

PHOENIX

H  
O  
E  
N  
I  
X



EX ORIENT

*Contactadressen van de afdelingen van „Ex Oriente Lux”*

AMERSFOORT	N. van der Stelt, Voltastraat 34, 3817 KN Amersfoort
AMSTERDAM	Mevr. Dr. P.M. Goedegebuure, Marie Baronlaan 15, 1183 WX Amstelveen
APELDOORN	Prof. dr. H.G.L. Peels, Motetstraat 2, 7323 LE Apeldoorn
ARNHEM	Mevr. E.J.J.E. de Ruiten, Herkenboschstraat 5, 6845 HM Arnhem
DORDRECHT	Drs. R.G.H. Schenk, Hoge Nieuwstraat 207, 3311 AJ Dor- drecht
EINDHOVEN	D.A. Rabbinowitsch, Bessenvlinderstraat 163, 5641 ED Eindhoven
's-GRAVENHAGE	Mevr. W. de Vlieger-Moll, van der Woertstraat 27, 2597 PJ Den Haag
GRONINGEN	Mevr. Drs. L.M. Velt, Spoorsingel 176, 7741 JD Coevorden
HAARLEM	Mevr. R.M. Schaap-Fictoor, Boerlagestraat 8, 2041 VE Zandvoort
's-HERTOGENBOSCH	Drs. J. Croonen, v.d. Does de Willeboissingel 10, 5211 CA 's-Hertogenbosch
HOORN	Drs. G.M. Kelder, L. de Colignylaan 8, 1623 MD Hoorn
KAMPEN-ZWOLLE	Prof. dr. G. Kwakkel, Dravik 23, 8265 EW Kampen
LEEWARDEN	Mw. Dr. M. Hommema-van Eek, G. Emersonstrjitte 22, 9088 BE Wirdum
LEIDEN	W.F.M. Henkelman, Vierlinghlaan 178, 2332 CZ Leiden
MAASTRICHT	Dhr. en Mw. Opdenakker-Cuypers, St. Hubertuslaan 49c, 6212 BH Maastricht
ROTTERDAM	Mw. G. Linke, Dempostraat 204, 3029 CM Rotterdam
TWENTE	Mevr. Drs. M.Ch. Leeuwenburg-Bugge, Van den Vondel- straat 5, 7471 XV Goor
UTRECHT	Dr. P.S.F. van Keulen, Kennedylaan 36, 3844 BD Harder- wijk
ZUTPHEN	Mevr. F.N.Th. Groenewoud, Rustoordlaan 23, 7211 AV Eefde
BELGIË	Dr. T. Boiy, Departement Oosterse en Slavische Studies, Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven

*Algemeen Secretariaat:* Ex Oriente Lux, Postbus 9515, 2300 RA Leiden,  
tel. 071-5272016 (alleen dinsdagochtend), postgiro 229501.  
e-mail: EOL@let.leidenuniv.nl, website: www.exorientelux.nl

Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap  
EX ORIENTE LUX



Bovenste paneel van 'tombe 2' te Naqsh-e Rostam: koning tegenover 'vleugelgeest' (zijn genius?) en vuuraltaar (zie bijdrage van WOUTER HENKELMAN in deze aflevering).

## INHOUD

Van de redactie .....	126
Personalia Orientalia .....	127
De goden van Iran..... WOUTER F.M. HENKELMAN	130
De kleispijker van Ipiq-Ištar voor het voetlicht .....FRANS VAN KOPPEN	173

## PHENIX

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

De contributie voor het Genootschap bedraagt € 25.00 per jaar, voor jeugdleden tot 25 jaar € 12.50. Hiervoor ontvangen de leden *Phœnix* en de *Nieuwsbrief*, worden zij uitgenodigd voor de door plaatselijke afdelingen te organiseren lezingen, kunnen zij zich tegen gereduceerde prijs abonneren op het *Jaarbericht Ex Oriente Lux* en de serie „Mededelingen en Verhandelingen van het 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); Dr. A. EGBERTS (secretaris); Dr. B.J.J. HARING (penningmeester); Dr. R.J. DEMARÉE (publicaties); Dr. J.G. DERCKSEN (publicaties); Mw. Dr. P.M. GOEDEGEBUURE (website); Prof. dr. A. VAN DER KOOIJ (contact met de afdelingen); Dr. M.J. RAVEN (lezingenlijst); Prof. dr. A. SCHOORS (België); Dr. K.J.H. VRIEZEN (redactie *Phœnix*).

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

## VAN DE REDACTIE

In dit laatste nummer van jaargang 2005 geeft WOUTER HENKELMAN een uitgebreid overzicht van de religiegeschiedenis van het oude Iran, waarbij hij aantoonde hoezeer de Elamitische cultuur is versmolten met de Indo-Iraanse cultuur van het latere Perzische rijk. FRANS VAN KOPPEN benut de tekst op een kleispijker van koning Ipiq-Ištar van Malgium, Mesopotamië, om een blik te werpen op de geschiedenis van dit relatief onbekende koninkrijkje uit de 18<sup>e</sup> eeuw voor Chr.

## PERSONALIA ORIENTALIA

Op 21 november 2003 is op 64-jarige leeftijd overleden mevr. drs. ELISABETH DE RANITZ-LABOUCHERE. Na haar studie was zij o.a. werkzaam in het bankwezen en van 1973 tot 1991 was zij voor Ex Oriente Lux actief als penningmeester van het Algemeen Bestuur. In die vele jaren zijn vooral haar zorgvuldig beleid en haar financiële expertise van groot belang geweest voor de vereniging.

Op 19 mei 2005 overleed haar moeder, mevr. drs. F. B. DE VRIES, op 96-jarige leeftijd. Zij was de schrijfster/samenstelster van de speciale uitgave *Egypte, beroofd, bereisd, bewaard, beschreven*, gepubliceerd ter gelegenheid van het 50-jarig jubileum van Ex Oriente Lux in 1983.

Op 18 september 2005 overleed op 95-jarige leeftijd Dr. BRUNO HUGO STRICKER. Na zijn studietijd, o.a. in Berlijn en enkele jaren in Egypte, trad Bruno Stricker eind 1939 als volontair in dienst van het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden. In 1944 volgde zijn vaste aanstelling bij dit museum als conservator van de Egyptische afdeling. Hij promoveerde op 5 oktober 1945 aan de Leidse Universiteit op een proefschrift getiteld *De indeeling der Egyptische taalgeschiedenis*, een werk dat nog altijd van fundamentele betekenis is voor de bestudering van de taal van het oude Egypte. Zowel in zijn periode als conservator als na zijn pensionering in 1975 publiceerde Stricker talrijke studies over objecten in de collectie van het RMO, een eerste leesbare gids voor de Egyptische afdeling, maar ook vele artikelen over onderwerpen die zijn speciale belangstelling hadden en hielden: de taal, met name het demotisch, en vooral de godsdienst van Egypte. Kenmerkende voorbeelden daarvan zijn de reeksen artikelen in de Oudheidkundige Mededelingen van het Rijksmuseum van Oudheden over het 'graphisch systeem' van de magische papyrus Londen&Leiden en over de Egyptische Mysteriën (commentaar op de tekst van de Leidse papyrus T 32), en de even belangwekkende serie over de Praehelleense ascese. In de serie Mededelingen en Verhandelingen van ons genootschap verschenen van zijn hand *De Grote Zeeslang*, *De Overstroming van de Nijl*, *De hemelvaart des konings* en als magnum opus de vijfdelige serie *De Geboorte van Horus*, zoals al zijn publicaties voorzien van een indrukwekkend notenapparaat.

Met uitzondering van enkele kleinere bijdragen publiceerde hij vrijwel uitsluitend in het Nederlands en menig buitenlandse collega heeft de moeite genomen zich iets van die taal eigen te maken om Strickers werk te kunnen lezen.

Tot op hoge leeftijd bleef Stricker een trouwe aanwezige bij bijeenkomsten van de KNAW, bij lezingen in Leiden van buitenlandse vakgenoten en bij de jaarlijkse 'egyptologendagen'. Zijn rijzige figuur was in vele opzichten een markante verschijning in de wereld van de Egyptologie.

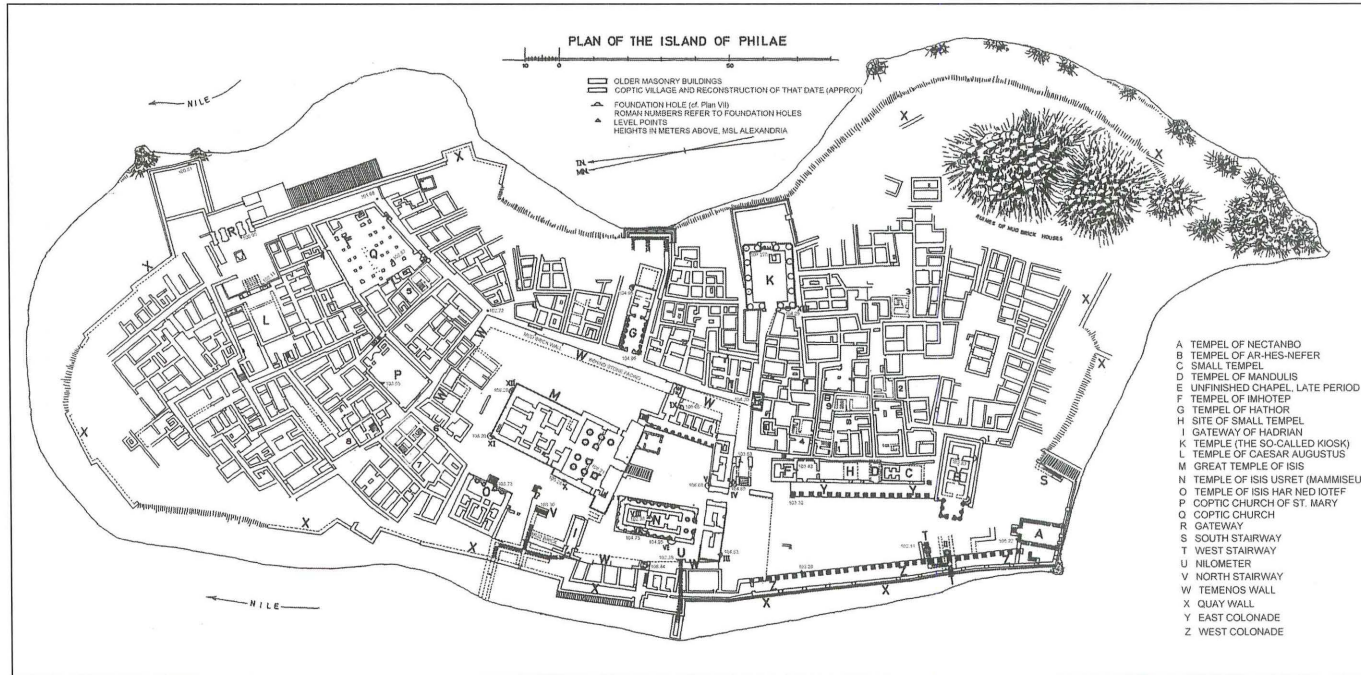
Op 30 september 2005 heeft Prof. dr. M. STOL zijn afscheidscollege aan de Vrije Universiteit te Amsterdam gehouden, getiteld *Was Abraham gereformeerd?* Onderwerp vormde de juridische wijze waarop de Babyloniërs en later de Israëlieten de wereld beschouwden, een lijn die doorgetrokken kan worden naar de Heidelberger Catechismus (16<sup>e</sup> eeuw).

Professor Stol was in de periode 1983-2005 als hoogleraar in het Akkadisch, het Ugaritisch en de geschiedenis van het Nabije Oosten in de Oudheid verbonden aan

de Vrije Universiteit, eerst bij Semitische Talen en Culturen en na de opheffing daarvan in 2002 bij Oudheidkunde. Enkele werken van zijn hand zijn de monografieën *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*. Met een hoofdstuk van F.A.M. Wiggermann. (Leiden 1983) en *Epilepsy in Babylonia* (Groningen 1993).

In 2000 is Professor Stol verkozen tot erelid van de American Oriental Society in verband met zijn grote verdiensten voor het vakgebied en de verspreiding daarvan in bredere kring. Hij is dan ook een goede bekende van Ex Oriente Lux en heeft verscheidene malen in *Phœnix* gepubliceerd.

Ter gelegenheid van zijn afscheid en zijn vijfenzestigste verjaardag is aan professor Stol een feestbundel aangeboden, getiteld *Studies in Ancient Near Eastern Weltanschauung, presented to Marten Stol on the occasion of his 65th birthday, 10 November 2005, and his retirement from the Vrije Universiteit Amsterdam*, edited by G. Haayer, R.J. van der Spek, F.A.M. Wiggermann. Brill – Styx: Leiden – Boston 2006.



RECTIFICATIE

PHENIX 51,3 – 2005

Op verzoek van de lezers is hier op groter formaat nogmaals de kaart uit het artikel van J. DIJKSTRA (Phoenix 51,1) afgedrukt.

DE GODEN VAN IRAN  
(BREUK)LIJNEN IN EEN RELIGIEUS LANDSCHAP,  
CA. 4000-330 V.CHR.

WOUTER F.M. HENKELMAN

*Inleiding*

In 1971, krap tien jaar voordat de Islamitische revolutie er definitief een einde aan maakte, werd in Iran het 2500-jarig bestaan van de 'Iraanse monarchie' gevierd. De bij een jubileum van dat kaliber horende luister kreeg gestalte in o.a. twee feestelijke vieringen in Pasargadae en Persepolis, de ceremoniële centra gebouwd in opdracht van Cyrus II (Kurash; reg. 559 — 530 v.Chr.) en Darius I (Darayavaush; reg. 522 — 486 v.Chr.), respectievelijk stichter en herstichter van het eerste Perzische wereldrijk, dat van de Achaemeniden. Mohammad Reza Pahlawi (reg. 1941 — 1979), de Perzische *Shahanshah* ('koning der koningen'), had er alle belang bij zichzelf als de erflater van de oude Iraanse beschavingen te presenteren, al was het alleen maar omdat er geen druppel koninklijk bloed door zijn aderen vloeiende (een euvel waarvoor de '2500-jarige monarchie' overigens ruimschoots precedent bood). Wat misschien zorgelijker was, is dat de geschiedenis van Iran bij voornoemde gelegenheid feitelijk werd gereduceerd tot de periode waarin (Indo-)Iraanse volkeren over het land heersten: bij de stichting van het Perzische rijk in ca. 550 v.Chr. kende het immers al *minstens* twee millennia koningschap, met een lange reeks van dynastieën wier macht zich niet zelden over grote delen van het moderne Iran uitstreckte. Waarom dan niet een 4500-jarig jubileum? De reden is even simpel als onjuist: de stichting van het eerste Perzische wereldrijk door Cyrus II werd gezien als een definitieve breuk met het oudere, pre-Perzische verleden dat fundamenteel 'anders' zou zijn geweest (omgekeerd wordt de daaropvolgende 2500-jarige periode kennelijk als 'breukvrij' gezien!). Anders dan bij historici en archeologen, wordt in godsdiensthistorische kringen veelal onverkort aan dit breukmodel vastgehouden. De vraag is of dit wel terecht is gezien de documentatie die we tot onze beschikking hebben.

*Iran, Indo-Iraniërs en Elamiëten*

Om misverstanden te voorkomen is op dit punt een definitie van 'Iran' en 'Iraans' wenselijk. In het hiernavolgende wordt met 'Iran' (een naam die





Afb. 1. — Kaart van Zuidwest Iran

overigens pas in de derde eeuw n.Chr. opkwam) een gebied bedoeld dat behalve dat van de huidige Islamitische Republiek Iran, enige regio's ten Oosten en Noorden daarvan omvatte. De grenzen van dit gebied zijn niet nauwkeurig aan te geven; bovendien strekte de Iraanse culturele invloedssfeer zich ook uit buiten deze 'grenzen,' tot ver in Centraal-Azië. Met 'Iraans' wordt geen specifieke etniciteit aangeduid; de term wordt hier simpelweg gebruikt voor alle culturen behorende bij het gebied Iran. Voor de bevolkingsgroepen wier talen behoren tot het Indo-Iraans (een tak van het Indo-Europees) en die zich in de loop van het tweede millennium v.Chr. in Iran vestigden, wordt de noemer '(Indo-)Iraaniërs' gebruikt. De belangrijkste pre-Indo-Iraanse cultuur van Iran, die in het tweede en eerste millennium Zuidwest Iran domineerde, staat (naar de bijbelse aanduiding) bekend als 'Elam.' Ook 'Elam' is geen vastomlijnd begrip, maar een term voor een opeenvolgende serie van staten met een zichzelf steeds transformerende cultuur. De bijbehorende taal, het Elamitisch, is niet-Indo-Europees en moet in historisch-linguïstisch opzicht vooralsnog als geïsoleerd worden beschouwd. 'Perzen' en '(Oud-)Perzisch,' tenslotte, worden hier uitsluitend gebruikt om de bevolking, cultuur en taal van het rijk van de Achaemeniden (550 — 330 v.Chr.) aan te duiden.

Gegeven het zojuist beschreven speelveld wordt meestal het volgende scenario expliciet dan wel impliciet aangehangen. De (Indo-)Iraanse stammen droegen, toen zij halverwege het tweede millennium v.Chr. Iran binnentrokken, een Indo-Iraanse erfenis bij zich waarin een aantal elementen van hun latere religie al aanwezig waren. Deze religie kristalliseerde zich in de Oost-Iraanse gebieden uit tot het Zoroastrisme, volgens de overlevering door toedoen van de profeet Zoroaster (Zarathustra, ca. 1000 v.Chr.; zie onder). De religies van de Achaemeniden, Arsaciden (ca. 140 v.Chr. — 224 n.Chr.) en Sasaniden (224 — 651 n.Chr.) zijn een heterogeen maar desalniettemin samenhangend complex dat in eerste instantie stoelt op oude (Indo-)Iraanse religieuze tradities, maar waarin tevens steeds duidelijker en nadrukkelijker de leer van Zoroaster zichtbaar wordt. Concreet betekent dit dat geleerden twijfelen of de Achaemeniden al echt Zoroastrisch waren, dat men aanneemt dat het Zoroastrisme, na de overheersing door de Seleuciden (opvolgers van Alexander de Grote, 323 — 141 v.Chr.), onder de Arsaciden (Parthen) sterk opkwam en dat het Zoroastrisme tenslotte de ‘staatsgodsdienst’ van de Sasaniden werd. In dit scenario is traditioneel wel wat ruimte voor invloeden van buitenaf, maar de nadruk ligt op een interne Indo-Iraanse ontwikkeling. Het *land* Iran is de plaats van handeling, maar men krijgt in veel publicaties de indruk dat het een leeg toneel betreft: een gunstig ontplooiingsgebied zonder een eigen historische diepte. De reeds in Iran woonachtige Elamieten lijken niet te participeren in de dynamiek van de opkomst van het niet zelden als ‘verlicht’ bestempelde Zoroastrisme.

### *Oudste vormen van religie?*

Idealiter zou een overzicht van de pre-Islamitische religies van Iran beginnen met de oudste culturen waarvan wij materiële overblijfselen hebben. Al uit het Neolithicum zijn er terracotta figuurtjes, zoals de zogenaamde ‘Venus van Tepe Sarab’ (NW Iran, ca. 6000 v.Chr.) bekend. Dergelijke vrouwelijke naakten zijn de voorlopers van een traditie die in de zuidwestelijke stad Susa (zie kaart afb. 1) tot in de Parthische tijd doorloopt. Een eerdere generatie geleerden sprak van moedergodinnen, vruchtbaarheidsidolen, amuletten of votiefgeschenken, maar erg prudent is dat allemaal niet gezien het totale gebrek aan historische (en, vaak, archeologische) context alsook het gevaar van simplificatie. Aangenomen mag worden dat achter de *duizenden*, soms verbluffend expressieve beeldjes een stroom van ideeën schuilgaat en dat dit complex, gezien de lange inheemse traditie doorheen allerlei historische en archeologische breuklijnen, een zekere mate van continuïteit kende.

Maar veel meer is niet te zeggen. Wie wel eens een van deze beeldjes in de hand heeft gehouden, kent de frustratie: direct geconfronteerd met wat uitingen van alledaagse religieuze mentaliteit *kunnen* zijn, blijven we ziende blind.

*Susa: haute terrasse en massif funéraire*

De stad Susa werd aan het einde van het vijfde millennium v.Chr. gesticht. Franse archeologen legden er de resten bloot van een groot platform ('haute terrasse') dat ongeveer 70 bij 70 m. besloeg en 10 m. hoog was. Het opwerpen van een dergelijke constructie moet ongeveer 350 manjaren hebben gekost (Pollock 1999), een ongelofelijke investering van kostbare energie. Wie organiseerde deze inspanning, en met welk doel? Uit de opgravingen is gebleken dat het terras drie gebouwen droeg, waarvan er een (met alle voorbehoud) als tempel kan worden geduid, een als graanopslag, en een als (groot) woonhuis of residentie. Als deze identificaties juist zijn, mogen we spreken van een monumentale verbeelding van de verhoudingen tussen god(en), leider(s) en inwoners (en de producten van hun arbeid) in het vroege Susa. De architectonische constellatie maakt de door de goden gesanctioneerde bijzondere positie van sommige individuen zonneklaar en is daarmee een voorafschaduwing van de rol van religie in de legitimatie van latere Iraanse heersers. De institutie van het gesanctioneerde leiderschap is overigens niet eenzijdig in het voordeel van de heerser die immers (volgens een in het oude Nabije Oosten wijdverbreide symboliek) door de god als een herder over zijn kudde is aangesteld en juist door die functie ook met bepaalde verplichtingen is belast (zoals de herder die een contractrelatie aangaat met de eigenaar van het kleinvee). Ook krijgt de gemeenschap in de persoon van de heerser een medium dat haar toegang verschaft tot, en een stem geeft in de wereld van de goden. Maar het belang van het 'haute terrasse' ligt misschien toch wel het meest in zijn sociale functie, in het bindende focuspunt dat het voor de gemeenschap was, een trots symbool, van verre zichtbaar in de vlakke velden rondom Susa.

Uit ongeveer dezelfde periode (i.e. eind vijfde millennium) dateert een compacte begraafplaats nabij het zojuist besproken terras (Hole 1990). In en onder een klein platform ('massif funéraire,' ca. 7 × 14 m.) werden in een helaas wat onzorgvuldige opgraving de graven van misschien wel 2000 individuen gevonden, vaak met rijke grafgiften (zoals de prachtig beschilderde 'Susa I' ceramiek). In een aantal gevallen ging het om fractionele inhumatie, wat wil zeggen dat de skeletten niet volledig zijn en de beenderen in een niet-anatomische positie zijn gevonden. Dit kan duiden op herbegraving, maar

ook op ontbinding van het lichaam buiten het graf — welke optie de voorkeur verdient is een onderwerp van discussie. De mogelijkheid dat er sprake was van uitzetting van de doden, zoals dat veel later in Zoroastrische gemeenschappen gebruikelijk was, moet echter zeker worden overwogen (zie onder).

### *Het begin van de historische periode*

Vanaf het einde van het derde millennium gebruikten de Elamieten het Sumero-Akkadische spijkerschrift (na al rond 3100 en 2300 v.Chr. twee eigen schriften te hebben ontwikkeld). De overgeleverde teksten zouden de toegang tot religieuze voorstellingen in theorie kunnen vergemakkelijken, ware het niet dat het Elamitisch zoals gezegd een geïsoleerde taal is met een gecompliceerde syntaxis en een moeizaam te doorgronden lexicon (de profeet Mohammad, in wiens tijd het Elamitisch lokaal nog werd gesproken, sprak van „de taal van de duivel”).

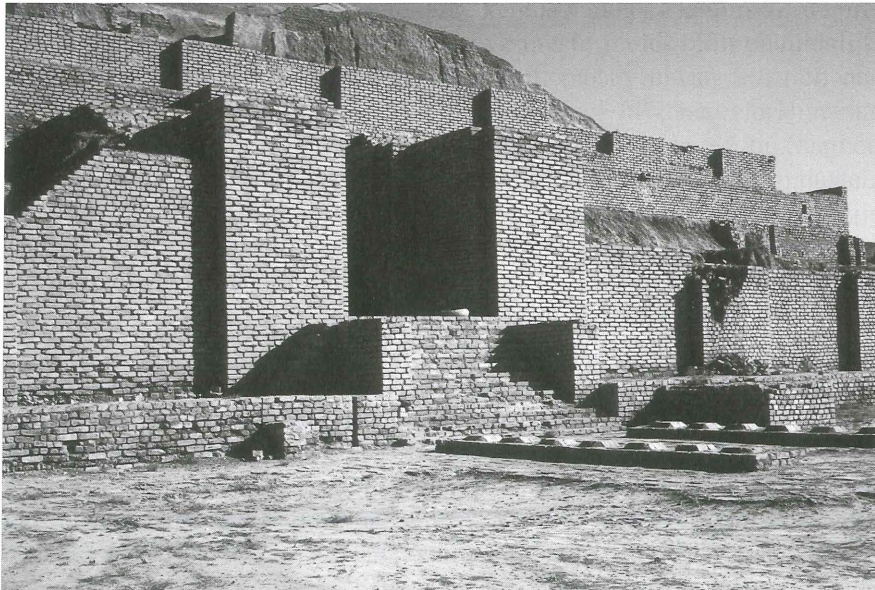
De oudst bewaarde Elamitische tekst is het *Verdrag met Naram-Sin*, waarin onder het aanroepen van meer dan dertig goden een alliantie wordt gesloten tussen Naram-Sin (2260-2223 v.Chr.), koning van het rijk Akkad in zuidelijk Mesopotamië en een niet bij name genoemde Elamitische leider. Hier wreekt zich direct onze gebrekkige kennis van het Elamitisch: de precieze betekenis van de verschillende bezweringsformules blijft onduidelijk. Wel zijn de godennamen als zodanig interessant omdat veel van de betreffende goden ook uit later tijd bekend zijn. Zo treffen we bijvoorbeeld Humban, een van de belangrijker goden, en Simut „de god van Elam” aan, die beiden gedurende de achttien volgende eeuwen in Elamitische teksten opduiken, tot in de administratieve documenten van het Achaemenidische rijk (zie onder). Ook vinden we de stadsgod van Susa, Inshushinak (de naam betekent ‘Heer van Susa’). Diezelfde Inshushinak is de voornaamste begunstigde van de votiefinscripties en -gaven van de roemruchte koning Puzur-Inshushinak die rond 2100 v.Chr. over Susa en Elam heerste. In een Akkadische tekst legt de koning vast dat hij, bij gelegenheid van de opening van een nieuw kanaal, dagelijks twee schapen zal offeren („1 schaap in de ochtendschemering, 1 schaap in de avond”) bij de poort van de Inshushinaktempel. Op dezelfde plaats laat hij zangers optreden en naast votiefgaven uit edelmetaal geeft hij de god ook nog een ruime hoeveelheid zuivere olie voor ritueel gebruik. In andere teksten schrijft de koning militaire successen en de opdracht tot tempelbouw toe aan Inshushinak. Dit illustreert aardig de ogenschijnlijke paradox van het gesanctioneerde koningschap: om zich een

legitiem, gesanctioneerd heerser te betonen, moet een koning vijanden verslaan, recht handhaven en de zorg dragen voor de eredienst en de huizen van de goden, maar dat alles kan hij slechts door de zegen van de goden, die hem legitimiteit verlenen.

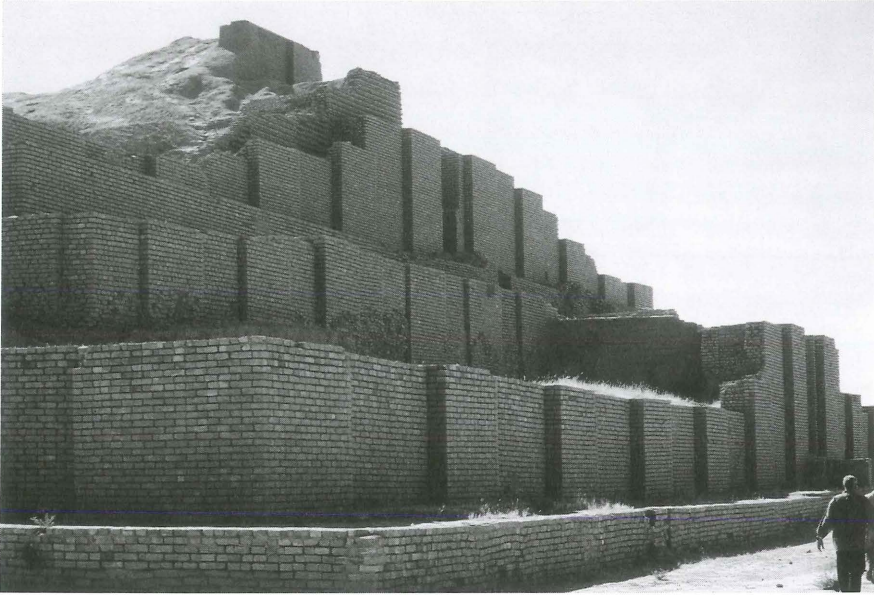
### *Susa en Anshan*

In de inscripties van koningen uit de eerste helft van het tweede millennium v.Chr. blijft de stadsgod Inshushinak de meeste verering genieten. Waarschijnlijk is daarbij sprake van een enigszins vertekend perspectief, veroorzaakt door de concentratie van archeologische onderzoek in Susa (waar dus ook de meeste inscripties aan het licht gebracht zijn). Hoewel van fenomenaal belang voor de Elamitische cultuur, was Elam altijd al meer dan deze stad in het Westen. Het omvatte zowel de alluviale vlakte (laagland) alsook een deel van het Iraanse plateau ten Oosten daarvan (hoogland), twee gebieden die afwisselend het politieke en culturele leven domineerden. Hierbij was het eigenlijke Elamitische kernland niet Susa, maar een stedelijke gordel in de grensregio tussen hoog- en laagland.

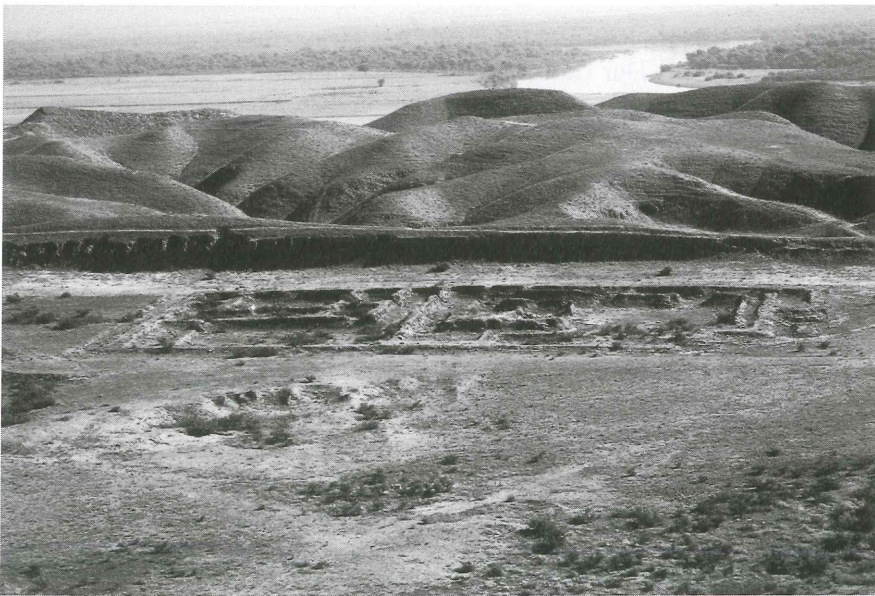
De hier geschetste dualiteit wordt aanschouwelijk in de titel 'koning van Anshan en Susa' die in de 'klassieke' Midden-Elamitische periode (ca. 1450-1050 v.Chr.) gebruikelijk was. Anshan was de naam van de belangrijkste Elamitische stad (alsook van een regio) in het hoogland. Door het opnemen van de twee steden in hun titel, onderstreepten de koningen de dubbele natuur van Elam: het laagland met Susa (vaak onder Mesopotamische invloed) en het hoogland met Anshan. Opmerkelijk is in dit verband Dur Untash (thans Tschogha Zanbil), een enorm tempelcomplex genoemd naar zijn bouwheer, koning Untash-Napirisha (reg. ca. 1340-1300 v.Chr.). Hier werden, op een terrein van 100 ha., niet minder dan 26 goden vereerd in een aantal verschillende tempels waaronder een grote ziggurat (tempeltoren) in het centrum (afb. 2-6). Dat laatste gebouw was aanvankelijk ontworpen als een grote Inshushinaktempel rondom een vierkant hof, maar werd al gauw ingrijpend gewijzigd: het binnenhof werd volgebouwd om als basis te dienen voor een ziggurat met (volgens een ruwe schatting) een oorspronkelijke hoogte van circa zestig meter. De met blauwe en groene glazuurtegels verfraaide tempel (aangeduid als *ulhi*, 'huis') die de ziggurat bekroonde was niet, zoals men zou verwachten, opnieuw aan Inshushinak gewijd, maar aan twee goden: Inshushinak en *Napirisha*. Die laatste god, geassocieerd met het opwellende, zoete water, moet vrijwel zeker met het Elamitische hoogland verbonden worden en is daarom in Susa niet veel geattesteerd, zeker



Afb. 2-3. — Ziggurat van Dur Untash (Tschogha Zanbil); Zuidoostelijke façade.



Afb. 4. — Idem, Noordoostelijke façade.



Afb. 5. — Gezicht vanaf de ziggurat op één van de tempels van het complex;  
in de verte de rivier de Ab-e Diz.



Afb. 6. — Bouwinscripties van Untash-Napirisha in de muur van de ziggurat.

niet in de perioden vóór Untash-Napirisha. Zijn prominente plaats in het tempelcomplex van Dur Untash is exemplarisch voor het programma dat de koning hier tot uitdrukking wilde brengen: van de 26 goden is ongeveer de helft met het laagland in verband te brengen, de andere helft behoort meer tot de sfeer van het hoogland. Untash-Napirisha, wiens dynastie kennelijk sterke banden met het hoogland had, wilde zich heerser over *alle* Elamieten betonen en religie werd daarbij zijn politiek-ideologische instrument: het imponerende Dur Untash moest een afspiegeling én voorbeeld zijn van en voor het ene Elam.

Dur Untash was niet alleen een formidabel pan-Elamitisch statement, het was ook daadwerkelijk in gebruik als religieus complex. Die vaststelling ligt minder voor de hand dan men misschien zou denken: Dur Untash was immers een nieuw gesticht religieus centrum en was geen echte stad zoals Susa. Toch zijn in sommige van de tempels grote hoeveelheden votiefgeschenkjes (cilinderzegels, beeldjes van vogels, stieren, kikkers, etc.) gevonden, wat op verering door private personen duidt. Datzelfde geldt misschien voor de aardewerk schalen, mogelijk branders voor reukwerk, die werden gevonden in de tempel van de god/godin Ishnikarab (zie onder). Het is, kortom, mogelijk dat mensen speciaal naar Dur Untash



kwamen om er één of meerdere goden te vereren, misschien in samenhang met de grote processies waarvoor in Dur Untash aanwijzingen zijn gevonden.

### *Dood in Elam*

De bouw van Dur Untash, 40 km. ten Zuidoosten van Susa, betekende niet dat die laatste stad verwaarloosd werd. Integendeel: in de Midden-Elamitische periode valt overal in Elam, en zeker ook in Susa, bouwactiviteit waar te nemen. Één vorst valt daarbij speciaal op: Shilhak-Inshushinak I (reg. ca. 1155-1125 v.Chr.), die overigens ook als militair veel activiteit ontplooidde. In een lange inscriptie uit de Inshushinaktempel te Susa noemt deze koning niet minder dan twintig plaatsen in Elam waar hij herstelwerkzaamheden heeft uitgevoerd aan tempels van het type *siyan husame*, ‘bostempel.’ Zulke tempels waren kennelijk omgeven door, of gebouwd in de buurt van een heilig bos(je). Ook voor Susa zelf is dit verschijnsel bekend, zowel uit inscripties, als door latere Assyrische afbeeldingen van de stad. De betekenis van de heilige bossen, die verboden gebied waren voor gewone stervelingen, is moeilijk te achterhalen. Sommige teksten lijken een connectie met de dood en de onderwereld te suggereren. Dat laatste brengt ons weer bij Shilhak-Inshushinak: in één van diens teksten, een bouwinscriptie voor de grote Inshushinaktempel (weer met ziggurat) in Susa, wordt de stadsgod ‘heer van de dood in het *kukunnum* (de boven-tempel op de ziggurat)’ genoemd (Grillot-Susini 2001; Vallat 1997). Inshushinak was de heerser en rechter van het Elamitische rijk der schimmen, maar daarmee is zijn functie slechts zeer ten dele gevangen. Wat bijvoorbeeld te doen met de aanduiding van de beneden-tempel van dezelfde ziggurat in Susa als *hashtu*, wat ‘tombe’ of ‘graf’ betekent? En waarom heet speciaal Inshushinaks cultusbeeld verborgen of geheim te zijn (zie onder)? Op grond van dit soort gegevens is wel aan een soort mysteriëncultus van Inshushinak gedacht. Dat laatste is zeker een mogelijkheid, maar ook niet meer dan dat: de geheimzinnigheid rond het cultusbeeld kan bijvoorbeeld ook samenhangen met Inshushinaks elders geattesteerde rol als oraculaire god.

Overigens was Inshushinak niet de enige god die een zekere affiniteit met de doden had. Zijn tempel in Susa was omgeven door vier monumentale poorten (wellicht symbolische toegangen tot de onderwereld) gewijd aan Inshushinak en drie andere onderwereldgoden: Kiririsha, Lakamar en Ishnikarab. Kiririsha was een godin (haar naam betekent ‘Grote Godin’) die

vooral in Liyan (thans Bushir, aan de Perzische Golf) werd vereerd. Lakamar en Ishnikarab zijn mogelijk (maar niet zeker) van Mesopotamische oorsprong.

De verering van onderwereldgoden beperkt zich overigens niet tot het niveau van de officiële religie. Een zevental Akkadische teksten daterend uit de vijftiende eeuw v.Chr. en gevonden in de ingang van een grote private graftombe in Susa, onthult populaire voorstellingen met betrekking tot de wederwaardigheden van de gestorvenen (Steve en Gasche 1996). Sommige van deze doen denken aan Mesopotamische voorstellingen, zoals de grote dorst van de doden. In Susa (en elders) zijn zelfs leidingen gevonden waarmee mogelijk water of andere vloeistoffen in het graf geleid werden om de dorst der schimmen te lenigen. Er zijn echter ook enige elementen die vooralsnog uniek lijken voor Elam, te weten de ‘Weger’ en het oordeel van Inshushinak. Één van de teksten luidt: „Zij nemen de route, gaan hun weg: Ishnikarab en Lagamar gaan voorop. Inshushinak, in de groeve, spreekt het oordeel uit, staat bij de Weger, hij doet uitspraak.” Het wegen van de ziel of het lot is weliswaar bekend uit Egypte, Israël (o.a. Job 31:6), Hatti en Griekenland, maar niet uit Mesopotamië (hoewel de daar beschikbare documentatie bepaald niet gering is). Datzelfde geldt voor het oordeel dat — niet noodzakelijkerwijs op *morele* gronden! — over de gestorvene werd uitgesproken. De Mesopotamische traditie kent weliswaar verschillende onderwereldrechters (onder wie de vergoddelijkte Gilgamesh), maar geen verwijzingen naar een onderwereldtribunaal. De teksten uit Susa impliceren een juridisch proces waarbij, naast Inshushinak en de anonieme Weger, een rol is weggelegd voor Ishnikarab (‘Die de Bede Aanhoort’) en Lagamar (‘Zonder Erbarmen’), kennelijk als respectievelijk *advocatus dei* en *advocatus diaboli*. Interessant is nu dat dit complex, dat Elam onderscheidt van Mesopotamië, lijkt op het in het Zoroastrisme geattesteerd dodentribunaal — we zullen daar later op terugkomen.

Op grond van bovenstaande (en andere) gegevens met betrekking tot onderwereldvoorstellingen en funeraire gebruiken heeft men wel gesproken van een Elamitische ‘obsessie’ voor de dood. Die kwalificatie is zeker onjuist, niet alleen omdat ze een curieus waardeoordeel impliceert, maar vooral omdat ze uiteindelijk op veel te weinig bewijsmateriaal gebaseerd is. We hebben in feite een zeer onvolledig beeld van de Elamitische religie en weten daardoor niet of de in het *overgeleverde* tekstcorpus geattesteerde relatieve belangstelling voor dood, onderwereld en funeraire cultus ook voor Elamieten een dominant element in hun religieuze beleving was. Dat maakt de beschreven voorstellingen en gebruiken natuurlijk niet minder belangrijk, zeker niet als ze geplaatst worden in de *longue durée* van de Iraanse religies.

*De ondergang van Susa?*

Van de pracht en praal van de stad Susa en haar heiligdommen is ons, ironisch genoeg, een uitgebreide beschrijving bewaard gebleven in het verslag van de verwoestingen aangericht door de Assyriërs in 646 v.Chr. In de betreffende tekst spreekt de vorst Assurbanipal (reg. 668 — 630? v.Chr.) over de straf die hij de Elamieten na hun ‘opstandigheid’ heeft opgelegd (een echo hiervan is misschien in Jer. 49:34-38 te vinden). De tekst is terecht beroemd om de barokke, apocalyptische beeldspraak waarmee de ondergang van Elam wordt voorgesteld. Hieronder wordt de passage over Susa (in aangepaste vorm) geciteerd naar de vertaling van Rykle Berger (1996):

Op mijn terugtocht, gedurende welke Assur en Ishtar mij over mijn vijanden lieten triomferen, nam ik Susa, de grootse zetel van hun culten, residentie hunner goden, plaats van derzelve geheimenissen. (...) De tempeltoren van Susa, van lapis lazuli tichels gebouwd, verwoestte ik, ik brak zijn hoorns af die uit glanzend brons gewrocht waren. Inshushinak, hun god van geheimenis, die woont in het verborgene, wiens goddelijk werken niemand ziet, Simut, Lagamar, Partikira, Ammankasibar, Hutran, Sapak, wier goddelijkheid de vorsten van Elam duurzaam vereerden, Ragibal, Sunkir-rishara, Karsa, Kirsamas, Shidanu, Aiapaksina, Belala, Pinigir (?), Silir-qatru, Nappazabba, Napirisha (?), Kindakarpu — deze goden en godinnen, met hun tooi, have en (cultische) huisraad, alsook de tempelopzichters en tempeldienaren, voerde ik weg naar Assyrië (...). Ik verwijderde de *shedu*-schutsgoden en de *lamassu*-schutsgodinnen. Ik rukte de grimmige wildstieren uit, die bij de poorten behoorden. De heiligdommen van Elam verwoestte ik tot niet-zijn. Haar goden en godinnen rekende ik tot ijle fantomen. In hun geheime wouden, waar geen vreemdeling binnengaat of waarvan hij de zoom overschrijdt, daarin drongen mijn troepen binnen. Zij zagen hun verboden plaatsen en stichtten er brand. De grafsteden hunner koningen van vroeger en later dagen, die Ishtar, mijn gebiedster, niet vreesden, die de koningen, mijn vaderen, kwelden, die vernietigde en verwoestte ik en stelde ze bloot aan het licht van de zon. Hun beenderen droeg ik weg naar Assyrië. Rusteloosheid bracht ik over hun geesten; voedselgaven en plengoffers van water ontzegde ik hen. (...) Over een marslengte van een maand en vijftwintig dagen verwoestte ik Elam, tot haar verste grenzen. Het stof van Susa, Madaktu en Haltemash, en hun overige cultusplaatsen, verzamelde ik en voerde het mee naar Assyrië. Onagers en gazellen, de dieren des velds zoveel er zijn, liet ik daar rusten op groene weiden. Het rumoer van mensen, de tred van runderen en kleinvee, het klinken van het blijde werklied hield ik van haar velden verre.

De bovenstaande tekst is lange tijd gezien als de bezegeling van Elams lot: na de verwoestingen van 646 v.Chr. zou er slechts een politieke lappendeken zijn overgebleven die, met de opkomst van de Perzische koning Cyrus II, geruisloos in het Achaemenidische rijk opging (ca. 540 v.Chr.). Die visie is inmiddels sterk aan het wankelen, maar voordat we daar op ingaan, verdient de Neo-Elamitische periode (1050 — 520 v.Chr.) als zodanig onze aandacht.

Daarbij vermijden we dit keer Susa en het westelijke laagland en concentreren we ons op een viertal openluchtheiligdommen in het hoogland.

### *Kurangun en Naqsh-e Rostam*

Het heiligdom van Kurangun ligt in de eerste uitloper van het hoogland, aan de oude route van Susa naar Anshan. Op een uitspringende rots, met een adembenemend uitzicht over de vruchtbare Fahliyun vallei (afb. 7-8), is een paneel uitgehakt met een tronend godenpaar, Napirisha en mogelijk Kiririsha, beide met hoornenkroon (zie Seidl 1986). Napirisha zetelt op een slangen-troon; in zijn rechterhand houdt hij de hem kenmerkende regalia, een scepter en een ring, uit welke waterstromen ontspringen. Mogelijk bevat de scène ook nog een vuuraltaar (afb. 9). In de bodem vóór het reliëf is een ondiep bassin met afbeeldingen van vissen uitgehakt. Het geheel is in de 17<sup>e</sup> eeuw v.Chr. vervaardigd, evident als cultusplaats. Als zodanig bleef Kurangun ook in de Neo-Elamitische periode in gebruik, getuige de lange rijen van adoranten die links van het hoofdrelief zijn toegevoegd (ca. 7<sup>e</sup> eeuw v.Chr.; zie afb. 10). Een tweede, vergelijkbaar reliëf te Naqsh-e Rostam is nu grotendeels onzicht-



Afb. 7. — Het heiligdom van Kurangun.



Afb. 8. — Een vruchtbare vallei in de Fahliyun regio.



Afb. 9. — Kurangun, hoofdpaneel: tronende goden.



Afb. 10. — Kurangun, Neo-Elamitisch zijpaneel: processie van adoranten.

baar doordat er een later reliëf (van Bahram II, reg. 276 — 293 n.Chr.) overheen is gebeiteld. Ook hier zijn in de Neo-Elamitische periode links en rechts adoranten toegevoegd. Verder zijn er in Naqsh-e Rostam een laat-Midden-Elamitische stèle (adorant of koning in bidhouding) en de resten van een bassin gevonden. In dit geval is de locatie van de cultusplaats extra significant: later zouden te Naqsh-e Rostam (vlakbij Persepolis) de grafsteden van Darius I en de drie Achaemenidische koningen na hem worden uitgehakt. We weten dat bij de graven van overleden koningen en andere aanzienlijke Perzen maandelijks dodenoffers gebracht. Bovendien verbeelden de façades van koningsgraven een cultische scène (zie onder): Naqsh-e Rostam bleef dus een ‘heilige plaats.’ Een voortzetting (en transformatie) van Elamitische tradities in de Achaemenidische periode ligt hier voor de hand, zeker als men zich realiseert dat het Elamitische reliëf (met bassin en wellicht andere voorzieningen) in de Achaemenidische tijd nog zichtbaar was.

### *Het feest van Aiapir*

Twee andere openluchtheiligdommen liggen in de ook nu nog moeilijk te bereiken vallei van Izeh, het antieke Aiapir in het grensgebied van hoog- en

laagland (zie de artikelen van Calmeyer, De Waele en Vanden Berghe in de bibliografie). Midden in deze vallei liggen twee meren die in de lente op tamelijk spectaculaire wijze in omvang toenemen, gevoed door seizoensgebonden waterstromen die zich via nauwe kloven een toegang tot het gesloten dal verschaffen. In totaal zijn tien Elamitische reliëfs aangebracht op de wanden van twee van die kloven, respectievelijk Kul-e Farah en Shekaft-e Salman geheten. Die laatste plaats, nabij een grote, maar seizoensgebonden waterval, was waarschijnlijk een heiligdom voor de godin Mashti. De zes reliëfs in de kloof van Kul-e Farah, aangebracht op de rotswanden en op grote keien, zijn deels van Midden- en deel van Neo-Elamitische datum. In beide kloven zijn een aantal kleinere en grotere inscripties aangebracht in opdracht van Hanni die *kutur*, ‘leider’ (i.e. gouverneur of prins) van Aia-pir was (ca. 625 — 600 v.Chr.), waarschijnlijk namens de koning van Elam.

De voorstellingen in Kul-e Farah verbeelden verschillende onderdelen van een religieus feest. Zo is er een offerplechtigheid, begeleid door (priester-) musici; Hanni en zijn belangrijkste ministers zien toe op het slachten van rammes en een rund bij een altaar. Een groot reliëf op de drie zijden van een rotsblok toont een processie met de heerser, biddend en gedragen op een podium (afb. 11-14). Priesters — deels naakt, sommigen met vaten voor plengoffers of rituele reiniging—, muzikanten, dignitarissen, offerdieren, en



Afb. 11. — Kul-e Farah, rotsblok aan het begin van de kloof: grote processie.



Afb. 12. — Kul-e Farah, rotsblok: dragers van het platform waarop de vorst (of een godenbeeld?) staat.



Afb. 13. — Kul-e Farah, rotsblok: geschenkbrengers en musici.





Afb. 14. — Kul-e Farah, rotsblok: offerdieren gereed voor de slachtpartij.

een groot aantal processiegangers begeleiden hem. Elders troont de heerser als protagonist van een ritueel banket temidden van meer dan honderd personen, onder wie muzikanten (harpspelers), dignitarissen, dienaren en priesters (afb. 15-17). Die laatsten staan wat afgezonderd van het gezelschap, niet ver van een rotsblok dat aan de voet van het reliëf ligt en dat is bewerkt tot vuuraltaar. Een vuuraltaar lijkt ook te zijn afgebeeld op één of meerdere reliëfs (afb. 18). In een langere inscriptie van Hanni, bij een van de reliëfs, wordt de locale god Tirutur, ‘beschermder der koningen’ aangeropen en vereerd. Het is deze god die Hanni opdracht gaf het reliëf en de inscriptie te vervaardigen. Ook andere goden, zoals Simut en Napirisha, worden genoemd, maar Tirutur voert de boventoon. Voor zover begrijpelijk, noemt de tekst de militaire daden van Hanni. Tirutur treedt daarbij op als zijn schutsheer, wat weer leidt tot tempelbouw en -wijding.

De inscriptie en de eerdergenoemde reliëfs laten er geen twijfel over bestaan dat Kul-e Farah dienst deed als openluchtheiligdom. Concrete voorzieningen hiertoe zijn, behalve het reeds genoemde vuuraltaar, een offerplatform, een bassin en een in de rots uitgehouwen waterkanaal aan



Afb. 15. — Kul-e Farah: panoramisch gezicht op een aantal rotsreliëfs.

het einde van de kloof — water speelde zonder enige twijfel een belangrijke rol in de cultus. Echter, Tirutur en de andere goden waren duidelijk niet de enigen wier glorie in Kul-e Farah gecelebreerd werd. De centrale figuur van de reliëfs is, zeer nadrukkelijk, de lokale vorst die zich in zijn rol van cultische voorman profileert. Ook deze politiek-ideologische lading dekt de betekenis van het heiligdom echter niet helemaal. De wirwar van dignitarissen, priesters, muzikanten, dienaren, banketgasten, adoranten en processiegangers, allemaal in verschillende, hiërarchiserende groottes afgebeeld, biedt ons een panorama van de bevolking van Aiapir. Het is de totaliteit van de inwoners van deze vallei die het feitelijke onderwerp van de afbeeldingen vormt.

Hier, aan het einde van de geschiedenis van Elam, geeft het heiligdom van Kul-e Farah een unieke blik op het religieuze leven van een Elamitische gemeenschap. Haar feest komt tot leven voor wie nu door de kloof loopt: Op een bepaalde dag, mogelijk bij het begin van het regenseizoen, begaf zich een lange stoet onder begeleiding van muziek naar Kul-e Farah. De heerser en zijn entourage, de priesters en adoranten participeerden in de verschillende cultische handelingen: gebeden, rituele reiniging, dieroffers onder tromgeroffel. Daarna werd, begeleid door harpmuziek, een groot offermaal



Afb. 16. — Kul-e Farah: het grote offerbanket met tronende vorst.



Afb. 17. — Kul-e Farah: banketgast met typisch Neo-Elamitische haardracht.

aangericht, met de heerser in het midden en om hem heen, in volgorde van belangrijkheid, de rest van de Aiapiranen. Het feest van Kul-e Farah her-smeedde de onderlinge loyaliteiten van god, vorst en onderdanen: een fraai voorbeeld van een cultische act als celebratie van de gemeenschap.

#### *Elamieten, Indo-Iraniërs en Perzen*

Het rampjaar 646 v.Chr., toen de Assyriërs het land en haar steden brand-schatten wordt zoals gezegd steeds minder gezien als het moment dat Elam *de facto* ophield te bestaan. Inmiddels is duidelijk dat er een post-Assyrische monarchie heeft bestaan die in Susa haar administratieve documenten en koninginscripties heeft nagelaten en die in ieder geval nog het gezag hield over het laagland en de eerste uitlopers van het hoogland. Volgens de jongste inzichten bleef Elam, wellicht als vazalstaat, mogelijk nog onafhankelijk

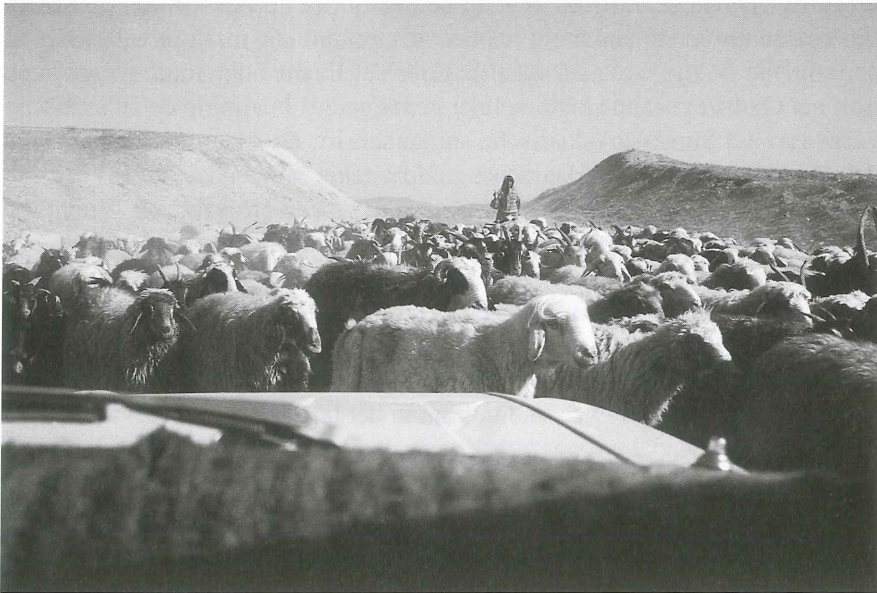
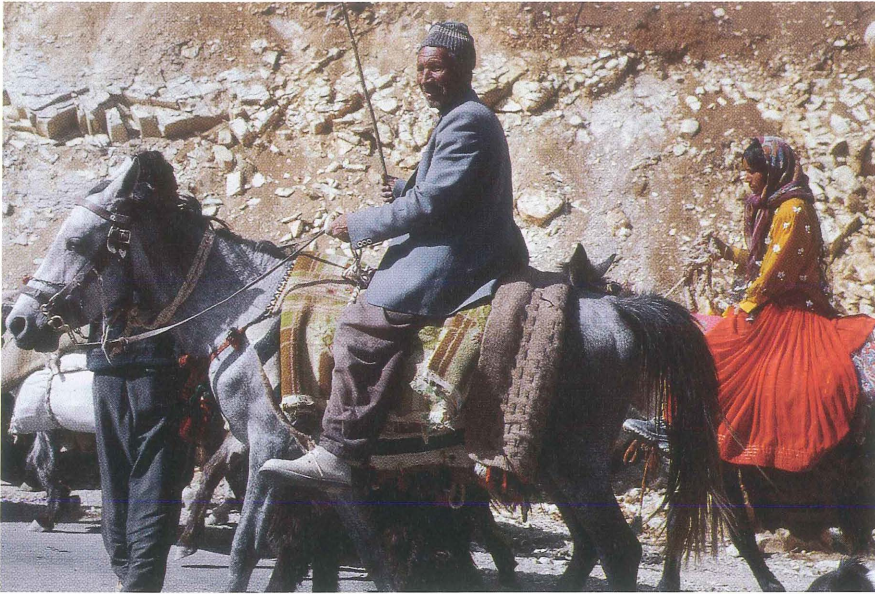


Afb. 18. — Kul-e Farah: de vorst voor een (vuur-?)altaar.

tijdens de regeringen van de eerste Perzische koningen, Cyrus II (reg. 559 — 530 v.Chr.) en Cambyses II (reg. 530 — 522 v.Chr.). Pas rond 520 v.Chr. zou Elam echt zijn opgegaan in het Achaemenidische rijk van Darius I (522 — 486 v.Chr.). In het algemeen geldt dat de bewijslast ten gunste van een versplinterd en onttakeld Elam in de post-Assyrische periode bij nader inzien nogal zwak is. De beschikbare documentatie (inclusief de materiële cultuur) suggereert veeleer een zekere welstand en stabiliteit. Dat lijkt in flagrante tegenspraak met de duistere beelden van een ontvolkt en smeulend Elam in Assurbanipals inscriptie, maar hier moeten we ons terdege realiseren dat zulke teksten, ondanks hun schijnbaar documentair karakter, doordrenkt zijn van de imperiale ideologie: de Assyrische orde gegarandeerd en verdedigd door koning en rijksgoden tegen hen die deze kosmos durven te tartten en dat moeten bekopen met apocalyptische vernietiging.

Dit alles wil niet zeggen dat Elam geheel onberoerd bleef voortbestaan gedurende de Neo-Elamitische periode. Zoals steeds onderging 'Elam' ook in de Neo-Elamitische periode een ingrijpende transformatie, niet in het minst omdat in dit tijdvak de aanwezigheid van de (Indo-)Iraanse stammen in het hoogland steeds nadrukkelijker voelbaar werd. De binnenkomst van deze groepen moet al halverwege het tweede millennium begonnen zijn, ongeveer tegelijkertijd met het begin van een de-sedentiserende trend in het hoogland. Grote nederzettingen werden steeds kleiner en kleine nederzettingen verdwenen zodat aan het begin van de Neo-Elamitische periode zelfs de stad Anshan geheel verlaten was. Anders dan men vroeger wel aannam, impliceert dit niet noodzakelijkerwijs dat de Elamieten weggetrokken en het hoogland 'leeg' achterlieten. De schaarse historische en archeologische bronnen duiden er eerder op dat een combinatie van factoren (waaronder wellicht aanhoudende droogte) noopte tot overschakeling naar agro-pastoralisme (de onduidelijke term 'nomadisme' wordt hier bewust vermeden). Deze levenswijze is voornamelijk op veeteelt gebaseerd en kent een seizoensgebonden trek van zomer- naar winterweiden (afb. 19-20). Groepen die zo leven kenmerken zich door tribale organisatie en een strikte taakverdeling: een deel van de stam trekt mee met het vee, terwijl een ander deel in kleine kernen woont en kleinschalige landbouw bedrijft. Agro-pastoralisme is archeologisch slechts met moeite te traceren, waardoor het schijnbeeld ontstaat van een steeds leger wordend hoogland in de Midden- en Neo-Elamitische perioden. Overigens zou alleen al de economische, militair-politieke en culturele macht van de Midden-Elamitische koningen een waarschuwing moeten zijn dat dit beeld niet *kan* kloppen.

De relevantie van genoemde ontwikkelingen voor de religies van Iran ligt in het gegeven dat pastoralistische, waarschijnlijk tribaal georganiseerde



Afb. 19-20. — Moderne nomaden/pastoralisten van Turkse origine onderweg met hun vee in Zuidwest Iran.

Elamieten in het hoogland al heel vroeg in contact kwamen met de binnentrekkende (Indo-)Iraanse stammen die een zelfde organisatie en levenswijze kenden. Antropologisch onderzoek gebaseerd op vergelijkbare groepen in het moderne Iran voorspelt dat onder dit soort omstandigheden al snel verbanden tussen verschillende groepen ontstaan. Ook het overgangsgebied naar het laagland speelde een rol in dit proces van Iraans-Elamitische acculturatie aangezien hier een aantal grotere nederzettingen tot in de Neo-Elamitische periode bleef bestaan. Zodoende konden de inwoners van het hoogland, inclusief de nieuwkomers, in contact komen met een urbane, sedentaire Elamitische cultuur die op haar beurt weer in direct contact stond met de metropool Susa en het Neo-Elamitische koninkrijk. De Iraans-Elamitische dynamiek die zodoende gedurende de duizend jaar tot aan de stichting van het Achaemenidische rijk tot ontwikkeling kwam was volgens sommige geleerden, zoals de Franse archeoloog Pierre de Miroschedji (1985, 1990), zó belangrijk dat het resultaat als de geboorte van een nieuwe bevolking mag worden gezien: de ‘etnogenese’ van de Perzen. Dit wil niet zeggen dat er een homogene, nieuwe cultuur ontstond, maar wel dat oude noemers plaatsmaakten voor het nieuwe ‘Perzen.’ Het meest opvallend in dit verband is wel de vrijwel volledige afwezigheid van de term ‘Elamiet’ in administratieve documenten uit het Achaemenidische hoogland, en dat terwijl de kanselarijtaal Elamitisch was en een deel van de bevolking nog steeds Elamitisch als eerste taal moet hebben gesproken. Die taal was overigens in de loop van de tijd wel nadrukkelijk door het Iraans beïnvloed. Omgekeerd lijkt het Oud-Perzische spijkerschrift geïnspireerd te zijn op de Elamitische vorm van het Sumero-Akkadische spijkerschrift. De materiële cultuur kent dezelfde kruisbestuiving. Daarnaast golden, zeker binnen de elite cultuur, het Elamitisch verleden en de oude koningstad Susa als prestigieus. Vooral de eerste Perzische koningen toonden zich sensitief ten aanzien van deze erfenis en naar het zich laat aanzien gebruikte Cyrus II niet alleen een Elamitische titel (‘koning van Anshan’), maar was ook zijn (konings-)naam, ‘Cyrus’ (Kurash) Elamitisch. In dit beeld voegt zich, tenslotte, een religieuze acculturatie: ‘Perzische’ religie bevat zowel (Indo-)Iraanse als Elamitische elementen. Deze samenkomst van twee tradities zal in het laatste deel van dit artikel aan de orde komen, nadat we ons hebben gewend tot de Indo-Iraanse erfenis.

### *Het Zoroastrisme*

Omdat de talen van het oude Iran en het oude India (voor zover het om Indo-europese talen gaat) nauw aan elkaar verwant zijn, nemen linguïsten,



en in hun voetsporen historici en archeologen, een oorspronkelijk ongedeelde Indo-Iraanse bevolking aan. Aftakkingen van deze groep bevolkten vanaf een bepaald moment respectievelijk Iran en India en ontwikkelden daarna zich langs onafhankelijke lijnen. Voor Zuid-Iran wordt thans een begindatum van rond 1500 v.Chr. aangenomen, maar de Noordoostelijke gebieden kregen mogelijk al iets eerder met (Indo-)Iraanse stammen te maken.

De eerste teksten van Indo-Iraanse culturen in zowel India als Iran dateren van ca. 1000 v.Chr. In Iran zijn de zogenaamde *Gathas* ('Gezangen'), later opgenomen in de *Avesta*, het heilige boek van de Zoroastriërs, en geschreven in het Avestisch, een Oost-Iraanse taal die hoort tot de Indo-Iraanse taal-familie. De *Avesta* bevat ook jongere delen (zie onder) en men spreekt daarom wel van Gatha-Avestisch enerzijds en Jong-Avestisch anderzijds. De term 'tekst' is in deze feitelijk misleidend: de *Gathas* werden eeuwenlang mondeling overgedragen en de *Avesta* werd waarschijnlijk pas na 1500 jaar in de Sasanidische tijd (224 — 651 n.Chr.) gecodificeerd, waarschijnlijk deels uit concurrentie-overwegingen ten aanzien van andere boekgodsdiensten. Het oudste nog bestaande handschrift dateert uit 1288 n.Chr.

In het verleden is er veel controverse geweest over de exacte ouderdom van de *Gathas* omdat deze binnen de Zoroastrische traditie worden gezien als de eigen openbaringen, de *ipsissima verba*, van de profeet Zoroaster (Iraans: Zarathustra). Inmiddels groeit er een consensus rond de reeds genoemde datum van ca. 1000 v.Chr. Daarmee is de controverse echter nog niet uit de wereld: noch het historisch bestaan van Zoroaster, noch zijn auteurschap van de *Gathas* kunnen als historisch feit worden aangetoond (tegen zijn auteurschap zijn belangrijke argumenten in te brengen). Bovendien is de plaats waar 'Zoroaster' (of liever: de oudste Zoroastrische gemeenschap) leefde niet nauwkeuriger te bepalen dan 'ergens in Noordoost Iran' (d.i. een immens gebied buiten de grenzen van het huidige Iran). Afgezien van zulke praktische onzekerheden wordt de controverse vooral bepaald door de karakterisering dan wel de verwerping van Zoroaster als de compromisloze en *revolutionaire* stichter van een nieuwe religie. Tegenstanders van dit beeld laten de onduidelijke historische context voor wat hij is en zien Zoroaster in eerste instantie als een focuspunt, een tot hervormer en profeet verheven middel tot zelfidentificatie van een religieuze gemeenschap. In werkelijkheid zou het Zoroastrisme zich echter langs *evolutionaire* weg hebben gevormd uit een gepostuleerde, oude Indo-Iraanse religie. Dit laatste impliceert de mogelijkheid van andere aftakkingen van de Indo-Iraanse religie die bepaalde elementen met het Zoroastrisme gemeen hebben zonder zelf Zoroastrisch te zijn. De aanname van een revolutionaire hervormer leidt

daarentegen automatisch tot de conclusie dat waar met de *Gathas* (en latere delen van de *Avesta*) overeenstemmende voorstellingen heersen er sprake moet zijn van Zoroasters invloed en dus van Zoroastrisme. Zo zouden de eminente plaats van Auramazda (Ahura Mazda; zie onder) en de verwerping van de *daiva* (cf. Avestisch *daewa*, slechte goden; zie onder) in de Perzische religie betekenen dat de Achaemeniden aanhangers van een (missionair) Zoroastrisme waren.

Recentelijk wordt soms een poging gedaan bovengenoemde richtingen met elkaar te verzoenen door het begrip 'Zoroastrisme' sterk te verruimen en niet langer te insisteren op het hervormende karakter van de profeet. Onder Zoroastrisme worden dan feitelijk alle '(Ahura-) Mazda-vererende' religies van Iran verstaan. Naar aanleiding hiervan merkte de Utrechtse oud-historica Heleen Sancisi-Weerdenburg zeer terecht op dat een goede definitie ook voldoende moet uitsluiten om praktisch en zinvol hanteerbaar te zijn. Deze kritiek richt zich met name op de karakterisering van de Achaemenidische religie die (in tegenstelling tot met name die van de Sasaniden) weinig directe raakvlakken kende met de *Gathas* of de latere *Avesta*, waarin de figuur van Zoroaster geen enkele rol speelde en waarin een aantal niet uit de Zoroastrische traditie bekende goden bijzondere verering genoten. Om deze redenen beschouwt ook uw eigen commentator het willen inpassen van de Achaemenidische religie in strikte Zoroastrische schema's als een niet zeer productieve exercitie en wordt hier slechts kort ingegaan op het Zoroastrisme. De lezer hoeft zich aan deze vooringenomenheid natuurlijk niets gelegen te laten liggen, vooral niet omdat de hier gepropageerde visie bepaald geen algemene kan worden genoemd.

Behalve de *Gathas* bevat de *Avesta* zoals gezegd een aantal boeken zoals de *Yashts* (hymnen aan verschillende goden) en de *Videvdat* ('Wet tegen de demonen') die waarschijnlijk pas tussen de negende en vierde eeuw v.Chr. (of nog later) ontstaan zijn. Ze zijn geschreven in het Jong-Avestisch en vertonen geen of nauwelijks invloed van het Oud-Perzisch dat in dezelfde periode in West-Iran gesproken werd. Als geheel heeft de *Avesta* een overwegend liturgisch en ritualistisch karakter. De literaire vorm is vaak die van de dialoog tussen Zoroaster en Ahura Mazda, en op deze wijze wordt de Zoroastrische leer in vraag en antwoord verkondigd. Ahura Mazda ('Wijze Heer') is steeds veruit de belangrijkste, maar niet de enige god. In eerste instantie wordt hij bijgestaan door enkele allegorische *numina*, maar in de jongere *Avesta* treedt naast Ahura Mazda een veelheid aan goden op, zoals Mithra en Anahita. Het lijkt niet verstandig deze observatie tot een principieel onderscheid te verheffen; het gaat eerder om accentverschillen tussen het (kleine) Gathische corpus en de rest van de *Avesta*.

Heel stellig is de *Avesta* over de afwijzing van *daewa*, de demonen of slechte goden. Dit is opvallend omdat hetzelfde woord, *deva* (cf. Latijn *deus*), in de oudste Indische geschriften juist gebruikt wordt voor ‘goden.’ De kennelijke betekenisverschuiving (van ‘god’ naar ‘demon’) wordt in de literatuur ofwel als Zoroasters revolutionaire dogma, of als het resultaat van een langere ontwikkeling gezien die niet alleen in het Zoroastrisme maar ook in andere Iraanse religies haar sporen heeft nagelaten. Voor dat laatste pleit de zeer wijde verspreiding van de demonische betekenis van *daewa* onder Iraanse volkeren, ook daar waar geen sprake is van Zoroastrisme (bijvoorbeeld in Centraal-Aziatische volksverhalen). Hoe dan ook: Zoroastriërs worden opgeroepen zich tot het ware geloof te bekennen door tégen de *daewa* te kiezen. Daarbij moet de volgeling van de profeet *Asha* (‘Waarheid, Harmonie’) nastreven en *Druj* (‘Leugen’) bestrijden. In de jongere *Avesta* krijgt deze oppositie gestalte in de strijd tussen Ahura Mazda en de tegengod Angra Mainyu (het ‘Boze Denken’). Zoroastriërs verwachten de eindoverwinning van Ahura Mazda, maar zijn tegelijkertijd verplicht alles te doen wat in hun vermogen ligt om Ahura Mazda bij te staan door *Asha* na te streven. Zij zijn daarom gehouden aan allerlei religieuze voorschriften en verboden samen, bijvoorbeeld het gebod tot het doden van zoveel mogelijk *xrafstras*, ‘schadelijke’ dieren, zoals hagedissen (een nachtmerrie voor lacertologen).

Vuur speelt een belangrijke rol in de cultus — ook nu nog is het vuuraltaar het middelpunt van de tempels van de kleine Zoroastrische gemeenschap (er leven ca. 130.000 gelovigen in Iran, India, Canada en de Verenigde Staten). Dit vuur mag niet verontreinigd worden; brandoffers en crematie zijn dus uit den boze. Zeer bekend is het gebruik om de doden niet direct te begraven (dat zou de aarde verontreinigen), maar hun lichamen eerst te laten ontbinden en verscheuren door aasdieren in zogenaamde ‘torens van stilte’ om de aldus gereinigde gebeenten pas daarna bij te zetten in ossuaria (stenen kisten of uitsparingen in rotswanden). Dit gebruik wordt al in de *Videvdāt* aanbevolen, maar het is onduidelijk of het in alle ontwikkelingsstadia van het Zoroastrisme werd aangehangen. In Iran en India waren de ‘torens der stilte’ nog tot in de twintigste eeuw in bedrijf (uitzetting van lijken is thans bij wet verboden).

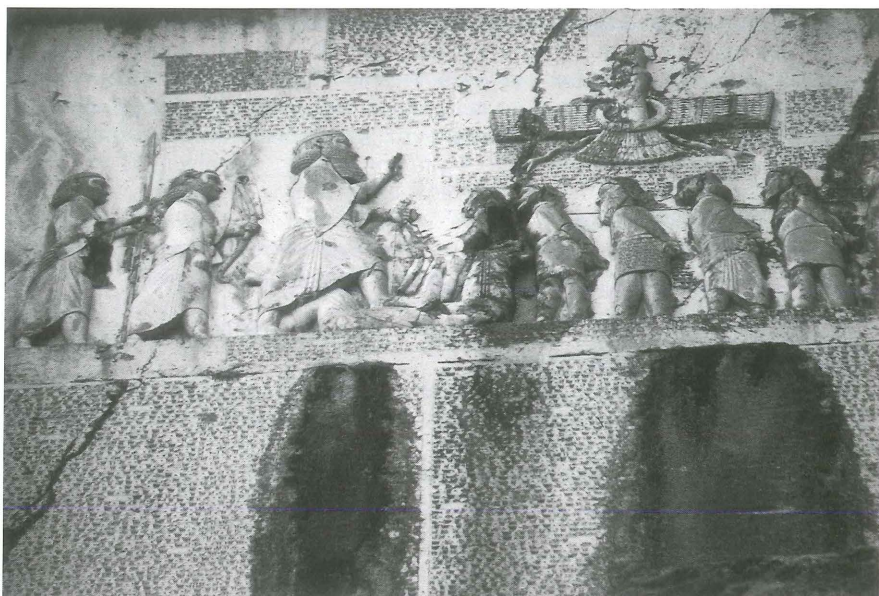
#### *Auramazda en de koning der koningen*

Terwijl in Oost-Iran de jongere *Avesta* ontstond, werd in West-Iran door Cyrus II het een rijk gesticht, en daarna uitgebreid en geconsolideerd door

Cambyses II en Darius I, dat uitstrekke van Centraal-Azië tot aan Ethiopië en van de Punjab in India tot aan Thracië en Macedonië. Er is heel wat mythevorming omtrent de Perzen die ‘uit het niets’ dit Achaemenidische wereldrijk stichtten met een omvang en organisatiegraad zonder precedent. In werkelijkheid kwamen de Perzen welbeslagen ten ijs. Aan de rijksgroei ging een lange formatieve periode vooraf met naast de Elamitisch-Iraanse acculturatie (‘etnogenese van de Perzen’) een duidelijke invloed van o.a. het Neo-Assyrische rijk. Vandaar dat in Perzische koningsinscripties een politieke ideologie zichtbaar wordt die in veel opzichten aansluit bij de Mesopotamische en Elamitische tradities. Natuurlijk zijn er daarnaast ook duidelijke sporen van de Indo-Iraanse erfenis in dit corpus aanwezig.

Darius I zegt in een van zijn inscripties, in het Oud-Perzisch, *mana Auramazda, Auramazdaha adam*, ‘van mij Auramazda, van Auramazda ik.’ Kernachtiger kan de Perzische koningsideologie niet worden geformuleerd: koning en god zijn ten diepste met elkaar verbonden. Waar Auramazda garant staat voor een hemelse orde der dingen, treedt de Perzische koning op als zijn ondermaanse representant en verdedigt de *pax Achaemenidica* tegen vijandelijke invasies, hongersnood en onrecht. Wie zich tegen hem verzet, is automatisch ook een rebel tegen de almacht van Auramazda. Dergelijke misdaden worden naar een kosmisch niveau opgetild: opstandelingen zijn aanhangers van *Drauga*, de Leugen, waartegen ook Auramazda een verbeterde strijd voert. In de grote Bisotun-inscriptie worden alle opstandelingen die niet Darius’ (weinig legitieme!) regering willen erkennen daarom als leugenkoningen gekwalificeerd, terwijl de koning niet ophoudt te benadrukken dat alleen Auramazda’s schutse en genade het succes van zijn daden garanderen (afb. 21).

Auramazda is in alle koningsinscripties de voornaamste god, al wordt zijn naam vaak gevolgd door de toevoeging ‘en de andere goden die er zijn.’ Enige latere heersers hebben sommige van deze goden, Mithra en Anahita, bij name in hun inscripties genoemd (zonder dat men daar overigens een hervorming in hoeft te lezen). ‘Auramazda’ is dezelfde naam als die van de Avestische god ‘Ahura Mazda.’ In het Oud-Perzisch werd alleen de naam niet meer als twee losse delen (‘Wijze Heer’) gelezen en was de *-h-* weggevallen. Op taalkundig niveau is het verschil minimaal en daarom wordt de hoofdgod van het Perzische pantheon vaak ook gemakshalve als ‘Ahura Mazda’ aangeduid. Dat gebruik wordt hier echter niet gevolgd om de *inhoudelijke* verschillen te benadrukken (en om te onderstrepen dat ‘Auramazda’ niet noodzakelijk direct van de *Avestische* vorm is afgeleid; cf. Kuiper 1976). In de inscripties is Auramazda namelijk altijd een typische koningsgod die duidelijk gevormd is naar het beeld en de gelijkenis van de Perzische



Afb. 21. — Overwinningsreliëf en inscriptie van Darius I te Bisotun: de triomferende koning staat op een 'leugenmagiër' tegenover de verslagen 'leugenkoningen' (rebellen).

koning. Dat is een geheel andere invulling van zijn persoon dan we in de Avestische traditie vinden. Natuurlijk kan men veronderstellen dat Auramazda buiten de koningsideologie een ander (meer 'Avestisch') karakter had, maar dat moet dan wel in het bronnenmateriaal worden aangetoond. Eenzelfde argumentatie gaat op voor *Drauga*, de 'Leugen.' Het woord is etymologisch verwant aan het Avestische *Druj* ('Leugen') de negatieve tegenhanger van *Asha* (Waarheid, Orde). Met dat laatste begrip komt het Oud-Perzische *Arta* overeen, dat echter alleen in een paar samenstellingen en in persoonsnamen voorkomt. Een tegenstelling van *Drauga* en *Arta* zal men in de inscripties vergeefs zoeken. Maar een belangrijker onderscheid is dat waar de *Avesta* de begrippen *Asha* en *Druj* religieus-ethisch interpreteert, de Perzische koning *Drauga* vooral als politiek begrip hanteert. De koning is de maat van wat wel en niet *Drauga* is en daarmee sluit hij eerder aan bij de Mesopotamische inscripties (zoals Pongraz-Leisten heeft betoogd) dan bij de *Avesta*. Het aanvoeren van (enkel) het Zoroastrisme als interpretatiemodel lijkt hier, kortom, niet zo productief. Dit geldt eens te meer voor een tekst van koning Xerxes (Xshayarsha; reg. 486 — 465 v.Chr.) uit Persepolis die bekend staat als de *daiva*-inscriptie (vert. WH):

Een Grote God is Auramazda, die deze Aarde schiep, die gindse Hemel schiep, die de mens schiep, die het geluk schiep voor de mens, die Xerxes tot koning maakte, die ene tot koning van velen, die ene tot gebieder van velen.

[*hierna volgt een lange opsomming van de vele landen die het rijk uitmaken*]  
Zegt koning Xerxes: toen ik koning werd, was er onder deze landstreken, die boven neergeschreven zijn, (een) dat in oproer was. Vervolgens bracht Auramazda mij hulp. Naar de wil van Auramazda sloeg ik dat gebied neer en herstelde het op zijn plaats.

En onder de deze gebieden was er (een) waar voorheen *daiva* vereerd werden. Vervolgens, naar de wil van Auramazda, verwoestte ik die plaats waar *daiva* vereerd werden en liet proclameren: ‘de *daiva* zullen *niet* vereerd worden!’ Alwaar voorheen *daiva* vereerd werden, daar vereerde ik Auramazda op het juiste moment, op juiste wijze.

En er was iets anders dat slecht gemaakt was, dat maakte ik mooi. Dat wat ik deed, dat al deed ik naar de wil van Auramazda. Auramazda bracht mij hulp tot gedaan was (wat) ik deed.

Gij, wie ook, wanneer ge eens denken zult: ‘moge ik tijdens mijn leven gelukkig zijn, moge ik, gestorven, gezegend zijn,’ houdt u aan die wet die Auramazda gevestigd heeft, vereert Auramazda op het juiste moment, op de juiste wijze! De man die zich houdt aan die wet die Auramazda gevestigd heeft en die Auramazda vereert op het juiste moment, op juiste wijze, hij wordt tijdens zijn leven gelukkig en, gestorven, gezegend.

Zegt koning Xerxes: Auramazda bescherm me tegen onheil en mijn koningshuis en mijn gebied, dit smeek ik van Auramazda en Auramazda geve me dit.

De precieze duiding van de term *daiva* in deze inscriptie is heftig omstreden. Het woord komt overeen met het Avestische *daewa* en moet daarom zoiets als ‘demon’ of ‘slechte god’ betekenen. Men zou in het verwoesten van de *daiva*-heiligheden een impliciete verwijzing kunnen zien naar, bijvoorbeeld, het in brand steken van de Atheense akropolis op last van Xerxes. Het punt is echter dat er geen enkel bewijs is voor intolerantie jegens vreemde goden — in het geval van Athene liet Xerxes, vlak na de als bestraffing bedoelde verwoesting, uit zijn naam offers brengen aan de Griekse goden. Religieus pragmatisme was de regel in de vele provincies van het rijk en Xerxes maakte op die regel geen uitzondering (hij was zeker niet de fanaticus die een eerdere generatie onderzoekers, het gekleurde Griekse perspectief echoënd, in hem zag). Vandaar dat het meer voor de hand ligt in de *daiva*, zoals in de *Avesta*, een groep van tegengoden te zien die niet werkelijk door iemand vereerd werden. Daarvoor pleit ook het evident a-historisch karakter van de inscriptie, zoals een aantal jaren geleden al overtuigend door Heleen Sancisi-Weerdenburg is aangetoond: Xerxes zegt dat er ‘een’ opstand, ‘een’ plaats waar de *daiva* werden vereerd en ‘iets’ was dat slecht gemaakt was. Zulke vage mededelingen mogen niet misbegrepen worden als

versluisde historische toespelingen, maar zijn bedoeld om de universele aanspraken en het tijdloze karakter van het Perzisch koningschap te onderstrepen. In dat licht is het niet toevallig dat *daiva* en ‘een opstand’ in de inscriptie direct op elkaar volgen: rebellie tegen de koning en het aanbidden van tegengoden (opstand tegen Auramazda) liggen dicht bij elkaar. Wel rest dan de vraag waarom Xerxes kiest voor het beeld van strijd tegen de *daiva*. Spreekt hij hier soms een Zoroastrisch credo uit? Die conclusie lijkt onwaarschijnlijk en vooral onnodig gelet op de algemeen negatieve opvatting van het begrip *daewa/daiva* onder vrijwel alle Iraanse volkeren. Voor de oppositie tussen Auramazda en de *daiva*, hoeft niet noodzakelijk een Zoroastrische inspiratie te worden aangenomen, zeker niet in de sterk gepolitiseerde vorm die we hier zien.

### *De Persepolis Fortification tabletten*

Sinds enige decennia kan het debat over het vermeende Achaemenidisch Zoroastrisme ook buiten de koningsinscripties worden gevoerd. Bij opgravingen in Persepolis werden in de jaren 1933-34 door Ernst Herzfeld twee archiefkamers in de Noordelijke terrasmuur (‘fortification’) blootgelegd met daarin meer dan 30.000 (meest fragmentarische) kleitabletten. Dit corpus wordt naar de vindplaats het Persepolis Fortification archief genoemd. Afgezien van enkele tabletten in het Babylonisch, Phrygisch en Grieks en ongeveer 1000 teksten in het Aramees, is het archief geheel in het Elamitisch. Er zijn minstens 7000 leesbare teksten waarvan er 2136 zijn gepubliceerd, merendeels door de onschatbare inspanningen van Richard T. Hallock (1969). Nog eens 2700 teksten zijn in Hallocks ongepubliceerde transliteratie voorhanden.

Het Persepolis Fortification archief bevat de dossiers van een regionale bureaucratie met als werkterrein de huidige provincie Fars (hoogland) en het Oosten van de provincie Khuzestan (laagland). De teksten dateren van 509 tot 494 v.Chr. (d.i. in de regering van Darius I). Het doel was de optekening, supervisie en controle van de productie, belasting, inname, opslag, transport van eetbare goederen en de redistributie daarvan aan dieren, mensen en goden. Wie daarbij interessante beschrijvingen van het dagelijkse leven in vroeg-Achaemenidisch Iran verwacht, komt bedrogen uit: de klerken waren bijzonder praktisch ingesteld en vermeldden alleen gegevens die om *administratieve* redenen van belang waren. Desalniettemin kunnen we uit de bewegingen van goederen en de werking van het regionale economische netwerk heel wat afleiden. Dat geldt zeker ook voor de ongeveer 270 teksten die betrekking hebben op diverse cultische praktijken. De rituelen

zelf worden niet beschreven, maar wel de benodigde goederen, de plaatsen, celebranten (niet noodzakelijkerwijs ‘priesters’) en natuurlijk de begunstigde goden.

### *Auramazda en Humban*

Een van de meest opvallende conclusies die zich na bestudering van het Fortification archief opdringen is dat van Auramazda's populariteit in de economische teksten weinig te merken is. De god wordt tienmaal genoemd als ontvanger van offers van graan, wijn en bier. Vergelijk dit met de offers voor de oude Elamitische god Humban die 27 keer vermeld wordt en, wanneer hij samen met Auramazda wordt genoemd, een grotere offertoelage ontvangt. De totale gedocumenteerde toelage voor Humban overtreft die voor Auramazda bijna driemaal. Voor wie uitgaat van een door het Zoroastrisme geïnspireerde dominante positie van Auramazda in de Perzische religie zijn zulke gegevens nogal vreemd. Vandaar de pogingen van de Duitse onderzoekster Heidemarie Koch om het beeld van het Fortification archief te ‘corrigeren’ (1977, 1987). Zij deed dat door zich te concentreren op een bepaald type offer, *lan* geheten. Met 81 attestaties is *lan* het best gedocumenteerde type offer in het archief, maar in het corpus dat Koch tot haar beschikking had werd geen enkele keer vermeld voor welke god *lan* bedoeld was. Dat gaf ruimte voor de aanname dat *lan* het exclusieve ‘staatsoffer’ voor Auramazda was. Zodoende herwon Auramazda de positie die men voor hem zou verwachten op grond van de koningsinscripties. Inmiddels is er één tekst bekend waarin een *lan*-offer voor een bij name genoemde god wordt beschreven, maar deze god is Humban, niet Auramazda! Meer in het algemeen is er zwaarwegend bewijs tegen de aanname dat *lan* verwijst naar de exclusieve ritus van één bepaalde god. Het woord moet als een technische term voor een bepaald *type* offer worden opgevat (de begunstigde was voor de administratie niet belangrijk). Een Zoroastrisch ‘staatsoffer’ is al helemaal uit te sluiten. Daarmee zijn we in feite terug bij af: in het archief speelt Auramazda, anders dan in de koningsinscripties, een relatief bescheiden rol. Dat kan er op te duiden dat Auramazda een typische koningsgod was die zijn belang tenminste voor een deel aan de koningsideologie ontleende zonder dat zijn cultus in het Perzische kernland daadwerkelijk zeer breed gedragen werd. Zulke rijksgoden of koningsgoden, zoals de Assyrische Assur en Shalmanu, zijn een bekend fenomeen in het oude Nabije Oosten.

Afgezien van Auramazda, wordt het Fortification archief bevolkt door vele andere goden. Van hun namen is een drietal ook bekend uit de (jongere)



*Avesta*. Andere namen hebben wel een (Indo-)Iraanse achtergrond, maar zijn verder niet bekend. Daarnaast is er een aantal Elamitische goden, waaronder Simut, Humban en Napirisha. Die twee laatsten worden al in het *Verdrag met Naram-Sin* genoemd. Van Napirisha zij daarnaast opgemerkt dat hij als hooglandgod reeds thuis was in de regio van Persepolis en dat zijn heiligdommen in Kurangun en Naqsh-e Rostam in ieder geval in de Neo-Elamitische periode nog in gebruik waren.

### *Religieuze acculturatie*

Behalve goden zijn er ook offersoorten en celebranten (zoals de beroemde *magi*) van zowel (Indo-)Iraanse als Elamitische achtergrond. Hoewel met kracht het tegendeel is beweerd, geven de teksten geen aanleiding te denken dat deze goden, met hun offers en celebranten, tot twee gescheiden religieuze sferen behoorden. Het beeld dat zich opdringt is juist dat van een zeer heterogeen religieus spectrum. Daarbij moeten we ons realiseren dat alle offers evenzeer voorzien en gewild waren door de centrale overheid en in gelijke mate werden gesponsord. Er is dus geen grond voor de aanname van een ‘staatsreligie’ (voor zover dat begrip al toepasbaar zou zijn op de Achaemenidische periode!) *naast* een soort van residuele Elamitische religie. Integendeel: de kleitabletten uit Persepolis vormen een eerste klas illustratie van de eerder besproken Iraans-Elamitische acculturatie. Na bijna een millennium van intensieve onderlinge contacten komen in de nieuwe, Perzische cultuur bijna als vanzelfsprekend elementen uit de (Indo-)Iraanse en Elamitische religieuze tradities samen. Vanuit dat perspectief is het overigens niet langer zinvol nog van Elamitische of (Indo-)Iraanse goden te spreken: in het Fortification archief zijn alle goden waarlijk ‘Perzisch.’

### *Perzische religie*

Het zou ondoenlijk zijn alle aspecten van de ‘Perzische religie’ van de kleitabletten uit Persepolis hier te bespreken, vooral ook omdat sommige details zeer omstrede zijn. We beperken ons daarom tot drie voorbeelden.

Een aantal teksten documenteert offergaven (wijn, graan, kleinvee) ‘voor’ bergen en rivieren. Het gaat hier in feite om een bepaald type offer dat *bij* een rivier of *op* een bergtop plaatsvond. De Griekse geograaf Strabo beschrijft (XV.3.14) het offer van een dier boven een greppel nabij de rivier (zodat het water niet met het bloed bezoedeld raakte). Vergelijkbare offers

zijn niet bekend uit de *Avesta*, maar wel, bijvoorbeeld uit Hatti en uit de Pamirvallei in het moderne Tadzjikistan. Wie in Perzië de begunstigde was blijft geheel onduidelijk. Met water geassocieerde godheden waren o.a. Napirisha (zie boven) en de godin Anahita. Die laatste is bekend uit de *Avesta*, wordt niet bij name genoemd in de Fortification teksten, maar wel in Griekse testimonia over de Perzische religie. Zeker is dat haar gestalte en cultus in de Achaemenidische tijd (en later) ten diepste beïnvloed was door de in Susa vereerde godin Nanaia (zoals haar associatie met leeuwen). Voor bergoffers geldt net als voor rivieroffers dat ze in principe voor iedere god bedoeld kunnen zijn: Auramazda is een goede, maar niet de enige kandidaat.

Verschillende klassieke auteurs spreken over de offers bij de tomben van de Perzische koningen, zoals die van Cyrus II in Pasargadae. Deze offers zijn ook geattesteerd in het Fortification archief. Een groep van hoge dignitarissen, met de hof titel ‘kamerling,’ was betrokken bij maandelijks offers van wijn, graan en kleinvee bij de *shumar* (graf, tombe) van Cambyses (II), Upandush (mogelijk diens vrouw Phaedyne) en Hystaspes (de vader van Darius I). In de Griekse testimonia is ook sprake van een offer van paarden (Arrianus VI.29.4-7) voor de overleden Cyrus II. Dat de benodigde dieren direct uit de koninklijke stoeterijen werden gehaald, kan de reden zijn waarom zulke offers niet in het regionale Fortification archief worden genoemd.

Zowel de Griekse als de Elamitische bronnen suggereren dat bij de funeraire offers de celebrant zelf de offergoederen mocht consumeren. In het algemeen was het bij de Perzen gebruikelijk dat alleen de geest van het offerdier voor de goden bestemd was — het verbranden van een deel van de goederen was volgens alle bronnen geen gangbare praktijk. Het Fortification archief spreekt soms zelfs van grote offerfeesten waarbij grote hoeveelheden pluimvee, kleinvee en runderen werden geslacht en geconsumeerd door honderden arbeiders. Zulke feesten heetten *ship* (een bestaande Elamitische term voor ‘offerfeest’) en vonden met name plaats in Pasargadae onder directe supervisie van Parnakka (Grieks: Pharnaces), de hoogste bestuurder in Persepolis en directe vertegenwoordiger van de koning. Omdat Pasargadae de oude residentie van Cyrus II was en plaats van het kroningsceremonieel, ligt het voor de hand aan de offerfeesten een zekere ideologische rol toe te dichten. Het uitgedeelde offervlees (een zeldzame traktatie voor de arbeiders!) werd daarbij ongetwijfeld gepresenteerd als een geschenk des konings. Misschien mogen we zelfs wel denken aan een ceremonie zoals die uitgebeeld op de rotsreliëfs van het Elamitische heiligdom Kul-e Farah, te weten een ‘feest van de gemeenschap’ dat bestaande maatschappelijke verhoudingen bevestigde. Een andere parallel is het

offerfeest dat in 317 v.Chr. in Persepolis werd georganiseerd door Peucestes, de Seleucidische gouverneur van Fars (Diodorus XIX.22). Rondom altaren voor Philippus en Alexander de Grote, zaten Perzen en Grieken in concentrische en hiërarchische cirkels (in het midden belangrijke generaals en adellijke Perzen op aanligbedden). Pierre Briant (1996) heeft beargumenteerd dat dit feest, hoewel uit de Hellenistische periode, een voortzetting is van Perzische gebruiken. Het is niet onmogelijk dat wat Peucestes organiseerde een *ship*-feest was.

De Fortification teksten zijn, zoals gezegd, puur administratieve documenten en ze vertellen ons weinig of niets over het verloop van offerplechtigheden. Deze lacune wordt enigszins gevuld door Herodotus (I.132) die meldt dat de Perzen altijd de koning opnemen in hun offergebed en dat er een magiër die een theogonie ('godengeboorte') zingt, nodig is om het offervlees te heiligen. Dat laatste is niet helemaal juist: uit de Persepolis teksten blijkt dat niet alleen een *makush* ('magiër') betrokken kon zijn bij offers, maar ook een *shatin* (Elam. 'priester') en individuen met andere functies (waaronder hoge administratieve functionarissen). Magiërs waren overigens niet, zoals vaak beweerd wordt, een 'priesterkaste' maar eerder een groep van 'wijzen' die allerlei specialistische kennis van vader op zoon over droegen. Zo waren de magiërs kenners van rituele formules en theogonieën, maar ze legden zich ook toe op kennis van kruiden, (magische) stenen, droomuitleg, astrologie, etc. Er is geen overtuigend bewijs dat de magiërs al in de Achaemenidische periode een Zoroastristische groep waren (wat in latere periode wel het geval lijkt te zijn geweest); de term 'magiër' komt bovendien niet voor in de *Avesta* en lijkt eerder in een typisch *West-Iraanse* sfeer thuis te horen.

Hoewel offergaven niet werden verbrand, was bij Perzische offerplechtigheden wel vaak een vuuraltaar aanwezig. Ook werden vuuraltaren in plechtige processies van koning, hofhouding en leger megedragen. Op de façaden van hun grafsteden in Naqsh-e Rostam worden de koningen afgebeeld, in gebed vóór een vuuraltaar en staande op een podium gedragen door vertegenwoordigers van de rijksvolkeren (afb. 22-23 en foto inhoudsopgave), een iconografisch thema dat verwant is aan dat van de reliëfs van Kul-e Farah. Mogelijk gaat het om een symbolische voorstelling van de vorst met zijn persoonlijke 'koningsvuur' — in de Arsacidische periode werden dergelijke vuren tijdens 's konings leven brandend gehouden en na zijn dood gedoofd. Deze interpretatie hangt samen met de gevleugelde man die boven het altaar zweeft en waarschijnlijk als de genius van de overleden koning moet worden gezien. Een en ander zou heel goed op de (Indo-)Iranse erfenis terug kunnen gaan, zeker omdat vuur in alle Iranse religies (tot ver



Afb. 22. — Graf van Darius te Naqsh-e Rostam.



Afb. 23. — Twee vuuraltaren bij Naqsh-e Rostam, door sommigen in de Achaemenidische en door anderen in de Sasanidische periode gedateerd.

in Centraal-Azië) een bijzondere verering geniet. Maar ook hier kunnen we geen stap zetten zonder herinnerd te worden aan het Elamitische verleden: vuuraltaren zijn bekend uit Kurangun en Kul-e Farah en in Dur Untash was er een *ziyan limin* ('vuurtempel') en een tempel voor de oorspronkelijk Mesopotamische vuurgod Nusku. Voor geen van deze gevallen zijn specifieke details bekend en zodoende is voorzichtigheid geboden bij het leggen van verbanden met de Achaemenidische periode. Het meest waarschijnlijke scenario is hier wederom dat zowel de (Indo-)Iraanse als de Elamitische erfenis hebben bijgedragen aan de betekenis van vuur in de religieuze voorstellingen van de Achaemenidische periode, zonder dat de verschillende achtergronden nog duidelijk te onderscheiden zijn.

Binnen in de koningsgraven van Naqsh-e Rostam zijn stenen sarcophagen uitgehakt, dus geen ossuaria zoals men bij Zoroastrische uitzetting, volgens de voorschriften van de *Videvdat*, zou verwachten. Inhumatie van gewone en aristocratische Perzen is geattesteerd in Susa en de regio van Persepolis. Alleen van de magiërs wordt door Griekse bronnen soms beweerd dat ze hun doden aan aasdieren overgaven voordat de gebeenten werden bijgezet (Herodotus I.140). Dat wordt wel opgevat als een doorslaggevend bewijs

voor het Zoroastrisme van de magiërs, maar de historische diepte en de veelvormigheid van de Iraanse culturen gooit ook hier roet in het eten. Eerder zagen we immers al dat ontbinding van het lichaam buiten het graf een mogelijke verklaring is voor de in Susa aan het eind van het vijfde millennium geattesteerde fractionele inhumatie. Het gaat uiteraard niet aan een directe lijn te trekken tussen de vroegste bewoners van Susa en de Perzische magiërs, maar, geconfronteerd met de stelligheid van sommige Zoroastrisme-experts, zou een dergelijke culturele parallel ons wel voorzichtig moeten maken. Dit geldt eens te meer voor de in verschillende streken in Centraal-Azië (waaronder Tibet) archeologisch bevestigde en ook nu nog gepraktiseerde ‘uitzetting van de doden’ onder evident niet-Zoroastrische (en niet door het Zoroastrisme beïnvloede) bevolkingen.

### *Lijnen in een religieus landschap*

Dit overzicht eindigt, na bijna vier millennia, bij de Macedonische invasie en het einde van het Achaemenidische rijk. De laatste jaren groeit het inzicht dat de periode van en na Alexander de Grote behalve een breuk ook een grote mate van continuïteit inhield. Dat geldt waarschijnlijk ook op religieus vlak, maar relevante bronnen voor Zuidwest Iran zijn in de eeuwen na de overwinning van de Macedoniër schaars. Opvallend genoeg vormt Elam, nu onder de naam van het koninkrijkje Elymais (in het Westen van het laagland) een uitzondering op die regel. De voorstellingen op de munten van de Elymaïsche heersers suggereren het voortbestaan van Elamitische goden (zoals Hansman heeft laten zien), zij het, natuurlijk, in gesyncretiseerde vorm. Zulke aanwijzingen zijn noodzakelijkerwijs vaag en laten slechts een glimp zien van een basale continuïteit die door alle breuklijnen in het religieuze landschap van het oude Iran loopt. Ook later vinden we hier en daar aanwijzingen, zoals in Zoroastrische teksten uit de vroeg-Islamitische periode die een onderwereldtribunaal (en zijn *modus operandi*) uit de vroeg Midden-Elamitische periode vrijwel volmaakt reproduceren (STEVE EN GASCHE 1996, KREYENBROEK 1985). Tenzij hier van toeval sprake is, moeten we aannemen dat de traditie in de tussenliggende vijfentwintig eeuwen over alle volgens de handboeken zo dramatische scheidslijnen is getild, helemaal van vóór de grote bouwheer Untash-Napirisha tot ver in het Abbasidische kalifaat.

Er bestaat een merkwaardige, maar wijdverbreide neiging de Elamieten als ‘raar’ te bestempelen, als een volk met een abstruse taal en abjecte gewoonten — een neiging die in feite vooral voortkomt uit onze onmacht hen juist

te verstaan. Geheel anders is het nog steeds vigerende beeld van het Zoroastrisme, de bekeringsreligie die zich met jong elan over Iran verspreidde. In het bovenstaande is geprobeerd twee werelden, die van de Elamieten en die van de Indo-Iraniërs, in één overzicht bijeen te brengen en zo te laten zien hoe twee (religieuze) tradities samenkomen in de Achaemenidische periode. Dat overzicht is uiteraard buitengewoon lacuneus: tal van interessante onderwerpen zijn hier noodgedwongen niet aan bod gekomen. Evengoed is het zeer wel mogelijk dat het de lezer bij het overzien van die lange geschiedenis van de Iraanse religie even duizelt. Als dat zo is, dan is de auteur geslaagd in zijn opzet. Immers, wie dit fantastisch ingewikkelde cultuurconglomeraat in ogenschouw neemt doet er wel aan een bekende verzuchting van de elamoloog Hallock ter harte te nemen: „if you are not confused, you do not understand the problem.”

### Literatuursuggesties

De rijke synthese van Daniel Potts (1999 [jaartallen verwijzen naar de hiernavolgende bibliografie]) geldt momenteel als het standaardwerk voor Elam. Eerdere overzichtswerken moeten als verouderd gelden. Het Zoroastrisme mag zich verheugen in de monumentale synthese van Michael Stausberg (2002-2004) die een haast ongelofelijke bronnenkennis paart aan een heldere en verfrissende benaderingswijze. Het enige minpunt is dat de auteur op m.i. weinig overtuigende gronden de Achaemenidische religie in de Zoroastrische traditie wil plaatsen zonder veel oog te hebben voor mogelijke andere achtergronden. Op dit punt, en meer in het algemeen met betrekking tot het Achaemenidische rijk, raadplege men de omvattende en in allerlei opzichten maatgevende monografie van Pierre Briant (1996). Voor elk van de drie hier genoemde syntheses geldt dat ze, hoewel lijk, ook voor een groter publiek dan alleen vakspecialisten toegankelijk zijn. Een minder omvangrijk, maar ook zeer gedegen overzichtswerk is Josef Wiesehöfers *Das Antike Persien* (München — Zürich 1994; engelstalige editie: *Ancient Persia: From 550 BC to 650 AD*, Londen 1998) dat ook de Arsacidische en Sasanidische rijken behandelt. Ook Heleen Sancisi-Weerdenburgs *Geschiedenis van het Perzische rijk* (Bussum 1982) is aan te bevelen, maar dit overzicht is al enige jaren niet meer in de handel. De twee delen van Amélie Kuhrt's *The Ancient Near East c. 3000-330 BC* (Londen — New York 1995) bevatten, naast een schat aan informatie over Mesopotamië, Egypte, de Levant en Anatolië, overzichten van de Iraanse geschiedenis, inclusief een lang hoofdstuk over de Achaemeniden. Van dezelfde auteur is een omvangrijk 'sourcebook' voor het Perzische rijk in voorbereiding (te verschijnen bij Routledge, eind 2006) met talloze teksten in vertaling en voorzien van commentaar. Voor de Elamitische materiële cultuur moet de museumcatalogus van Prudence Harper, Joan Aruz en Françoise Tallon (1992) genoemd worden. Een omvangrijke database van Achaemenidische objecten is raadpleegbaar op de website [www.achemenet.com](http://www.achemenet.com) (waar ook het Internettijdschrift *Arta* en andere informatie over het Perzische rijk te vinden zijn).

De *Gathas* zijn beschikbaar in de gezaghebbende vertaling van Helmut Humbach (*The Heritage of Zarathushtra. A New Translation*, Heidelberg 1994). Er zijn ook verschillende populaire inleidingen met een vertaling van de *Gathas* in het Nederlands, zoals die van Jelle de Vries, *De Gatha's van Zarathushtra* (Den Haag 1995). Voor vertalingen van delen van de latere *Avesta* raadplege men Stausberg 2002-2004. Van Elamitische teksten zijn nauwelijks toegankelijke vertalingen beschikbaar. De Perzische koningsinscripties zijn in het Frans vertaald door Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide* (Parijs 1997). Enige van deze teksten (waaronder de 'daiva-inscriptie') zijn, met vertaling en commentaar van respectievelijk H. Sancisi-Weerdenburg en W. Henkelman, opgenomen in twee Nederlandse bundels: K.R. Veenhof (red.), *Schrijvend Verleden. Documenten uit het Nabije Oosten vertaald en toegelicht* (Leiden 1983) en R.J. Demarée & K.R. Veenhof (red.), *Zij Schreven Geschiedenis. Historische Documenten uit het oude Nabije Oosten* (Leiden 2003).

### Bibliografie

BORGER, R. 1996, *Beiträge zum Inschriftenwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*, Wiesbaden.



- BRIANT, P. 1996, *Histoire de l'empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Parijs 1996 [Engelse editie: *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*, Winona Lake 2002].
- CALMEYER, P. 1973, Zur Genese altiranischer Motive, *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 6: 135-152.
- DE JONG, A. 1997, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World 133), Leiden.
- DE MIROSCHEDJI, P. 1985, La fin du royaume d'Anšan et de Suse et la naissance de l'Empire perse, *Zeitschrift für Assyriologie* 75.2: 265-306.
- 1990, La fin de l'Elam: essai d'analyse et d'interprétation, *Iranica Antiqua* 25: 47-95.
- DE WAELE, E. 1979, Les processions avec statues divines sur les reliefs rupestres élamites Kul-e Farah III et Kul-e Farah VI (Izeh), in: *Akten des VII. Internationalen Kongresses für Iranische Kunst und Archäologie, München 7.-10. September 1979* (Archäologische Mitteilungen aus Iran, Ergänzungsband 6), Berlin: 93-100.
- 1981, Travaux archéologiques à Šekāf-e Salmān et Kūl-e Farah près d'Izeh (Mālamir), *Iranica Antiqua* 16: 45-61.
- 1989, Musicians and musical instruments on the rock reliefs in the Elamite sanctuary of Kul-e Farah (Izeh), *Iran* 27: 29-44.
- GRILLOT-SUSINI, F. 2001, Le monde d'en bas en Susiane, *Revue d'Assyriologie*: 141-8.
- HALLOCK, R.T. 1969, *Persepolis Fortification Tablets* (Oriental Institute Publications 92), Chicago.
- HANSMAN, J. 1985, The Great Gods of Elymais, in: H.W. Bailey *et al.* (red.), *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, vol. 1 (Acta Iranica 24), Leiden: 229-46.
- HARPER, P., ARUZ, J. & TALLON, F. (red.) 1992, *The Royal City of Susa: Ancient Near Eastern Treasures in the Louvre*, New York.
- HENKELMAN, W.F.M. 2003, Persians, Medes and Elamites: Acculturation in the Neo-Elamite period, in: G. Lanfranchi, *et al.* (red.), *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia* (History of the Ancient Near East / Monographs series 5), Padova: 181-231.
- 2003, Defining 'Neo-Elamite History,' recensie-artikel van M. Waters, *A Survey of Neo-Elamite History* (State Archives of Assyria Studies 12), Helsinki 2000, *Bibliotheca Orientalis* 60.3-4: 251-263.
- 2003, An Elamite memorial: the Šumar of Cambyses and Hystaspes, in: W. Henkelman & A. Kuhrt (red.), *A Persian Perspective: Essays in Memory of Heleen Sancisi-Weerdenburg* (Achaemenid History XIII), Leiden: 101-172.
- [in voorbereiding], *The Other Gods Who Are: Studies in Elamite-Iranian Acculturation Based on the Persepolis Fortification Texts* (Achaemenid History XIV; verschijnt eind 2006).
- HOLE, F. 1990, Cemetery or Mass Grave? Reflexions on Susa I, in: F. Vallat (red.), *Contribution à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, Parijs: 1-14.
- JETTMAR, K. & KATTNER, E. (red.), *Die vorislamischen Religionen Mittelasiens*, Stuttgart.
- KOCH, H. 1977, *Die religiösen Verhältnisse der Dareioszeit. Untersuchungen an Hand der elamischen Persepolistafelchen* (diss. Göttingen 1976), Wiesbaden.

- 1987, Götter und ihre Verehrung im achämenidischen Persien, *Zeitschrift für Assyriologie* 77: 239-78.
- KREYENBROEK, G. 1985, *Sraoša in the Zoroastrian Tradition* (Orientalia Rheno-Traiectina 28), Leiden.
- KUIPER, F.B.J. 1976, Ahura Mazdā 'Lord Wisdom'?, *Indo-Iranian Journal* 18: 25-42.
- POLLOCK, S. 1999, *Ancient Mesopotamia. The Eden that Never Was*, Cambridge.
- PONGRATZ-LEISTEN, B. 2000, 'Lying King' and 'False Prophet': the Intercultural Transfer of a Rhetorical Device within Ancient Near Eastern Ideologies, in: A. Panaino & G. Pettinato (red.), *Ideologies as Intercultural Phenomena: Proceedings of the Symposium held in Chicago, October 27-31, 2000* (Melammu Symposia 3), Milaan: 215-43.
- POTTS, D.T. 1999, *The Archaeology of Elam. Formation and Transformation of an Ancient Iranian State*, Cambridge.
- SANCISI-WEERDENBURG, H. 1980, *Yaunā en Persai. Grieken en Perzen in een ander perspectief* (diss. Leiden), Groningen.
- 1989, The personality of Xerxes, King of Kings, in: L. de Meyer & E. Haerincx (red.), *Archaeologia Iranica et Orientalis. Miscellanea in honorem Louis vanden Berghe*, Gent: 549-562.
- SEIDL, U. 1986, *Die Elamische Felsreliefs von Kūrangūn und Naqš-e Rostam* (Iranische Denkmäler XII, Iranische Felsreliefs II H), Berlin.
- STAUSBERG, M. 2002-2004, *Die Religion Zarathushtras: Geschichte — Gegenwart — Rituale*, 3 delen, Stuttgart.
- STEVE, M.-J. & GASCHE, H. 1996, L'accès à l'au-delà, à Suse, in: H. Gasche & B. Hroude (red.), *Collectanea Orientalia. Histoire, arts de l'espace et industrie de la terre, études offertes en hommage à Agnès Spycket*, Neuchâtel — Parijs: 329-348.
- VALLAT, F. 1997, Le caractère funéraire de la *ziggurat* en Elam, *NABU* 1997.1: 36-37 (note 38).
- VALLAT, F., STEVE, M.-J., GASCHE, H., JULIEN, C. & JULIEN, F. 2002-2003, s.v. Suse, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. 73-74, Parijs: 359-652.
- VANDEN BERGHE, L. 1963, Les reliefs élamites de Malamir, *Iranica Antiqua* 3: 22-39.
- 1986, Données nouvelles concernant le relief rupestre élamite de Kurangun, in: L. de Meyer, H. Gasche & F. Vallat (red.), *Fragmenta Historiae Elamicae. Mélanges offerts à M.J. Steve*, Parijs: 157-73.

## DE KLEISPIJKER VAN IPIQ-IŠTAR VOOR HET VOETLICHT

FRANS VAN KOPPEN

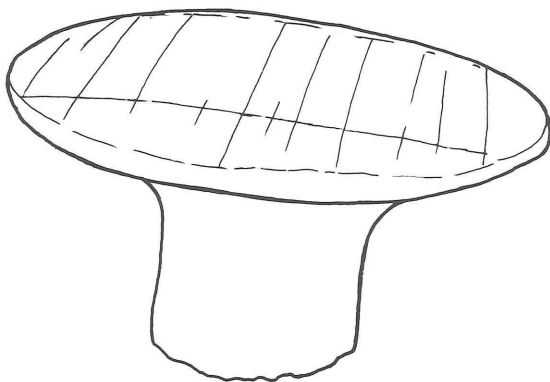
Het onderwerp van deze bijdrage is een oude bekende in de assyriologische literatuur: de kleispijker van koning Ipiq-Ištar van Malgium. Precies honderd jaar geleden werd voor het eerst melding gemaakt van dit object, in een korte notitie van de Franse pater en assyrioloog VINCENT SCHEIL, die in die tijd talloze Mesopotamische oudheden in de kunsthandel onder ogen kreeg<sup>1</sup>. SCHEIL vermeldt niet waar hij de kleispijker te zien gekregen had, maar een jaar later, in 1906, werd het door een zekere Commerzienrat JAMES SIMON aan het Vorderasiatisches Museum in Berlijn geschonken, en kort daarop in een bronnenpublicatie van Mesopotamische koningsinscripties in deze verzameling gepubliceerd. Naar aanleiding van dit bescheiden eeuwfeest willen wij bij deze kleispijker stil blijven staan, om door het venster van zijn opmerkelijke inscriptie een blik te werpen op een woelige fase in de geschiedenis van het kleine, en weinig bekende, koninkrijk Malgium.

De stad Malgium moet worden gezocht in een tot dusver slecht onderzocht deel van het Mesopotamische laagland, langs de benedenloop van de antieke Tigris. De koers van deze rivier heeft zich in de loop der millennia meermaals gewijzigd, waarbij de Tigris steeds meer naar het oosten opgeschoven is. Uit antieke teksten weten we dat Malgium tussen het antieke Dēr (bij het moderne Badra) en Babylon lag, wellicht aan de toenmalige oever van de Tigris. De plaatsnaam kan echter niet met een bepaalde ruïneheuvel verbonden worden, en de ligging van de stad blijft daarmee onbekend. Wel verschijnt zij met enige regelmaat in spijkerschriftteksten, met name in de eerste eeuwen van het tweede millennium v. Chr., de zogenaamde Oudbabylonische periode, toen de stad de zetel van een onafhankelijk koninkrijk was met een sterke positie in het net van handelswegen. Uit deze tijd stamt ook Ipiq-Ištar's kleispijker.

De inscriptie vult twee kolommen op de kop van een paddestoelvormig object van klei met een grote, platte hoed en een korte steel (zie de contourschets). Deze opvallende vorm had zich ontwikkeld uit de traditionele

Met vriendelijk dank aan Dr. J. MARZAHN van het Vorderasiatisches Museum Berlin voor de schets en informatie over de kleispijker.

<sup>1</sup> V. SCHEIL, *Orientalische Literaturzeitung* 8 (1905) 512-513. Voor de tekst en literatuurverwijzingen zie D.R. FRAYNE, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4, Toronto 1990, p. 669-670.



De kleispijker van Ipiq-Ištar  
(VA 3359); hoogte 12 cm,  
diameter van de kop 21.5 cm.  
(Tekening door Dr. J. MARZAHN,  
Vorderasiatisches Museum)

kleispijker, een van de meest gangbare dragers van bouwinscripties in het vroege Mesopotamië. Lange tijd bleef de kop veelal rudimentair of ontbrak zelfs, maar in de periode van Hammurabi van Babylon (18<sup>de</sup> eeuw v. Chr.) raakte de kleispijker met de grote kop in zwang. Ipiq-Ištar's kleispijker behoort tot dit type, en weegt ongeveer twee kilogram.

Kleispijkers en andere beschreven objecten (kleicylinders, stenen tabletten etc.) waren bedoeld om de naam van een koning-bouwheer duurzaam met zijn schepping te verbinden. Ze werden daarom in het bouwwerk bijgezet en worden bij opgravingen in de fundamente van tempels en paleizen of onder de muren van een stad gevonden. De naam en titels van de bouwheer zijn dus de kern van de tekst, en een beschrijving van het bouwwerk, en de god voor wie het werd gebouwd, ontbreekt evenmin zelden. Verder bood een bouwinscriptie de mogelijkheid om verdere roemrijke daden van de koning te vereeuwigen en zijn intieme relatie met de goden uit te drukken. Tenslotte kan aan het einde een vloekformule verschijnen om het object magisch te beschermen.

De tekst van onze kleispijker volgt het bekende stramien, maar biedt ook een ongebruikelijk element. Waar vergelijkbare inscripties uitweiden over de werken en daden van de koning, biedt deze tekst een terugblik op de geschiedenis van Malgium, en de rol die de goden daarin hebben gespeeld. De inscriptie luidt als volgt:

*Ipiq-Ištar, de koning aangesteld door Enki (en) Damkina, de koning van Malgium, de zoon van Apil-ilišu.*

*Toen Anum, Enlil, Dingirmah en Ea, mijn koning, over het land beraadslaagden, liet de bewoner van de oeroceaan, de heer der geheimen (d.w.z. Ea) zijn heilige echtgenote Damkina weten: „Snel! Stel je teweer tegen de overtreding, laat het boze voorbijgaan! Moge zijn fundamente voor altijd bevestigd blijven! Malgium is jouw stad: moge koningschap (en) dynastie voortduren, mogen (offergaven) niet onderbroken worden in (de tempel) Enamtila!” — In die tijd daalde het land in zijn totaliteit hierheen af, richtte een enorm krakeel aan en beging een boze daad. Het bezoedelde de cella, de woning van de grote Dingirmah, en velde het ontzagwekkende schijnsel (?), haar tuin.*

*Ik ben Ipiq-Ištar, de vrome koning, het schepsel van de hand van Ea. Al in het begin wierven Ea (en) Damkina mij voor hun dienst aan. Ik bouwde en schiep een tempel voor Dingirmah, mijn moeder. Ik legde voor haar een heilige tuin aan die haar goddelijkheid betaamt. Ik zorgde ervoor dat voor eeuwig fruitoffers voor haar worden neergezet. Ik gaf de tempel de naam Ekitušgeštu. Ik bracht de originele sokkel (voor het cultusbeeld) weer voor haar terug en richtte haar woning in.*

*Hij die mijn inschriftdrager verwijdert, moge Dingirmah hem met een grote vloek vervloeken!*

De tekst draait om de restauratie van de cultus van de moedergodin Dingirmah. Ipiq-Ištar vertelt dat hij haar tempel, met de naam „Huis: zetel van

wijsheid”, heeft opgeknapt en haar tuin heeft aangelegd, zodat de godin weer met vruchten kan worden verzorgd. Dat was hoogstnodig, want het „land” was over Malgium heengevallen en had haar tempel en tuin geschonden. De onderbreking van de cultus betekende in de visie van de Mesopotamiërs dat de godin haar aardse woning verlaten had, terwijl een restauratie beduidde dat zij verkozen had weer terug te keren. De tempelbouw had zodoende ook een politieke betekenis, omdat het tot uitdrukking bracht dat de goden Ipiq-Ištar hadden geaccepteerd als hun verzorger, en daarmee ook als de legitieme wereldlijke macht in hun stad.

Ipiq-Ištar legt uit hoe het gekomen was dat de tempel schade had opgelopen. Dit is opvallend, want beschrijvingen van onheil treffen we maar zelden aan in de koningsretoriek van het Oude Nabije Oosten, en dan vooral om een koning positief af te zetten tegen zijn voorgangers: chaos en tegenslag mogen zich vroeger hebben voorgedaan, maar onder de regerende vorst kan alleen maar sprake zijn van voorspoed en orde. Onze tekst maakt deze tegenstelling niet expliciet, maar de ongebruikelijke mythologische inleiding van de terugblik suggereert inderdaad dat Ipiq-Ištar pas na deze troebelen de troon bestegen had.

Hier lezen we dat de vier belangrijkste goden van het Mesopotamische pantheon besloten hebben, zoals uit het vervolg valt af te leiden, dat Malgium ten val zal worden gebracht. Hun besluit moest blijkbaar geheim blijven, maar één van de deelnemers vertelt het aan zijn echtgenote, die hij oproept in actie te komen om Malgium, het koningschap en de eredienst van de stad te redden. Dit zijn Ea (ook wel Enki) en Damkina, een godenpaar dat in heel Mesopotamië vereerd werd en tevens de belangrijkste goden in het locale pantheon van Malgium waren, waar zij in de tempel Enamtila („Huis van leven”) werden vereerd. Na de opdracht aan Damkina ervaren we hoe het aangekondigde onheil zich voltrok, maar vernemen niet wat Damkina gedaan heeft om het voortbestaan van Malgium te verzekeren. Het feit dat de vervulling van haar opdracht niet wordt verteld doet vermoeden dat slechts een fragment van een langer verhaal een plaats in deze inscriptie heeft gekregen.

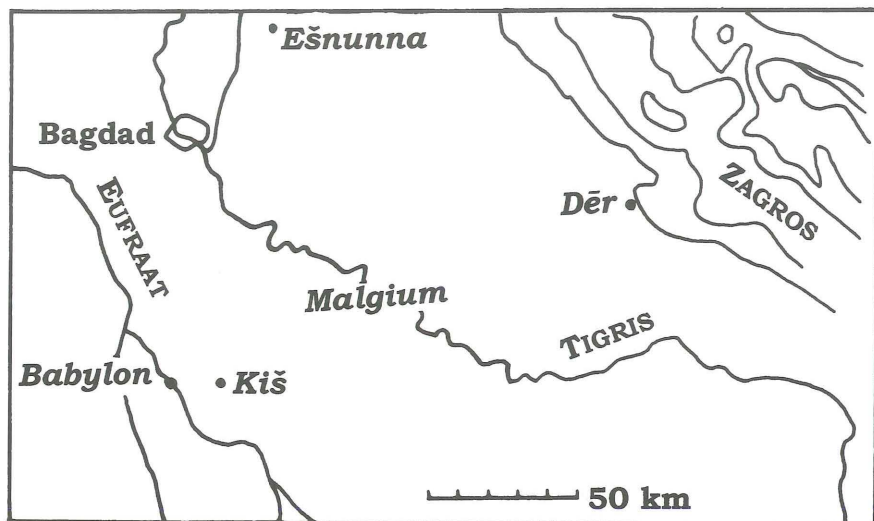
De mythologische passage maakt gebruik van twee bekende literaire motieven. Het eerste motief, een godenverzameling die het lot van de wereld bepaalt, is een bekend gegeven in de Mesopotamische vertelkunst, terwijl het tweede, de rol van Ea, direct ontleend lijkt aan het zondvloedverhaal<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> De meest uitgebreide versie van dit verhaal is opgetekend in het Oudbabilonische Atrahasis-verhaal, en werd op een later tijdstip overgenomen in het elfde tablet van het Gilgameš Epos.

In dit verhaal beramen de grote goden hoe van de luidruchtige mensheid af te komen, en besluiten de mensen met een zondvloed te vernietigen. De god Ea had aan deze vergadering deelgenomen maar verklapt, tegen de wil van de andere goden, het godenbesluit aan een uitverkoren mens, die een ark bouwt en met zijn familie overleeft en zodoende de mensheid van de uitroeiing redt. In de inscriptie van Ipiq-Ištar is het niet de hele mensheid, maar de stad Malgium die het slachtoffer dreigt te worden van de toorn van de goden, en net als in het zondvloedverhaal informeert Ea een lid van de bedreigde groep, in dit geval zijn echtgenote Damkina, over het komende gevaar. Net zoals de menselijke held in het zondvloedverhaal in actie kwam en zodoende de mensheid redde, mogen we aannemen dat Damkina iets ondernomen heeft waardoor Malgium behouden bleef, maar de inscriptie vertelt niet wat dat dan wel was; het lijdt echter geen twijfel dat Ipiq-Ištar op dit punt in het verhaal werd geïntroduceerd. We lezen namelijk meermaals in de inscriptie dat Ipiq-Ištar zijn koningschap te danken heeft aan Ea en Damkina, en nemen daarom aan dat het mythologische relaas zijn goddelijke uitverkiezing en troonsbestijging behandeld heeft.

Deze interpretatie suggereert dat Ipiq-Ištar niet van koninklijke geboorte was, maar aan de macht kwam toen zijn stad aan een vijand ten prooi was gevallen. Als *homo novus* op de troon had hij dus behoefte aan goddelijke erkenning om zijn machtsaanspraak kracht bij te zetten, en het is goed voorstelbaar dat deze boodschap in de vorm van een verhaal of loflied de ronde deed, waarin de recente geschiedenis van de stad in mythologische termen werd gevat en Ipiq-Ištar's goddelijke uitverkiezing werd betoogd. Dit verhaal was sterk beïnvloed door de populaire vertelkunst, met name door het zondvloedverhaal dat in die tijd grote populariteit genoot. Toen enige tijd later de herbouw van de tempel van Dingirmah plaatsvond — wat een hoogtepunt betekende voor Ipiq-Ištar's streven naar legitimatie — en deze inscriptie voor de gelegenheid werd gecomponeerd, vonden citaten uit dit verhaal een plaats in de historische terugblik van de tekst.

Lange tijd was onze inscriptie het enige wat over Ipiq-Ištar bekend was, maar sinds in 1988 bekend werd dat hij in brieven uit het paleisarchief van Mari wordt genoemd, weten we dat hij een tijdgenoot was van de bekende Hammurabi van Babylon. De informatie uit deze bronnen bevestigt wat zich op grond van de inscriptie laat vermoeden, en plaatst de lotgevallen van Ipiq-Ištar in de context van een hoogst ingrijpende gebeurtenis in die tijd, de Elamitische invasie van Mesopotamië. De koning van Elam, een machtig rijk in het moderne Iran (zie de bijdrage van HENKELMAN in dit nummer), had in 1765 v. Chr. het koninkrijk Ešnunna veroverd en vervolgens Babylon de oorlog verklaard, maar Hammurabi slaagde erin, met hulp van zijn



bondgenoot Mari, de Elamitische opmars te stoppen (1764 v. Chr.). Op dit moment, na de Elamitische terugtocht, vernemen we dat Ipiq-Ištar van Malgium zich tot bondgenoot van Babylon verklaart en hulpstroepen ter beschikking stelt voor Babylon's nieuwe oorlog met Larsa.

Het „land” dat volgens de inscriptie op Malgium was neergedaald mag daarom als het Elamitische leger worden opgevat, en het gebruikte werkwoord suggereert dat het vanuit het hoogland naar de Mesopotamische vlakke, dan wel stroomafwaarts vanuit Ešnunna naar Malgium was gekomen. Malgium lag namelijk niet ver van Ešnunna, en het is bijna zeker dat de Elamieten zich ook van dit kleine staatje meester hebben gemaakt. In het geval van Ešnunna is bekend dat tijdens de Elamitische bezetting de oude koningsfamilie van het toneel verdween, en dat een officier van niet-koninklijke bloede de troon besteege toen de Elamieten weer waren verdwenen; op grond van onze inscriptie is het aannemelijk dat iets dergelijks ook in Malgium plaatsgevonden heeft. Ipiq-Ištar, de nieuwe machthebber in Malgium, zocht vervolgens de steun van Babylon, de onbetwiste nieuwe macht in Mesopotamië na de Elamitische aftocht, en deed zijn best de eigen bevolking van zijn aanspraken op de troon te overtuigen.

Lang heeft de regering van Ipiq-Ištar echter niet geduurd. Toen Hammurabi zich enige tijd later opmaakte voor de confrontatie met de herrezen aartsrivaal Ešnunna, kon hij niet langer rekenen op zijn oude bondgenoten Mari en Malgium. In het nauw gebracht door de Babylonische ambities hadden



zij de alliantie verlaten en zich aan de zijde van Ešnunna geschaard. Nadat hij de koning van Ešnunna — de reeds genoemde voormalige legerofficier — had verslagen, richtte Hammurabi zich dan ook tegen zijn vroegere bondgenoten, en onderwierp Mari en Malgium in hetzelfde jaar (1761 v. Chr.). Twee jaar later liet hij de muren van de stad slopen, waarschijnlijk als bestraffing bij het neerslaan van een opstand. Bij deze gelegenheid werd blijkbaar ook de bevolking van de stad gedeporteerd, want in de daaropvolgende decennia horen we dat duizenden (voormalige) bewoners van Malgium elders in het koninkrijk Babylon gevestigd zijn. De bewoning van de stad lijkt daarmee langdurig aan haar einde te zijn gekomen.

Het onfortuinlijke lot van de bewoners van Malgium heeft voor het verhaal van onze kleispijker nog een staartje, omdat we de vondst van dit voorwerp aan hun ballingschap te danken lijken te hebben. De kleispijker is afkomstig uit de kunsthandel, wat betekent dat de kennis van zijn vindplaats verloren is gegaan. Als bouwinscriptie bestemd voor een tempel in Malgium is het eerste vermoeden natuurlijk dat hij in de fundamenten van dit gebouw werd gevonden, maar dit lijkt niet erg waarschijnlijk, omdat geen andere vondsten uit Malgium in de kunsthandel zijn opgedoken; de ruïnes van de stad zijn blijkbaar nimmer door roofgravers bezocht. Bouwinscripties worden bij archeologische opgravingen echter ook met enige regelmaat in woonhuizen aangetroffen, wat erop wijst dat deze objecten niet alleen in koninklijke bouwprojecten werden bijgezet, maar ook onder de bevolking werden verspreid; misschien golden ze zelfs als begeerde statussymbolen. Het is dus zeker mogelijk dat Ipiq-Ištar's kleispijker door ballingen uit Malgium is meegenomen, en bij illegale opgravingen van hun nieuwe woonplaats werd ontdekt. Dit vermoeden wordt gesterkt door het feit dat een paar inscripties van een eerdere koning van Malgium, Takil-ilissu genaamd, juist in andere Mesopotamische steden aan het licht zijn gekomen. Een ervan, thans in het bezit van de Koninklijke Musea voor Kunst en Geschiedenis in Brussel, werd in Kiš ontdekt, een stad niet ver van Babylon, waarvan bekend is dat er in die tijd immigranten uit Malgium gevestigd waren<sup>3</sup>.

In dit licht is het interessant dat Ipiq-Ištar's kleispijker voor het eerst in 1905 werd beschreven. Juist in die tijd vonden roofgravingen plaats in een andere ruïneheuvel, die eveneens in de buurt van Babylon moet worden gezocht maar nog niet door officiële opgravingen is geïdentificeerd. Hier lag in de Oudbabylonische periode een stad die misschien Pi-Kašî heette, en hier werden spijkerschriftarchieven uit de tijd van Hammurabi en zijn opvolgers gevonden; deze kleitabletten zijn vervolgens door talrijke

<sup>3</sup> F.R. KRAUS, *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987) 719-720.

museumverzamelingen aangekocht en vormen de enige bron van kennis over deze stad<sup>4</sup>. De teksten berichten onder meer over vreemdelingen uit Malgium en andere oorden die in het Babylonische leger dienden en met akkers en dadeltuinen werden beloond; anderen werkten als professionele dadeltuinders voor het paleis. De immigranten waren zich zeer bewust van hun herkomst, zoals wel blijkt uit de namen die zij aan hun kinderen gaven en de goden die zij vereerden, en men kan zich gemakkelijk voorstellen dat onze kleispijker ook hun belangstelling genoot. Het is aldus zeer wel mogelijk dat Ipiq-Ištar's kleispijker door hen was meegebracht en aan het begin van de afgelopen eeuw in de ruïnes van hun huizen is gevonden — maar of dit ook echt het geval was, laat zich niet meer met zekerheid achterhalen.

*Verder lezen:*

Er is veel literatuur over Mesopotamische koningsinscripties en hun interpretatie; voor een inleiding laten zich diverse bijdragen in R.J. DEMARÉE en K.R. VEENHOF (red.), *Zij schreven geschiedenis. Historische documenten uit het Oude Nabije Oosten* (MVEOL 33), Leiden/Leuven 2003, aanbevelen. Voor de geschiedenis en cultuur van de behandelde periode verwijzen we naar twee recente populair-wetenschappelijke boeken: D. CHARPIN, *Hammu-rabi de Babylone*, Parijs 2003 en M. VAN DE MIEROOP, *King Hammurabi of Babylon: a Biography*, Blackwell Ancient Lives, Oxford 2005.

<sup>4</sup> Hier ontmoeten we een andere geestelijke met contacten in de kunsthandel, want het was Reverend C.H.W. JOHNS die in 1903 als eerste over de vondsten uit deze stad berichtte (in de *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 32 [1903] 325-326; deze tabletten bevinden zich thans in het Fitzwilliam Museum in Cambridge). De roefgravingen in dezelfde ruïneheuvel zijn daarna nog tenminste tien jaar voortgezet.

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

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

23. M. STOL, *Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel*. (1983; 116 p.) €20,50 (leden €13,50)  
Een studie over voorstellingen, gebruiken en tradities rond de geboorte, met gebruikmaking van veelsoortig tekstmateriaal. De schrijver behandelt o.a. terminologie, folklore, rechtsgewoonten, ideeën over conceptie en zwangerschap, bezweringen, omina, geneeskunst. Een bijdrage van Dr. Wiggermann analyseert de Babylonische demon Lamaštu, die het op zwangere vrouwen en baby's heeft voorzien (bezweringen, amuletten).
25. H. WILLEMS, *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins* (1988; 249 p., 30 ill.) €31,75 (leden €20,50)  
De egyptische lijkstaf 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 lijkstaven uit het Middenrijk. Aan de hand hiervan wordt een poging gedaan, de evolutie van het achterliggende religieuze gedachtegoed te schetsen. E.e.a. resulteert onder meer in een nieuwe reconstructie van het begrafenisritueel.
27. B.H. STRICKER, *De hemelvaart des konings* (1990; 54 p., 20 ill.) €11,50 (leden €6,75)  
Een studie over de hemelvaart van de koning, voornamelijk in het Oude Egypte. Behandeld worden aspecten als de grafkamer van Cheops, getallensymboliek, de vier winden en de vier Horus-kinderen, die geassocieerd zijn met dit thema; de hemelvaart van de ziel in het Corpus Hermeticum, de symboliek rond de wereldas, en de rol van de piramide in de hemelvaart. Apart en korter worden de opvattingen bij de Grieken, Joden, Perzen en Indiërs besproken.
28. S. DENNING-BOLLE, *Wisdom in Akkadian Literature. Expression, instruction, dialogue* (1992; 214 p.) €29,50 (leden €20,50)  
Een studie naar aard, inhoud en vorm van de Babylonische wijsheid en wijsheidsteksten, welke zich toespitst op de dialoog als literaire vorm voor het mondeling en schriftelijk onder woorden brengen, overdragen en reflecteren van wijsheid. Het boek bevat een inleiding, een bibliografie en biedt talrijke vertalingen van Mesopotamische wijsheidsteksten.
29. M.J. RAVEN, *De Schilderskaravaan van 1868* (1992; 212 p., 38 ill.) €29,50 (leden €20,50)  
Dit boek biedt de vertaling van een Frans dagboek van de Utrechtse schilder Willem de Famars Testas (1834-1896), een vertegenwoordiger van de internationale kunststroming van het Oriëntalisme. Hij maakte in 1868 met enkele collega's een reis van Egypte via Palestina en Syrië naar Byzantium. De uitgave bevat tekeningen en schilderijen van de Famars Testas en zijn collega's, waarvan vele tot dusverre niet gepubliceerd waren.

30. J.F. BORGHOUTS, *Egyptisch. Een inleiding in taal en schrift van het Middenrijk*. I, Grammatica; II, Tekenlijsten, Oefeningen en Bloemlezing (1993; ix+370+319 p., vele illustraties) €36,25 (leden €22,75)

In dit praktische handboek wordt de lezer ingeleid in schrift, taal en literatuur van de periode van het Middenrijk (ca. 2140-1650 v. Chr.). Het boek is bedoeld voor iedereen die zich door zelfstudie kennis wil verwerven van het 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 nieuwsgierigheid”. *De reizen door het Nabije Oosten van Cornelis de Bruijn (ca. 1652-1727)* (1997, 201 p., 54 ill.) €22,50 (leden €14,75)

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

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,- (leden €20,-)

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,- (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.