag een directe lijn naar het christendom. Het door Griekse kunstenaars gecreëerde prototype van de treurende godin met haar stervende geliefde in de armen heeft volgens hem model gestaan voor de piëta in de christelijke kunst, de maagd met het dode lichaam van haar goddelijke zoon in haar armen.

Het lijdensverhaal van Jezus

Mogelijk heeft het oude idee van de dood en verrijzenis van de gestorven god ook het verhaal van de evangeliën in het Nieuwe Testament geïnspireerd, die getuigen dat het graf van Jezus na — opmerkelijk — drie dagen leeg was en dat hij uit de dood zou zijn herrezen. Volgens de apostel Paulus was de lege graftombe een eenmalige gebeurtenis. Maar in de eeuwen rond het begin van de jaartelling waren in Syrië diverse mythen in omloop over goden die stierven en na verloop van tijd weer herrezen uit de dood, zoals de goden Baäl, Osiris, Melqart en anderen.[15] Deze mythen lijken ook vervlochten te zijn in de beschrijving van het lijdensverhaal van Jezus door de vier evangelisten. Er kunnen diverse overeenkomsten gevonden worden tussen de dood van Dumuzi en de vier passieverhalen van Matteüs, Marcus, Lucas en Johannes. Zowel Dumuzi als Jezus voorvoelen dat ze spoedig dood zullen gaan. Beiden worden verraden door 'een vriend'. Dumuzi werd verraden door 'een vriend', die voor een sloot met water en een veld met graan Dumuzi aanwijst aan zijn achtervolgers. Jezus werd verraden door Judas, die voor dertig zilverstukken Jezus als een vriend kuste en daardoor bekendmaakte aan de bewapende bende, die door de hogepriesters en de oudsten van het volk gestuurd was om Jezus gevangen te nemen. Zowel de 'vriend' van Dumuzi als Jezus' discipelen Judas en Petrus hadden kort daarvoor nog plechtig beloofd nooit verraad te zullen plegen. Zowel Jezus als Dumuzi worden verloochend. Nog voor de haan gekraaid heeft zul je mij driemaal verloochenen, zegt Jezus tegen zijn volgeling Petrus. En inderdaad ontkende Petrus driemaal dat hij bij Jezus hoorde. Zo probeerden ook de zuster van Dumuzi Geštin-ana en Vrouwe Belili te ontkennen dat ze wisten waar Dumuzi was, maar daarmee brachten ze juist de achtervolgers op het goede spoor. Dumuzi was naar het huis van Vrouwe Belili gevlucht en had aan haar gevraagd om water uit te gieten zodat hij kon drinken, en meel uit te strooien zodat hij kon eten. Dat waren offers die men in Mesopotamië aan de doden bracht. Dumuzi had ook aan zijn zuster Geštin-ana gevraagd om rouwrituelen op te voeren, om zo zijn achtervolgers te misleiden. In de evangeliën was het een vrouw die naar Jezus toekwam met een albasten flesje met zeer kostbare olie die zij over zijn hoofd uitgoot. Jezus zegt tegen zijn leerlingen: door die olie over mij uit te gieten, heeft ze mijn lichaam voorbereid op het graf (Matteüs 26:12), of in Marcus 14:8: … ze heeft mijn lichaam nu al met olie gebalsemd, met het oog op mijn begrafenis. Net als

[15] Mettinger , 2001, p. 200 e.v.

Dumuzi wordt ook Jezus gegeseld en ter dood gebracht terwijl hij volkomen onschuldig was. Noch Dumuzi noch Jezus doet enige moeite om zijn lot te ontlopen, hoewel zij beiden vertwijfeld driemaal een beroep doen op — enerzijds — de Zonnegod (Dumuzi) of — anderzijds — de Vader (Jezus) om hun dit lot te besparen. Jezus droeg het kruis naar de zogeheten Schedelplaats, in het Hebreeuws Golgota, schrijft Johannes (19:20). Een andere naam voor Golgotha is Calvarieberg. Dumuzi wordt door de demononen naar de kur gesleept. Kur betekent zowel 'berg' als 'onderwereld'. Tegen zijn discipelen had Jezus gezegd dat er geschreven stond: 'Ik zal de herder doden, en de schapen van zijn kudde zullen uiteengedreven worden' (Matteüs 26:31). Zo staken de achtervolgers van de herder Dumuzi de schaapskooi in brand, gooiden de melkbus omver, trokken de drinkbeker van de haak en goten water over de kolen. Het haardvuur van de woning doofde uit, een teken dat de bewoner gestorven was.

Henriette Broekema studeerde Assyriologie aan de universiteit van Leiden. Onlangs verscheen haar boek: *Inanna, heerseres van hemel en aarde. Geschiedenis van een Sumerische godin*, oktober 2013 (tweede herziene druk).

Literatuurverwijzing

Alster Bendt, *Dumuzi's Dream. Aspects of Oral Poetry in Sumerian Myth,* 1972.
Alster Bendt, 'Edin-na ú-sag-gá: Reconstruction, history and interpretation of a Sumerian cultic lament', Keilschriftliche Literaturen [*CRRAI* 32, Münster 1985], 1986, p. 19-31.
Assante Julia, *The Erotic Reliëfs of Ancient Mesopotamia* (diss.), 2000.
Assante Julia, 'Style and Replication in 'Old Babylonian' Terracotta Plaques: Strategies for Entrapping the Power of Images', in: Loretz Oswald, Metzler Kai A., Schaudig Hanspeter, (eds.) *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfried Dietrich zu seinem 65. Geburtstag,* 2002, p. 1-25.
Barrelet Marie-Thérèse, *Figurines et Reliefs*, 1968.
Black Jeremy, 'Ninĝišzida and Ninazimua', *Orientalia* (73), 2004, p. 215-234.
Cohen Mark E., *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia,* volume 1 en 2; 1988.
Danthine Hélène, *Le palmier dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne,* 1937.
Ebeling Erich, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier,* 1931.
Farber Walter, *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi. Atti Ištar ša harmaša Dumuzi*, 1977.
Fox Michael V., *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, 1985.
Frankfort H., met een hoofdstuk van Thorkild Jacobsen, *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*, 1955.

Heinrich Ernst, *Kleinfunde aus den archaischen Tempelschichten in Uruk,* 1936.
Jacobsen Thorkild, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, 1976.
Katz Dina, *The Image of the Netherworld*, 2003.
Kramer S.N., 'Lisin, the Weeping Mother Goddess: A new Sumerian Lament', in: van Driel G., e.a. (eds.), *Zikir šumim: assyriological studies presented to F.R. Kraus on the occasion of his seventieth birthday*, 1982, p. 133-144.
Kramer S.N., 'BM 98296: A Sumerian Prototype of the Mater-Dolorosa', *Eretz-Israel* (16), 1982, p. 141-146.
Kramer S.N., 'The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa', *Biblical Archaeologist*, 1983, p. 69-80.
Kramer S.N., 'By the Rivers of Babylon. A Balag-Liturgy of Inanna', *Aula Orientalis* (5), 1987, p. 71-90.
Lambert W.G., 'The Background of the Neo-Assyrian Sacred Tree', in: Parpola S, Whiting R. R., *Sex and Gender in the ancient Near East, 47e* CRRAI, 2002, p. 321-326.
Meinhold Wiebke, *Ištar in Assur. Untersuchungen eines Lokalkultes von ca. 2500 bis 614 v. Chr.,* 2009.
Mettinger Tryggve N.D., *The Riddle of Resurrection. Dying and Rising Gods in the Ancient Near East*, 2001.
Orthmann Winfried, *Der alte Orient,* 1975.
Sefati Yitschak, *Love Songs in Sumerian Literature. Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*, 1998.
Szarzinska Krystyna, 'Some of the oldest cult symbols in archaic Uruk', *JEOL* (30), 1987/88, p. 3-21.
Szarzynska Krystyna, *Sumerica. Prace sumeroznawcze*, 1997.
Vanstiphout Herman, *Helden en goden van Sumer*, 1998.
Wiggermann Frans, 'Theologies, Priests, and Worship in Ancient Mesopotamia', in: Sasson Jack M. (ed.), *Civilizations of the Ancient near East*, 1995 (2), p. 1857-1870.

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"

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 lijkkist 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 lijkkisten uit het Middenrijk. Aan de hand hiervan wordt een poging gedaan, de evolutie van het achterliggende religieuze gedachtengoed 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 wijsheidstektsten.

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 kunst stroming 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 Midden rijk.* I, Grammatica; II, Tekenlijsten, Oefeningen en Bloemlezing (1993; ix+370+319 p., vele illustraties) €32,00 (leden €20,50)

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

31. JAN WILLEM DRIJVERS, JAN DE HOND, HELEEN SANCISI-WEERDENBURG (eds.), *„Ik hadde de nieusgierigheid". 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.

33. R.J. DEMARÉE en K.R. VEENHOF (eds.), *Zij Schreven Geschiedenis Historische Documenten uit het Oude Nabije Oosten.* (X + 480 p., 30 illustraties en 8 kaarten)
€27,00 (leden €20,00)

43 bijdragen gewijd aan historisch gezien belangrijke tekst(groep)en, uit de schriftelijke nalatenschap van het gehele Oude Nabije Oosten, uit de periode tussen 2500 en 100 v. Chr. Geannoteerde vertalingen van officiële inscripties, brieven, oorkonden, autobiografieën, epen, legenden, historiografische teksten, astronomische dagboeken en profetische teksten. Alle vertalingen gaan vergezeld van een inhoudelijk commentaar en een literatuuropgave.

34. J.H. INSINGER, *In het Land der Nijlcataracten*; Bewerking en toelichting: Dr. Maarten J. Raven (VIII + 195 p., 53 ill., 2 kaarten en registers)
€32,00 (leden €24,50)

Jan Herman Insinger (1854-1918) woonde en werkte bijna veertig jaar in Egypte. Relatief onbekend gebleven, verdient hij toch grotere bekendheid. Als fervent reiziger, fotograaf en kunsthandelaar kende hij Egypte als geen ander. Eén van zijn reisverslagen is bewaard gebleven: het journaal van een reis door het Sudanese deel van Nubië in 1883. Slechts vergezeld door enkele inheemse gidsen en kameeldrijvers maakte Insinger deze reis alleen. Zijn ooggetuigeverslag bevat naast boeiende informatie over land en volk, geologie en waterstaat, flora en fauna, ook aantekeningen over de geheimzinnige monumenten van de diverse Nubische culturen.

35. R. VAN WALSEM, *Iconography of Old Kingdom Elite Tombs. Analysis & Interpretation, Theoretical and Methodological Aspects.* (XI, 130 pp., 17 ill.)
€25,00 (leden €19,50)

De zeer rijke en gevarieerde decoratiethematiek in de elitegraven van het Memphitisch gebied ten tijde van het Oude Rijk in Egypte beslaat terecht een prominente plaats in vele boeken over (materiële cultuur en kunst in) het Oude Egypte. De interpretatie van de iconografische boodschap(pen) hiervan door de egyptologie blijkt echter veel problematischer dan op het eerste gezicht vermoed zou worden. Na een inleidend hoofdstuk over materiële cultuur en kunst worden de complexiteit, de wetenschapsfilosofische aspecten rond de benodigde analytische methode en theorie en het pluralistische fundament die inherent zijn aan een wetenschappelijk verantwoorde interpretatie van deze cultuuruitingen systematisch behandeld.

36. D. BURGERSDIJK en W. WAAL (eds.), Constantinopel. Een mozaiëk van de Byzantijnse metropool (2011, 261 p., 43 ill., 6 kaarten). €29,50 (leden €24,50)

Deze bundel biedt een overzicht van de rijke en veelzijdige cultuur van de stad Constantinopel, vanaf haar stichting tot de komst van de Ottomanen. De hoofdstad van het Byzantijnse rijk heeft in kunsthistorisch, religieus en letterkundig opzicht een belangrijke bijdrage geleverd aan de ontwikkeling van de Europese cultuur. Omdat de sporen hiervan in het straatbeeld nog zichtbaar zijn, is de stad zelf als uitgangspunt genomen. Vele bijdragen in de bundel handelen over het landschap, het stratenplan, de gebouwen, kerken en mozaïeken die herinneren aan de antieke en middeleeuwse cultuur in de stad van Constantijn. Daarbij komt ook de receptie van de oude stad in de Ottomaanse tijd, in 1453 begonnen met de inname van de stad door Mehmed de Veroveraar, ruimschoots aan bod. Door de chronologische opzet laat de bundel zich lezen als een geschiedenis van de stad en haar rijk.

SEOL 4 Handel in het Oude Nabije Oosten. (128 pag.) €23,00 (leden €14,00)

Handel kan worden gedefinieerd als het uitruilen van goederen of diensten tussen twee partijen, met het doel een gemis weg te nemen of te voldoen aan een behoefte.
Omdat handel ingrijpt in zoveel aspecten van de maatschappij, en we de maatschappijen willen doorgronden, is het noodzakelijk ons ook een beeld te vormen van hoe handelfunctioneerde in het Oude Nabije Oosten. Dit deel SEOL bevat vijf bijdragen waarin specialisten op de verschillende vakgebieden inzicht verschaffen over het reilen en zeilen van de handel als belangrijk aspect van de economie in het Nabije Oosten, Egypte, het Hettitische Rijk en oud Israel/Palestina enTransjordanië.

ISSN 0031-8329